

Francisco Elias de Tejada

Gabriella Pèrcopo

HISTORIA
DEL PENSAMIENTO
POLITICO
CATALAN

TOMO III

Ediciones Montejurra

1965

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA
GABRIELLA PÉRICOPO

HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLITICO CATALAN

TOMO III

LA VALENCIA CLASICA
(1238 - 1479)

1965
Edición de la colección "Historia del Pensamiento Político Catalán"

SEVILLA
EDICIONES MONTEJURRA
1965

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
CIENTÍFICAS Y TECNOLÓGICAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
CIENTÍFICAS Y TECNOLÓGICAS

INSTITUTO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

N.º Registro: 2527-61
Depósito Legal: SE-134-1965

*Para Martín Domínguez Barberá
y Antoni Vergé i Albertós.*

I. EL REINO DE VALENCIA

1. La personalidad del Reino. — 2. Una monarquía limitada. — 3. Los «Furs». — 4. El pensamiento político inscrito en los «Furs». — 5. Esquemas culturales valencianos dentro del orbe catalán. — 6. El pensamiento político de la Valencia clásica.

1. Como cuerpo institucional aparte nace políticamente el Reino de Valencia el 9 de octubre de 1238 por tercera entidad en la importancia y cuarta en el tiempo de la confederación que regían los señores reyes de Aragón, desde ese día asimismo monarcas del nuevo reino valenciano. Sociológicamente, sin embargo, sus raíces clavan en suelo mucho más antiguo, porque la franja alargada, recostada sobre el azul del oriente peninsular mediterráneo, es una de las zonas de más patente diversificación a lo largo de los siglos. Los historiadores valencianos más recientes suelen comenzar la historia del reino de Valencia arrancando de las remotas obscuridades de las tinieblas prehistóricas a fin de no perder las glorias inherentes a la heroicidad de Sagunto, en la genialidad del Cid castellano que prestó a la capital los timbres de su apellido y en la robustez cultural de las monarquías musulmanas. Tal mosén Fredèric Moscardó Cervera en su *Breu compendi de la història del Regne de València* (1) o Emilio Lluch Arnal en su *Compendio de his-*

(1) Valencia, V. Cortell, 1953. Páginas 13-63.

toria del antiguo Reino de Valencia (2). Ciertamente es que la masa humana sentada en la curva del golfo valenciano, agarrada a la feracidad de sus tierras portentosas, vio pasar sobre sus hombros en sucesivas mudanzas y sin despegarse de los suelos nutricios, olas sucesivas de dominadores, de los griegos a los cartagineses, de los romanos a los visigodos, de los árabes a los cristianos de la Corona de Aragón, conservando en la continuidad de su permanencia elementos culturales que superaban los vaivenes de las conquistas sucesivas. Es probable que la gente aborigen aprendiera el latín de los romanos, afianzase su cristianismo con los godos y pasara en bloque al islamismo sin pérdida de sus características humanas, mantenidas tenazmente con idéntica energía con la que seguían aferrados a la tierra que secularmente cultivaban. En lo que concierne al período a que se ciñe el presente libro, después de la conquista grandísimas comunidades islamizadas, probablemente de sangre aborigen, quedaron sujetas a los conquistadores llegados de Aragón o de Cataluña, sin menguar ni un ápice de su fe ni de sus usos, ni siquiera de su última lengua de algarabía. Factor de continuidad que se acrecienta si observamos cual con su agudeza proverbial lo hace Martín Domínguez Barberá, que el Reino de Valencia, igual que el imperio de Roma, «lleva el nombre de la ciudad que lo preside y lo conforma» (3). La ciudad unificó al contorno y de la permanente existencia del núcleo urbano poderoso resultó la continuidad sociológica del Reino, que de esta suerte remonta hasta un ayer muy anterior al día en que le fundó su conquistador Jaime I.

Jaime I conquistó la tierra al sur de Tortosa y fundó un reino con sus conquistas. Existe el Reino valenciano por un acto de voluntad del Conqueridor, quien lo concibió y lo quiso como cosa nueva, por entidad aparte diferente de los anteriores magnos pedazos de

(2) Valencia, Sucesor de Vives Mora, 1953, páginas 7-79.

(3) MARTÍN DOMÍNGUEZ BARBERÁ: *La tradición valentina*. Sevilla. Montejuorra, 1962, página 26.

su monarquía. Los trescientos ochenta caballeros llamados de la conquista constituyeron el núcleo originario, sobre el cual vendrá a tejerse la trama del nuevo complejo de instituciones. De Cataluña llegarán la mayor parte, 1.018 pobladores de la capital respecto a los 597 aragoneses; todos convencidos de formar las semillas del tercer reino de la Corona. Por eso tal vez los valencianos han observado secular devoción sagrada a las memorias de Jaime I, el del «grave y sosegado semblante» en palabras de Gaspar Escolano (4),

«espill de los monarques verdaders»

para el romántico Jacinto Laballa (5), con talla de semidiós para Martín Domínguez Barberá (6), en guisa que los escritores regnícolas han venido repitiendo la más gentil de las monotonías de aquel «himno de gratitud» que proclamó Emilio Borso (7).

Desde el instante fundacional Valencia es reino separado, hermano a los demás de la Corona aragonesa. Tendrán el mismo rey, pero poseerán cortes y gobernadores propios, instituciones distintas de las de Aragón y Cataluña. Su iglesia será objeto de disputas entre las de Toledo y Tarragona (8). La abundancia de la población morisca, dando pie a la peculiaridad de una estructura social patente hasta en la toponimia (9), creaba problemas en los reinos del norte in-existentes. Su legislación era distinta y la posición del monarca otra de la que tenía en Aragón y en Cataluña, según recordaban a Alfonso el Magnánimo, por boca del obispo de Barcelona, los catalanes congregados en cortes barcelonesas el 22 de septiembre de 1431

(4) GASPAR ESCOLANO: *Décadas de la insigne y coronada ciudad de Valencia*. Valencia-Madrid, Terraza, Aliena y compañía. I (1878), 281 a.

(5) JACINTO LABALLA: *Al rey Jaume*. En el *Almanaque de Las Provincias* para 1888, página 121.

(6) MARTÍN DOMÍNGUEZ BARBERÁ: *Don Jaime el Conquistador, primer César hispánico*. Madrid, Editora nacional, 1945, página 9.

(7) EMILIO BORSO: *D. Jaime I de Aragón frente a su siglo y a sus contemporáneos*. Valencia, Imp. de El Mercantil, 1876. Pág. 31.

(8) JUAN B. PERALES: *Décadas de la historia de la insigne y coronada ciudad y Reino de Valencia*. Valencia-Madrid, Terraza, Aliena y Compañía. III (1880), 17 b - 18 b.

(9) Lo notaba en el siglo XVII GASPAR ESCOLANO: *Décadas* I, 85 a.

(10). El mismo patrimonialismo que fue doctrina política, nacida del libérrimo querer real.

Los demás reinos de la Corona conocían la personalidad del de Valencia. En Caspe acuden los compromisarios de los tres miembros de la monarquía con igualdad de derechos y deberes, y en las cortes catalanas de 1420, al presentar al monarca el 10 de abril los capítulos de corte, hácese constar en el 23 como los valencianos no podrán ejercer oficios jurisdiccionales dentro del Principado (11).

No obstante ello, el predominio de la población catalana sobre la aragonesa entre los conquistadores daba al Reino apariencias de catalanía. Un clásico historiador, Gaspar Escolano, lo confesó paladinamente cuando consignó que «como fue poblado desde su conquista, casi todo, de la nación catalana y tomó della la lengua y están paredañas y juntas las dos provincias, por más de trescientos años han pasado los deste reino debajo del nombre de catalanes, sin que las naciones extranjeras hiciesen diferencia ninguna de catalanes y valencianos» (12). Pero la filiación lingüística no supuso desmedro ni subordinación por parte de Valencia. Desde el primer momento, y a lo largo de la Edad Media, los escritores valencianos tuvieron buen cuidado en señalar la independencia, no ya política, que era harto meridiana, sino cultural del Reino suyo. En las páginas que siguen hallará el lector reiteradas afirmaciones de la autonomía idiomática. Antoni Canals, Joanot Martorell, Joan Roig de Corella, insisten en proclamar la suya lengua valenciana y no catalana, en testimonio de una conciencia diferenciadora. Siendo lo notable que el idioma era el mismo de Cataluña, como ha subrayado Joan Fuster (13). Los valencianos apellidaban valenciana la lengua que,

(10) *Cortes de Cataluña*. Madrid, Fortanet. XVII (1913), 67.

(11) *Cortes de Cataluña* XII (1908), 312. Pidiendo fuera depuesto, por ser valenciano, el gobernador del Rosellón (página 313).

(12) G. ESCOLANO: *Décadas* I, 50 b.

(13) JOAN FUSTER: *Poetes, moriscos i capellans*. Valencia, L'Estel, 1962, páginas 67-71.

salvo más o menos detalles o perfiles, los catalanes decían catalana. No era la realidad idiomática la que los discernía; pero el empeño por parte de los escritores valencianos de significar la personificación de su cultura, en un acto de querer histórico parejo al de Jaime I fundando el reino nuevo. Canals o Martorell llaman «vulgar llengua valenciana» la misma que los *Fueros* decían «romanç» (14). Lo importante no era el vocablo, sino el afán por exteriorizar la entidad aparte que Valencia era, expresándola en todos los terrenos. Porque cuando los valencianos acudían a cortes de Cataluña hablaban el idioma de los castellanos (15).

Actitud psicológica en lo cultural que denota la calidad nueva de la valencianía como reflejo exacto de la personalidad del reino. Los de Valencia diputábanse iguales a los demás vasallos de la Corona y su Reino a la alteza del mayor. Con precisión lo ha expresado Martín Domínguez Barberá indicando como desde la cuna era históricamente hijo pero políticamente hermano del Principado. «Y un hermano no segundón, no «fadrístern», sino «hereu» en el mismo grado que la propia Cataluña» (16).

Con calidad de valencianos acuden sus hijos a las gestas imperiales. Baste recordar al almirante Bernardo Boxador vencedor de los pisanos en las de Cállar, a los conquistadores de Iglesias Bernat Centelles y Guillem de Monteagudo, al Ramón Carroç héroe de Bugía contra Barbarroja, al primer gobernador de Menorca Pedro de Lesbia, a los compañeros del Magnánimo en las lides napolitanas. No hubo acción de guerra o de gobierno en la que no estuvieran presentes los hijos de Valencia sellando la hermandad con los demás pueblos de la Corona en el palenque glorioso de la generosa emulación. El Reino de Valencia, reino

(14) ROQUE CHABAS LLORÉNS: *Glosario de algunas voces usadas en el derecho foral valenciano*. En los *Anales del Centro de Cultura Valenciana XIII* (1945), 40.

(15) Véanse en las de 1415 los discursos de Romeu de Corbera y Domenec Mascó en las páginas 126-130 de los *Parlaments a las corts catalanas*. Barcelona, Barcino, 1928.

(16) M. DOMÍNGUEZ BARBERÁ: *La tradición valentina*, 109.

aparte, fue miembro parigual dentro de la confederación aragonesa.

2. En sus orígenes la monarquía tuvo carácter patrimonial según consta en los pactos de la conquista (17), en el testamento de Jaime I y en el de sus sucesores Pedro I, Alfonso I, Jaime II o don Martín el Humano (18). Pero con carácter de monarquía limitada, donde el rey está sujeto a las leyes, a tenor de la mentalidad de la Cataluña clásica y de la ideología política del monarca fundador (19). Era el espíritu catalán extendido a Valencia, del que los del Principado sentíanse orgullosos (20) y respondían a un tono humano de libertad vivida, cuya ejemplaridad culminó en el episodio célebre de Guillem de Vinatea imponiendo la voluntad del pueblo contra las maquinaciones de la reina Leonor de Castilla, con arrancar de Alfonso II de Valencia las palabras famosas que canonizaban el temple libre del reino valenciano: «Reyna, reyna, el nostre poble es franch, e no es axí subjugat com es lo poble de Castella, car ells tenen a Nos com a senyor, e Nos a ells com a bons vasalls e companyons» (21).

Junto a la limitación legal consignada en los *Fueros*, la principal limitación institucional estaba en las cortes, consideradas la representación del Reino. Presidíalas el rey, quien poseía la potestad legislativa, transformando o no en leyes con su «plau» las peticio-

(17) Véanse las tres capitulaciones reseñadas en el *Catálogo de la exposición del derecho histórico del Reino de Valencia*. Valencia, Miguel Laguarda, 1955, páginas 33-34. Documentos 121, 122 y 123.

(18) Aquí MANUEL DUALDE SERRANO: *Testamentos de los soberanos medievales conservados en el Archivo Real de Valencia*. Zaragoza, Escuela de Estudios medievales, 1950; y RAFAEL ANDRÉS Y ALONSO: *Relación de testamentos reales*. En el *Segundo Congreso de Historia de la Corona de Aragón* de julio de 1923, I (Valencia, 1923), 37-64.

(19) Véase el volumen I de esta obra. Sevilla, Montejurra, 1963, páginas 133-150.

(20) «E com, Senyor, —decían el 22 de septiembre de 1431 las cortes de Barcelona al Magnánimo— sie affermat que en los Regnes Daragó e de Valencia ha diverses furs, los quals la vostra senyoria vol e es tenguda servir». *Cortes de Cataluña XVII*, 67.

(21) PIERRE IV D'ARAGON: *Chronique catalane*. Edición de AMEDEV PAGES. Toulouse-París, Edouard Privat - Henri Didier, 1942. Pág. 61.

nes inscritas en los «capitols de cort». Tal era el carácter representativo de las cortes valencianas que, faltando el monarca como sucedió a la muerte de Martín el Humano, transformáronse en parlamento encarnación de «tot lo hunivers del dit regne», porque «lo dit parlament general representa lo hunivers del dit regne, e aço és xert manifest e notori», cual era declarado al leerse la cédula de los diputados valencianos en el parlamento de Tortosa el 29 de febrero de 1412 (22).

Tema de discusión entre los historiadores del derecho ha venido siendo el de la antigüedad de las reuniones de cortes. Manuel Danvila y Collado en su clásica monografía *Estudios críticos acerca de los orígenes y vicisitudes de la legislación escrita del antiguo Reino de Valencia* (23) arranca las cortes desde los días de la conquista, dándolas por celebradas en la capital en 1238, 1250 y 1266; pero los documentos encontrados por José Martínez Aloy indican que las primeras reuniones en que fueron promulgados los *Furs* carecían de la condición de cortes generales, siendo las primeras propiamente tales las convocadas por Jaime I en 11 de abril de 1261 para la confirmación de aquéllos (24).

Mas, sea cualquiera la data de los comienzos, poseyeron vitalidad extraordinaria. Diez reuniones tuvieron lugar en el siglo XIII, veintisiete en el XIV, trece en el XV, resaltando por su amor a la institución Pedro II el Ceremonioso, aquí como en los demás reinos

(22) *Cortes de Cataluña IX* (1905), 353.

(23) Madrid, Jaime Ratés, 1906, página 289.

(24) JOSÉ MARTÍNEZ ALOY: *Las primeras cortes de Valencia*. En el *Almanaque de Las Provincias* para 1898, páginas 147-149.

Sobre las cortes de Valencia en general, entre la abundosa bibliografía, por citar los estudios clásicos de los siglos precedentes, LORENZO MATHEU Y SANZ: *Tratado de la celebración de cortes generales del Reino de Valencia*. Madrid, Julián de Paredes, 1677; ANTONIO DE CAPMANY: *Práctica y estilo de celebrar cortes en el Reino de Aragón, Principado de Cataluña y Reino de Valencia*. Madrid, José del Collado, 1821, páginas 159-214; y AMALIO MARICHALAR, marqués de Montesa, y CAYETANO MANRIQUE: *Historia de la legislación y recitaciones del derecho civil de España*. Madrid, Imprenta nacional. VII (1863), 453-553.

el monarca que más relaciones sostuvo con los representantes populares en perfecta equilibrada monarquía. Si las cortes fueron el bastión de las libertades políticas al correr de los siglos medios, Valencia debió gozar alto nivel de libertad política; al menos en los núcleos cristianos sobrepuestos a la vencida grey musulmic. Con un sistema parlamentario que, al par de las demás instituciones, recuerda el de Cataluña más que el de Aragón.

Para el cobro de los impuestos solicitados por el rey y concedidos por las cortes, reserva legal que era el arma política suprema de ellas, desde 1376 existió un diputado y luego una «cort del regne» llamada Diputación, que aseguraba la continuidad de las funciones de las cortes durante los intervalos entre sus reuniones periódicas (25).

Y a la vera de esa máquina organizada para frenar posibles demasías de los reyes con el juego de poderes que implicaba la potestad legislativa regia en relación con la potestad tributaria de las cortes, existió la entera trama de las instituciones de un Reino aparte; el lugarteniente o virrey, ejercido en nuestros tiempos por algún vástago de sangre real; el gobernador general, «portant-veus» de acuerdo con la terminología catalana (26); el baile general (27), el justicia (28) y el mestre racional (29). Proyección institucional concreta de la personalidad política del reino.

(25) Sobre ella JOSÉ MARTÍNEZ ALOY: *La Diputación y la Generalidad del Reino de Valencia*. Valencia, Hijo de F. Vives Mora, 1930.

(26) Sobre él JESÚS LALINDE ABADÍA: *La gobernación general en la Corona de Aragón*. Zaragoza, Librería general, 192, páginas 371-419; y la tesis doctoral de JESÚS GADEA GUITERAS: *Del portant-veus de general Governador en el Reino de Valencia durante la época foral*. Torrente, 1925.

(27) LEOPOLDO PILES ROS: *El Baile general de Valencia*. Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1950.

(28) JOAQUÍN MANGLANO DE MONTULL, barón de Cárcer: *Apuntes para una memoria sobre el Justicia de Valencia*. Valencia, Tipografía Moderna, 1916.

(29) FÉLIX MARÍA FERRAZ PENELAS: *El maestro racional y la hacienda foral valenciana*. Valencia, Tipografía Moderna, 1913. También FRANCISCO GARCÍA DE CÁCERES: *Impuestos de la ciudad de Valencia durante la época foral*. Valencia, Ángel Aguilar, 1909.

3. El sistema legal valenciano cristalizó en un cuerpo de normas alrededor de los *Furs* otorgados por Jaime I, consistente en los actos de cortes, los privilegios, las cartas de población y las sentencias reales, válidas según dictamen dado por Juan II en Valencia el 30 de abril de 1438 (30).

Apenas decidida la fundación de reino nuevo fue deseo del Rey Conqueridor dotarle de ordenación jurídica propia, para lo cual estableció una *costum* o norma legal al uso de las que por entonces existían en Mompeller y en Tortosa, siendo según algunos decisiva la influencia de *Lo Codi* provenzal (31) y notorio su paralelismo con las *Costums* tortosinas (32); entendiéndose por «costum» no la deducida de la repetición de actos por el pueblo, sino la emanada directamente de la voluntad real, que es la que determina lo que deberá ser tenido por costumbre. En 28 de junio de 1240 existía ya tal *Costum*, primera manera de la decisión de Jaime I de dar a Valencia, por decirlo con las palabras del clásico Gaspar Escolano, «leyes de por sí y forma de una independiente república» (33). Ley municipal al principio según Roque Chabás (34) o general de siempre para Manuel Danvila (35), en el privilegio *Aureum opus* de 11 de abril de 1261 aparece ya como fuero general del Reino.

Intento del rey fue hacer frente con sus disposicio-

(30) SANTIAGO CEBRIÁN IBOR: *Los Fueros de Valencia. Apuntes preliminares para su exposición y completo estudio*. Valencia, Hijo de F. Vives Mora, 1925, página 45.

(31) GALO SÁNCHEZ: *Notas críticas*. En el *Anuario de historia del derecho español* III (1926), 583.

Niega esa influencia MANUEL DUALDE SERRANO en las páginas 14-15 de su estudio *Supervivencia de los primitivos privilegios orgánicos de la capital en el texto de los Fueros de Valencia*. Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1950.

(32) Según BIENVENIDO OLIVER: *Historia del derecho en Cataluña, Mallorca y Valencia. Código de las Costumbres de Tortosa*. Madrid, Miguel Ginesta, I (1876), 330-336.

Según HONORIO GARCÍA: *Los Fueros de Valencia y la «Costum» de Tortosa*. En el *Boletín* de la Sociedad Castellonense de Cultura XIV (1933), 326-332.

(33) GASPAS ESCOLANO: *Décadas* I, 282 b.

(34) ROQUE CHABÁS: *Génesis del derecho foral de Valencia*. Valencia, Imprenta de Francisco Vives Mora, 1902, páginas 29-33.

(35) M. DANVILA: *Estudios*, 33 y 39.

nes a las pretensiones de la alta nobleza aragonesa, empeñada en transformar las conquistas en prolongación del Reino pirenaico. De ahí que, desde los comienzos, coloreara la vida política de la capital de una ordenación con tendencias democráticas, al estilo de la de Barcelona, trasladando al Turia la institución de los «concellers» bajo el nombre de «jurats» por el privilegio de septiembre de 1425 con la misión de «administrare et regere civitatem cum termino suo, ad fidelitatem nostram et commune commodum universi totius» (36); y que la tendencia del fundador cuanto de sus sucesores en el solio sea la de ir extendiendo la territorialidad del primer texto, sujeto a retoques hasta la definitiva redacción de 1271.

Vendrá solamente el carácter territorial en las cortes de 1330, pero al margen del acuerdo de éstas la línea de extensión es manifiesta. Cullera recibe el fuero local de la capital en 9 de agosto de 1256, Peñíscola en 1251. Pero el mapa legal no podía ser más confuso, secuela de las tensas fuerzas en presencia, de los intereses de la nobleza aragonesa en primer término. Al fuero de Zaragoza pobláronse Burriana, Vinaroz, Benicarló y Villarreal; al de Sepúlveda, Morella; al de Lérida, Cervera y San Mateo; mientras persistía el derecho musulmán en los valles de Chivert y de Uxó (37). Diecisiete cartas pueblas a fuero de Aragón cuéntanse entre 1233 y 1275 contra doce a fuero de Valencia entre 1244 y 1266 (38).

Ni siquiera la territorialización decretada en 1330 tuvo efectos inmediatos. Algunos nobles siguieron la pauta trazada y así el mismo 1330 Jimeno Pérez de Urrea renuncia al fuero aragonés para su baronía, lo que hace en 1331 Gilabert de Zanoguera para Almazora y Juan Jiménez de Urrea para sus tierras de Alca-

(36) IGNACIO VILLALONGA VILLALBA: *Régimen municipal foral valenciano. Los Jurados y el Consejo*. Tesis doctoral. Valencia, Miguel Gimeno, 1916, página 75.

(37) HONORIO GARCÍA: *El derecho de los conquistadores y el valenciano en nuestra provincia*. En el *Boletín* de la Sociedad castellonense de cultura IX (1928), 240-245.

(38) M. DANVILA: *Estudios*, 207.

latín. Mas sigue vigiendo el derecho aragonés en muchos sitios. Chelva lo observaba en 1369 y su arrabal insistía en 1370 en la eficacia allí de la legislación aragonesa. Los señores de Castelmortán, Argelita y otros lugares reivindicaban la foralidad aragonesa en el siglo XV. A juicio de un gran perito en la materia como Juan Beneyto la unidad legislativa no se consiguió en toda la edad media (39). Honorio García encontró en los archivos notariales de los pueblos del señorío de Alcolatén y de la baronía de Arenós, en Jérica y Almazora, que bien entrado el siglo XVI las relaciones familiares estaban reguladas a tenor del derecho de Aragón (40).

La oposición a la extensión de los *Furs* de Valencia era algo más que la rivalidad de Jaime I con la todopoderosa aristocracia de Aragón, pues entrañaba la presencia de un elemento jurídico nuevo al cual la mentalidad aragonesa era en absoluto incompatible: el derecho romano redescubierto. Si es cierto que el obispo Vidal de Canellas fue primario redactor de los *Furs*, el hecho de haber sido alumno en las aulas boloñesas califica su actitud y explica por qué los fueros valencianos suponen para la confederación aragonesa lo que las *Partidas* para Castilla.

Aparentemente el derecho romano informa el espíritu de los *Furs*. Manuel Danvila y Collado estableció tabla nutrida de correspondencia entre las fuentes romanistas demostrando que, salvo las primeras normas acerca de los términos del reino y de la ciudad, los pastos, la ordenación de la *Cort* y sus penas, son puro derecho romano (41). De la ley I, título I, del *Digesto*, con procedencia de Ulpiano, es la definición que del derecho aparece en la rúbrica XV del libro IV de los *Furs* como «art bona, e eguall que parten ço

(39) JUAN BENEYTO PÉREZ: *Sobre la territorialización del Código de Valencia*. En el *Boletín* de la Sociedad castellonense de cultura XII (1931), 197.

Coincide con el ENRIQUE TAULET en las páginas 27-28 de su *Derecho foral valenciano*. Valencia, Colegio de Abogados, 1950.

(40) HONORIO GARCÍA: *El derecho de los conquistadores*, 244.

(41) M. DANVILA Y COLLADO: *Estudios*, 142-155.

que es just de ço que no es just, e ço que no es just, e ço que es egualtat de ço que no es egualtat, e ço que es leesiva de ço que no es leesiva cosa, e que dona a cascun son dret e ço que deu esser seu» (42). El derecho de familia es a la romana, empezando por la edad para contraer matrimonio (43). Es que la tónica de los redactores de los fueros era la de los eclesiásticos romanizantes.

Elementos hay también del derecho a la sazón vigente en el territorio del Reino. Honorio García ha estudiado este asunto con singular competencia y demostrado que muchas de las instituciones externamente romanas sirven de cobertura a ordenaciones allá vivas. La dote romana es el «exovar» de los mozárabes; las arras el «excreix» (44), que nada tienen de común con la «Morgengabe» germánica implantada en Cataluña, toda vez que la llamada donación de la mañana hácese en homenaje a la virginidad de la esposa, mientras que en el «excreix» va constituida a favor de toda mujer que aporta dote.

La personalidad jurídica del Reino de Valencia cuajó, pues, en los *Furs* redactados por Jaime I y completados o retocados por sus sucesores, sea por la forma de código particular afanosamente difundido hasta la territorialidad con tenaz esfuerzo de sus reyes, sea porque levantaba una bandera de romanización a lo menos externa, ya que en el fondo absorbía con título de romanas muchas instituciones vivas en la práctica jurídica de las poblaciones regnícolas. Lo bastante, en todo caso, para significar una frontera legal,

(42) Aquí HONORIO GARCÍA: *El concepto de «derecho» en los «Furs»*. En el *Boletín* de la Sociedad castellanense de cultura X (1929), 281-282.

(43) Lo analiza JUAN BENEYTO PÉREZ: *Iniciació a la història del dret valencià*. En el *Boletín* de la Sociedad castellanense de cultura. XVI (1935), 74.

(44) HONORIO GARCÍA: *Sobre el fondo consuetudinario del derecho de Valencia*. En el *Boletín* de la Sociedad castellanense de cultura XVIII (1943), 17-29; *Los elementos germánico y musulmán en los «Furs»*, en el propio *Boletín* XXXI (1955), 80-85; *Posibilidad de un elemento consuetudinario en el Código de Jaime I*, en el mismo *Boletín* XXIII (1947), 428-450; y *El derecho romano en los «Furs»*, en dicho *Boletín* XXX (1954), 177-182.

trabajosamente implantada poco a poco hasta confundirla con los linderos políticos del Reino, de acuerdo con la voluntad férrea del Fundador de otorgar vida plena a la nueva entidad política equiparándola a sus hermanos mayores de la confederación aragonesa. El planeamiento del programa jurídico y la manera de llevarlo a cabo son la obra más perfecta del gobierno de Jaime I de Valencia y de Aragón.

4. La doctrina política consignada en los *Furs* lleva el sello de la voluntad fundadora del Conquistador, en efecto. En el prólogo a los *Furs*, tanto en la redacción primera del manuscrito de 1329, hallado por Roque Chabás en el Archivo municipal de Valencia (45), cuanto a la redacción que pasó a la primera edición impresa en el siglo XV (46), queda perfectamente claro que las leyes del *Fuero* son dictadas exclusivamente por querer del rey, sin mediar intervención ni pacto con ningún cuerpo representativo. Tal como quiso hacer el Reino nuevo, libérrimamente, con libérrimo arbitrio dictóle leyes nuevas. Está ya la tesis en el «Prólogo» para frenar posibles pretensiones de la nobleza en la gobernación de Valencia. Al enumerar los presentes a la promulgación separa con precisa meticulosidad el papel de los obispos y eclesiásticos, que son los técnicos legistas, del quehacer de los nobles, que le ayudaron en la conquista valenciana. Al citar entre los primeros al arzobispo de Tarragona, a los obispos de Barcelona, Huesca, Zaragoza, Tortosa, Tarragona y Vich, dice los promulga «ab voluntat i ab consell» de ellos; al dar la lista de los nobles presentes al magno acontecimiento, entre los que se cuentan las mayores casas de Aragón y de Cataluña, encabezadas por el vizconde de Cardona Ramón Folch y por los dos Moncadas, Pedro y Guillermo, recalca lo hace

(45) Publicada como apéndice en la *Génesis del derecho foral de Valencia*, páginas 3 y 5.

(46) Valencia, Lambert Palmart, alemany, 1484, bajo el título de *Furs e ordinations fetes per los gloriós reys de aragó als regnicols del regne de valencia*. Cita al folio 15 vto. a - b.

«ab consell dels nobles barons». Jaime I no pacta leyes con nadie, ni las dicta con cortes a cambio de subsidios; las dicta con la misma decisión exclusiva con que había fundado un Reino nuevo. La promulgación es un acto de conocimiento, no establecer conjuntamente nuevas leyes.

Por eso no es de creer fuera latina la redacción primera, trasladada al catalán en 1261 por los monjes Vidal, Bernardo y Guillermo de Benifazá, e incluso resulta aceptable la tesis de Honorio García de que en la redacción se escuchó la voz de mozárabes de los territorios conquistados (47). De cualquier modo la promulgación del *Fuero* de Valencia contrasta con la del de Aragón precisamente por la ausencia del consentimiento de los nobles, que en el aragonés está con tanta expresividad consignado mientras queda excluida en el valenciano (48).

En cambio, una vez dados los fueros con la misma independiente decisión personal con que Jaime I fundara el Reino, las reformas o agregados posteriores son ya resultado de la coincidencia de la voluntad real con la de los representantes regnícolas. Es curioso como, para aquellos reyes medievales de la confederación aragonesa tan impregnados del sentido de la libertad política, no obstante la arbitrariedad exclusiva del nacimiento de Valencia, practican en el Reino nuevo las máximas de gobierno limitado que eran el hábito de Cataluña y de Aragón. Los *Furs* son resultado de imposición real porque forman parte del acto fundacional del Reino, ya que le brindan el carácter de personificación en el terreno jurídico; pero su espíritu no refleja una arbitrariedad, incompatible con el sentir de los monarcas valencianos medievales. Apenas cumplida su misión histórica de fundar el Reino de Valencia, los reyes aceptan en el gobierno la doctrina de la monarquía limitada.

(47) HONORIO GARCÍA: *Problemática acerca de los «Furs»*. En el *Boletín* de la Sociedad castellonense de cultura XXX (1954), 102.

(48) HONORIO GARCÍA: *Publicación y significación política de los «Furs»*. En el *Boletín* citado VI (1925), 54-55.

Así Jaime II en las cortes de Valencia de 1301 legisla accediendo a las peticiones de los brazos; como «haguessem manat general cort en la ciutat de valentia a prelats, religiosos, richs homens, cavallers, ciutadans e homens de viles del regne de valentia: vinents a aquella cort los damunt dits per sí o por procuradors seus supplicarent a nos quels deius scrits capitols deguessen a ells benignament atorgar per tal que iusticia fos mils tenguda e observada en lo regne. Alla supplicacio dels quals nos en jacme per la gracia de deu rey damunt dit ordenam et feem los capitols de ius següents» (49). Igual los modifica Alfonso II en 1330 contando con la voluntad de los procuradores, «ab acord consell e spres consentiment de tots los dessus dits» (50); Pedro III en 1342 los otorga «ab humiles supplicationis instantiam tocium curie suppradictae» (51), en 1365 usa la fórmula catalana clásica del «plau al senyor rey» (52), en las de San Mateo celebradas en 1370 dícese que «dominus rex voluit et mandavit» (53), fórmula reiterada en las de Valencia de 1371 (54) y 1374 (55); en las de Juan I en Monzón úsase el «plau» regio a cada petición, viniendo la concesión «ad humiles supplicationis instantiam dictorum brachiorum» (56); en las de don Martín en Valencia en 1403 repítese dicta el rey las leyes «ab approuatio et consentiment dela dita cort e per acte de aquella» (57); en las de la capital en 1417 Alfonso III el Magnánimo legisla «ab acord, consell e expres consentiment de tots los dessus dits e de cascú dells per si e per los noms que dessus fahents» (58), «volver e consentiment» de los brazos remachados en las de 1419 en la Valencia misma (59); «de voluntat e consentiment

-
- (49) *Furs*, 114 a.
(50) *Furs*, 100 vto. b.
(51) *Furs*, 115 bis a.
(52) *Furs*, 143 a.
(53) *Furs*, 144 a.
(54) *Furs*, 148 a.
(55) *Furs*, 156 vto. b.
(56) *Furs*, 175 a.
(57) *Furs*, 179 b.
(58) *Furs*, 231 vto. a.
(59) *Furs*, 237 b.

dels tres braços dela cort celebrada en la ciutat de Valencia» en 1446 da leyes el lugarteniente del Reino, luego Juan II, quien, tras enumerar los procuradores de cada brazo insiste obrar «ab acort, consel, e expres consentiment de tots los dessusdits e de cascuns de aquells per sí e per los noms qui dessus: e altres a la dicta cort appellats» (60). La larga lista de referencias acredita la calidad de los diferentes actos jurídicos: el fundacional del Reino, extendido a los *Furs* como parte de la fundación, que es decisión personal y exclusiva del monarca; y el gobierno del Reino, una vez fundado por Jaime I, que se atempera a las fórmulas de la libertad política comunes a todos los pueblos de la confederación aragonesa.

Pocas disposiciones políticas hay en los *Furs*, y ellas de carácter administrativo de delimitación de fronteras legales, algunas del tipo de las que puntualizan los términos a donde se extiende el Reino valenciano (61) y aquellos propios de la capital homónima (62); otras de índole penal al ordenar la pena de muerte para los rebeldes al rey, tanto en los crímenes de traición (63) cuanto en los de lesa majestad (64), apenas si diferenciados por los sujetos contra quienes se cometen: la traición contra el rey, la lesa majestad contra el Reino. Explicados con menuda casuística que recoge las circunstancias de aquellos siglos, transidas de perspectivas feudalistas. Por eso en la lesa majestad va incluida, al lado de la rebelión o entrega de plazas a los enemigos, la falsificación de moneda; y en el de traición el ayuntamiento carnal con la hija o la esposa del señor, o lidiar contra él en batalla campal. Donde se ve que las concepciones sacadas del derecho romano eran, bajo nombres clásicos, escuetas coberturas de situaciones del instante.

El ideario político contenido en los *Furs* de Valen-

(60) *Furs*, 249 b y 249 vto. b.

(61) *Furs*, 15 vto. b - 16 a.

(62) *Furs*, 16 a.

(63) *Furs*, 85 b.

(64) *Furs*, 85 a.

cia refleja a maravilla la realidad de la coyuntura fundacional y la de la evolución política del conjunto de los pueblos gobernados por los Reyes de Aragón. En la escasa parcela de problemas políticos abordados muéstrase con expresividad magna como los *Furs* son cruce ideológico de problemáticas al acecho de ganar la pugna institucional de los siglos medios. La voluntad exclusiva dictándolos o los nombres de los crímenes políticos contra el Rey o contra el Reino son de evidente marchamo romanista; mientras, por el contrario, la concepción de la monarquía como ordenación limitada, viva en el juego de la voluntad real legisladora con el consentimiento de las cortes, así como las estructuras jurídicas amparadas bajo definiciones antiguas para definir la traición o la lesa majestad, encarnan la nueva realidad del levante hispano en aquel tiempo, con el cúmulo de ideas de libertad política, que en el Reino de Valencia logran una de sus más cabales realizaciones.

Con lo que la doctrina política palpitante en los *Furs* no desmerece de la de las legislaciones de Aragón o Cataluña. Valencia fue en sus días clásicos de la primavera medieva cuna y palenque de libertades, aplicando al tejido de su contextura social nueva los constantes ideales de la cultura catalana. Escribía con justeza el viejo Vicente Boix cuando definió la Valencia clásica de «época gloriosa de otra libertad» (65). Una libertad que, sin embargo, no es la revolucionaria, siendo vano el intento del erudito R. Gayano Lluch en su libro *Els Furs de València* (66), pese a su habilísima exégesis, porque es absurdo hablar de un «estat» valenciano en los años de la Valencia clásica, por referir un ejemplo solo.

5. La cultura valenciana de los días clásicos del Reino fue parte de la catalana, pero sus portavoces

(65) VICENTE BOIX: *Apuntes históricos sobre los fueros del antiguo Reino de Valencia*. Valencia, Mariano de Cabrerizo, 1855. Página XI.

(66) Valencia, F. Menosi, 1930, páginas 5-8.

tuvieron señalada cura en puntualizar la propia valenciana. Los primeros centros de enseñanza alentaron a la sombra de los claustros o de las catedrales, hasta que Jaime II creó en 1319 escuelas de gramática, lógica y artes en Játiva (67). Las varias escuelas seculares o sagradas de la capital, herederas de la cátedra de latín que ya en 1259 instituyera el obispo Albalat, unificáronse en 1400 en una casa de la calle de la Nave comprada a tales efectos por el ayuntamiento a don Pedro de Vilaragut (68); constituyendo floreciente centro de estudios cuyas constituciones fueron aprobadas en 30 de abril de 1499 y elevada a universidad por Alejandro VI (69).

El siglo XV fue la edad de oro de la cultura valenciana y especialmente los años en que Alfonso III, desde la lejana encantación de Nápoles, presidió los destinos de la ciudad del Turia. Baste leer el cuadro brillante bosquejado por Jordi de Montesa en su *N'Anfós III i la cultura valenciana* (70) para percatarse de la riqueza de los nombres sea en la literatura, sea en las actividades artísticas. La iluminación y copia de libros daba pie a un floreciente comercio, siendo notoria la pericia de los encuadernadores regnícolas; algunos nombres, cuales los de Leonart Crespi, Daniel Baro, Juan Castellar, Juan Vila, Jaime Miró o el judío Abraham de Carcasona, poseían talleres de donde salieron refinados ejemplares de toda índole

(67) JOAQUÍN LORENZO VILLANUEVA: *Viaje literario a las iglesias de España*. Madrid, Imprenta real. II (1804), 98.

(68) JUAN B. PERALES: *Décadas* III, 396 a.

(69) Sobre la enseñanza en la edad media JOSÉ SANCHIS SIVERA: *Vida íntima de los valencianos en la época foral*. En los *Anales* del Centro de cultura valenciana VII (1934), 41-53; y *La enseñanza en Valencia en la época foral*. En el *Boletín* de la Academia de la Historia CVIII (1936), 147-149 y 666-696. Además ANTONIO DE LA TORRE Y DEL CERRO: *Precedentes de la Universidad de Valencia*. Valencia, Universidad, 1926; LUIS REVEST CORZO: *La enseñanza en Castellón de 1374 a 1400*. Castellón, Sociedad castellonense de cultura, 1930. Sin contar los viejos libros de FRANCISCO ORTI FIGUEROA: *Memorias históricas de la Universidad de Valencia*. Valencia, Domenech, 1868; y FRANCISCO DE P. VILANOVA Y PIZCUETA: *Historia de la Universidad literaria de Valencia*. Valencia, Domenech, 1903.

(70) Valencia, Unió gráfica, 1936, páginas 89-119.

(71). Numerosas fueron las bibliotecas, la más rica la catedralicia, que al cabo de esta época, el 8 de abril de 1476, contaba con la para entonces riquísima colección de 191 volúmenes (72). Otro centro cultural importante fue Segorbe, donde florecieron artistas librerros cuales Pascual de Váguena, Domingo Fort, Joan Zorita, el maestro Tomás o Pere Azuara (73). Los librerros valencianos del siglo XV, Lope Martínez, Joan Vella, Jacobo y Felipe Violant, Joan Rix de Cura o Gabriel Luis Arinyo (72), fueron los más antiguos iniciadores en España del negocio librero, tal como en Valencia fue impreso en 1474 por Lambert Palmar el primer ejemplar de nuestras prensas, las *Trobes en la hors de la Virge Maria* que analizaremos en el volumen VI de la presente obra, ya que la mayoría de sus colaboradores caen dentro del reinado de los Reyes Católicos. Era en suma, Valencia la Atenas de la Corona de Aragón en síntesis menendezpelayesca (75), emporio de riquezas, vergel de poetas, seminario de artistas, fábrica de reyes para Nápoles y de papas para Roma, la más populosa del Mediterráneo, ombligo del comercio latino, encantadora en el vivir cómodo, patria de las mujeres más hermosas (76), paraíso de placeres y meca de los lujos más extremos; vivió en aquella centuria de refinamientos el apogeo refinadísimo de sus costumbres muelles, émula de las parejas urbes itálicas en el encandilamiento de los forasteros,

(71) A este respecto JOSÉ SANCHIS SIVERA: *Bibliología valenciana medieval*. En los *Anales* del Centro de cultura valenciana III (1930), 35-36.

(72) Publica el inventario JOSÉ SANCHIS SIVERA: *Bibliología valenciana medieval*. En tales *Anales* III, 114-123.

(73) JOSÉ M. PÉREZ: *Escritores de letra formada e iluminadores en la catedral de Segorbe*. En los *Anales* del Centro de cultura valenciana VII (1934), 6-20.

(74) Los enumera J. GIL Y CALPE en la página 357 de su estudio *Notas para un catálogo de librerros y editores valencianos (siglos XV y XVI)*. En el *Almanaque de Las Provincias* para 1929, págs. 355-364.

(75) MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *Antología de poetas líricos castellanos*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones científicas I (1944), 398.

(76) Cuenta GIOVANNI GIOVIANO PONTANO en el *Asinus*. Firenze, Sansoni, 1943, página 292, la fama de las mozas alegres que llegaban a Nápoles procedentes de Valencia.

riquísima por la agricultura, valiente en la industria y opulenta en el comercio. No existía ciudad que pudiera comparársele y dentro del orbe cultural catalán dejaba atrás a la misma Barcelona.

Fue la suya cultura prevalentemente catalana y en catalán rimaron sus poetas mayores, predicó San Vicente Ferrer a las muchedumbres, narraron las revueltas aventuras los cronistas del postrer caballero andante que fue Tirant lo Blanch, estuvieron redactadas sus leyes, glosó Eximenis la máxima exposición del sistema político medieval, soñó sus quimeras Arnau de Vilanova y expresó por primera vez en lengua distinta del latín Joan de Pertusa los oscuros secretos de la sacra teología. Pero no se sintieron supremos exponentes de la cultura catalana, sino orgullosamente valencianos, al punto de apellidar «volgar llengua» de Valencia el catalán en que exteriorizaban sus ideas, seguros de recabar para Valencia la capitania cultural del mundo catalán.

Capitania justificada entonces, a lo menos en el terreno literario, por más que en el plano jurídico quede la Valencia del siglo XV muy por detrás del Principado. Parécenme inexactas las apreciaciones de Joan Fuster en su reciente libro *Nosaltres els valencians* (77), al disminuir a espejismo y a crispación epidérmica las pretensiones valencianas de hegemonía cultural en el siglo XV; que nada pierde la cultura catalana, extendida por todo el redondel mediterráneo, con que en un determinado instante histórico sea más rica en otras partes que en el solar de la vieja Cataluña originaria. Impónese aquí la distinción neta entre lo cultural y lo político, recordar que Valencia fue reino aparte al par que miembro cultural del orbe catalán y, en consecuencia, capazísimo de capitanear la cultura catalana sin desmedro de ella ni ruptura de su situación política independiente e igual a la del Principado. Las glorias culturales son comunes a ambos pueblos, aunque sean diversas sus grandezas políticas. Si no capta-

(77) Barcelona, Tipografía catalana, 1962, página 49.

mos la sustancia del federalismo tradicional de los pueblos españoles, ahora el magnífico de la confederación catalano-aragonesa, y si lo sustituimos por un nacionalismo a la moderna, seremos incapaces de comprender la auténtica justicia con que al correr del siglo XV postularon los valencianos su hegemonía cultural dentro del universo catalán.

6. En el pensamiento político la independencia institucional, casi por prueba de lo que acabamos de escribir, armonízase con la más completa coincidencia ideológica, con el despliegue de parejas banderas a la ilusión caliente de la historia. Nacido en Cataluña, pero valenciano por voluntad expresa, fue Ramón Muntaner, símbolo del imperialismo genial de los pueblos regidos por los reyes del Casal de Aragón; la ambición reformadora y quimérica de los vástagos mallorquines o sicilianos de la estirpe aragonesa vibra en las fantasías luminosas de Arnau de Vilanova; valenciano también de adopción fue Francesc Eximenis, maestro inigualado, portavoz supremo del pensamiento político de la Valencia clásica, tan fundido con la patria adoptiva porque aplicó los esquemas clavados en el alma libre de la Cataluña originaria; volcán de fuego es San Vicente Ferrer, uno de esos hombres cuya patria es la totalidad del universo, pero que siempre conservó en sus andanzas sin fronteras el tempero cálido de sus hermanos regnícolas; de Cataluña provenía la estirpe de los March, con su generación de poetas arraigada en la campiña valenciana, cima en Ausías de la lírica catalana de todos los siglos; mientras Pere Belluga formula en latín, aplicándolas a Valencia, doctrinas que son el contrapié meridional de las de Mieres y Marquilles. La transfusión ideológica en lo político fue siempre perfectamente compatible con la diversidad institucional, y aun motivo de emulaciones nobilísimas.

Dato interesante al par que curioso de la temática valenciana fue que, si apartamos la obra de Francesc Eximenis con lo muchísimo que significa la mole ingente de sus libros, por sí solos bastantes como el pen-

sar de un pueblo entero, la literatura política valenciana posee trasfondo feudalista, mira hacia atrás mejor que hacia adelante, mejor hacia el medievo caballeresco que hacia las formas renacientes; motivo de extrañeza si tenemos en cuenta la importancia de la capital dentro del Reino y de una capital que era vehículo de recepción de las corrientes culturales llegadas de Italia. Sola explicación posible fue la de que la tónica del Reino en general, no obstante el peso de la ciudad cabeza, estaba reglada por la tensión social que suponía la existencia de densísima población morisca, no asimilada y, por ende, obligando a vivir a los cristianos que encarnan la cultura valenciana del tiempo en la tesitura de pie de guerra. Esa que hoy llamaríamos guerra fría, esa coexistencia entre dos razas y dos credos, trajo consigo una actitud más militar que mercantil, caballeresca de campo mejor que ciudadana burguesa, estado de ánimo hijo del presente estado social que matizó de rígidos rigores la vida general del Reino. Con ser tan importante el factor urbano, cedía delante del magno problema de la inestabilidad social fundada en difíciles equilibrios; de ahí que la mentalidad de los escritores sea caballeresca, que la andante caballería subyugue al ciudadano Joanot Martorell y que el aliento heroico que sublimó imperialmente Ramón Muntaner traspase el entero pensamiento político de la Valencia de sus tiempos clásicos.

En resumen sería definirle como Reino independiente en lo institucional, catalán en lo cultural, caballeresco en lo social, libre en lo político y fruto de la voluntad de sus reyes en lo histórico. Que la mejor manera de entender quizás la Valencia aquella de los primeros rudos y luego dorados días medievales es leer la biografía de sus monarcas, aunque sea tan sencilla como la de mosén Frederic Moscardó (78). Valencia es, en definitiva, la obra magna de Jaime I y de sus compuestos sucesores.

(78) Valencia, Successor de Vives Mora, 1957.

II. LA TEORIA DEL IMPERIO LIBRE: RAMÓN MUNTANER

1. *Los historiadores valencianos medievales.* — 2. *La Crónica de Ramón Muntaner.* — 3. *Dios con el Casal de Aragón.* — 4. *El imperio cristiano.* — 5. *El imperio libre.* — 6. *El Sermó munteriano.*

1. Asaz enteca sería la historiografía valenciana clásica de no figurar entre los escritores valencianos un hijo del Principado arraigado en tierras del Reino y que es el príncipe de los historiadores de habla catalana: Ramón Muntaner. Porque no cabe incluir con exclusividad en la lista de los escritores regnicolas al rey fundador Jaime I, cuyos ideales ya quedaron reseñados en el tomo I de la presente *Historia* (1); y poquísimo es el material aprovechable en los varios historiadores menores: el obispo de la capital Raimundo, embajador del rey Jaime II, que en cartas a su señor redactadas de 1308 a 1311 refiere la supresión de los templarios (2); el antiguo sacristán de la iglesia mallorquina y canónigo en la de Valencia Joan Burgunyó o Borgoyón, otro embajador de Jaime II que en seis cartas (3) añade nuevos datos sobre el proceso de los

(1) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA: *El pensamiento político catalán I*, 133-150.

(2) Publicadas por H. FINKE: *Papstum und Untergang des Templeorders*. Münster i. W., Druck und Verlag des Aschendorffschen Buchhandlung. II (1907), 88, 202-203, 205-206 y 251-252.

(3) Publicadas también por H. FINKE en *Papstum und Untergang des Templeorders* II, 8-11, 15-38, 134-135, 141-150, 152-158 y 216-219. Así como en *Acta Aragonensia* III (1922), 143-145.

templarios o discute diversas cuestiones atañentes al gobierno eclesiástico; el autor anónimo de la *Crónica universal* redactada hacia 1427, resumen del *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais y de la *Crónica* de Martín de Troppau; ni la descripción de lo que sea España constante en el manuscrito 92-6-12 de la biblioteca universitaria de Valencia, en donde se cifran en tres las Españas, «la una primera Espanya, e la mijana e la darrera», la última de las cuales era la zona ocupada por Galicia, Castilla la Vieja y Vizcaya hasta Burdeos (4); ni me parece pueda separarse de la *Crónica* muntaneriana aquella parte final donde nárrase la coronación de Alfonso II de Valencia, achacada por Lluís Nicolau d'Olwer al almirante Galcerán Marquet (5), pero que, ni por el estilo ni por el espíritu, toleran ser separados del resto de la obra.

Entre todos merece unas consideraciones solamente Joan Burgunyó tanto por haber sido el primer introductor de Tito Livio en la península, cuanto porque en medio del ajeteo de sus viajes diplomáticos halló tiempos para componer un tratado en verso sobre la potestad y la libertad de abdicación pontificias, publicado por José María Madurell Miramón (6). Dedicado al papa Bonifacio VIII, que gobernó la Iglesia de 1294 a 1303, es uno de los opúsculos redactados para justificar la renuncia de Celestino V y, por ende, el legítimo gobierno de su sucesor y amigo de Joan Burgunyó. Los argumentos que emplea y el modo de plantearlos son los usuales entre los escolásticos, echando mano de la razón natural, que considera absurdo el ejercicio de un poder a la fuerza, y de los precedentes de los papas Liberio y Cornelio, el primero renunciando en Félix, el segundo disuadido por San Cipriano. Trabajo que es índice de la formación escolástica de Joan Burgunyó y de su conocimiento del pasado, pero que

(4) Aquí MIQUEL COLL I ALENCORN: Notas a su edición de la *Crónica* de BERNAT DESCLOT. Barcelona, Barcino III (1949), 64, nota 1.

(5) L. NICOLAU D'OLWER: *Un altre cronista catalá medieval*. En la *Revista de Catalunya* V (1926), 12-14.

(6) En la *Analecta Sacra Tarraconensia* XV (1942), 282-289.

Historia del pensamiento político catalán

aquí viene recordado más que nada por mor de curiosidades eruditas.

Por lo que concierne a las *Trobes* de Jaume Febrer, deben ser estudiadas en el volumen correspondiente al siglo XVII por tratarse de una ficción barroca, según demostró hasta la saciedad fray Bartolomé Ribelles (7).

2. Fue Ramón Muntaner, nacido en 1265 y fenecido en 1336, hombre de armas y letrado, el historiador que fundió en prosa de personalísimos acentos los sueños de la expansión mediterránea de los Reyes de Aragón. Nacido en Peralada, de donde saliera niño de nueve años (8), recorrió todos los territorios imperados por la casa real aragonesa, en hambre de gestas belicosas, desempeñando en cada uno de ellos mandos que le convierten en el más universal de los varones de su siglo.

Fue Muntaner valenciano por voluntad declarada en su *Crónica* al decirse «ciudadá de Valencia» (9) y representó con otros cinco camaradas a la ciudad del Turia en la coronación de Alfonso IV de Aragón, II de Valencia (10); en calidad de jurado de Valencia firma en 1329 las actas de las cortes, siendo ya jurado en junio de 1235 para defender la vitalidad de los *Furs* contra las pretensiones de los ricohombres de Aragón que intentaban anular la vigencia de la legislación que constituía la autonomía jurídica del Reino (11). Miembro voluntario y activo del Reino valenciano, defensor de sus instituciones contra las intromisiones aragonesas, compenetrado con el espíritu de sus reyes y del pueblo que había elegido, el pueblo de su mujer y el

(7) FR. BARTOLOMÉ RIBELLES: *Observaciones histórico-críticas a las trobas intituladas de mosén Jayme Febrer*. Valencia, Joseph de Orga, 1804.

(8) *Crónica*. Segona edició. Barcelona, Barcino, en nueve tomos. Cita el I (1927), 14.

(9) *Crónica* I, 13.

(10) *Crónica* IX (1952), 23-24.

(11) FRANCISCO ALMARCHE Y VÁZQUEZ: *Ramón Muntaner, cronista dels Reys de Aragó, ciudadá de València*. En las *Actas* del congreso de historia de la Corona de Aragón. Barcelona, Francisco Altés. I (1909), 487-488.

de su hija Catalina, el que guarda sus huesos en el convento valenciano de Santo Domingo. Por lo que no es de extrañar que sobre la propia confesión de valencianía le hayan diputado valenciano Gaspar Escolano apellidándole «nuestro» (12), su continuador Juan B. Perales (13), Vicente Boix (14), José María Jiménez Fayos (15) o Angel Sánchez Gozalbo (16); argumentos que autorizan nosotros le incluyamos en el ramal valenciano de la cultura catalana.

Aunque su acción fue tan universal como el espíritu imperial de su prosa incomparable. Empezó sus acciones militares en la conquista de Menorca y murió de gobernador en Ibiza, a la sombra de aquel Jaime II de Mallorca a quien tuvo en los brazos cuando niño (17); peleó en Sicilia contra los franceses y asistió al lado de Roger de Flor al asedio de Mesina; gobernador de Djerba y administrador de la gran Compañía expedicionaria a tierras bizantinas; defendió a Galípoli contra los genoveses; no hubo ningún rincón del orbe catalán que no pisara, en el arco desde la cuna catalana a la huesa en la tierra elegida de Valencia.

Ramón Muntaner es un almogávar de la historia. Entra en el ayer con la pasión con que el soldado se enzarza en la pelea. El «vigor de espíritu» que en la *Crónica* topaba Antoni Esplugues (18) es el de los almogávares que acaudilló Roger de Flor. Empedrado está el relato de sus sabidurías militares, compuesto como lo fue para desahogo de quien ante todo fue soldado. Dícenos la manera de emplear acertadamente

(12) GASPAR ESCOLANO: *Décadas* I, 304 a.

(13) JUAN B. PERALES: *Décadas* III, 410 a.

(14) VICENTE BOIX: *Crónica de la provincia de Valencia*. Madrid, Rubio y compañía, 1867, página 47.

(15) JOSÉ MARÍA JIMÉNEZ FAYOS: *Ramón Muntaner y su Crónica*. Valencia, Saitabi, 1944, página 5.

(16) ANGEL SÁNCHEZ GOZALBO: *El paisatge en la literatura valenciana*. Castelló de la Plana, J. Armengot, 1934, páginas 19-20.

(17) E. AGUILLO: *Alguna noticia más sobre Ramón Muntaner i sa familia*. En la *Revista de bibliografía catalana* de Barcelona III (1903), 26-38.

(18) ANTONIO ESPLUGUES: *Galería de catalanes ilustres*. Barcelona, Luis Tasso, s. a., página 95.

los ballesteros en los combates navales (19) o aconseja que al entrar en lid ponga el caballero dos riendas a su corcel para lograr dominarle con certeza (20); la técnica guerrera en mar o en tierra era para él lección sabida y practicada.

El movimiento de su prosa es el de su vida, la *Crónica* expresión exacta de quien la redactó. La vena heroica es tan personal que innúmeras veces la autobiografía sustituye a la historia en el relato. Hasta él mismo dióse cuenta de ello y procura disculpar el hecho de aparecer como actor en la escena de su siglo, dejando en segundo término reyes y capitanes mayores, con la justificación de que narra apenas las gestas en que servía a sus señores de la Casa aragonesa (21).

Sobre todo la *Crónica* es un monumento a la esperanza. Escribe con tanta ilusión que sabe a novelería y un crítico moderno, R. Sánchez Alonso, la encontró atractivos de novela (22). Recorre con aquella su «exuberant imaginació» que decía Carles Rahola al analizar *L'Empordá a la «Crónica» d'en Muntaner* (23), cada uno de los recovecos mediterráneos, demostrándonos la unidad profundísima existente bajo las dispares señorías de los vástagos de la Casa real a que él sirvió. Hasta los remotos luchadores que en el lejano Imperio bizantino jugaban la aventura de la muerte están en la *Crónica* embelesados en la esperanza muntaneriana de integrarse con los hermanos vasallos de los reyes del Casal de Aragón, en un patriotismo asombroso puesto de relieve por Antoni Rubió y Lluch en su estudio *La Grècia catalana des la mort de Roger de Llúria fins a la de Fredèric III de Sicília (1370 a 1377)* (24). La unidad de los pueblos catalanes entre

(19) *Crónica* IV (1951), 40.

(20) *Crónica* IV, 49.

(21) *Crónica* VII (1951), 32.

(22) R. SÁNCHEZ ALONSO: *Historia de la historiografía española*. Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas. I (1941), 245. Igual opina MANUEL DE MONTOLIU: *Les quatre grans cròniques*. Barcelona, Alpha, 1959, página 76.

(23) Barcelona, Joaquim Horta, 1925, página 60.

(24) En el *Anuari del Institut d'Estudis Catalans* V (1913-1914), 409.

sí y con Aragón, pese a los azares de separación dinástica, es la llamada encendida por Ramón Muntaner en el altar del pensamiento político y el impercedero testimonio de los linderos de su voluntaria valencianía.

Por ese ritmo gigantesco que abraza con abrazaderas de poesía heroica engastada en joyeles de leyenda la totalidad de los pueblos hijos del hogar cultural del Principado, Muntaner excede de las fronteras de la valencianía que profesó en sus días y ha suscitado entre la grey de los críticos la estima de ser el intérprete genial de la entera alma catalana. Antonio de Bofarull prologando la *Crónica* en 1860 (25), Jaime Massó Torrents (26) o Lluís Nicolau d'Olwer (27) han visto en Muntaner la apoteosis y la cifra suprema de los ideales catalanes, a lo menos por aquel optimismo arrollador en las certidumbres confiadas sobre el destino venidero de los suyos que son la imagen de unas gentes en el fervor de las exaltaciones de la expansión imperial (28).

Catalán trocado en valenciano y artífice de la genialidad de sus pueblos, Ramón Muntaner es sobre todo un narrador apasionado que siente raigada entrañablemente, las hazañas que contempló o en las que puso el brío de sus puños. Hay páginas tan timbradas de pasión que la emoción arrastra al lector con la belleza empapada en colores quemantes de sus descripciones poderosas. Las banderas que el viento del sur alborea sobre los torreones de Cállor, con ser «lo pus bell del món», son encadilamiento que seduce (29); y como ésas hay paletadas de pasión en cada una de las páginas.

(25) Barcelona, Jaime Jepús, 1860, página VIII.

(26) J. MASSÓ TORRETS: *Historiografía de Catalunya en catalá durante l'època nacional*. En la *Revue hispanique* XV (1906), 533.

(27) L. NICOLAU D'OLWER: *Literatura catalana. Perspectiva general*. Barcelona, La Revista, 1917, página 46. Y sobre todo en *L'esperit catalá de la «Crónica» d'en Ramón Muntaner*. Barcelona, Institut d'Estudis catalans, 1938.

(28) El argumento es de CARLES RAHOLA: *En Ramón Muntaner. L'home. La Crónica*. Barcelona, Publicacions Empordá, 1922, pág. 39.

(29) *Crónica* VIII (1951), 57-58.

Por eso la *Crónica* de este valenciano es la crónica imperial de la confederación catalano-aragonesa. No en balde fue el mejor rey de Cataluña, Felipe I, II de Castilla, quien promovió la primera stampa de ella en Valencia, por la viuda del flamenco Joan Mey, en 1558 (30).

3. La *Crónica* muntaneriana es un manojo de flores poéticas; pero ¿quién le culpará por ello? Antes le ayuda la poesía que la daña, como notara Cayetano Vidal (31); porque es una poesía conmovedora, de la de las grandes avenidas rítmicas, la de un cantor de gesta sin monotonías de endecasílabos perezosos, sencilla, sutil y sobre todo, lo que más cuenta, un viento de airón poético que no mueve nubes tornasoladas de quimeras imposibles, sino los ramajes floridos de bosques de la realidad. Es la poesía de lo que pasó, no la de imposibles indecisos. Los héroes que allí están son héroes de verdad, no caballeros andantes de enigmáticos contornos.

Cierto es que el lenguaje adopta vocablos de los cantares de gesta, porque eran los únicos hacederos para referir la nueva gesta de los almogávares como él lo fue; que habla como los trovadores próximos, empleando el «que us diré?» y el «ara oirets» que se escuchaba en las retahilas rimadas delante de las cortes provenzales; que el dramatismo de sus descripciones provoca la tensión buscada por los juglares trovadorescos para cautivar el interés de los oyentes; pero ¿es que acaso semejante aderezo tenso no constituye el mayor de sus encantos cuando va bruñiendo una prosa cristalina y es el necesario peldaño para subir a las cumbres de su iluminado patriotismo? Sin tamaños módulos la *Crónica* muntaneriana sería otra más entre las medievales. Lo que la despega de las

(30) M. GARCÍA SILVESTRE: *História sumària de la literatura catalana*. Barcelona, Balmes, 1932, página 66.

(31) CAYETANO VIDAL: *Breus apuntacions sobre la vida de 'N Ramon Muntaner y 'l judici crítich de sa «Crónica»*. En los *Jochs florals de Barcelona en 1863, any V de sa instauració*. Barcelona, Salvador Manero, 1863, página 136.

otras es cabalmente esa donosura picante, ese paladeo dramático de las aventuras, tanto más sugestivo cuando el lector conoce trátase de aventuras verdaderas ejecutadas por hombres de carne y hueso que el autor conoció directamente de persona (32).

Por supuesto que sus bases son las de un hombre de la Cataluña del siglo XIII. Católico lo fue hasta la credulidad, aceptando noticias de milagros portentosos con candor de niño que cree en cuentos de magia. Una visión revela al rey Carlos el sitio de la tumba de la Magdalena (33); una nube que cubre a los catalanes es señal de protección divina mientras las huestes almogávares entonan la salve (34); la sangre de los Santos Inocentes conservada en el mar es otra «vera veritat» que testimonia (35); el milagro es el pan espiritual de cada día suyo. Si escribió la *Crónica* fue por la milagrosa aparición de un viejo vestido de blanco que en sueños le dijo era tal la voluntad de Dios (36).

Dios es actor a lo bíblico, casi el héroe supremo del relato. Las victorias en Calabria y en Tarento sobre los franceses suceden «per obra de Deu, qui abaixa lo llur orgull e exalxava la humilitat que el senyor rei d'Aragó havia» (37).

Son incontables las muestras de este providencialismo que ataba los designios celestiales a los triunfos de los reyes suyos de Aragón. Los catalanes derrotan al monarca francés porque, mientras éste fiaba de las propias fuerzas, Pedro el Grande confiaba en Dios (38); Dios lleva al triunfo a sus hermanos en premio al recto proceder en sus empresas (39); Carlos de An-

(32) Para la certificación real de los sujetos de la *Crónica* basta ver el *Index dels noms propis de la «Crónica» d'En Muntaner*, compilado por LLUIS G. SERRALLONGA y JOSEP M. DE CASACUBERTA en los *Estudis universitaris catalans VIII* (1914), 102-147.

(33) *Crónica V* (1951), 33.

(34) *Crónica VI* (1951), 53.

(35) *Crónica VI*, 50.

(36) *Crónica I*, 14.

(37) *Crónica IV*, 7.

(38) *Crónica IV*, 9-10.

(39) *Crónica IV*, 6-7.

jou murió por castigo del cielo, «per que cascuns se deue esforçar que es guarden de la ira de Déu, que contra la ira de Déu res no pot haver durada» (40)... Inútil acumular las citas. Dios rige los sucesos de la historia que el cronista cuenta. La entera *Crónica* constituye 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.

La tesis religiosa medieval es el esqueleto metafísico de la filosofía muntaneriana de la historia. Si alguna enseñanza busca es la de que las victorias se ganan logrando la protección de Dios. El providencialismo cristiano es su punto de mira; lo que da valía sublime a la *Crónica* es que Muntaner presenta como instrumentos de Dios, y en consecuencia siempre vencedores, a los retoños del Casal de Aragón al que servía.

4. De aquí que la *Crónica*, gracias a ese providencialismo entrañablemente sentido, sea apología de los favoritos de Dios que son sus reyes aragoneses. No hay hiato, ni transición siquiera, desde la fe en Dios a la grandeza de sus monarcas, porque ambos son facetas de la misma realidad de un providencialismo que transforma al campo de la historia en palenque de concretas teologías.

La fe religiosa es lealtad a los reyes instrumentos de los designios celestiales. Su fe trueca la *Crónica* en un himno a la lealtad a los descendientes de Jaime I, cuyos actos procura justificar en todo instante. Más que patriotismo, que fuera concepto asaz obscuro en aquellos siglos, vibra la *Crónica* en la fidelidad a sus señores naturales. Mejor que el patriota que encontró en él Otto Denk (41) es el «fidèle serviteur» que decía

(40) *Crónica* IV, 7.

(41) OTTO DENK: *Einführung in die Geschichte der altcatalanischen Litteratur von deren Anfängen bis zum 18. Jahrhundert*. München, Druck und Verlag der Münchner Handelsdruckerei und Verlagsanstalt M. Poeschl, 1893. Página 17.

Gustave Schlumberger (42). Sus reyes son elegidos de lo alto, notaba Eugène Baret (43).

Sin excepción trátase de varones o hembras ejemplares. Jaime I es santo (44); Pedro, su hijo, vencedor de los franceses (45); su nuera Constanza la más bella y honesta criatura (46); Jaime II «ple de la santa fe católica» (47) y su esposa Blanca «molt santa dona e bona» (48); el infante don Juan, arzobispo de Toledo, uno de los mejores cristianos del mundo (49), y el infante don Pedro cumplido de todas sabidurías y bondades (50); don Jaime de Mallorca, desde niño, «la pus savia creatura dels seus días» (51); el infante don Alfonso, luego Alfonso II de Valencia, león en las batallas (52), y la reina su mujer «molt católica e graciosa a Déu e al món» (53). Los reyes de la familia son los mayores de la tierra. Único peligro de decadencia está en las rencillas entre ellos y Muntaner siente la totalidad de la unión con fervores insistentes. La fórmula política que le fue más querida es recomendar la unión entre los descendientes de Jaime I, tema tan acariciado que lo repite como cantilena siempre: «Esiats tots d'un voler e de una voluntat, e així serets subirans a tots los prínceps del món» (54), exclama al comienzo, mientras al final, resumen de las enseñanzas de su relato deducibles, reclama para Alfonso II de Valencia la capitanía de la Casa,

(42) GUSTAVE SCHLUMBERGER: *Expéditions des «almogavares» ou routiers catalans en Orient de l'an 1302 á l'an 1311*. París, Plon, s. a., página 248.

(43) EUGENE BARET: *Espagne et Provence. Etudes sur la littérature du Midi de l'Europe*. París, August Durand, 1857, página 138.

(44) *Crónica I*, 26, 66-67.

(45) *Crónica II*, 23-24.

(46) *Crónica I*, 34.

(47) *Crónica VIII*, 62.

(48) *Crónica VIII*, 59.

(49) *Crónica VIII*, 61.

(50) *Ibidem*.

(51) *Crónica VIII*, 35.

(52) *Crónica VIII*, 24-25.

(53) *Crónica VIII*, 61.

(54) *Crónica I*, 26, También en la página 121.

apelando al ejemplo de la mata de junco para explicar la razón de aquella unidad sagrada. Vale la pena recoger el largo trecho porque es la síntesis del concreto pensamiento político muntaneriano. «E així es mester que d'aquí avant lo senyor rei N'Anfós, rei d'Aragó, e de Valencia e de Sardunya, e comte de Barcelona, e d'Urgell, fill seu, s'esforç que faça molt de bé, que tal espill ha haüt del dit senyor rei seu pare. E ell ha haüt tal conmençament, que de bé en mellor vagen sos afers; e si faran, si a Déu plau. E que així con ésser deu, sia pare e governador a sos germans e a ses germanes, e que li membre que fills de reis ne de reines no són e'l món que sien nats de mellor pare ne de mellor mare que ells són, e que són tots eixits d'un ventre. E així mateix, sia sa mercé que li vaja al cor que sostenga lo senyor rei Frederic, són avoncle, e sos fills, que són sos cosins germans de dues parts, e que el senyal reial seu qui reig Sicilia e a ell plàcia, aquella casa estarà ferma e segura, a honor de Déu, e d'ell e de tot son llinagte, e a gran profit de tots sos sotsmesos. E pot fer compte que ell és rei d'Aragon e de Valencia, e de Sardunya e de Córsega, e de Mallorca e de Sicilia; que si ell se vol, així mateix lo regen de Sicilia; que de tot és ell cap e major. E mentre que a ell plàcia que aquells regnes haja e tenga per cosa pròpria, e el senyor rei de Mallorca e el senyor rei de Sicilia sien d'una volentat e d'una valença, així com ésser deu, poden fer compte que seran sobirans a tots los reis del món e prínceps, així de crestians com de sarraïns, e a totes les comunes; e si era contrari, ço que Deus no vulla, que entre ells hagués departiment, fets compte que ab la un confondri'hom l'altre. Per qué és mester que al senyor rei d'Aragó, N'Anfós, que li vaja lo cor en ço: que tota la fermetat e la unitat está en Déu e en ell, qui és cap e major de tot; e plàcia-li que li vaja lo cor al proverbi que diu lo catalá: que «no són tots amics aquells que rien a hom». E així la casa de Mallorca e de Sicilia, qui porten lo seu senyal e ab aquell han a viure e a morir, reja e mantenga contra tots los hòmens del món. E males gents no metessen áls en son cor; e membre-li de l'eximpli

de la mata de jonc, que en ells ha lloc a recordar» (55).

Soñó una talasocracia real bajo la capitania del rey de Aragón, que lo era de la Cataluña natal y de la Valencia propia. El respeto que la Casa real le infundía tacha de olvido la conducta de Jaime II abandonando a sus parientes sicilianos y no sospecha la supresión de la dinastía mallorquina a manos del hijo de aquel a quien envía sus admoniciones. Fue la fórmula muntaneriana el primer ejemplo conocido de lo que la Inglaterra moderna denominó «Commonwealth». La cita es además desafío a todos los rivales, sin excluir al Papado, enemigo mortal entonces de la Casa aragonesa, la cual, frente al Papa mismo, es la «casa de Deus» (56). Contra los hostiles manejos franceses, secundados con servilismo por los papas, Muntaner es el apologeta del gibelinismo y el teórico de una comunidad de monarquías donde los reyes son cruzados sin caer a esclavos del clero de Roma. El sano aire de independencia queazona sus palabras constituye el antecedente de la política de Felipe II en Nápoles o de Carlos V en Roma, poniendo coto a las ambiciosas demasías clericales. Es que él es caballero y escribe su crónica con la mentalidad de aquel Pedro el Grande, nacido en Valencia, que fue su modelo porque era «lo millor cavaller del món» (57).

El orgullo de servir a tales reyes es orgullo de pueblo, ya casi orgullo nacional, en el soldado historiador. Sería preciso un capítulo entero para recordar los asomos de este sentir novedoso, albor de una nueva era política. Baste releer los trechos en los cuales dice cómo delante de la amenaza que cayó sobre Pedro el Grande, únicamente el valor de los catalanes, valencianos y aragoneses era capaz de resistir sin desfallecimientos (58); cómo en las guerras sicilianas bastaba la presencia de diez catalanes para poner

(55) *Crónica IX*, 5-6.

(56) *Crónica I*, 101.

(57) *Crónica IV*, 73.

(58) *Crónica IV*, 29.

pavor a los franceses (59); cómo 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 monarca de Aragón (60); cómo Berenguer de Entenza, al salir de la cárcel en que le pusieran los genoveses, fue a pedir ayudas al rey de Francia y al Papa para guerrear 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» (61), visto lo cual fué a Cataluña, mercó sus bienes y fletó una nave para ir a pelear en Galípoli.

La anécdota de Berenguer de Entenza saca a luz la reciedumbre con que este católico que luchó arma en mano contra los musulmanes y describió el primer imperio misionero de la historia, supo censurar justísimamente los desafueros del papado contra la casa real aragonesa. En el conflicto de su fe raigada contra su lealtad entrañable acertó a definir la medida postura de un cristiano siervo de Roma en lo dogmático, pero crítico de las parcialidades arbitrarias de unos papas afrancesados y enemigos de sus reyes. Abundan las censuras contra los desaciertos políticos papales, que provocan la disminución de la Cristiandad con el parejo ensanchamiento del dominio turco (62); y contra aquel partidismo por Francia yergue la argumentación de que nadie expandió el cristianismo como los reyes de esta Casa de Aragón que el Papa odia y quiere ominosamente destruir: «e lo senyor rey Daragó qui ha més creixcuda la santa Esglesia, de cent anys ençá, que entre tots los reis del món, sens secors ne ajuda de l'Esglesia» (63). Nada resulta más expresivo en el contraste que los altos perfiles de Pedro el Gran-

(59) *Crónica* II, 18.

(60) *Crónica* I, 51.

(61) *Crónica* VI, 77.

(62) *Crónica* I, 79.

(63) *Crónica* III, 25-26.

de con las bajezas del Papa Martín IV, el champañés Simón de Brion que le excomulga, en las palabras del mensajero real al pontífice, reproche que es del Muntaner católico y leal: «Pare sant, molt me meravell de la cruel reposta que ens fets; e por hom bé conéixer que vós sots de la nació del rei Carles» (64). ¡Cuánta amargura irónica y cuánto soterrado dolor hay en sus quejas de que con aquel esfuerzo malgastado en atacar al brazo de Dios que era el Rey de Aragón hubiérase podido conquistar el reino musulmán de Granada! (65). Verdad que el militante catolicismo de Muntaner vale más a los ojos de la historia que el intrigante cristianismo que en Roma practicaban contra los reyes de Valencia.

Son los suyos los enemigos de la casa aragonesa. ¡Y con qué ironía les trata! ¿Cabe mayor estigma que la definición de Carlos de Anjou, proclamado rey de Aragón por Roma, que llamarle «rei del xapeu e del vent»? (66). ¡Con qué placer transcribe el calificativo de «malvats francesos» con que los sicilianos aderezan su enemiga gala! (67). Y aquellos otros adjetivos que usan los de Sicilia pidiendo a Pedro el Grande les socorra, porque andaban opresos de los franceses, «la pus cruel gent que al món sía» (68).

No menor es el desprecio hacia los pisanos, que han de asoldar alemanes para defender a Cáller contra el que luego fue Alfonso IV de Aragón (69); ni contra los genoveses, rivales en el Imperio bizantino, a quienes reprocha descomunal soberbia (70); o respecto a los griegos, caídos en ira de Dios por su doblez y por creerse valían más que el resto de los hombres (71). Juicios que a la luz de lo que refiere parecen justificados y que habría que situar, por ende, dentro de

(64) *Crónica* III, 25.

(65) *Crónica* VIII, 10 y 40.

(66) *Crónica* VI, 98.

(67) *Crónica* I, 121.

(68) *Crónica* I, 115.

(69) *Crónica* VIII, 21-22.

(70) *Crónica* VI, 23, 24 y 110.

(71) *Crónica*, VI, 28.

la línea objetiva y de la precisión exquisita con que enumera los pueblos o aporta los datos de la geografía (72).

Para comparación, los almogávares son soldados sin rival y vasallos ejemplares; son leones al decir de los sicilianos (73), diablos a los ojos aterrados de Carlos de Anjou (74).

Pero donde la idea de la unidad de los pueblos catalanes alcanza su máxima expresividad es en el testimonio del idioma, rasgo que permite diferenciar a los vasallos de la Casa de Aragón en cualquiera de los dominios de las tres dinastías que la componen. Es para Muntaner la lengua el sello de catalanía que abraza a valencianos con sicilianos y a mallorquines con catalanes puros. En él la lengua es consciencia de distinción, criterio político que caracteriza a los miembros del imperio cristiano en que cristalizó sus sueños políticos mejores. Al contar cómo el calabrés Roger de Lauria o de Llíria y Corral Llanza fueron educados en tierras del Principado comenta: «E així cascú d'ells fo lo pus perfet catalá que anc fos, e ab lo pus bell catalanesc» (75). Un catalán igual al de Muntaner mismo, moviéndose sin trabas, rico de dicciones, limpio de giros y adobado de cabal vocabulario. Y rico también por el número de quienes lo emplean, porque es el idioma más extendido de la entera Cristiandad. «D'altra part, vos diré cosa de que us meravellarets, emperó si bé encercats, així ho trobarets: que d'un llenguatge solament, 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 provincies que cascun parla son llenguatge» (76). Ocurriendo lo mismo en Francia, Inglaterra, «Alemania e

(72) Sobre el valor geográfico de los datos consignados en la *Crónica* ANTONI RUBIO I LLUCH: *Noticia geográfica del Orient en Muntaner*. En el *Butlletí* del Centre excursionista de Catalunya I (1891), 139-147 y 224-235.

(73) *Crónica* II, 13.

(74) *Ibidem*.

(75) *Crónica* I, 48.

(76) *Crónica* I, 68-69.

per tota Romanía», y entre griegos y tártaros (77). Los confines del mundo catalán llegaban por oriente a Constantinopla, por occidente limitaba con Aragón y Castilla, al norte lindaba con Francia, al sur en la isla de Djerba y con Cartagena, ya que en Elche como en Murcia era hablado el más «bell catalanesc del món» (78). Colocado su reino adoptivo en el corazón del universo cultural catalán, Muntaner presentía encontrarse en el cogollo de la Corona de Aragón.

Bien entendido que el sentir de la grandeza de la Cataluña en que nació ayúntase con una consciencia total de lo hispánico. En Muntaner, al igual que en el resto de los magnos cantores medievales de la catalanía, España, o mejor las Españas, valen por entidad superior abarcadora de los pueblos peninsulares y punto de referencia para un amor fraterno con portugueses y con castellanos. Tanto que, desde lejos, para los extraños las hazañas de un catalán son hazañas de un varón de las Españas; cuando Berenguer de Entenza llega a Galípoli dícenos Muntaner fue tenido por uno «dels nobles homes d'Espanya que fill de rey no sia» (79). España como núcleo de integración suprema en cuyo seno desaparecen las grandezas de la gente catalana.

Pero hay más todavía. No solamente las grandezas catalanas son españolas, sino que la ilusión imperialista de Ramón Muntaner reclama para el manojo de los pueblos hispánicos el primer poderío en la tierra, siendo la suya la más antigua exposición de un programa imperial español de que tengamos noticia y en el cual se ayuntan, sin rencillas mezquinas ni imposiciones de ningún pueblo peninsular sobre los otros, los afanes e intereses de los de España entera. 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 aquest qua-

(77) *Crónica* I, 69.

(78) *Crónica* I, 45.

(79) *Crónica* IV, 41.

tre reis que ell nomenà d'Espanya, qui són una carn e una sang, se tenguessen ensems, poc duptaren tot altre poder del món» (80).

En ese magno proyecto imperial hispánico de la comunidad de pueblos de esta pequeña Cristiandad ibérica, insértanse sus proyectos de fomento del poderío de los Reyes de Valencia. Con el estilo realista del soldado que jamás le abandonó elabora completo plan para el desarrollo de la marina, con cuatro arsenales en Barcelona, Tortosa, Valencia y Cullera, cada uno fuerte de veinticinco galeras (81), destinadas a asegurar el señorío de sus reyes sobre los mares latinos. Así es la *Crónica* el manual de la expansión catalana en el medievo.

5. Dentro de los canales de la tradición catalana, el imperio muntaneriano es un imperio de hombres libres. La libertad política como conquista de su pueblo engendra en Muntaner un sentimiento de superioridad comparable al que alentaron los ingleses durante la era victoriana.

Muntaner proclama con inflamados acentos optimistas que el régimen de gobierno de los pueblos de la Corona no tiene par en el mundo. «Ver és que Catalunya no ha aquelles grans riqueses de moneda de certs homes senyalats, com ha en altres terres, mas la comunitat del poble es lo pus benenant que poble del món, e aquí viven mills e pus ordonadament, en llur alberch ab llurs mullers e ab llurs fills, que poble qui al món sia» (82). Los vasallos de los reyes aragoneses son los mejores gobernados y de ahí otro motivo más hallado por Muntaner para serles leales. Servir al Casal de Aragón es una gracia de Dios. Con morosidad relata los detalles que confirman «quanta de major gracia sia esser sotsmesos al casal de Aragón, que a qualsevol altre senyor» (83).

(80) *Crónica* III, 22.

(81) *Crónica* I, 82.

(82) *Crónica* I, 68.

(83) En la edición de 1860 antes citada, páginas 41-42, cap. XX.

Sentimiento de orgullo honrado par al de los ingleses de la era victoriana. Muntaner es el Rudyard Kipling del imperio catalán, si es que las palabras de Rudyard Kipling pueden compararse con la sencilla, conmovedora y emocionante prosa del grande ampurdanés. La expansión de las armas de sus reyes valencianos apóyase en la difusión de esta vida libre que las huestes almogávares llevaban prendidas como banderolas de ilusión en los hierros de sus lanzas; el cariño que los sicilianos profesan a los príncipes de estirpe hispánica débese al decir del cronista a que les llevaron la libertad en contraste con la odiosa tiranía arbitraria de los Anjou (84). El imperio muntaneriano no fue imposición violenta de conquistas, sino la difusión por el Mediterráneo de las libres instituciones catalanas. Programa que los reyes suyos bienamados llevaron puntualmente a cabo, por cierto, en las islas de Sicilia y de Cerdeña.

Tradicción típicamente valenciana. Las palabras famosas de Alfonso II a la reina Leonor en ocasión de la protesta de Guillem de Vinatea, sobre el modo de tratar los reyes de su Casa a los vasallos, están a la letra en Muntaner como sello de la manera libre en que Valencia era regida. Estos monarcas «del casal d'Aragó, que no us diré que sien senyors a llurs vasalls, que ans los són companyons» (85).

6. Típica expresión de tales posiciones ardentísimas son los versos del *Sermó* que compuso, en versos alejandrinos monorrítmicos de la más estricta trovaduría de moda, a principios del 1323, inmediatamente después del cierre de las cortes que terminaron en Gerona en la navidad del año precedente (86), coronación de sus entregas

(84) *Crónica VIII*, 40.

(85) *Crónica I*, 53.

(86) Sobre la fecha MANUEL MILA Y FONTANALS: *Lo Sermó d'en Muntaner*. En *Obras completas*. Barcelona, Alvaro Verdaguer. III (1890), 244; y J. MASSO TORRENTS: *Repertori de l'antiga literatura catalana*. Barcelona, Alpha, 1932, página 284.

Historia del pensamiento político catalán

«a honor e a laus del casal d'Aragó» (87),
al par que amonestación y acicate sobre el empeño de
la conquista de Cerdeña, acometida por el que luego
será Alfonso II de Valencia, que es

«e de trastota Espanya creixement e cresó» (88),
Sin excepción los elementos del ideario muntaneriano
resplandecen en esta pieza única. Hay allí la cruzada
misionera, porque la lucha se emprende

«en nom del Paire, e del Fill e del Sant Esprit
e de sa douça Maire (que prec que no us oblit)» (89);
y de la hazaña popular, viva en el sentido democrático
con que la Casa de Aragón rige a sus pueblos, porque
Muntaner, dentro de la entera tradición política cata-
lana, recuerda debe al rey gobernar escuchando las in-
dicaciones de los vasallos:

«La segona, del poble, que ses murmurament
lo deuen escoltar xascús tot bellament,
e sápia-ho retener a son mellorament,
que esters pauc válria tot son presicament;
que lo Vangell dits que es perdet la sement
que es gitet entre petres, e espines eixament» (90).

Desde el *Llibre de la Saviesa* del rey fundador de Va-
lencia a los acuerdos de las cortes de 1400 es la idea
de que la conquista sirve para educar a los pueblos en
el diálogo de la libertad con el poder la clave del pen-
samiento político catalán. Y Muntaner no podía por
menos de clavar en la libertad el sueño del imperio
mediterráneo de sus reyes.

Claro es que no existen luces sin sombras y las
sombras son que el mágico poeta de las libertades
imperiales no practicó el respeto a esas doradas doc-
trinas cuando ejerció el gobierno de una parte del
mundo catalán, concretamente el de la isla de Ibiza.
Por una carta de Jaime III de Mallorca a éste su go-
bernador isleño, fechada en Perpiñán a comienzos de

(87) *Crónica VIII*, 7.

(88) *Ibidem*.

(89) *Crónica VIII*, 13.

(90) *Crónica VIII*, 8-9.

abril de 1335 y publicada con otras por mosén Isidoro Macabich en su estudio *Cartas de Jaime III al cronista Ramón Muntaner su lugarteniente en Ibiza (1332-1335)* (92), sabemos sus pocos escrúpulos en respetar los fueros ebusinos, ya que alargaba el plazo en la liquidación de las deudas, entrometía en el reparto de las salinas con perjuicio de la competencia de los jurados de la isla, permitía la exportación de trigo o de ganado sin licencia de los mismos jurados y cometía otros desafueros en uso de un poder que parece no ejerció a la alteza de sus flamíferas parráfadas inmortales.

Pero dichas sombras son menudas al cotejo de la *Crónica* incomparable, como quedan de lado los pormenores eruditos de los detalles de la filiación de las fuentes que planteaba Lluís Nicolau d'Olwer (93); porque la verdad postrera es que los tres puntos de mira del sentir catalán del medievo: patria, libertad y providencialismo, encuentran en Muntaner su más esclarecido expositor y el más insigne 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 el alma catalana era ha de buscarlo, en introspección fervorosamente cálida, leyendo aquellas 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 el clima heroico del entusiasmo imperial. El pausado ritmo de los seis reinados historiados tiene mucho de la pasión alumbradora que transforma la crónica en epopeya; la prosa se calienta hasta un lirismo medido y solemne, augusto y mayestático. Y a través de ella dice un manojó de pueblos jóvenes los

(91) En el *Bolletí* de la Societat Arqueològica Luliana XVII (1919), 232 b - 255 a y 263 b - 266 a. Son quince en total. Las cartas en 263 b - 265 b.

(92) L. NICOLAU D'OLWER: *La «Crónica» de Ramón Muntaner. Filiació dels seus textos*. En *Estudis universitaris catalans* XXI (1936), 69-76.

Historia del pensamiento político catalán

decires de una esplendente primavera. Mejor que historiador es Ramón Muntaner el poeta de todos los pueblos catalanes, porque acertó a hablar como nadie dijo los tres lemas que son el tesoro sagrado del alma soterrada de estas gentes. Aquellas páginas son el auténtico «Desperta, ferro» con que aquel almogávar poderoso despierta la inquietud adormecida.

III. EL ESPIRITUALISMO POLITICO 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 del tirano.* —
9. *El sentido catalán de la libertad religiosa.* —
10. *Arnau de Vilanova como pensador político.*

1. Las dudas que a los hermanos Carreras Artau hacían prejuzgar la inclusión de Arnau de Vilanova en una historia de la filosofía (1) repítense, 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 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 incluirse dentro de un elen-

(1) TOMÁS y JOAQUÍN CARRERAS ARTAU: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Madrid, Asociación española para el progreso de las ciencias, 1939. Dos tomos. Cita al I, 199.

co de las doctrinas políticas por lo que en sus diatribas y proyectos hay de labor constructiva hacia una mudanza a mejoras del orden social vigente en la edad media. No en balde el padre José María Pou le califica abiertamente como reformador mejor que como visionario, pese a que sus ideas más provenían de la «fantasía ardiente» que del apoyo en la realidad vivida (2), al paso que crítico de la autoridad de R. Scholz le define por factor activo en la vida eclesiástica del tiempo, «eine sehr merkwürdigen Persönlichkeit, die auch in kirchenpolitischen Dringen eine Rolle gespielt hat» (3). Por lo cual lo traemos aquí, 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 de los pueblos catalanes y en especial en Valencia le corresponde por derecho propio, sino el papel de símbolo de toda una postura espiritual muy frecuente en su siglo y por él recogida como nadie: la aspiración febrilmente ilusionada del retorno al *Evangelio*, remedio para las calamidades que aquejaban a los pueblos cristianos, la esperanza que moviera dentro del sistema eclesiástico las renunciadas del Poverello de Asís y fuera del cuadro papal las innúmeras sectas de beguinos, fraticelli, cátaros y demás ansiosos de conjugar la humildad con la pobreza, bien que no siempre buscadas por senderos rectos.

Natural del Reino de Valencia, sea del arrabal de Vilanova del Grao, cerca de la capital, para A. Rivas (4), sea de Villanueva de Alcolea en la actual provincia de Castellón, como cree José Ribelles Comín (5), nada cuentan los intentos recientes de René Verrier para ponerlo en dudas al advertir la presencia de su

(2) JOSEF MARIA POU: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*. Vich, Editorial Seráfica, 1930, página 55.

(3) R. SCHOLZ: *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*. Amsterdam, P. Schippers, 1962, página 280.

(4) A. RIVAS: *La patria de Arnaldo de Vilanova*. En el *Almanaque de Las Provincias* de 1925, páginas 275-278.

(5) JOSÉ RIBELLES Y COMÍN: *Arnaldo de Vilanova, ¿castellonense?* En el *Almanaque de Las Provincias* para 1943, páginas 141-150.

familia tanto en Mompeller como a las orillas del Turia (6), tras los concluyentes asertos documentales aportados por Joaquín Carreras Artau y el padre Miquel Batllori (7), demostrando que la familia mompelleriana era de su mujer, pero no suya de sangre. En el suelo natal aprendió idiomas más variados, fácil empresa dada la variedad de gentes que en Valencia se mezclaban: el árabe, el hebreo (8), el latín fueronle familiares, llegando a manejarlas con maestría rara.

Ampliados estudios en Barcelona, Mompeller, París, Nápoles y Salerno, sus saberes abrieronle las puertas de una cátedra en la universidad de Mompeller, donde dejó huella memorada todavía en tiempos modernos por Jean Astruc en sus *Mémoires pour servir à l'histoire de la faculté de Médecine de Montpellier* (9). De donde pasó a médico de la corte aragonesa, sirviendo a Pedro I de Valencia y a su hijo Jaime II, en cuya corte alcanzó magna influencia señalada por J. Ernest Martínez Ferrando en la monografía que ha consagrado a este último monarca (10), según las cartas que el rey le enderezara en 10 de diciembre de 1301 y 27 de febrero de 1302 para que marchase a Valencia a asistir a la reina doña Blanca (11); y más tarde a médico de Bonifacio VIII y Clemente V, prenda de la altura intelectual conseguida como especialista al re-

(6) R. VERRIER: *Études sur Arnaud de Villeneuve. v. 1240-1311*. Leiden, E. J. Brill, 1947. Concretando argumentos en la página 83.

(7) MIOUËL BATLLORI y JOAQUÍN CARRERAS ARTAU: *La patria y la familia de Arnau de Vilanova a propósito de un libro reciente*. En *Analecta Sacra Tarraconensia* XX (1947), 5-71. Y MIOUËL BATLLORI: *La documentación de Marsella sobre Arnau de Vilanova y Joan Blasi*. En la misma *Analecta* XXI (1948), 75-119.

(8) En la biblioteca de Arnau figuraban varios códices en hebreo, según resulta de los datos recopilados por ROQUE CHABAS en su *Inventario de los libros, ropas y demás efectos de Arnaldo de Villanueva*, publicado en la *Revista de archivos, bibliotecas y museos* IX (1903), 189-203.

Sobre la biblioteca de Arnau debe consultarse el estudio más completo de JOAQUÍN CARRERAS ARTAU: *La llibreria d'Arnau de Vilanova*, aparecido en *Analecta sacra Tarraconensia* XI (1935), 63-84.

(9) París, P. G. Cavalier, 1767, página 155.

(10) J. ERNEST MARTÍNEZ FERNANDO: *Jaume II o el seny català*. Barcelona, Aedos, 1950, páginas 216-217.

(11) Las publica el padre capuchino MARTÍ DE BARCELONA: *Nous documents per la biografia d'Arnau de Vilanova*. En *Analecta sacra Tarraconensia* XI (1935), 99-100.

novar los métodos curativos sujetándolos a la experiencia, por más que todavía usara en ocasiones remedios que más parecen sortilegio de astrólogo que recetas de curador (12).

En dos partes, escindidas por el año 1299, puede dividirse el curso vital de Arnau de Vilanova. Antes de su embajada a París en esa misma fecha, es Arnau el médico eminente, servidor leal a los reyes de Aragón con las recetas y con los consejos, todo lo más con ribetes extraños de alquimista capaz de sacar del plomo láminas y rieles de oro fino, según una tradición que todavía llegó a oídos del laborioso Gaspar Escolano en el siglo XVII (13), consignada en su *De vinis* por él mismo y recogida por Hermann Kopp en su conocida obra *Die Alchimie in älterer und neuerer Zeit* (14). Desde entonces cambia en el más desafortado reformador que pueda darse, entregado sin reposo a una fanática actividad de misionero lego, tan eruditamente documentada al estilo de la época que merece, en palabras de Paul Diepgen, el título de «Laientheologe», de teólogo laico (15).

Desde 1299 es arrastrado por la mística (16); su existencia tornará frenética. De pacífico curador de males físicos soñará curar las enfermedades sociales de la cristiandad. De los reposados laboratorios de la alquimia lánzase en medio de las contiendas más dramáticas. Será la suya «figura tormentosa», piedra de escándalo cada uno de sus libros, al decir de un críti-

(12) He aquí como curó a Bonifacio VIII, según la carta que envió desde Roma al rey Jaime II el 14 de septiembre de 1301 y que publicó HEINRICH FINKE como apéndice 26 en su *Aus dem Tagen Bonifaz VIII*. Münster i. W., Druck und Verlag del Aschendorffschen Buchhandlung, 1902: «Magister Arnaldus, modo mense julii praeterito, dum sol esset in signo leonis, fecit quendam denarium et quodam bracale pape que, eum portaret, malum lapidis a modo non sentiret».

(13) GASPAR ESCOLANO: *Décadas* I, 329 a.

(14) Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962. Dos tomos. Cita en I, 21.

(15) PAUL DIEPGEN: *Arnald von Vilanova als Politiker und Laientheologe*. Berlín und Leipzig, Walter Rotschild, 1909.

(16) OTTO DENK: *Einführung*, 102, habla de su misticismo.

co moderno (17). Por haber sustentado la venida próxima 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, dáse a ella por entero. Apela al Papa, quien le recibe mal y le deniega la razón en asuntos teológicos, 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 será 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 entreverados de admoniciones, acompañadas de amenazas de fieros males si se le sigue desoyendo, pero nadie atiende sus ardientes voces. Solamente la Casa de Barcelona, siempre en su rama siciliana por mano del rey Federico y bastante tiempo en el ramal aragonés de Jaime II, parecen escucharle, escudándole contra los venenosos dardos disparados por tantos poderosos enemigos, especialmente los frailes del orden de Predicadores. Caído en desgracia con Jaime II por ciertas frases mal interpretadas que Arnaldo pronunciara en presencia del Papa, fallece durante un viaje a Génova en el año 1311, dejando la estela de una fama de agorero, sabio, revolucionario y luchador, todo eso fundido en la argamasa de su carácter de catalán terco, al pasar a Valencia aún ásperamente tesonero.

2. Un manojo de agudos investigadores ha completado la documentación arnaldiana, sea acopiando noticias como Ramón de Alós (18) o el padre Martí de Barcelona (19), ora puntualizando las datas y los ras-

(17) Tal J. SOLER I PLA: *Mestre Arnau de Vilanova*. En *Criterion* VII (1931), 62.

(18) RAMÓN D'ALÓS: *De la marmessoria d'Arnau de Vilanova*. En la *Miscel·lània Prat de la Riba*. Barcelona, Institut d'Estudis catalans, s. a. I, 289-306.

(19) MARTÍ DE BARCELONA O. M. Cap.: *Regesta de documents arnaldieans coneguts*. En *Estudis franciscans* XXIX (1935), 261-300.

gos de sus sesenta y tres escritos teológicos como Joaquín Carreras Artau (20), o de sus trabajos médicos cual Juan Antonio Paniagua (21) y el padre Batllori (22), o religiosos, el mismo insigne historiador jesuita (23). Tarea asaz difícil, porque después de la condena inquisitorial de 1316 las copias de sus libros fueron sistemáticamente destruidas y apenas si sólo en bibliotecas limpias de sospechas es dable encontrar algunos, al ejemplo de los tres hallados por Annelise Maier en el códice vaticano Borghese número 205 de la gran biblioteca pontificia romana (24).

Valor particular presentan las cartas, según ha señalado el mismo Carreras Artau subrayando su valía política (25); pero sobre todo porque en ellas aparece Arnau tal como fue: visionario que se apoyaba en datos reales, en la más desmesurada mescolanza que en mente humana quepa, clave de sus roces con el clero y especialmente con los dominicos.

En efecto, fueron sus visiones quiméricas las que le enfrentaron con esta legión blanquinegra nacida para refutar las aseveraciones de quienes postulaban una vuelta a la letra estricta del *Evangelio* con mengua de las instituciones eclesiásticas y de los intereses de la cátedra de Roma. Es entre los dominicos catalanes donde encuentra los más enconados enemigos, tan duros y hostiles como los teólogos de París. Los predi-

(20) JOAQUÍN CARRERAS I ARTAU: *Les obres teològiques d'Arnau de Vilanova*. En *Analecta sacra Tarraconensia* XII (1936), 217-231. Con quince inciertas.

(21) JUAN ANTONIO PANIAGUA: *Vida de Arnaldo de Vilanova*. En los *Archivos ibero-americanos de historia de la medicina* III (1951), 3-83; *La alquimia en las obras médicas de Arnau de Vilanova*. En las *Actas del XV congreso de historia de la medicina*. Madrid, 1956. I, 307-311; y *Estudios y notas sobre Arnau de Vilanova*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1963.

(22) MIQUEL BATLLORI S. I.: *Les obres mèdiques catalanes d'Arnau de Vilanova*. En las *Obres catalanes*. Barcelona, Barcino. II (1947), 53-91.

(23) MIQUEL BATLLORI: *Les obres religioses catalanes d'Arnau de Vilanova*. En *Obres catalanes* I (1947), 51-93.

(24) ANNELIESE MAIER: *Handschriftliches zu Arnaldus de Villanova*. En *Analecta sacra Tarraconensia* XXI (1948), 53-66.

(25) JOAQUÍN CARRERAS I ARTAU: *L'epistolari d'Arnau de Vilanova*. Barcelona, Institut d'estudis catalans, 1950, páginas 9-11 y 21-24; y *Del epistolario espiritual de Arnaldo de Vilanova*. En *Estudios franciscanos* de Barcelona XLIX (1948), 79-94.

cadores Pere Maça y Sancho Basarán, sus conocidos adversarios (26); Joan Vigorós, crítico del *Mysterium cymbalorum*, una de las sugestivas aportaciones del médico valenciano acerca de las relaciones de la ley vieja con la nueva, representadas en el tañido de simbólicas campanas; Bernat de Puigcercós, de cuyos desmesurados ataques desde el púlpito quejóse al obispo de Gerona en las *Denuntiationes Gerundenses*; y Martín de Ateca, confesor del rey, a quien arguye en su *Antidotum*, son entre otros varios un mazo de nombres cuya tenaz ofensiva cerradísima dicen mucho acerca de la enemiga con que la orden dominicana acogió las originales ideas de Arnaldo.

Motivos había para el encuentro 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 obra 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 con la teología de los Santos Padres; tarea que sube a 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 sendero de salud, considerando inútiles o 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 dogmática ideal 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 o desordenada de las máximas evangélicas, bien por

(26) QUETIF et ECHARD: *Scriptores Ordinis Praedicatorum*. Paris. II (1721), 957.

contraponer cerradamente la filosofía frente a la teología.

Entre los segundos está Arnau, y de ahí que su postura intelectual choque tan violenta cuan repetidamente con los no menos ardorosos dominicos, quienes censuran la separación por el valenciano propugnada de la teología contra la filosofía, motivo capital de las proposiciones condenadas por la Junta de Tarragona de 1316, al especificar en el párrafo 5.º: «Item damnamus libellorum, cujus titulus est *Apologia*, et incipit: *Ad ea quae per vestras litteras*, ubi condemnat studium philosophiae, et doctores theologicos qui aliquid de philosophia possuerunt in suis operibus. Quod dicimus temerarium et periculosum in fide, quia videtur condemnare Augustinum, Hieronymum et alios doctores per Ecclesiam cannonizatos, qui eundem modum tenuerunt» (27). Y la causa asimismo mayor señalada por Nicolau Eymerich en su *Directorium inquisitorum* cuando la copia casi a la letra como origen de la condena quinta: «Quintus error est: quod male fecerunt Doctores Theologi qui aliquid de philosophia posuerunt in suis operibus: studium philosophiam totaliter condemnando» (28); llevada hasta nuestros días con continuada hostilidad de orden por fray Zeferino González en su *Historia de la filosofía* (29).

No es que enfrentara a Arnau con los dominicos el gusto por las experiencias en ramas médicas, ni mucho menos que llevara en sus tesis el hálito de un positivismo secamente experimentalista aplicable a todos los extremos del saber. Erró Emmanuel Lalande cuando al analizar *La vie et les oeuvres de maître Arnau de Villeneuve* anota que tanto en medicina como en astrología, en teología cuanto en magia, es un mé-

(27) En MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas. VII (1948), 319. También en el II, 289.

(28) NICOLÁS EYMERICH: *Directorium Inquisitorum*. Venetiis, apud Marcum Antonium Zalterium, 1595, página 265 a.

(29) Madrid, Agustín Jubera. Cuatro tomos. En el II (1886), 203-204.

dico juzgador «selon la seule raison» (30); porque si bien es cierto renovó el arte de curar ateniéndose a los resultados de la experiencia, rompiendo el estrecho horizonte de las repeticiones hipocráticas, esa actitud no trasciende a otros terrenos; antes se encierra en absurdas búsquedas de fuentes misteriosas, en cábalas cimentadas sobre quiméricos ensueños, lo más distante que quepa suponer de una heurística de veras experimentalista.

Por el contrario, lo que resulta sin dudas es que el celo de Arnau, junto con sus ataques a los dominicos por receptores de una filosofía pagana, estaban motivados por el miedo al posible peligro que para el dogma pudieran 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. Era la general postura de los espiritualistas. Tampoco Arnaldo emplea palabras de mayor dureza que los vocablos corrientes en el lenguaje de los espirituales, como ha notado la imparcial autoridad del cardenal jesuita Franz Ehrle en su estudio *Arnaldo de Vilanova ed i «Thomatisti». Contributo alla storia della scuola tomistica* (31). Sus vocablos son duros en extremo, pero distintos de los que aparecen en boca de sus hermanos de tendencia. En este lado la pugna del médico valenciano contra los hijos de Santo Domingo es otra faceta más de la gran contienda entre filósofos y evangélicos que llena los siglos XIII y XIV.

Baste considerar como Arnau atacó a los dominicos cabalmente en este punto, como si fuese, cual era, la posición clave de la magna 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

(30) París, chez Chamuel, 1896, página 157.

JUAN RODRÍGUEZ PANIAGUA niega fuera alquimista en *Estudios y notas*, 69.

(31) En *Gregorianum. Rivista trimestrale di studi teologici e filosofici*. Roma I (1920), 490.

sed bovizavit», según 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 con 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 alterar la palabra de Dios: con lo cual «talis famosus doctor» caía en el error arrastrando con él a la entera escuela dominicana (32). Mientras santo Tomás bautiza la filosofía, Arnaldo la considera inútil, cuando no nociva. Tal como resulta evidente en la *Lliçó de Narbona* el amor a Cristo requiere para cobrar autenticidad entrañable una vida despegada de las riquezas materiales o intelectuales, aquí del saber pagano rehabilitado, rechazable por cuanto fue repudiado por el Cristo (33); tesis cara a las doctrinas de los fraticelli coetáneos en Italia, en tanto grado que este punto sirve de base a Joan Ruiz i Calonja para encontrar en la *Lliçó* narbonense el esquema programático de todos esos movimientos (34).

A esa posición inicial de choque de perspectivas intelectuales, choque de escuelas que le enfrentó con la orden de predicadores, fue juntando el rencor del enzarzamiento polémico un odio feroz contra las órdenes monásticas en general, que va a apoyarse en los relajamientos de costumbres, tan recalcados por todos los contemporáneos, sin excluir el prorromanísimo Alvaro Pelagio ni el 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 la pureza de las limpias reglas evan-

(32) El padre EHRLE: *Arnaldo de Vilanova*, 496-497, copia del códice vaticano latino 3.824 un texto, claro ataque a Santo Tomás, de donde saco las palabras entrecomilladas, junto con la argumentación de Arnau.

(33) En *Obres catalanes* I, 147.

(34) J. RUIZ I CALONJA: *História de la literatura catalana*. Barcelona, Teide, 1954, página 62.

géticas, deshaciéndose en diatribas feroces cuya enumeración fuera interminable, en las que llega a apodararlos «studiosissimi fabricatores mendacii et principales in odio vel contemptu evangelice veritates» (35), los falsos profetas disfrazados de corderos de que habla San Marcos en el capítulo VII de su *Evangelio* (36), más diestros en «la sciencia dels pagans» que en las verdades del Cristo (37).

Mas no debe ser exagerado el supuesto anticlericalismo de Arnau, que siempre respetó las instituciones, propugnando apenas 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 apasionado.

Tanto es así que en su testamento, dictado en momento agudo de sus luchas con los dominicos, en el mismo año 1305 en que dispara contra uno de ellos su *Antidotum contra venenum effusum per fratrem Martinum de Aihca predicatorem, adversus denuntiationes finalium temporum*, no obstante lo amargo de las contiendas, se acuerda de una comunidad religiosa, la de los cartujos, nada menos que para legarles la totalidad de sus libros teológicos y para encomendarles la educación de sus más allegados herederos (38). Y es que las negaciones de Arnau se deteñan en la reforma, sin llegar a la supresión; eran atemperación de los hombres a las reglas directamente dictadas por Cristo, nunca pretensión de borrar

(35) Interpretación hecha por Arnaldo de Vilanova de los sueños de D. Jaime de Aragón y de D. Fadrique de Sicilia. En M. MENÉNDEZ Y PELAYO: *Heterodoxos* VII, 246.

(36) *Confessió de Barcelona*. En *Obres catalanes* I, 118-119.

(37) *Llicó de Narbona*, 163.

(38) Testamento otorgado en Barcelona el 20 de julio de 1305 y transcrito por ROQUE CHABAS en el *Boletín* de la Real academia de la historia XXVIII (1896), 87-90. Cita en página 88.

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 grande médico, aquello por lo que su nombre consta en la presente historia del pensamiento político, era una tesis negativa en la medida en que negaba vicios cuya supresión acarrearía mejoras; tesis reformista, jamás revolucionaria.

Que no fue hereje viéronlo ya los que le conocieron. Al publicar la protesta de Ramón de Conesa contra la condena de 1316, hallada por él en el manuscrito 6092 del archivo castellano de Valencia, Roque Chabás demostró como Arnaldo no era tenido por tal, no digamos material pero tampoco formalmente, al ser contrario al derecho canónico el proceso a que sus enemigos sometieron su memoria (39).

Por ello a semejante actitud negadora corresponden cuatro afirmaciones: la fuerza de las profecías, la verdad evangélica, el respeto a la Silla Apostólica 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 Gioacchino di Fiore, de manera tan patente que ha sido subrayada por cuantos se han ocupado del gran físico; por Pere Bohigas (43), por el padre Josep María Pou i Martí (44),

(39) ROQUE CHABÁS: *Arnaldo de Vilanova y sus yerros teológicos*. En el *Homenaje a Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado*. Madrid, Victoriano Suárez, 1899. - II, 367-382.

La protesta de RAMÓN DE CONESA en páginas 376-382.

(40) Aludiendo al tratado *Exposición del Apocalipsis*, en *Heterodoxos* II, 263.

(41) PAUL DIEPGEN: *Arnald von Vilanova*, 15, 65 y 69.

(42) HEINRICH FINKE: *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, 210.

(43) Apuntando la importancia de Arnau entre los profetizadores en la página 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.

(44) J. M. Pou: *Visionarios*, 46, aportando muchos datos en las páginas 46-48.

por los hermanos Carreras Artau (45), por el padre Miquel Batllori (46). El propio Arnau hace con frecuencia gala de sus conocimientos cabalísticos y de sus aptitudes adivinatorias, gozándose el prever el advenimiento del Anticristo para 1378 o el acabamiento del mundo para fecha próxima (47), en sendas cartas enderezadas a dominicos y franciscanos de París, a los dominicos de Mompeller y a los reyes de Francia y de Aragón, conservadas en el manuscrito 3824 de la biblioteca vaticana (48); siendo de notar que en cierto modo su agorería dio con tres cuartos de siglo la antelación en la exactitud de fechas críticas, ya que si no bajó el Anticristo en 1378 sí estalló en ese año el gran Cisma de Occidente, comienzo de la decadencia de la Cristiandad. No de otra guisa compone escritos de arte astrológico, de tanto mérito entre los iniciados que fueron vertidos al hebreo, por ejemplo los *Capitula astrologicae iudicis infirmitatum secundum motum planetarum* (48), que corroboró en las prescripciones dictadas como médico de Bonifacio VIII para curar el mal de piedra que aquejaba al pontifice, aplicándole gemas preparadas en los cruces astrales; o empareja sus visiones con las famosísimas del carmelitano fantástico Cirilo, mezclándolas con las propias suyas en la carta que dirigió a Benedicto XI el 2 de junio de 1304 (50), sobre la refundición de fray Juan de Rocatalada. E incluso llega en el paroxismo de sus gestos admoni-

(45) TOMÁS y JOAQUÍN CARRERAS ARTAU: *Filosofía cristiana*, 207 y 224.

(46) En el artículo *Arnald von Vilanova* en el *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg, Verlag Herder I (1957), 887-888.

(47) PAUL DIEPGEN: *Arnald von Vilanova*, 76, nota 2.

(48) Recogidas por MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: en *Heterodoxos II*, 266. En el manuscrito vaticano 3.824, folios 98-109.

Para más noticias del sabor profético de las exposiciones arnaldianas, véase lo que escribe JOAQUÍN CARRERAS en las páginas 40-42 del documentado «Prólogo» que antecede al volumen I de las citadas *Obres catalanes*.

(49) Descritos por B. HAUREAU en su *Arnauld de Villeneuve, médecin et chimiste*, en las páginas 77-78 del tomo XXVIII de la *Histoire littéraire de France*. París, Imprimerie nationale, 1881.

(50) Publicada por HEINRICH FINKE en *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, páginas CLXXVII-CXCII.

torios y misteriosos a presentarse delante de los papas como enviado de Dios; como cuando proclama en la carta que escribió el 29 de agosto de 1302 desde Niza al colegio cardenalicio, remitiéndoles su *De philosophia catholica*: «et exortando catholicos non ego sed dominus Jhesus Christus vos admonet» (51); paralela expresión a la de «anafil del Salvador» que se declara en el *Razonamiento en Aviñón entre el papa y los cardenales* (52). Sentíase profeta igual a los del Antiguo Testamento, capaz de amonestar en el tratado *De tempore adventus Antichristi* con las amenazas del mal para quien no le oiga: «providet... divina paternitas populo suo de speculatoribus ideo, ne per ignorantiam insultus futuri periret» (53); tan seguro de su papel de mensajero de los cielos que al remitir desde Niza el 29 de agosto de 1302 su *De philosophia catholica* a Bonifacio VIII refiérese a sí mismo hablando de las «circumstantiae mei, qui ad hoc ministerium sum electus» (54), amenazando al pontífice que de no seguir sus consejos evangélicos será desterrado y su sepulcro quedará vacío (55). Lo cual, por otra coincidencia más pareja a la predicción de la catástrofe de 1378, también en efecto sucedió, estupenda prueba de que no eran tan locas ni tan banales las capacidades proféticas de Arnau de Vilanova.

Es que su teología de la historia interpreta el devenir humano prescindiendo de la historia misma, esto es, encerrándose en las profecías maravillosas que presagiaban el próximo acercamiento del universo o en los textos bíblicos, como han notado los comentaristas Ernst Benz (56) y Joaquín Carreras Artau (57),

(51) En H. FINKE: *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, página CLXIII.

(52) En M. MENÉNDEZ Y PELAYO: *Heterodoxos VII*, 281.

También «anafil de Nostre Senyor Jhesu Christi» en la pág. 283.

(53) Publicado por H. FINKE en las páginas CXXIX-CLIX de su *Aus den Tagen Bonifaz VIII*. Cita a la página CXXIX.

(54) En H. FINKE: *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, página CLXI.

(55) En H. FINKE: *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, página CLXII.

(56) E. BERZ: *Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualisten des XIII. und XIV Jahrhunderts nach neuen Quellen*. En la *Zeitschrift für Kirchengeschichte* LII (1933), 90-121.

(57) JOAQUÍN CARRERAS ARTAU: *La teología de la historia de Arnaldo de Vilanova*. En *Las ciencias* XXIV (1959), 105-108.

sin olvidar el papel de profeta mayor que a sí propio se asignaba, en aquel espiritualismo a la franciscana donde el extremismo aliábase con su caliente personalidad. Así en ocasiones lo maravilloso es sencillo instrumento de misión al gusto catalán del convencimiento lógico; en la *Allocutio super significatione nominis Tetragrammaton tan in lingua hebrayca quam latina et super declaratione mysterii Trinitatis evidentibus rationibus atque signis*, que se guarda en el manuscrito 3824 de la biblioteca Vaticana, atribuye significado oculto a las cuatro letras de Yahué, jugando con la matemática simbólica para intentar dilucidar a los hebreos recalitrantes la explicación del misterio de la Santísima Trinidad (58).

Con parecer anómala, semejante actitud no constituyó gran novedad en aquellos siglos de cábala y de agorerías en que los pontífices llevaban guardados los diablos dentro de una bolsa o curaban con amuletos ungidos de influjos zodiacales y en que la concepción del devenir humano como sucesión de tres etapas prodigiosamente predichas por Gioacchino di Fiore eran pan espiritual de cada día. No es Arnau el único adivino en el orbe catalán, pues el oriente de la península está plagado de profetas y de visionarios, algunos de tanta calidad moral como el franciscano fray Pedró de Aragón o de tan clara santidad como el dominico san Vicente Ferrer, al lado de truhanes por el estilo del apóstata Anselm de Turmeda o de ambiciosos que hacen de la profecía arma política. Visionarios cifrados en beguinos espiritualistas abundaban en Valencia y continuó habiéndolos en las generaciones siguientes a Arnau; en 1353 Jaume Just venía condenado por esas culpas a la pena del emparedamiento perpetuo, no obstante ejercer el elevado cargo de administrador del hospital de Santa María, al pasó que sus cofrades fray Guillem Gilabert,

(58) Sobre este aspecto de Arnaldo de Vilanova JOAQUÍN CARRERAS ARTAU: *Arnaldo de Vilanova, polemista antijudaico*. En *Sefarad* VII (1947), 49-61.

Martín Pere y Bartomeu Fuster, por haber ya fallecido, eran desenterrados y quemados los cadáveres (59). **En cierto modo, ya que escribe sin indagaciones profundas, habría que dar la razón a Pedro Antonio Pérez Ruiz cuando compara su fe en el próximo final del mundo con la postura afín de san Vicente Ferrer (60). Es que la predicción del futuro fue en aquel siglo costumbre arraigada, casi prurito de la moda. Cuando Arnau de Vilanova coloca 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 más que cultivar premisas comunes a sus coetáneos para deducir la secuela política que la obsesionaba: la necesidad de una reforma moralista y de un nuevo encadenamiento tanto ético como político de la Cristiandad.**

La novedad de Arnau estuvo en el tesón con que dedujo consecuencias políticas sin detenerse en la mera reforma religiosa ni en el temblor ante las tragedias de la agonía de la humanidad. No fue la suya fe de milenarista exagerado, aturdido frente al imponente fragor de los acontecimientos, ni tampoco quedó en sumiso secuaz de las estrellas. Cree en la fuerza del hombre, evangélicamente capaz de redimirse, y predica la reforma precisamente porque no comulga en la ciega sumisión del ser racional a los celestes cuerpos irracionales, sino en su libertad cristiana. Si Arnau fue teórico político, lo fue en la medida en que supo emanciparse de la astrología para convertir sus afirmaciones en arma política, otra 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 o de fuera de la Iglesia habían adoptado por grito de batalla: el regreso a

(59) Sobre ellos J. M. Pou: *Visionarios*, 200-206.

(60) PEDRO ANTONIO PÉREZ RUIZ: *Glorias de Valencia*. Valencia, Pascual Quiles. I (1953), 75.

la simplicidad del *Evangelio*, que implicaba la renuncia al poder, corruptor de prelados y de señores eclesiásticos, mediante la práctica absoluta de la más completa humildad; la renuncia a las riquezas, que transformaban los ministerios clericales en granjerías de ambiciosos, sustituyéndola por la vida de extrema pobreza; y el repudio 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* por regla suprema de conductas. «Quod tota doctrina evangelica sit traditio vel doctrina Dei», subraya al interpretar los sueños de Federico de Sicilia (61). «La veritat del cristianisme, ço és la veritat evangélica», repite al bosquejar su plan de reforma del palacio (62).

Precisamente el argumento de mayor fuste 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 la perversidad de los guardianes de la Iglesia, pintada con carbones encendidos, augurio del acabamiento de los tiempos, pues tal perversidad significa llegó ya el apocalíptico reinado del Anticristo (63).

Poniendo los ojos en los enemigos del ordenamiento eclesiástico vigente, que a juicio de Arnau sí cumplían las máximas del *Evangelio*. La hostilidad al sistema institucional romano, que sucesivos desengaños

(61) *Interpretación de los sueños*, 245.

(62) *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 VII*, 270.

(63) *De tempore adventus Antichristi*, página CXXXVII, en relación con las CLIII y CLIV.

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 laudatorios que la pluma vilanoviana prodiga a los beguinos (64).

Quizás contribuyeran a tanta admiración otros motivos: las luchas con las órdenes religiosas, de quienes los beguinos constituían 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 en el *De tempore adventus Antichristi* presenta por sustituto eficaz de la seca justicia, ya que «exulat enim caritas, ubi abest iustitia» (65) ...Sean cuales fueren las razones, vitales o intelectuales y cuyo secreto arrastró a la tumba la sicología complicada del médico valenciano, lo cierto es que los miembros de las sectas beguinas o análogas forman el paradigma de sus modelos de vida, los exponentes de la perfección que es dable conseguir acá en la tierra.

De donde las dos consecuencias políticas de esta segunda afirmación. Ante todo que en el palacio real de Sicilia, que procura reformar el modelo del beguinaje perfecto, los vestidos serán honestos hasta dar en seriedad monástica, se repartirán limosnas abundantes, estará cerrada la puerta a la introducción de libros profanos de novelas o de caballería (66); la corte será una comunidad de beguinos evangélicos. Después la secuela de que todo príncipe verdaderamente cristiano, y por ende cumplidor cabal 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 famosos de vostra senyoria haya una casa on pusquen albergar e estar si es volen per-

(64) *Informatio Beguinorum*. En H. FINKE: *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, páginas CCI-CCII.

(65) *De tempore adventus Antichristi*, página CLVI.

(66) *Informació espiritual*, 229-232.

sones pobres de penitència e els altres pobres que vagen a l'espital» (67).

La política de los monarcas de Sicilia protegiendo a los secuaces de Umberto da Casale, como ha subrayado Rafael Oliver Bertrand (68), o la existencia obscura y mística del infante Felipe de Mallorca, son el mejor colofón a este segundo pilar del castillo doctrinal 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, e incluso Heinrich Finke nos habla de «sein wirklich frommes und dabei stets Loyalität dem apostolischen Stuhle» (69), tal vez por motores de sincero convencimiento o puede ser que alimentando la secreta esperanza de hacerle aliado de aquellos sus planes, tan fanáticamente perseguidos.

Los sucesivos escritos a Bonifacio VIII, a Benedicto XI y a Clemente V responde a esta postura de devoto acatamiento, que incluso extiende al entero sistema central romano, presentado al colegio apostólico «com mur de crestianisme» sea en el *Plan de reforma* (70), sea en la *Informació espiritual al rei Fredèric de Sicilia* (71). Siendo tan extremada, como en Arnau era extremado todo, su devoción al papa que en el *De cymbalis Ecclesiae* tiene por orgullo repetir a guisa de papagallos las voces pontificias (72) y de su mano salió una carta nada menos que para Felipe el Hermoso de Francia fechada en Génova el 17 de noviem-

(67) *Plan de reforma*, 276.

(68) RAFAEL OLIVAR BERTRAND: *Un rei de llegenda. Frederic de Sicilia*. Barcelona, Aymá, 1951, página 126.

(69) H. FINKE: *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, 199.

(70) *Plan de reforma*, 271.

(71) *Informació espiritual*, 225.

(72) Citado por PAUL DIEPGEN: *Arnald von Vilanova*, 30.

bre de 1301, que ha podido ser presentada como ejemplo de ultramontanismo güelfo por B. Haureau (73).

La consecuencia política de esta tercera afirmación corrobora el carácter reformador, nada revolucionario, de las pretensiones del valenciano. Quiere aprovechar las fuerzas e instituciones existentes, renovándolas en el retorno a la simplicidad evangélica. En su afán polemista jamás ataca, ni deja de reverenciar la voz paterna de quien consideraba el vicario del Cristo sobre la tierra y al que aspira a interesar en su obra, siempre concebida dentro del marco de la Cristiandad 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 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 Aragón y de Valencia. Es entonces la hora de la carta interpretatoria de los sueños de Jaime II y del siciliano Federico su hermano, en la que Arnau 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 viene teñido de respetos para la institución, porque la conducta que censura no es sino otra prueba más de la aspereza de aquellos días durísimos. «Haec omnia supradicta, domine mi rex, —escribe— vobis expressi ut cognoscatis quod negligentia Sedis Apostolice non debet esse nobis occasio dubitandi de fundamentis fidei Christianae, sed potius ad robur et firmitatem, cum Deus tempore vestro pulsaverit negligentes et exproberit» (74).

7. Sobre aquella negación y estas cuatro afirma-

(73) B. HUREAU: *Arnauld de Villeneuve*, 123-124.

(74) *Interpretación de los sueños*, 253.

ciones cimienta Arnau de Vilanova su visión de la política, orientándola, a fuer de médico, en un planteamiento preciso que sabe a diagnóstico: la existencia del 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 medicinas o reformas, primero intentada a través de los organismos papales y luego por medio de los príncipes de la casa real aragonesa.

Este volver los ojos a los legos para reformar la Iglesia, típico del pensamiento político de Arnau, da a su doctrina un sabor renacentista antes de tiempo, al menos en cuanto independiza la esfera secular de las ingerencias eclesiásticas; motivo por el cual Mercedes von Heuckelum le definió «eine typische Erscheinung für die Frührenaissance» al juzgarle en sus *Spiritualische Strömungen an den Hofen von Aragon und Anjou während der Hohe del Armutsstreites* (75), y Alois Dempf le calificó «durch die halb nüchterne und halb utopische Projektenmacherei eines Renaissancestaatsmannes» (76). Pero no creemos nosotros 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 construido 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 el esquema del perfecto príncipe.

Monarca que, dadas las premisas anteriores, no

(75) Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1912, página 6.

(76) ALOIS DEMPFF: *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. München-Leipzig, R. Oldenburg, 1929, página 472.

puede ser sino un señor fiel observador de las máximas evangélicas, protector de aquellos que las cumplan, modesto y humilde, sencillo y recatado, que viva sin lujos ni comodidades, sin ambiciones ni orgullos, amoldándose en la medida en que un príncipe puede hacerlo a las normas de la pobreza que observó el rey de los reyes Jesucristo. Por donde la teoría política de Arnau viene a concluir en la estampa paradigmática de un príncipe a lo beguino, dados el ambiente de la época y la simpatía que el médico real guardaba para los secuaces de Pedro Juan Oliva y de Angelo Clareno.

Al definir al príncipe no olvida su oficio de médico y en la base de toda su exposición ideal coloca siga un régimen saludable que proporcione, tanto al monarca cuanto a los de su consejo, la «claredat de sa conoxença», sin la cual no cabe gobierne con acierto y cuya procura es la primera exigencia de la prudencia política, según advierte en el *Regiment de sanitat* enderezado a Jaime II (77).

Aparte esta consideración, fruto de su calidad de médico que elabora doctrinas de gobierno, he aquí como define su príncipe ideal a lo beguino y a lo evangélico.

Ante todo ha de vivir con arreglo a los *Evangelios*, porque en ellos estriba la salud del hombre, cualquiera que fuese su condición o clase. La diadema de perlas que vio en sueños Federico de Sicilia representaba la vida evangélica en el estado real, porque es la regla de justicia consignada en el *Evangelio* de San Mateo. «Hoc est ut in Statu vestro et gradu ministerii vestri, —dice esclareciendo la visión— ambuletis secundum regulas evangelii 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 stato colat Deum aut serviat ei non secundum doctrinam et mandata vel constitutiones hominum sed secundum praecepta vel doctrinam Dei» (78).

(77) En *Obres catalanes* II, 202.

(78) *Interpretación de los sueños*, 241.

El evangelio es, pues, igual que para el resto de 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 hombre en «*expressa ymago Dei*», por repetir sus términos en la *Allocutio christiani de hiis que conveniunt homini secundum propriam dignitatem creature rationalis ad inclitum tertium Federicum Trinacrie regem illustrem* (79). Arnau detalla en qué consista 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 (80). Por lo demás su noción de lo justo es la archisabida de los juristas romanos: dar a cada uno lo suyo (81).

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, prevista por las *Constitutiones* dictadas por Arnau y publicada el 15 de octubre de 1310 prohibiendo jugar «*ludo ad tabulas et azardum*» (82) así como la usura, condenada enérgicamente como plaga social en el *Plan de reforma* cuando amonesta al rey: «*Item gitarets usures et usurers crestians et mayorment cells qui ab iniques barates frauden lo poble menut*» (83). La casa real de Sicilia fue en aquellos años modelo de este franciscano ejemplarismo, en parte debido a los consejos de Arnau.

Semejante ideal de príncipe, nacido como contraste

(79) En H. FINKE: *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, página 200.

(80) *Allocutio christiani*, páginas CC-CCI.

(81) *Interpretación de los sueños*, 241.

(82) Incluidos por HEINRICH FINKE en su *Acta aragonensia*. Berlín-Leipzig, Walter Rotschild. II (1908), 699.

(83) *Plan de reforma*, 277.

a las turbias realidades de la hora, ha de ser la poster áncora de salvación del iluso y decepcionado Arnau. Su ejemplo lego conmoverá a los seglares en el último asidero del médico valenciano, trayéndoles a las vías de reforma. En el «princeps 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 avergonzarles y enmendar la vida (84). La obra trascendental del laico coronado es el acicate que empuja la pasión con que Arnau se deleita al pintar su imagen perfecta del señor civil que con su ejemplo renovará a la Iglesia y encauzará a la Cristiandad entera por los senderos evangélicos.

Federico de Sicilia está llamado a ser el príncipe «humá» que Arnau de Vilanova aspira mejorar hasta la perfección de «príncep angelich», esto es de aquel que se esfuerza por promover algo más que la pública utilidad del bien común de la república, a aquel que gobierna para «promoure la honor et la laor de son creador», por recoger la definición que consta en la tabla de gobernantes que deletrea en el *Razonamiento de Aviñón* (85). Honra de Dios que consiste en dar efectividad a la verdad cristiana contenida en el *Evangelió*, motivo del espiritualista franciscano que en la *Información espiritual* que corriendo el verano de 1310 eleva a Federico de Sicilia añade a los dos deberes escolásticos de promover el bien común y de administrar justicia rectamente (86). En el fondo toda la especulación política arnaldiana, tras el desengaño pontificio, concluye en transformar al príncipe humano en la perfección del espíritu angélico mediante la cumplida efectividad de las normas evangélicas.

8. Al uso medieval, a este modelo de príncipe angélico contraponese el reverso malvado del tirano, por Arnau tipificado de dos mados: primero, recogiendo

(84) *Plan de reforma*, 278.

(85) En los *Heterodoxos* VII, 285.

(86) *Informació espiritual*, 224. También en la página 225.

la teoría corriente de que gobierna tiránicamente quien antepone el provecho propio al bien de la comunidad, cuando en el *Plan de reforma* amonesta al rey que si la utilidad «privada conxiets que fos en res contraria a la comuna, que del tot la lleixets per aquella. Altrament no obrariets com rei just mas com tiran» (87); 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 o maestría diabólica s'esforcen d'apagar et d'estermenar la veritat de l'evangeli», según define en el *Razonamiento de Aviñón*, incluyendo bajo aquel epíteto a cuantos, laicos o clérigos, gobiernan contra la simplicidad evangélica, y sobre todo a los preladados que rigen sus diócesis entre bramidos y amenazas, a la sangrienta usanza con que señorea a las fieras el león (89). Lo que es pura aplicación a la doctrina corriente del tirano de los principios cardinales que en él venían a ser cristal a través del cual juzga las cosas todas.

Tales gobernantes verán castigada su maldad ya 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 estaba basado en una ciega fe en las fuerzas del pueblo para tornar efectivo el imperio de la libertad. Arnau también comulga en esta creencia de 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 radica en la adhesión popular, origina el cambio de señor, la «translatio principatus» (90). Con lo cual la idea de la libertad alienta en este gran valenciano, pese a sus afanes de visionario reformista.

(87) *Plan de reforma*, 270.

(88) *Razonamiento de Aviñón*, 299.

(89) *Razonamiento de Aviñón*, 285.

(90) *Allocutio christiani*, página CC.

9. Igual que en los escritores catalanes, la idea de la libertad política al proyectarse en la temática religiosa, trae la consecuencia de repugnar la imposición violenta de la fe católica, no admitiendo más conversiones legítimas que las que provengan del convencimiento resultante tras libre discusión.

Para Arnau es asimismo primordial obligación de los príncipes cristianos extender la verdad de la fe (91), pero bien entendido que por caminos de persuasión. Tal es la doctrina solemnemente proclamada en su carta programática de reformas dirigida a Benedicto XI el 2 de junio de 1304 (92) 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 (93). Lo mismo que el soñador del Monte Randa, este otro soñador perdido en los pasillos palaciegos 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 apenas conozcan la verdadera esencia evangélica y admiren la perfecta manera de vivir que dichas creencias traen consigo.

Y como la libertad de conciencia se aúna a su fervor evangélico sin contradicciones entre ambos, porque ambos se juntan sin contradicciones en el espíritu generoso de los pueblos catalanes, al igual que Llull postula también la fundación de colegios de misioneros, en donde éstos se adiestren en la lengua y en la religión que hayan de combatir a fin de pertrecharse de armas dialécticas con las que lograr el triunfo en la única pugna religiosa que Arnau o sus paisanos concebían: la libre discusión de la verdad sin barreras ni limitaciones (94).

Nuevamente en este punto la casa aragonesa de Si-

(91) *Plan de reforma*, 275. Lo mismo en la *Informació espiritual*, 235.

(92) Resumida por PAUL DIEPGEN: *Arnald von Vilanova*, 36.

(93) *Plan de reforma*, 278-279.

(94) *Razonamiento de Aviñón*, 305-306.

cilia, gracias a la fundación de «escoles evangelicals» por el rey Federico, consagradas a enseñar a los misioneros «llengües diverses, en tal manera que la veritat de l'evangeli pusquen encontrar a tots pagans e cis-màtics», 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 evaltadamente sincero.

10. Después de examinar el pensamiento de Arnau cabe volver a preguntarse si resulta dable incluirle en una historia del pensamiento político. Los hermanos Carreras 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 alcanzaban a una reestructuración del organismo político, sino que se ciñen a una depuración de las costumbres privadas y públicas en vista de un ideal netamente religioso y transcendente» (95).

No creemos sea del todo exacta la opinión de los insignes historiadores. Hay en ella grandes verdades, porque cierto es que Arnau no postuló una reforma del organismo político, que faltaba en su obra una teoría aparte de la comunidad política y que se le pasaron por alto las polémicas de la Santa Sede con 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 la entera problemática filosófico-política.

(95) TOMÁS y JOAQUÍN CARRERAS ARTAU: *Filosofía cristiana medieval*, 229-230.

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 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, tan catalana y tan cristiana, es tesis de indudable 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. La culpa está quizás en aquel desequilibrio con que Manuel de Montoliu fulminó tanta actividad polifacética (96), fruto de aquel «esperit inquiet, ab una certa inclinació ingènita a l'extravagància» que contemplara José Ribelles Comín en su *Bibliografía de la lengua valenciana* (97). 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 juzgamos estar delante de un escritor político, sino en presencia del teórico

(96) MANUEL DE MONTOLIU: *Ramón Llull i Arnau de Vilanova*, Barcelona, Alpha, 1958, página 157.

(97) Madrid, Imprenta de la Revista de Archivos. Tres tomos. Cita en I (1920), 588 b.

político del espiritualismo catalán y aún del espiritua-
lismo en general.

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 a secas. Para atajar esta lacra, la moda profética, de la que es actor y partícipe señalado, sugiérole 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 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 típicas de la filosofía política de los pueblos catalanes.

Ideología dispersa en los fragmentos, escrita a salto de mata lógico, como correspondía a aquel guerrillero de la pluma que fue Arnau a lo largo de sus doce últimos años. Mas ideología rica en sugerencias, primorosa en 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 puede 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 espiritualistas afines quedaron atrás en este proyectar lo ético en lo político, lo evangélico en la teoría del príncipe perfecto; unos como fray Felipe de Aragón porque volcaron su tesón, no inferior al de Arnau, en una labor silenciosamente constructiva dentro del redil de san Francisco; otros como Juan de Rocatallada, el rosellonés viajero, porque no salie-

ron del coto vedado de las profecías temerosas. Solamente fray Pere de Aragó es el otro gran visionario del siglo XIV que se ocupa de temas políticos, precisamente por 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 son leídas fríamente, dejando tras de sí el peso de las monotonías eruditas y cansinas.

Fue, pues, Arnau pensador político; y aún uno entre los más insignes de estirpe catalana y del Reino de Valencia.

IV. DE LA MORAL A LA POLITICA

1. Valor político de los moralistas. — 2. La negación de la política por Bernat Oliver. — 3. Fray Bonifacio Ferrer en la polémica del cisma. — 4. Francesc Carroç Pardo de la Casta, en el primer humanismo. — 5. De l'estament de la vida pública contra las banderías.

1. Los moralistas son escasos y aun así, salvo el anónimo citado al cabo del presente capítulo, despegados de las polémicas políticas. Si lejamus de lado a San Pere Pasqual, obispo de Jaén, polemista religioso y escrituario, cabe apenas si considerar al agustino Bernat Oliver por su negatividad de lo político, al cartujano fray Bonifacio Ferrer por los módulos que maneja participando en las polémicas del Cisma, al petrarquista Francesc Carroç Pardo de la Casta y a cierto anónimo autor de un tratadito *De l'estament de la vida política*, forjado para apaciguar las banderías que asolaban al Reino y que es el solo escrito de valor político efectivo. Queda fuera el franciscano Francesc de Pertusa, redactor del primer libro de teología compuesto en romance, el *Memorial de la vida cristiana* escrito en Valencia hacia 1440 según J. Sanchis Sivera (1), datado en 1464 en el ejemplar existente en la biblioteca nacional madrileña (2), donde en tres tratados

(1) J. SANCHIS SIVERA: *Un libro de teología del siglo XV, escrito en valenciano*. En la *Revista de Archivos, bibliotecas y museos* LI (1930), 267.

(2) Manuscrito 1976, de 265 folios. Cita al folio 265.

desarrolla los puntos de la Santísima Trinidad, la encarnación del Cristo y la resurrección de los muertos; ajeno a nuestros estudios, pero digno de memoria por asegurar al catalán el primado cronológico de la literatura teológica no latina y por el espíritu luliano que le informa, pues su meollo esencial consiste en defender la posibilidad de razonar las verdades de la fe católica (3). Y solamente por erudición no dejaremos en el olvido a falta de lugar más adecuado las estrofas en que a comienzos del siglo XV un partidario del papa Benedicto XIII llamado Pere Galvany lamenta la situación de los pueblos cristianos (4).

2. Máximo moralista valenciano fue el agustino Bernardo Oliver, provincial de la orden, predicador de Pablo IV, obispo de Huesca, Tortosa y Barcelona, muerto en 1348, cuya adscripción a Valencia viene de haber desenvuelto aquí sus actividades académicas por haber desempeñado la cátedra de Sentencias en los estudios valencianos, amén de haber nacido en la capital del Reino hijo de padres catalanes. Uno «dels mellors maestres de theologia qui lavors fos en lo món» en la estima del rey Pedro el Ceremonioso (5), redactó unas constituciones sobre capillas y sepulturas en 1347 para su iglesia tortosí (6), un *Tractatus de perfidia judaeorum* que sirviera de guión a los catequistas en las polémicas antijudaicas (7) y un tratado de moral titulado *Excitatori de la pensa á Deu*, editado por Pere Bohigas (8), ya que es dudoso saliera de su mano el *Tractatus de inquisitione Antichristi* que ocupa los folios 94-104 del código c-II-20 de la bi-

(3) FRANCESC DE PERTUSA: *Memorial*, 8 b.

(4) Publicada por MANUEL MILA Y FONTANALS: *Obras completas* III, 354.

(5) En la *Crónica*, edición de AMADEE PAGES. Página 157.

(6) Vistas por JOAQUIN LORENZO VILLANUEVA según refiere en su *Viaje literario a las iglesias de España* V (1806), 98-99.

(7) El juicio es de FRANCISCA VENDRELL en la página 310 de su artículo *La obra de polémica antijudaica de fray Bernardo Oliver*, publicado en *Sefarad* V (1945), 303-311.

La *Contra perfidiam judaeorum* en la misma *Sefarad* V, 311-336.

(8) Barcelona, Barcino, 1929.

biblioteca escurialense, pues no basta la atribución sea el autor un incierto «fr. Oliverius» (9).

Es el *Excitatori* libro apasionado y cálido, cuya lectura conmueve con la pasión seductora con que conmueven las *Confesiones* de san Agustín, de aquel «monsényer sant Agustí» (10), que cita con frecuencia. Libro medieval en la apreciación de Pedro M. Bordoy-Torrents (11), sin concesiones a la erudición ni regateo de sonrisas, profundamente consolador por el modo en que se aproxima el alma pecadora a la caridad infinita de Dios despertando un albor de confianza que sosiega y seduce al mismo tiempo a quien lo lea. Rígidamente moral, sin concesiones a las temáticas políticas, antes promoviendo el desprecio de ellas en los capítulos XII y XIII de la primera de sus tres partes, donde respectivamente nos enseña como las dignidades y honores terrenales son semilleros de angustias, que no de alegrías (12) y que «tots los staments d'aquesta present vida són plens e mesclats ab moltes amargors e infinides miseries» (13). Postura de moralista negador de la política en una negación desconfiada muy concorde con su actitud espiritual de varón despegado de las cuestiones terrenas.

Lejanía también del derecho. Cuando en la *Contra perfidiam judaeorum* refiera la «diferencia inter ueterem et nouam legem» opondrá la mosaica a la del Cristo (14), sin la mínima alusión al derecho romano ni al vigente en el reino patrio.

3. Por moralista entraría aquí en apariencias el cartujo Bonifacio Ferrer, hermano de san Vicente y

(9) A este respecto GREGORIO DE SANTIAGO VELA: *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la orden de San Agustín*. Madrid, Imprenta del Asilo de huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús. VI (1922), 85-86.

(10) Así le apela en la página 17 del *Excitatori*.

(11) PEDRO M. BORDOY-TORRENTS: El «*Excitatorium mentis ad Deum*» de fr. Bernardo Oliver. En *Estudis franciscans* XVIII (1917), 254.

(12) *Excitatori*, 98-102.

(13) *Excitatori*, 102-107.

(14) *Contra perfidiam judaeorum*, 321.

con él jurado en Caspe, y todo lo más como escrituario por su versión de la *Biblia*, perdida hoy salvo las cuatro últimas hojas, a no haberle puesto las circunstancias en coyuntura de intervenir en los avatares del gran Cisma de Occidente; porque los textos que de él conservamos nos le presentan religioso perfecto, atento sólo al cultivo de la virtud y al recto ejercicio de los altísimos cargos que desempeñó en el gobierno de la orden cartujana, entre ellos el de prior de la Gran Cartuja, reposo en que buscó olvidar la inmensa tragedia de su vida, segada entera la familia humana por la peste. Pues los tratados publicados por Joaquín Lorenzo Villanueva en el *Viaje literario a las iglesias de España* (15) son breves opúsculos de moral para cartujos en la vida durísima de la regla; díganlo los títulos *De novitio induendo et introducendo in cellam*, *De aegrotis visitandis et defunctorum sepultura*, *De appropinquitare ad mortem*, *Quid fiendum quando tardat mori*, *Quare carthusienses non comedant carnes*, *De miraculis et sanctis in carthusiam*, *De approbatione et confirmatione Carthusiae* y *De caeremoniis in carthusiam*.

Si intervino en las contiendas del tiempo debióse a las circunstancias de haber sido elegido en 1402 prior de la Gran Cartuja, esto es general de la orden. Había desempeñado el cargo con harto celo, celebrando hasta siete capítulos generales granados frutos del espíritu, cuando la tendencia pacifista que buscaba resolver el cisma echando manos de terceros en la discordia convocó la reunión de Pisa, a la cual acudió fray Boñifacio Ferrer en representación de Benedicto XIII. Recibido allá con escarnios y abandonada aquella asamblea, justificó su intervención en un tratado polémico *Pro defensione Benedicti XIII* (16), en cuyos ciento cuarenta capítulos argumenta la legiti-

(15) IV (1806), 218-256.

(16) Puede verse en las columnas 1436-1529 del tomo II del *The-saurus novus anecdotorum* de los benedictinos de San Mauro EDMOND MARTENE y URSINO DURAND. París, Florentin Delaulae y otros impresores, 1717.

Historia del pensamiento político catalán

midad del papa Luna, negada por los miembros de aquel que llama «damnatissimo daemoniorum conventiculo, seu conciliabulo Pisano» (17). Siendo Pedro de Luna para él papa auténtico y exclusivo, los congregados en Pisa son cismáticos (18), porque el papa es sujeto supremo de obediencias y negárselas acarrea incurrir en herejía (19). La legitimidad de su nombramiento por el colegio de los cardenales y su actitud rigiendo la Iglesia suscita glosas encendidas en la pluma de fray Bonifacio Ferrer en este escrito que para el canónigo Peregrín L. Lloréns y Raga es su obra cumbre (20) y en el que para Pascual Morro manifestó sus cualidades de terrible acerado polemista (21).

Tal intervención y su voto en Caspe a favor del infante don Fernando el de Antequera son los instantes cumbres de su acción política. Lo fechó en la navidad de 1411 y en junio de 1412 votaba en Caspe. Cinco años después moría dejando fama de venerable y de dechado de cartujos.

4. La moralización teñida de influjos itálicos asoma en la *Moral consideració contra les persuasions, vicis y forces de amor* del noble Francesc Carroç Pardo de la Casta (22), de marcada inspiración petrarquista, tal como reflejos dantescos ponía en otra poesía suya, ésta en castellano, incluida en el *Cancionero* de Hernando del Castillo y analizada con su habitual maestría por Menéndez y Pelayo (23).

(17) *Pro defensione Benedicti XIII*, 1462. Capítulo XLI. Lo mismo en el capítulo XXXI, columna 1452; capítulo LXIX, columna 1483; y otros varios pasajes.

(18) *Pro defensione Benedicti XIII*, 1510. Cap. CIX.

(19) *Pro defensione Benedicti XIII*, 1445. Cap. XVII.

(20) PEREGRIN L. LLORÉNS Y RAGA: *Fray Bonifacio Ferrer como religioso y como literato*. Castellón de la Plana, Hijos de F. Armengot, 1955. Pág. 26.

(21) PASCUAL MORRO: *D. Bonifacio Ferrer*. 1916, pág. 91. Citado en el *Boletín* de la Sociedad castellanense de cultura XXXI (1955), 216.

(22) Publicado s. l. ni a. por MARIAN AGUILO en las páginas 275-328 y a continuación de la traducción catalana del *Libre de consolació de philosophia* de BOECIO.

(23) MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *Antología* III (1944), 404.

Es la *Moral consideració* endeble por la mentalidad ayuna de perspectivas y por el menguado acopio erudito; las consideraciones moralistas piérdense en el fárrago de alusiones indecisas a las ejemplaridades de César y de Alejandro o en loas a la elocuencia de Cicerón; el autor habla con su «Rahó» y la topa «tirament» dominada por las pasiones (26), obteniendo de ella una respuesta que vale la pena copiar para traslado del estilo inimitablemente rebuscado del moralista de Valencia: «Yo diligent ansiosa ab gran affectio de continu cride; y desuellada per guardar e despertar los durments a les portes de la consciencia toque. Leys justes, sans consells, de seguir no difficults, detenyer no treballoses, tostemp ordene. Mas atronats de la rumor de tanta confusió, no trobé quis hoja, no sent quim responga, no veig quim entenga» (25). Ante tamaña confesión de impotencia, el autor vuelve la mirada a lo alto en una visión a lo dantesco en la que sube a Dios por escalas etéreas para encontrar en Dios las virtudes que faltaban en los humanos y que son las cuatro cardinales consabidas, más la sabiduría y la verdad (26).

Unico tema rozante con la materia de la presente historia es su visión de la justicia, que sueña teniendo en la mano la característica balanza «de veritat, que fallir no deixa» (27), adorada a fuer de diosa por la razón recta y clave del buen gobierno. El complicado aparato literario, tan rico en gamas de rebuscados giros cuanto pobre de contenidos novedosos, cae en lo político merced a la descripción de los buenos efectos que en la convivencia procura la práctica de la virtud de la justicia.

5. En un códice que fue propiedad de los Duques de Segorbe y luego estuvo en la biblioteca del convento de San Onofre, cierto autor anónimo dejó una pe-

(24) *Moral consideració*, 301.

(25) *Moral consideració*, 303.

(26) *Moral consideració*, 318.

(27) *Moral consideració*, 323.

Historia del pensamiento político catalán

queña cuanto enjundiosa pieza que, con su brevedad densísima, nos regala la proyección de la teoría escolástica de la prudencia sobre el campo de la política en una joya bellísima de eticismo activo encubierta bajo la alegoría de «una donzella verge e molt bella» que baja a adoctrinar a la gente valenciana (28). El simbolismo consistente en la pareja Prudencia contra Fortuna plasma en el diálogo de la hermosísima virgen con el pueblo de Valencia, trocado en la amonestación de veinte advertencias cuya observación producirá «l'estament de la vida política» que es el título de la obrita. Escrito en el fragor de las partidas banderizas, su meta es «moderar las passions», aconsejándose antes de obrar, no dejarse llevar de rumores o «informació dubtosa (29); no fiarse de las apariencias, «car tota cosa versemblant no es verdadera» (30); atenerse a la verdad y no a la amistad cuando se preste testimonio (31) y huir de los extremos, manteniéndose «mig en les accions» (32).

Habla la Prudencia al pueblo valenciano rodeada de sus otras hermanas divinales, la Justicia, la Fortaleza y la Templanza, en cabal alegoría de las virtudes cardinales. Sin decirlo, su intento es la paz, que es lo que Valencia precisaba dividida como estaba entre banderías enemigas; por eso es la prudencia la virtud más necesaria, ya que los bandos pregonaban cada uno su peculiar visión de la justicia y únicamente la prudencia podía armonizar las tesis opuestas que alardeaban ser justas. Rasgos que permiten fechar el tratadito en los primeros años del siglo XV, cuando sangraban al Reino las partidas de los Vilaragut y de los Centelles. De todas suertes es el más maduro escrito político de la Valencia medieval.

(28) Puede verse en el *Viaje literario a las iglesias de España*, II, 191-196. Cita en página 191.

(29) *Estament de la vida política*, 192. Consejo segundo.

(30) *Estament*, 193. Consejo sexto.

(31) *Estament*, 194. Consejo 14.

(32) *Estament*, 195. Consejo 20.

V. FRANCÉS EXIMENIS, VALENCIANO Y ESPIRITUALISTA

1. *Valencianía de Eximenis.* — 2. *Siluetta humana.* — 3. *La libertad teológica punto de partida.* — 4. *El dualismo escolástico en el orden universo.* — 5. *Valor de la astrología.* — 6. *Medievalismo eximeniano.* — 7. *La teoría del Reino de Valencia.*

1. Emparejándose con Llull, de la misma madera isidoriana, es el otro gran polígrafo que los pueblos catalanes engendraron en el medievo, fray Francesc Eiximenis, Eximenez, Eximenis, Ximenez, Echimenis, Eximenes o Eximeniç, que de todas esas suertes ha sido transcrito su apellido. Nacido en Gerona y profesor en la orden franciscana, cuya regla cumplió durante muchos años en el convento de Valencia donde residió entre 1383 y 1407, ligó sus escritos en tamaño grado a la capital del Turia que en el concilio celebrado en Perpiñán en 1408 definíasele valenciano y en manuscritos del tiempo va designado como «frare menor de la ciutat de Valencia» (1). Cuando ahora le incluimos en la rama valenciana de los pueblos catalanes le situamos en su verdadera perspectiva, que fue la de adoctrinador supremo de los hijos de este Reino.

Porque no fue nuestro fraile aquel varón apartado del mundo, de «vida siempre retirada y estudiosa» que

(1) A este respecto el capuchino padre MARTI DE BARCELONA: *Fra Francesc Eiximenis O. M. (1340?-1409?)*, *La seva vida. Els seus escrits. La seva personalitat literària.* En *Estudis franciscans XL* (1928), 438.

supuso el obispo Félix Torres y Amat (2), sino que anduvo metido en el tráfigo de las contiendas locales y en el de las generales de la monarquía. El consejo de jurados por el que la ciudad era regida seguía las enseñanzas de Eximenis, quien intervino decisivamente en los negocios públicos ciudadanos, apagando la llama de las pependencias de 1391, impulsando la cruzada contra los piratas que se amparaban en las costas norteafricanas o propulsando la enseñanza del pueblo. Quizás por ello, por considerarlo valenciano hasta los tuétanos, el municipio acordó en 1384 copiar el libro I de la magna enciclopedia del *Crestiá* para colocarlo en la sala de juntas en forma que todos pudieran leerlo a placer y mandó trasladar el *Regiment* que Eximenis al concejo dedicara en lindo ejemplar atado con una cadena a la mesa del escribano de la sala (3). Y cuando a mediados del siglo siguiente fueron prestados para copia al conde de Cocentaina Jimén Pérez de Corella, en alas del interés en poseer el libro admiradísimo, activaron gestiones para lograr la recuperación, de acuerdo con la documentación exhumada por Antonio de la Torre (4), índice del aprecio en que el *Crestiá* seguía siendo tenido.

Por valenciano se diputaba él mismo y de Valencia nos legó el más hermoso canto de encendidas loas jamás proclamado de aquella ciudad bellísima en la carta a los jurados dedicándoles la tercera parte del *Dotzé* del *Crestiá* o *Regiment de la cosa pública*. Refiere con frecuencia sucesos locales, por ejemplo en el capítulo 578 del *Dotzé* del *Crestiá*, comprendido en el volumen II que se conserva manuscrito en el archivo

(2) FÉLIX TORRES Y AMAT: *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes y dar alguna noticia de la antigua y moderna literatura de Cataluña*. Barcelona, J. Verdaguier, 1836, página 674.

(3) P. ANDRÉS IVARS O. F. M.: *El escritor fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408)*. En el *Archivo ibero-americano* XXIV (1925), 326.

(4) ANTONIO DE LA TORRE: *Una noticia bibliográfica de Fray Francesh Eximénez*. En el *Almanaque de Las Provincias* para 1917, páginas 227-233.

Historia del pensamiento político catalán

de la sede catedralicia levantina (5), o recuerda con calor de tema propio la intervención de Guillem de Vinatea para evitar que Alfonso II de Valencia fragmentara al Reino (6). Y según observaremos al cabo de este capítulo, nadie le igualó en la percepción clara de la personalidad política del Reino de Valencia, sentida por él como entidad aparte en su geografía y en su cielo, en su mar y en sus casas, en lo urbano y en la huerta, en lo político y en lo histórico, en lo institucional y en lo cultural. Tenía, lo reconoce un autor catalán, ilimitada admiración por la ciudad y el reino valentinos (7), tan profundamente amado cuanto conocido, y eso que lo conocía en manera tan cumplida que no ha faltado quien creyese que de sus libros era dable sacar un retrato sin fallas de la economía y de la agricultura regnícolas en el doblar del 1400 (8). Hasta las gentes de aquí eran tan urbanas, tan corteses en la ciudadanía del trato, que a su vera desmerecían los demás hermanos, empezando por los mallorquines (9).

Con levantada pluma cantó la ciudad de sus amores, la ciudad adoptiva cuyo sello impregnó su ánimo pese a la natal Gerona, a la gobernada Elna, a la titulada patriarcal Jerusalén. Valenciano de adopción, lo fue más que los mismos nativos, de guisa que no es dable concebirle en la presente historia perfilado fuera del marco valenciano ni es posible tratar el pensamiento político de Valencia sin diputarle el máximo de sus protagonistas.

Su memoria así vige en Valencia a fuer de patrimonio indiscutible. Gaspar Escolano acudía en 1610 a

(5) *Segon volum del detzen libre de regiment de princeps appellat Xpia*. Manuscrito de 474 folios que es el 167 de la biblioteca de la catedral de Valencia. Cita en folios 108 vto. b - 109 vto. b.

(6) FRANCESC EIXIMENIS: *Contes i faules*. Barcelona, Barcino, 1925, páginas 88-91.

(7) P. MARTI DE BARCELONA: *Catalunya vista per fra Francesc Eiximenis*. En *Estudis franciscans* XXVIII (1934), 80.

(8) ANGEL SÁNCHEZ GOZALBO: *El paisatge en la literatura valenciana*, 20.

(9) Recuérdese la anécdota del mercader mallorquín con el valenciano en *Contes i faules*, 73-75.

copiarle para describir la patria en el libro IV de sus *Décadas* (10); en plena ruina de la valencianía, Manuel Benedito le memoraba a mediados del siglo XIX en las columnas de la revista *El pensamiento de Valencia* (11); y en nuestros días José Ribelles Comín, aun apuntando la cuna catalana, le incluye en el catálogo de escritores valentinos (12). En verdad que si existe una figura en la edad media sellada por la gracia peculiar de la valencianía es la del franciscano gerundense Francesc Eximenis.

2. Pero Eximenis, tan valenciano, por serlo era ya un hombre de universales perspectivas. Hacia 1365 emprendió larga cadena de viajes, antes de encerrarse en la libre dorada jaula valenciana. De diversos pasajes de la *Vita Christi* dedúcese estudió en Oxford, visitó Roma y recorrió Castilla, puntual noticia de su hermano de hábito el padre Atanasio López (13); durante cinco años anduvo tierras, asumiendo en 1371 la cátedra de teología en la universidad de Lérida, bajo la mirada de su gran protector Pedro II de Valencia el Ceremonioso (14). Maestro de teología por la universidad de Tolosa en 1374, enseña en Barcelona, hasta establecerse en Valencia por más de un cuarto de siglo, sin por ello abandonar el desempeño de tareas en la corte, como embajador real cerca del papa en Aviñón y como figura preeminente en la junta de teólogos reunida en 1398 en Zaragoza por don Martín el Humano (15). Albacea testamentario de la reina María de Luna al fallecer ésta el 29 de diciembre de

(10) GASPAR ESCOLANO: *Décadas* I, 431 b - 433 b.

(11) MANUEL BENEDITO: *Vinatea*. En *El pensamiento de Valencia* del año 1857, página 523.

(12) JOSÉ RIBELLES Y COMÍN: *Bibliografía de la lengua valenciana* I, 172 b.

(13) Fr. ATANASIO LÓPEZ: *Datos para la biografía de Fr. Francisco Eximenis, patriarca de Jerusalén*. En el *Archivo ibero-americano* II (1914), 229.

(14) La frase es de RAFAEL TESIS en la página 96 de su libro *La vida del rei En Pere III*. Segunda edición. Barcelona, Aedos, 1961.

(15) ANDRÉS IVARS: *El escritor Fr. Francisco Eximénez*. En el *Archivo ibero-americano* XV (1921), 322-325.

Historia del pensamiento político catalán

1407 (16) cerró sus días más allá de la bienamada tierra valenciana, ornado con el título patriarcal de Jerusalén y uno entre los máximos varones de la época, todavía permanente en la memoria de la orden cuando en medio de aquel siglo XVIII que fue ludibrio de las Españas verdaderas fray José Antonio de Hebrera en su *Crónica seráfica de la santa provincia de Aragón de la regular observancia de nuestro padre San Francisco* (17), y copiándole al pie de la letra fray Jaime Coll en la paralela *Crónica seráfica de la santa provincia de Cataluña* (18), argüía que «respecto de lo docto, serán sus obras la mejor prueba».

Impresiona en verdad la bibliografía eximeniana catalogada por J. Massó Torrents en 1909 (19). Cierto que por ellas merece el título de enciclopédico que le han discernido al unísono el napolitano Enrico Cardona (20), el alemán Otto Denk (21) y el maestro Menéndez y Pelayo (22). Porque fue Eximenis polígrafo mayor, solamente con Lluïl emparejable, ya que incidió en las materias más dispares: temas políticos, en *Lo dotzé del Crestiá*; cuestiones éticas, cual la doctrina del mal que llena *Lo terç* de la misma obra; problemáticas teológicas, como el tratado de la tentación que ocupa *Lo segon*; estudios sobre los espíritus superhumanos, cual los ángeles en el libro de dicho nombre, y los demonios en *Lo segon*; glosas acerca de la condición humanal, de que es muestra cuanto tocante a la mujer se le ocurre en el *Llibre de les dones*, por más que las consideraciones estén

(16) ATANASIO LÓPEZ: *Fundación del convento de Segorbe y orígenes de la Observancia en Aragón y Valencia*. En el *Archivo iberoamericano* III (1915), 341 nota 2.

(17) Zaragoza, Diego de Larumbe, 1703, página 432 b.

(18) Barcelona, Herederos de Juan Pablo y María Martí, 1738, página 186 a.

(19) J. MASSO TORRENTS: *Les obres de fra Francesch Eximenic (1340?-1409?)*. En el *Anuari* del Institut d'estudis catalans de 1909-1910, páginas 588-692.

(20) ENRICO CARDONA: *Dell'antica letteratura catalana*. Napoli, Luigi Gargiulo, 1878, páginas 73-74.

(21) OTTO DENK: *Einführung*, 77.

(22) MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *Antología* III (1944), 398.

ajustadas al más estricto método escolástico al ver certero de Alfred Morel-Fatio (23); escritos que elevan a Dios, como la *Scala Dei* o las ideas *Sobre los novissims*; 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 *Vita Christi*; juicios sobre la astrología y el arte de los sueños, sobre adivinaciones y consejos piadosos, acerca de la vida eterna y del tránsito terreno; reglas prácticas de propaganda religiosa en el *Art de predicació*; 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... (24); todo cuanto pudiera curiosear un espíritu alerta 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 ni la erudición ni la finura observadora. Lo que eleva 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 con lo leído en un organismo conceptual riquísimo en facetas, sí, pero densamente trabado de contenidos. Enmarcado dentro del cuadro mental de la edad media, mirando hacia atrás en vez de atisbar al Renacimiento que llegaba en el sagaz juicio de Antonio Rubió y Lluch (25), logra subrayar su personalidad gracias a este poder de síntesis y a

(23) ALFRED MOREL FATIO: *Rapport adressé à M. le Ministre de l'Instruction publique sur une mission philologique à Valence, suivi d'une étude sur le «Livre des femmes», poème valencien du XV^e siècle, de maître Jaume Roig*. Nogent-le-Retrou, Imprimerie Daupeley-Gouverneur, 1885, página 65.

(24) Tal detalla en el capítulo CCXCIX de *Lo dotzé*. Valencia, Lambert Palmart, 1483.

Cito por capítulos, porque en esta edición están los folios sin numerar.

(25) ANTONIO RUBIO Y LLUCH: *El renacimiento clásico en la literatura catalana*. Barcelona, Jaime Jepús Roviralta, 1889, página 64.

la destreza en las observaciones, aunque el ojo mire con miradas escolásticas que pronto superarán los gustos de la centuria venidera. No importa, a la larga, el reproche de Manuel de Montoliu: que no fue original, que quedó en cosechero de ideas ajenas (26); lo que cuenta es su formidable capacidad sintetizadora, aunque a veces aparentemente caiga en el barrizal de las contradicciones.

Por eso su empresa magna fue el *Crestiá*, por más que no pasase de proyecto de exponer la totalidad de los conocimientos que entonces constituían el patrimonio de la humanidad cristiana; gigantesca Summa medieval, mucho más amplia que las teológicas en latín de los magnos escolásticos, porque salía de los linderos de la teología para extenderse a los asuntos más remotos. En trece partes el *Crestiá* debía tratar enciclopédicamente de las trece materias siguientes: religión cristiana; tentación y mal; los pecados que vencen al hombre; la predestinación y el libre arbitrio; las virtudes teologales; las morales o cardinales; los mandamientos de la ley divina; las virtudes de Dios, su poder, su sabiduría y su clemencia; la encarnación; los sacramentos; la Iglesia y los estamentos eclesiásticos; la república y la manera de vivir los señores con los súbditos; y la vida eterna, con sus premios y castigos (27). De cuyo colosal programa sólo acertó a desenvolver cuatro partes: la primera, en Barcelona entre 1379 y 1381; la segunda, en Valencia en 1381 y 1382; la tercera, en Valencia en 1384; la duodécima, asimismo en Valencia, de 1385 a 1386, salvo la tercera sección o *Regiment de la cosa pública*, redactada en 1383 (28).

Quiso ser el *Crestiá* una hazaña misionera, popular y llana, que acercase la entera perspectiva cris-

(26) MANUEL DE MONTOLIU: *Eiximenis, Turmeda i l'inici de l'humanisme a Catalunya*. Bernat Metge. Barcelona, Alpha, 1960, pág. 25.

(27) *Lo primer llibre del volum appellat Crestiá*. Valencia, Lambert Palmar, 1483. Folio 2 vto. b. «Prólech», capítulo IV.

(28) ANDRÉS IVARS: *El escritor Fr. Francisco Eximénez*. En el *Archivo ibero-americano* XIX (1923), 365-379.

tiana de la vida a cada uno de los estratos sociales. Así la concibió el autor, para el pueblo menudo, no para doctos ni para letrados, dando de lado a las citas farragosas y eludiendo luengos trechos latinos, en un catalán claro que posee el sabor dulce de las naranjas de la huerta valenciana (29). De donde la frescura, la vivacidad, la gracia única de esa adoctrinación en la que pululan anécdotas a veces atrevidas hasta lo picante, con la sal y la pimienta que adobasen el meollo doctrinal al paladar intelectual de las muchedumbres. Aunque en los medios eruditos no faltase quien le colocó en confusión con el *De regimine principum* de Egidio de Colonna, y así consta el yerro al dorso de un ejemplar en catalán de la biblioteca del seminario de Gerona visto por J. Massó i Torrents (30), media un abismo entre la lozanía eximeniana, tan valenciana, tan franciscana, tan abierta, tan eternamente coronada de verdores, y la armazón doctrinal pesadamente sólida, secamente erudita, áridamente escolástica, de aquel otro libro del siglo XIII. Por eso en tiempos de inicios de la imprenta estámpanse con cronología paralela, Eximenis en Valencia en 1484, Egidio Romano en Barcelona en 1480 y 1498 (31); es que cada obra, cabalmente por ser tan distintas, tenía su público respectivo. Siendo éste uno de los errores que más han dañado a la exacta estima de la enciclopedia eximeniana, que unos la hayan mirado desde las alturas de la rigidez filosófica aquinatense tachándola de populachera, y que otros, cual Eduardo de Hinojosa, hayan alabado lo escogido de la erudición que la orna (32), sin captar la vibración popular que la proporciona calor de vida en flor.

(29) La intención divulgadora consta en *Lo primer*, folio 1 vto. a.

(30) J. MASSO TORRENTS: *Les obres de fra Francesch Eximenis*, 607.

(31) MARIANO AGUILLO Y FUSTER, en su *Catálogo de obras en lengua catalana desde 1474 a 1860*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1923, páginas 481-482, cita dos ediciones de EGIDIO ROMANO, ambas en Barcelona: por Nicolau Spindeler en 1480 y por Joan Luschnier alemán en 1498.

(32) EDUARDO DE HINOJOSA: *Influencia que tuvieron en el derecho público de su patria y singularmente en el derecho penal los filósofos*.

Historia del pensamiento político catalán

Peculiaridad exquisita del *Crestiá* que resplandece más todavía en cotejo con otros tratados, ya más empacadamente doctrinales, de Eximenis. Tal el *Llibre dels Angels*, su obra más difundida, de la que Massó i Torrents encontró no menos de veinte manuscritos catalanes, doce franceses, uno italiano y siete castellanos en las versiones que en 1434 llevaron a cabo fray Miguel de Cuenca, prior del monasterio toledano de San Bernardo, y fray Gonzalo de Osorio, prior de Sisle (33). Quien compare ambos trabajos verá dos polos del pensamiento dentro de la unidad férrea de la doctrina; el mismo teólogo que consagra a la angelología páginas preñadas de saber profundamente cerrado, es el propio autor de aquellos otros textos del *Crestiá* no menos densos de sabiduría teológica, pero tan maravillosamente redactados, con magia de pluma tan amoldada al lego, que deleitan en la lectura y pueden ser devorados por gentes ayunas de iniciación en teología sin el menor cansancio ni el más pequeño tormento de empalagos. Únicamente leyendo la monumental fábrica literaria del *Crestiá* y templando el ánimo en la delicia de tantas páginas encantadoras, podrá hacerse justicia a los méritos eximios del mayor hijo adoptivo de Valencia.

3. Anclado en el medievo, con los pies clavados en el suelo de su teología profesional, trabaja por lo que trabajó el medievo místico y ensoñadoramente religioso, constantes los ojos en la lumbre eternal de lo divino. Aquella su ilusionada total enciclopedia tenía por objeto principal trazar la apología de la religión cristiana en la apreciación de Torras i Bages (34), preparando una completa teología fundamental al alcance de las inteligencias simples a tenor de la meta popular que le movía de acicate: «declarar

fos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo. En *Obras*. Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas. I (1948), 67.

(33) J. MASSO TORRENTS: *Les obres*, 617 y 625.

(34) J. TORRAS I BAGES: *La tradició catalana*. Vich, Viuda de Ramón Anglada, 1906, página 386.

qué es vida cristiana» en el lema que encabeza *Lo primer* (35).

Postura entrañablemente sentida por el palpito que late en cada uno de sus escritos. El capítulo XXX del III de los libros consagrados a los ángeles va destinado a mostrar como el hombre debe desdeñar las cosas de la tierra para ocuparse del «regne de Deu» (36); en el capítulo XLVIII de *Lo dotzé*, tras apuntar la manera en que los demonios acosan con tentaciones de particular intensidad «a aquells qui consellen e senyorejen la ciutat», dice que el mejor medio para rechazarlas y de adquirir la virtud de la prudencia necesaria para el buen gobierno, consiste en rezar fervorosamente impetrándola de Dios; los capítulos CXVIII y siguientes de *Lo primer* rebaten tesis nacidas de la «malicia judayca»; el profeta del islamismo es sin más el «malvat Mafomet» (37); en los momentos dificultosos, cuando todas las puertas se le cierran y se han borrado los senderos del recto discurrir o las vías de la segura convivencia, no halla nuestro fraile otra salida que la solución profundamente franciscana del salto a Dios a través de la oración: después de orar las cuestiones se alumbran con luces místicas, nos asevera en la *Scala Dei*, «segons que lo llum celestial te inspirará á conèixer que t'és millor, així farás» (38). Y la única vez 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 del Cristo, con los sarracenos cuyo paraíso es propio de las bestias, con los maniqueos que admiten la dualidad de dioses, cara a «les errors deles altres sectes creyentes» (39), en la gozosa certidumbre de que él vive en el orbe cristiano y por

(35) *Lo primer*, 1 a. En el «Proléch», cap. II.

(36) *Llibre dels angels*. Barcelona, Joan Rosenbach, 1494, folios 43 vto. b - 44 b.

(37) *Contes i faules*, 17.

(38) *Scala Dei*. Barcelona, Diego de Gumel, 1494, folios 97-97 vto.

(39) *Lo primer*, capítulos XX y XXII.

Historia del pensamiento político catalán

autonomasia el «stament cristiá és instituyt a menar tota gent desta vida present a vera benavyrança» (40).

Tan acendrada es la pasión cristiana de Eximenis que transciende al ritmo del estilo en tanto brío que el presbítero Manuel Beti pudo identificar su *Tractat de la sagrada concepció de la Verge María* usando de estos elementos críticos (41). No es un metafísico frío, sino transido de los arranques de celo que entusiasman en los magnos enciclopedistas catalanes, tantos como los de Llull para el capuchino Nolasc d'el Molar (42). Vistiendo el sayal de Asís, de rodillas a lo franciscano, teñidos los ojos de asombro delante del espectáculo de las maravillas de la naturaleza, escribe con corazón de niño palabras de sabio para un auditorio que él quería de niños de alma, siendo su entera ideología producto de esta primera perspectiva religiosa que subordina el giro de las cosas a la mayor gloria de Dios.

Lo más notorio y notable, sin embargo, es que el avasallador borbotea de su fe pasa por los cedazos de la serenidad intelectual, signo clarísimo de su catalanía. Con toda su pasión misional de predicador cumplido no olvida que la primera condición del predicador es la de predicar «prudenter et non multum alte loquendo» (43). Con toda su pasión radical de creyente, con menospreciar paganos o sarracenos, no le nubla los ojos la realidad de que los cristianos pecan más que los paganos o musulimes, sea por la gula ya que los «espanyols són gran menjadors de carn» frente a los «sarrahins pus temprats en lur

(40) *Lo primer*, capítulo CLXXI.

(41) En un artículo en *El Restaurador* de Tortosa, publicado el 7 de diciembre de 1914. Insistiendo en la página 64 de su artículo *Noticies de dos manuscrits de l'Arxiu de l'Arxiprestal de Morella*, aparecido en el *Bulletí de la Biblioteca de Catalunya* IV (1917), 47-67.

(42) NOLASC D'EL MOLAR: *Un altre volum d'Eiximenis*. En *Estudis franciscans* XLIV (1932), 411.

(43) FRANCISCO ECHIMENIS: *Ars praedicandi populo*. Publicada por el padre MARTÍ DE BARCELONA en *Analecta sacra Tarraconensia* XII (1936), 304-340. Cita en las páginas 304 y 315.

Lo ha expuesto recientemente JUAN BENEYTO en las páginas 55-56 de su libro *El pomo de la espada*. Madrid, Editora nacional, 1961.

menjar» (44), sea porque muchos infieles son mejores observadores de las leyes, como lo demuestran los ejemplos de Trajano y de Bruto, de los Macabeos y de Escipión (45). Era necesaria toda la alteza de miras y la descomunal grandeza de sus perspectivas humanísimas para no empequeñecer la solidez de las creencias con el fanatismo de la ceguera; la canción suave de la Valencia tolerante cantaba en Eximenis el estribillo del desprendimiento.

Y de la justicia. El equilibrio es la mejor constante eximeniana, sea en la estima histórica objetiva, sea en el reconocimiento de los derechos de los no creyentes en el Cristo. Más allá de las fes respectivas está para él el derecho natural por Dios inscrito en el orden de los seres. La propiedad es así a sus ojos un derecho natural que no pende del bautismo; «les possessions —establece en el capítulo CLXVI de *Lo dotzé*— non solament Deu las ha fetes per los feels, encara per tota raonable creatura» (46). Un orden de convivencia que era el de la Valencia suya, donde textos musulmanes pululaban a la sombra de la «Senyera» del Conqueridor, cobra aquí justificación estable en el respeto de las propiedades de los vencidos, primera condición para la paz en la libertad que era el motor político de su valencianía concluyente.

El perfil humano del fraile venido desde Gerona para elaborar la mejor teoría política de Valencia gana matices en esta su visión cristiana de la vida, en este franciscanismo abierto y campechano que tan bien se compadecía con las exigencias políticas del reino valentino. Ya desde los cimientos es la suya una doctrina que rezuma sol de claridad y suavidad de rasgos, en el tempero más gentil de la Valencia clásica.

(44) *Terç del Crestiá*. Barcelona, Barcino. Tres tomos. Cita al III (1932), 185.

(45) *Regiment de la cosa pública*. Barcelona, Barcino, 1927, páginas 74-77.

(46) Manuscrito de la catedral valenciana de la Segunda parte, folio 313.

Historia del pensamiento político catalán

4. De acuerdo con esta religiosidad profunda son escolásticos los pilares de la ideología política eximeniana. La construcción se apoya en el dualismo Creador-criatura que sume la existencia humanal en el armónico equilibrio cósmico del juego de las causas primeras y segundas, de la voluntad objetivadora de Dios con la voluntad subjetivamente decididora del hombre. La sombra gigante de San Agustín preside este sistema escolástico en la transposición de dos planos coincidentes con las dos ciudades famosas: la de Dios en la intimidad de cada yo, donde lo concupiscible y lo irascible queda sujeto a lo racional del ser humano en el capítulo 775 de *Lo dotzé*; y la existencia del mal como corrupción de la criatura racional por menoscabo del primado de la razón rectora, tema de la existencia del mal que acomete con ardor teológico de fortuna en *Lo terç*, interpretándolo como subversión de aquel orden lógico donde el imperio de la razón existe, como obrar de la voluntad libre hecho «desordonadament» (47).

Esta medida del mal como hijo del desorden causado por el pecado era la versión cristiana de sus gustos catalanes. Pero además, 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 Crestiá* señalando que la Cristiandad se halla regida por el Hijo de Dios en tanto grado que, cual añade en el CLVII, «l'estament cristiá no pot fallir ne caure jamás»; conclusión de providencialismo análoga y superadora de la idea judaica del pueblo hebreo por elegido de Dios, según puntualiza el mismo Eximenis en el capítulo CCCLXV; véase como abre *Lo dotzé* dedicando el primer capítulo a proclamar que el modelo de todo gobierno humano es el gobierno del

(47) *Terç del Crestiá* I (1929), 47-48. Capítulo X.

universo por el puño de Dios; y de como reafirma la idea en el capítulo I de *Lo segon* elevando por paradigma «la soberana saviea e providéncia del nostre pare e excellent governador Deu» (48). 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» (49), habla de la «soberana gouernació» del mundo por el Creador (50) y señala que todas las cosas están ineludiblemente regidas por su «magnífico manament» (51). A los especialistas corresponde profundizar la orientación que ahora apuntamos y que apenas nos interesa en la medida en que sirve de base al pensamiento político eximieniano.

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 porque quiere, probando en el capítulo CLXIV de *Lo terç* «que tot peccat sia voluntari» (52); 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 o las malas (53). Con lo cual la existencia humana acaba por ser trágicamente concebida bajo el signo de un constante batallar en el cual el triunfo ha de ser meta de todos los esfuerzos (54).

Así resulta el equilibrio, aquel equilibrio tenaz aspiración eximieniana, entre las dos causas compo-

(48) *Lo segon libre del Crestiá*. Manuscrito en la biblioteca nacional de Madrid. Cita al folio 26.

(49) *Psalterium laudatorium*. Manuscrito 4.286 de la biblioteca nacional de Madrid. Cita al folio 26.

(50) *Psalterium laudatorium*, 36.

(51) *Psalterium laudatorium*, 29 vto.

(52) *Lo Terç* II (1930), 126-128.

(53) *Lo segon*, 22 a. - Cap. XXI.

(54) *Lo segon*, 8 a. Cap. I.

mentos del universo. La libertad natural del hombre brota ya en la teología en los ámbitos de un orden objetivo; y el mérito de Eximenis será la manera en la que logra trasladar al plano de la vida cotidiana esta medida armonía que advierte en el esquema metafísico del cosmos.

Siendo tan evidente ese enlace entre ambos conceptos, esto es, la filiación de la idea eximeniana de la libertad política con su previa noción de libertad teológica, que la posibilidad de una ordenación política cristiana resulta a sus ojos entre gracia o pecado, es decir de la manera en que sirva para ayuda en el cumplimiento del fin último del hombre. Camino por donde lo político liga sin intermediarios con lo teológico, apurando la savia de su rigor teórico medieval.

Así cuando menciona a la fortuna, la que será su puesta llave del ritmo universo desde Juan de Mena hasta Maquiavelo, es para rechazarla con la aplicación del calificativo de locos a quienes sostengan que nada valen las plegarias 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 medieval de los hados paganos, rechaza a la falsa diosa del paganismo valiéndose de un escritor parte de la tradición pagana misma, de Aristóteles, para sustentar que el orden universo se funda en Dios, con la secuela de que la idea de la Fortuna debe ser sustituida por la de la Providencia: «e açó posa expressament Aristótil 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», en las frases precisas del capítulo CII de *Lo dotzé*. Antes de que llegara el apogeo paganizante Eximenis velaba ya sus armas medievales y católicas.

5. Intimamente relacionado con la cuestión de la libertad está un punto del pensamiento eximeniano que nos hemos de limitar a bordear, tanto por exceder

a las márgenes de nuestro estudio, cuanto por constituir uno de los pocos en que hasta ahora se han fijado con detenimiento los comentaristas; nos referimos a la posible validez de los datos astrológicos y a su influjo sobre la conducta de los humanos, así como a la certidumbre o falsía de las predicciones fundadas en semejantes datos.

De los textos acumulados por Torras i Bages (55), Pere Bohigas (56), J. H. Probst (57), el padre Josep María Pou (58) y Tomás Carreras Artau (59), resplandece una mentalidad apocalíptica, deslumbrada por las trágicas predicciones de Gioacchino di Fiore, recorriéndose la estampa de un visionario a lo divino que llega a predecir la extinción de las casas reinantes en la Cristiandad para finales del siglo XIV, imbuido de las quimeras pesimistas que auguraban un próximo acabamiento de la humanidad, elaborador de una filosofía de la historia basada en cierta 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 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.

Tesis joaquinista que es la que centra el *De triplici statu mundi* según consta en el códice H-III-24 de la biblioteca escurialense, caso sea de Eximenis como quiere el padre Atanasio López (60), frente a la negativa de fray Martí de Barcelona (61); pero que en la *Vida de Jesuchrist* se eleva a siete períodos dentro de

(55) *La tradició catalana*, 432-433, quien llega a preguntarse si era un milenarista más.

(56) PERE BOHIGAS: *Prediccions i profecies en les obres de fra Francesc Eiximenis*. Separata de *Franciscalia*. Barcelona, 1928.

(57) J. H. PROBST: *Francesh Eximenic: ses idées politiques et sociales*. En la *Revue hispanique*. XXXIX (1917), 45 y 74-76.

(58) J. M. POU: *Visionarios*, 291 y 408-410.

(59) TOMÁS CARRERAS Y ARTAU: *Fray Francisco Eiximenis. Su significación religiosa, filosófico-maral, política y social*. Gerona, Instituto de estudios gerundenses, 1946, páginas 10-14.

(60) ATANASIO LÓPEZ O. F. M.: *Codicografía catalana IV*. En la *Revista de estudios franciscanos* III (1909), 21-24.

(61) MARTÍ DE BARCELONA: *Fra Francesc Eiximenis*, 486.

la vida de la Iglesia, esto es, de los dos postreros de las profecías joaquinistas; a saber, el de la Iglesia naciente, el de los mártires, el de los doctores, el de la relajación, el de la vida evangélica, el de la apertura del sello apocalíptico y el del último reino (62).

La raíz del joaquinismo eximeniano es astrológica, como lo prueba la facilidad con que acepta las predicciones análogas dentro del mundo árabe; por ejemplo, la profecía del astrólogo musulmán Albumazar de que la religión mahometana acabaría al terminar de producirse la conjunción de Júpiter con Venus, recibida en el capítulo CCII de *Lo primer del Crestiá*. Y es que ambas posturas responden a una misma apetencia hacia lo maravilloso y a idéntico fervor temeroso de las fuerzas ocultas de la naturaleza, el que informa los temblores vaticinales de Arnau de Vilanova o de fray Pedro de Aragón. Que en la *Vida de Cristo* se inspire en fray Umbertino da Casale o en el *De triplici mundi* en fray Joan de Rocatallada, según presunciones del padre Josep María Pou (63), nada obsta a la ilusión personalísima que Eximenis ponía en sus adivinanzas cargadas de entusiasmo y de recelos.

Las estrellas remediadoras o causas de cuantas cosas se ejecuten: Eximenis llega en ello a extremos rayanos en lo absurdo, porque no solamente determina en el capítulo CXIII de *Lo terç* las cualidades respectivas trocando Saturno los caracteres en maliciosos o Venus en lujuriosos (64), sino que los hace causantes de la existencia de mosquitos, moscas, pulgas, piojos y hasta del dolor de muelas en el capítulo CCXCVIII de *Lo dotzé*, sin contar la atribución de los misterios averiguados a través de influjos astrales en los sueños cual reza el XCIV de *Lo segon*. Verdad es que la solidez de su fe impídele tomar por cosa buena a las aseveraciones astrológicas, y aun las apellida en el

(62) A este respecto J. M. Pou: *Visionarios*, 410.

(63) J. M. Pou: *Visionarios*, 409 y 291.

(64) *Terç* II, 16.

Cercapou propias de demoniaca «aut maléfica» (65), negando litud a los alquimistas por tacha de misteriosos nigromantes en el capítulo XXIII del *Regiment de la cosa pública* (66), amonestando en los DCCLXX, DCCLXXI y DCCLXXII de la segunda parte manuscrita del *Dotzé* para que expulsen de sus dominios alquimistas, astrólogos y adivinadores (67). Mas ello no quiere decir juzgue falsas ni un solo momento semejantes vitandas condenables mañas. Hijas del infierno, sí, pero con realidad certísima; tal es el juicio de sus afirmaciones basadas en el curso de los astros.

El colmo de sus manías proféticas culmina en el capítulo CC de *Lo dotzé* cuando toma de un supuesto Lactancius con cálido aplauso de su opinión personal cierta profecía por la cual, al culminar el desarreglo de las sociedades cristianas con la llegada del año 1400, desaparecerían en la faz entera de la tierra cualquier suerte de autoridades políticas, «no y haurá reys, ne duchs, ne comtes, ne nobles, ne grans senyors, ans d'aquí avant fins a la ff del món, regnarà per tot la justicia popular, e tot lo món, per consegüent, será partit e regit per comunes». Sueño milenarista de democracia popular casi rayana en la anarquía, que reitera en el capítulo CCXXVIII atribuyéndolo ahora a cierto monje negro apellidado san Girbaut, con la misma precisión temporal en el postrer año del siglo XIV. Profecía ligerísima por la proximidad cuanto gravísima por el contenido, ya que implicaba la destrucción del orden político vigente, erigiendo a su autor o repetidor en revoltoso agitador inconsciente de muchedumbres crédulas. Alarmada la corte, Juan I le escribió una carta conminatoria en 17 de noviembre de 1381 y por ello el capítulo CCCCLXXI rectifica las anteriores profecías quiméricas, viniendo a demostrar «com reyal potestat durará fins a la ff del

(65) *Cercapou*. En el manuscrito 21-3-33 de la biblioteca de la Universidad de Barcelona, folios 1-49 vto. Cita al 2 vto.

(66) *Regiment*, 133-137.

(67) En el manuscrito valenciano, folios 307 vto. b - 311 vto. b.

món» (68); pero persistiendo en sus alucinadas tesis, por las que perdía el crédito de madura sensatez que presidió sus construcciones siempre que no asome la oreja esa pasión desenfrenada por el profetismo escatológico.

Lo más interesante a nuestro efecto es determinar qué influencia ejercen sobre la libertad humana, módulo con que juzgar hasta donde llega la credulidad eximeniana en las estrellas. Un influjo de efectos limitados, será su respuesta, dejando sus visiones más audaces cerradas por los mojones de la ortodoxia católica. Porque el poder de los astros, si influye, no anula jamás la libertad psicológica ni la teológica del ser humano. Los planetas no fuerzan el «franch arbitre» declara en el *Cercapou* (69) y en el capítulo CLXXXI de *Lo terç del Crestiá* (70). Ni siquiera Dios fuerza la libertad del hombre, repite en *Lo terç*, capítulo XV (71), causa segunda del orden universo. Lo único que enflaquece al «franch arbitre» es el pecado (72) y el pecado es sin excepción voluntario (73).

El esquema final es el típico de la escolástica: Dios establecedor de un orden objetivo, frente al cual el hombre actúa con libérrima capacidad de elección en el extremo postrero. Los astros influyen, pero no aniquilan la libertad, y si influyen no será en virtud de fuerzas propias; son meros instrumentos de Dios, que al establecer el curso regular 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 al contemplar en sus efectos huellas de la voluntad de Dios. Astrología y libertad cooperan en la medida en que coinciden el orden divino con el

(68) Sobre este incidente PERE BOHIGAS: *Prediccions*, 8-11.

(69) *Cercapou*. Barcelona, Barcino, 1957, página 31.

(70) *Terç*, II, 199.

(71) *Terç* I, 60.

(72) *Terç* III, 104-105. Capítol CCLXVII.

(73) *Terç* II, 126-128. Capítol CLXIV.

actuar humano. Puesto que Dios respeta la libertad natural, también han de respetarla aquellos ciegos agentes suyos; por donde las visiones y teorías astrológicas del franciscano gerundense en nada obstan a la noción de la libertad teológica del hombre en la elección de su personal destino, que es el pilar de su cabal doctrina de las libertades políticas. «Empero —son sus palabras en el capítulo CIX de *Lo dotzé*— guardar aitals coses no repugna aital esperança de bon crestiá, 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». Pues tal como inclinan al mal, pueden inclinar al bien esos instrumentos de Dios que son los astros; en el capítulo CXX mostrará como «bona constellació ajuda a hom per ésser virtuós».

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 encadenamiento jerárquico.

6. Existe unanimidad en los críticos para juzgar a Eximenis cúspide del medievalismo en los pueblos catalanes. Ya Antonio Rubio y Lluch le fijó exento de influencias italianas (74) y Lluís Nicolau d'Olwer

(74) A. RUBIO I LLUCH: *Joan I humanista i el primer periodo de l'humanisme catalá*, Barcelona, Estudis universitaris catalans, 1919, página 92.

recibía al leerle el delicioso perfume de los encantos de los siglos medios (75); desde sus dispares ángulos Marçal Olivari (76), Manuel de Montoliu (77), G. E. Sassone (78), Ramón d'Alós (79) y Joan Ruiz i Calonja (80) han coincidido en apreciar en él el estilo inconfundible de aquellos tiempos donde el gusto de lo antiguo iba envuelto en la nebulosa imprecisión de las añoranzas sin logro, ausente aún el goce directo de las delicias estéticas de la paganía que será cifra y flor de los hallazgos del renacimiento. Conoció, es cierto, latín y hebreo; mas su medievalismo es tan hosco, tan radical, tan sin entresijos, que algún crítico, Pere Bohigas, ha visto en su labor la de un adversario de la cultura antigua, a la que otorga pocas y raras concesiones, insistiendo sin cesar en la superioridad de los saberes eclesiásticos sobre los paganos y oponiéndose a que los clérigos malgasten su tiempo en profanos libros (81).

Porque cita autores clásicos, pero sin admiración, sin canonizarlos literariamente, sin el paladeo gozoso que saborearán los renacentistas verdaderos. Fue su empresa codificar la totalidad de los saberes, precisamente porque recelaba del mal que los saberes acarrearán cuando se les busca sin criterios de rigidez ortodoxa, los cuales él juzgaba poseer. Era una actitud temerosa, asustadiza, y si escribió su obra gigantesca fue para evitar a los otros los peligros que él había superado. Porque pensaba que la ciencia es causa de pecado, o por lo menos agravante del pecar,

(75) LLUIS NICOLAU D'OLWER: *Aspectes d'Eiximenis*. En *Paisatges de la nostra història. Assaigs i notes de literatura catalana*. Barcelona, Llibreria Catalonia, 1929, página 170.

(76) MARÇAL OLIVAR: *Introducció* a los citados *Contes i faules*, página 8.

(77) MANUEL DE MONTOLIU: *Eiximenis*, 31.

(78) G. E. SASSONE: *Introducció* al citado *Cercapou*, edición de 1957, página 11.

(79) RAMÓN D'ALÓS: *Fra Joan Pasqual, comentarista del Dant*. En *Quaderns d'estudi XIII* (1921), 309.

(80) JOAN RUIZ I CALONJA: *Història de la literatura catalana*, 97.

(81) PERE BOHIGAS: *Idees de fra Francesc Eiximenis sobre la cultura antiga*. Separata con paginación 80-85 existente en la Biblioteca de Cataluña, s. I. n. a. Cita en la página 84.

«car aytant com la persona es pus scient, aytant pecca més», cual apunta en su *Tractat de confessió* (82).

Actitud hostil que regula con mezquindad efectiva bajo la aparente multiplicidad, sus préstamos del saber antiguo. El lujo de citas a los filósofos helenos, incluso a los estoicos menos famosos como el Zenón que alude en el capítulo CLXXII de *Lo dotzé*, o la inacabable serie de alusiones aristotélicas, no son suficientes para alojarle en la nueva corriente renacentista que ya en sus años alboreaba. Acepta a Aristóteles, pero Aristóteles es un autor seguido ya por los grandes maestros del siglo XIII; y respecto a los demás personajes de las circunstancias propias de los reinos aragoneses del siglo XIV, cual sucede, por ejemplo, con Cicerón, a quien apela nada menos que «ciudadá e conseller de Roma» en el capítulo LVI de *Lo dotzé*, como si la remota capital del Lazio fuese una Barcelona o una Valencia regida por honrados «jurats» 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, de segunda mano; así cuando en el capítulo XLVII de *Lo dotzé*, le requiere para testificar que según Platón a cada oficio corresponde una virtud especial que 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 entre 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 rigor de pensamiento del Platón

(82) Barcelona, Borrás i Mestres, 1906, página 5.

que van a admirar los estudiosos de las generaciones renacentistas.

Medieval de fondo, lo es asimismo Eximenis de forma en el modo de enfocar los problemas. Si alguna vez en la *Doctrina compendiosa*, cabalmente su libro más repleto de erudiciones, hace alardes de prescindir de Aristóteles «ne d'altres sòptils ne grans mestres» para utilizar la «grossera e palpable raó» que proporcionan natura y experiencia (83), por más que en sus escritos quede soterrado el mecanismo de los silogismos merced a la brillantez de su estilo personalísimo, si no topamos en ellos con los áridos «videtur» o «sed contra», en cambio el planteamiento o el análisis de las tesis hácese según el método escolástico de resolver las disputas; sin las palabras rituales, el orden seguido es el peculiar a la Escuela, no obstante la aparente carencia del fatigoso aparato formal de las «quaestiones».

En definitiva su personalísimo medievalismo es asaz valenciano, con el cortejo de las profecías, los giros joaquinistas, el afán de reforma social. Salvadas las notorias diferencias, está muy cerca, mucho más de lo que las apariencias constan, de Arnau de Vilanova. Uneles la pasión franciscanista, el ensalmo del misterio, la tendencia a interpretar la historia con arreglo a los ciclos del joaquinismo, los temblores ante la inminencia de la catástrofe que será final del universo, los mil y mil matices menudos que colorean con idénticos toques sus paisajes ideológicos, unciéndolos en la línea mayor del espiritualismo franciscano más radical, por mucho que en Eximenis quede empalidecido a causa de la mayor serenidad de su tempero. No en balde en el capítulo LXIX del *Primer del Crestiá* Eximenis ensalza a Arnau con calor de admiración, no ya personal sólo, pero hacia su doctrina, al referirnos «qui fon hom il'uminat de diverses ciéncies, qui menyspreava lo món fort, e aná vestit fort simplement, ne jamás vole prendre muller, e anava

(83) *Doctrina compendiosa*. Barcelona, Barcino, 1929, página 105.

totstemp cavalcant en un ase; no havia casa ni alberg; era de la terça regla de sant Francesc; hom fort famós en saviesa natural, en gran ciència e en virtuosa vida, e hom ab gran zel e fort fervent a incitar tota creatura de servir Déu» (84). Si existía ya una tradición política valenciana de audaces reformadores, enamorados del orden cristiano sencillo, ambos forman en esta tendencia y proporcionan, en la manera en que se dan las manos mentales con gesticulación de algarabía bullente, la forma más valenciana del medievalismo.

Porque Eximenis no era medieval a secas; sino encarnación del modo especial del medievo valenciano.

7. Fue Eximenis el primer autor que definió una teoría del Reino de Valencia como personalidad política completa en las múltiples facetas en que la personificación política consiste, cuando refería a los jurados de la capital dedicándoles el *Regiment* en 1383 «que poble valenciá sia poble especial e elet entre los altres de tota Espanya» (85). Sabe que es de origen catalán, «com sia vengut e eixit, per la major partida, de Catalunya» (86), pero ya no catalán propiamente tal, sino trasplante dotado de existencia aparte de la del Principado; y sabe que es español, por la geografía y por sus orígenes catalanes.

De origen catalán, miembro parigual a los demás de la confederación aragonesa, español por ende, el pueblo valenciano es reino aparte. Tiene un idioma propio, síntesis de las varias lenguas de sus pobladores, idioma que Eximenis topa hermosísimo por las delicadezas de sus tonos, porque en la virtud maravillosa de la tierra, igual que razona los frutos más dulces suavizando las asperezas de la naturaleza, ha adelgazado los sonidos, «e ha lleixats los pus durs e los pus mal sonants vocables dels altres, e ha presos los millors» (87). Tiene caracteres raciales propios, deter-

(84) Reproducido en *Cortes i faules*, 19-21. Cita en pág. 20.

(85) *Regiment*, 35.

(86) *Ibidem*.

minados por el peso de la herencia morisca, inexistente en Aragón o en el Principado, «car com la ciutat sia encara quasi morisca, per la novitat de sa presó» (88), mézclanse en ella razas y maneras, costumbres e idiomas, catalán con árabe y hebreo con aragonés, en una universalidad abigarrada desconocida en los pueblos originarios de las vertientes del Pirineo. Posee una fauna y una flora peculiares, árboles típicos y aguas medicinales nuevas, con una agricultura centrada ya en el arroz y en el naranjo, con industrias nuevas como la cerámica de Manises ya famosa, con una economía independiente basada en fuentes distintas de las de los otros reinos de donde vinieron los que fundaron al de Valencia sobre una tierra que Eximenis no duda en llamar con pasión de enamorado «terra beneita digna de gran llaor» (89). Goza de temperos nuevos porque la dulzura del clima va acompasada a la dependencia astrológica del signo zodiacal de Escorpión, regido por Marte, por donde sus habitantes son de inclinación pacífica pero aptos para manejar las armas con denuedo (90). Colofón de tantas condiciones propias, luce santos suyos, a la cabeza de todos el celeberrimo San Vicente Mártir (91), punto de grande valer en aquel siglo. Y finalmente, para corona de tantas notas de valencianía, el Reino está definido en lo jurídico por «lleis a furs especials» (92), tema que recalca con insistencia porque contribuye a completar la fisonomía de aquella Valencia por Eximenis sobre todas las cosas bienamada.

Este Reino de Valencia con tanto amor de pormenor tipificado, es uno de los reinos de las Españas, junto con los nueve de Castilla que enumera en el capítulo CCXLVI de *Lo primer del Crestiá*, con los seis aragoneses, incluido el Principado de Cataluña,

(87) *Ibidem*.

(88) *Regiment*, 19.

(89) *Regiment*, 25. Las peculiaridades valencianas en págs. 23-32.

(90) *Regiment*, 31.

(91) *Regiment*, 33-34.

(92) *Regiment*, 36 y 19.

que define en el capítulo CCXLVII de este libro mismo, con el de Navarra que analiza en el capítulo CCLIII y con el de Portugal que en el CCLII coloca «en la fi d'España». Unas Españas que para Eximenis solamente merecen loas, en contraste con los pueblos extranjeros. En el capítulo CCCCLXXIII de *Lo dotzé* la animadversión contra Francia constante de las gentes catalanas reverdece en negarle méritos en la lucha contra los sarracenos, méritos que reserva para los reyes de Castilla y de Aragón; Italia es a su vez país abominable, poblado de locos o ladrones en muchos sitios (93) y, azote que es la máxima abominación en el atleta de la libertad que Eximenis fue, tierra gobernada por tiranos (94). Donde más contrastan los españoles con los demás es en los hábitos de las mujeres, deteniéndose en mostrar su aversión a Francia con la reprobación del libertinaje de las francesas en el capítulo LVI del *Libre de les dones* (95), fama por lo demás corriente en el medievo, que volveremos a encontrar en Jaume Roig y que resplandece en las novelas de Masuccio Salernitano (96).

El círculo de las estimas de Eximenis tiene su corazón en Valencia y desde allí se difunde por las Españas para menosprecio de los extraños y odio catalanísimo contra los franceses. Canta con deleite Cataluña, ponderando los santos que glorifican al Principado en el capítulo LVIII de *Lo primer*, corona a Barcelona en el XXIII de *Lo dotzé* por «maior lum de tota spanya» y empareja con la Valencia queridísima las bellezas de Mallorca y de Sevilla, todas tres dentro de las Españas en el capítulo XXXV del propio *Dotzé*. La consciencia de una España de la que Valencia forma parte, unida al resto de los pueblos de la Corona aragonesa, a Castilla, a Portugal y a Navarra, es fehaciente en la perspectiva eximeniana, con

(93) *Terç* II, 15. Capítol CXIII.

(94) *Terç* I, 288. Capítol C.

(95) Barcelona, Johan Rosenbach Alamany, 1495, folio 41 b.

(96) A este respecto nuestro *Nápoles hispánico*. Madrid, Mantejuna. I (1958), 273.

Historia del pensamiento político catalán

su visión de bloque separado y con el amor que los pueblos hispanos sin distinción ninguna más que en la antipatía hacia Ibiza que asoma en una de sus fábulas (97), suscitan en este gerundense que supo ser valencianísimo.

Junto con su concepción medievalista del universo, segunda premisa de su ideología política será haber entendido la realidad de Valencia como reino aparte dentro de la confederación aragonesa, de marchamo catalán y uno entre los españoles.

(97) *Contes i faules*, 73-75.

VI. LA TEORIA EXIMENIANA DE LAS LIBERTADES POLITICAS

1. *La cristianización política de Aristóteles.*—2. *La comunidad política.*—3. *La ciudad.*—4. *El reino y la potestad de mando.*—5. *Las libertades concretas.*—6. *El príncipe perfecto.*—7. *El tirano.*—8. «*Deuli dar comiat graciosament*».—9. *Los oficiales reales vistos con criterio burgués valentino.*—10. *La Cristiandad.*—11. *Paz y guerra justa.*—12. *Filosofía de la ley.*—13. *Francesc Eximenis como pensador político.*

1. Que Eximenis compusiera un sistema político fue ya reconocido por el erudito Nicolás Antonio en el siglo XVII (1), por Emilio Grahit en el XIX (2) y por el padre Martí de Barcelona en el nuestro (3), e incluso por Gerónimo Castillo de Bovadilla en el siglo XVI, por más que le confundiera nada menos que con el cardenal Cisneros (4). Mas fuera absurdo pedir a un hombre rodeado de tales circunstancias planteamiento aparte de los temas políticos, al modo en que hoy suele llevarse a cabo. Tuvo, sí, consciencia del va-

(1) NICOLÁS ANTONIO: *Hispana vetus*. Matriti, Joachim Ibarra. II (1788), 180 a.

(2) EMILIO GRAHIT: *Memoria sobre la vida y obras del escritor geroni Francesch Eximenis*. En *La Renaixença. Periodich de literatura, ciencias y artes*, de Barcelona. III (1873), 195 b.

(3) MARTÍ DE BARCELONA: *Fra Francesch Eiximenis*, 499.

(4) GERÓNIMO CASTILLO DE BOVADILLA: *Política para corregidores y señores de vassallos*. Madrid, Luis Sánchez, 1597. Dos tomos. Cita al II, 181 a.

lor insigne del arte de mandar y lo teorizó por «gran carrech» en el capítulo CCCCLXXII de *Lo dotzé* (5), estimando «com art de regir animes e de governarles sia la pus alte art qui al món sia» (6); pero a lo más que podía llegar con estos útiles intelectuales era a iniciar la tendencia al desglose de las doctrinas políticas del resto de los conocimientos, paralela a la que por aquellos días existe en el príncipe don Carlos de Viana (7) y debida a idéntica causa: al intento de cristianizar a Aristóteles, maestro de filósofos que ya elaborara una *Politeia* pagana, *Politeia* aceptable por entero en cuanto quedase impregnada del oportuno espíritu cristiano.

Semejante 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, al giro de una generación más avanzada, no ve las cosas con los ojos apolégicos estrictos con que aún 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 del siglo XIV.

Por eso en Eximenis la acción es siempre moralizadora, que el tono de la *Doctrina compendiosa* era político en la medida en que enseñaba a cada cual a ejercer su «offici public lealment e diligent» (8); en lugar del programa de una ciencia, la ciencia política cristiana, perfecta y serenamente planeada, su íntegra preocupación consiste en demostrar la posibilidad de una ciencia política cristiana. No tiene ocasión de per-

(5) Manuscrito valenciano de *Lo dotzé* II, 4 b - 5 a.

(6) *Lo dotzé* II, 1 vto. b.

(7) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA: *Las doctrinas políticas del Príncipe de Viana*. Madrid, Reus, 1944.

(8) *Doctrina compendiosa*. Barcelona, Barcino, 1929, página 21.

filarla como doctrina aparte, no veía otra posible ciencia política que la de cuño pagano y echaba mano del socorrido argumento de la decadencia de Roma a causa de la debilitación de las 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 III a VI del *Regiment de la cosa pública* vibran con una tensión polémica ya superada cuando escribe el príncipe navarro, en el afán por demostrar que la ley cristiana puede ser fundamento cardinal de las comunidades políticas (9) y que la caída de Roma fue debida a los pecados de los «cruels tirans» que la gobernaban (10), nunca a efectos de la recepción del cristianismo.

Pero si no delimita los ámbitos de la nueva ciencia, sí contribuye como pocos a perfilar sus conceptos, realizando muchos de los puntos que luego reclamaría don Carlos. Porque pocos entre los escritores de los siglos medios acuñan sobre moldes cristianos tantos conceptos políticos, tomados del Estagirita. En lo que sigue podrá advertir el lector como, ya que no definida exactamente, la ciencia política cristiana está siendo elaborada en sus fundamentales problemáticas por las manos de este franciscano de Valencia.

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 en el capítulo CXCII de *Lo Dotzé* y la lista no puede caer más dispar ni apuntar más mescolanzas entre lo ético, representado por Boecio, lo histórico, encarnado por Trogo Pompeyo, Valerio Máximo y Tito Livio, y lo militar, referido al sabido tratado de Vegetio. Pero aun con esos libros la doctísima erudición general y el claro talento de Eximenis tuvo bastantes instrumentos para levantar muchos de los

(9) *Regiment*, 45. Capítulo III.

(10) *Regiment*, 52.

muros de la fábrica de la ciencia política cristiana, bien no llegara a deslindarla nítidamente con la precisión requerida por la técnica moderna, entonces lógicamente imposible.

No de otro modo la visión antigua transparece en sumo grado. En ocasiones su ideal para el medievo es la repetición de los ideales clásicos. La ciudad perfecta cuadrículada en calles rectas que pinta en el capítulo CX de *Lo dotzé* no es ciudad de su siglo, sí remeda a las ciudades clásicas de Roma, cual vio bien Josep Puig i Cadafalch en su estudio *Idees teóriques sobre urbanismo en el segle XIV: un fragment d'Eximenis* (11). Los concellers catalanes o los jurados valencianos quieren figurar en el senado de Roma en el capítulo XVII del *Regiment* (12). La ambición clasicista no lograda, aquella apetencia borrosa pero tenaz de emular la antigüedad dorada, señuelo medieval que salta desde Carlomagno a Santo Tomás y desde Dante hasta Eximenis, es aquí más efectiva que jamás. En este ensueño de una doctrina política cristiana sobre bases aristotélicas Eximenis está en el medievo más característico; no es renacentista por su anhelo cristianizador; es filósofo de la Escuela en su tendencia aristotelizante.

Aristotelismo al que se debe que en *Lo dotzé*, su libro político por excelencia, abunden temas éticos e incluso exista un capítulo consagrado a la Económica o teoría de la cosa familiar, el capítulo LXXXIV, a tenor de los precedentes aristotélicos, de acuerdo con la contraposición del «ajustament domèstic» a la «comunitat» que sirve de punto de partida a la parte especial del *Regiment de la cosa pública* (13).

2. La contraposición de lo económico con lo político es el punto de partida de la concepción eximeniana de las comunidades mayores, porque éstas apa-

(11) En *Estudis universitaris catalans* XXI (1936), 9.

(12) *Regiment*, 103.

(13) *Regiment*, 39.

recen integradas por la membración de las familias; tanto que de faltar el matrimonio aquéllas se disolverían, según advierte en el capítulo XXIV del *Regiment* (14). Los reinos y las ciudades son un paso más en la integración social, un segundo peldaño que ni sociológica, ni histórica ni lógicamente puede ser subido sin apoyar antes los pies en el escalón familiar. En el texto manuscrito del segundo volumen de *Lo dotzé* la contraposición pasa a síntesis al distinguir los dos tipos de unión, que Eximenis denomina «col·ligatio», entre los humanos; la natural, que afecta a los lazos de marido con mujer, padre con madre, hijos e hijas, estudiada en el capítulo DCCLXXIV de *Lo dotzé* (15); y la legal, desarrollada en el DCCLXXXIII, que afecta a las gentes que viven sometidas a «vnes matexes leys furs e regidors» (16), o sea al orden de las comunidades propiamente políticas. Apareciendo la originalidad eximeniana en el modo en que aborda el planteamiento de la noción de comunidad política, ya que 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 intrepidez técnica desusada para aquel entonces.

En el dintel de su visión está la limitación humana de las entidades políticas. Ninguna existe en el estado de inocencia, porque todas implican autoridad apoyada en la fuerza, mientras que en aquella situación primera ni los ángeles ni los primeros hombres sufrían «neguna força ni violença», nos advierte en el capítulo CCCXCVI de *Lo dotzé*; pues, corroborará en el CCCXCVII, solamente «apres lo peccat hague mes-ter senyoría que faes força als homens».

(14) *Regiment*, 138.

(15) *Lo dotzé* II, 313 b.

(16) *Lo dotzé* II, 384 b.

Limitadas de esta guisa por su contenido estrictamente humano y por el lazo externo, no de intimidad familiar, con que en ella se ayuntan quienes las componen, las comunidades políticas pasan a ser tipificadas sobre el esquema aristotélico de las causas: el elemento humano como causa material, las leyes como causa formal que diferencia a cada grupo de sus semejantes. Es lo que, con terminología que refleja la noción de la «res publica» romana, late en el capítulo I del *Regiment* al explicar que «cosa pública 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 castell, o qualsevol semblant comunitat que no sia una casa sola» (17).

La moda medieval, referida por la totalidad de los escolásticos, completa este transfondo aristotélico al entender a la comunidad como un cuerpo místico, «com un cos humanal compost de diversos membres» (18); pero siempre el verdadero hontanar eximeniano hay que remontarlo hasta Aristóteles apenas se bucea bajo la costra de sus formulaciones generales. La necesidad de leyes justas para que la comunidad subsista, contenida en el capítulo VIII del *Regiment* (19), es pura traslación de la noción aristotélica de la vida buena como causa final de la república, manera de opinar confirmada en el CXVII del *Dotzé*. La necesidad de que los miembros sean desiguales, si en el capítulo I del *Regiment* aparece secuela de la noción del cuerpo místico social al referirlo a San Pablo (20), en el LXXIX del *Dotzé* delata el auténtico punto de arranque al confesar arguye con razones sacadas de «Aristótil en la sua *Política*». Los elementos que adrede emplea Eximenis para refutar los yerros de la «policía socrática» que postulara Platón, están tomados directamente del fundador del Peripato, lo mismo al

(17) *Regiment*, 39.

(18) *Regiment*, 41.

(19) *Regiment*, 66-70.

(20) *Regiment*, 41.

refutar los ensueños de una comunidad de mujeres, de hijos o de propiedades respectivamente en los capítulos XC, XCI y XCII del *Dotzé*, que al repugnarle la dedicación de las hembras al servicio de las armas en el XCIII (21), o en el XCIV la perennidad de unos mismos gobernantes al frente de los asuntos públicos.

También al gusto aristotélico la causa de la existencia de las comunidades políticas está en el apetito de convivencia que empuja a los hombres a vivir juntos para ayudarse mutuamente. En el volumen manuscrito segundo del *Dotzé*, capítulo DCCCVII, la apellida amistad (22); en el II del *Regiment* la ponderación de como «se deuen amar aquells qui son ajustats en fer una cosa pública» (23); nombres varios que traducen siempre la misma idea tallada por el Estagirita. Incluso la interpretación de la dualidad agustiniana entre ciudad terrena y ciudad celestial vale para él solamente en función de la tendencia a la vida comunal por Aristóteles descrita; el capítulo IV del *Dotzé* es en este trecho la demostración patente de como Eximennis se limitaba a revestir a Aristóteles con hábitos de citas patrísticas o evangélicas.

El hecho de que la «colligatio» legal que ata en comunidades penda de la natural que anuda en familias de raíz también natural a aquellas entidades mayores, de suerte que al basarse en la naturaleza su interés prima sobre las partes que la componen puesto que el todo prima sobre los elementos integrantes, a tenor del razonamiento del capítulo CCCLXXIV del *Dotzé*, confirmado en la *Doctrina compendiosa* cuando tacha de pecado grave todo daño que ofenda al común (24); con la repercusión jurídica de que los delitos contra la comunidad, que hoy diríamos delitos públicos, son de mayor gravedad que los cometidos contra los particulares, sostenida

(21) En donde agrega la opinión de VEGECIO en su *De re militari*, para concluir que «les fembres no són bones per fer batalles».

(22) *Lo dotzé* II, 351.

(23) *Regiment*, 42.

(24) *Doctrina compendiosa*, 122.

en el capítulo LVIII del *Dotzé* mismo (25). Y hasta el ejemplo de Cristo muriendo en la cruz por la humanidad es traído en el capítulo LXV del *Libro de la vida de nuestro señor Jesucristo* (26) para reforzar la tesis de que el amor y procura del bien público constituyen el máximo entre los deberes.

Aunque en el capítulo XVIII del *Regiment* enumera hasta cinco fundamentos de la república, los de concordia entre los ciudadanos, cumplimiento de las leyes, justicia, fidelidad y sabiduría en buenos consejeros (27), en realidad quedan reducidos a dos: un orden y una justicia que a ese orden informe con soplo de realidad recta de convivir proporcionado. O sea, la autonomía del cuerpo político y la armonía interna de sus miembros.

Refiriéndose a la ciudad, forma la más sencilla de todas, recalca Eximenis la necesidad de la autosuficiencia declarando que sin ella no cabe hablar de cuerpo político aparte, en sendos trechos de los capítulos CXXX y CCCXXXVIII del *Dotzé*; denotando la insistencia en la reiteración la importancia que a la autarquía concedía.

Autosuficiencia de la comunidad dotada de un sentido amplio que pudiera dividirse en tres aspectos: a) La autosuficiencia material, para cuya efectividad la comunidad debe poseer los maestros y menestrales de todos los oficios, apuntando en el capítulo CCX de *Lo dotzé*, cuanto mercaderes, a quienes recomienda proteger en los CCCLXXXIX y CCXC; aunque no abogados ni notarios, porque «la multiplicació de juristes non molt a la cosa pública» en declaración consignada al frente del capítulo XXVIII del *Regiment* (28); ni tampoco médicos, puestos en solfa en

(25) Al sentar la tesis de que «furtar a la comunitat sia pijor cosa que furtar a alcun en singular».

(26) En el folio 43 vto. a, de la edición de Granada, Maynardo Ungut, 1496, traducción castellana del texto «enmendado e añadido en algunas partes, e hecho imprimir por don fray Fernando de Talavera, primero arçobispo de la santa yglesia de Granada».

(27) *Regiment*, 107.

(28) *Regiment*, 152. También los capítulos XXIX y XXX, páginas 156-161.

la anécdota del pescador aviñonés que recoge en el capítulo DCCCLXXXIII del *Dotzé del Crestiá*. b) La suficiencia exterior, que exige abastecimiento de armas, analizado en el capítulo CCXIII del mismo. Y c) La existencia de gobernantes prudentes, que es por donde suelen con frecuencia hallarse expuestas a peligros, verdadero don de Dios en el *Tractat de confessió* (29).

Sin que el polígrafo valenciano entre en detalles del modo de la ordenación precisa, pues en el capítulo I del *Regiment* declara que los estamentos serán los tres de mayores, medianos y pequeños (30), mientras que en el LXXXVIII del *Dotzé* los amplía a cinco, que dice fueron propuestos nada menos que por Sócrates en uno de los deliciosos anacronismos tan propios suyos; los de labradores, menestrales, soldados, consejeros y príncipes, a los que en el capítulo XCVIII añade el eclesiástico.

El segundo ingrediente posee un tinte eticista al par que político, cual lo tuvo ya entre los griegos y escolásticos; la idea de la justicia, tan necesaria a las comunidades que faltando a ella dejarían automáticamente de existir, eco agustiniano que repercute en el capítulo XII del *Regiment* (31), en los CCI y CIV del *Dotzé* y en varios pasajes de la *Doctrina compendiosa*, tanto en las enseñanzas del fraile a los legos (32) como en el resumen de que «tots los affers dels homens del món» caben dentro de sus linderos doctrinales (33). Por eso en la *Vida de Cristo* atribuye a la justicia la justificación de todos los poderes, eclesiásticos lo mismo que seculares (34). Sarta de conceptos ayunos de novedad, porque la justicia es definida a

La hostilidad hacia los juristas está reforzada con varios relatos recogidos en los *Contes i faules*. Tal el del payés de Montpellier (páginas 78-79) o el del picapleitos burlado por otro payés en Mallorca (páginas 80-81).

(29) *Tractat de confessió*, 16.

(30) *Regiment*, 41.

(31) *Regiment*, 81.

(32) *Doctrina compendiosa*, 25-26.

(33) *Doctrina compendiosa*, 29.

(34) En el capítulo CCXC, folio 180 b.

lo justiniano, por la virtud de «dar a cascú ço del seu» en el *Llibre de dones* (35), en la *Doctrina compendiosa* (36), en el *Cercapou* (37) y en otros innumerables sitios, yendo a buscar en Cicerón copia de palabras para enaltecerla (38).

La función más importante de la justicia consiste a lo agustiniano en diferenciar al ladrón del gobernante. Prelados y príncipes son puestos por Dios para guardarla y no guardándola dejan de merecer respetos, anota en el capítulo CCXC de la *Vida de Cristo* (39). Ladrón de ovejas es el rey injusto en el segundo tomo manuscrito de *Lo dotzé* (40). Lo ético mézclase con lo político en una síntesis tan medieval cuanto cristiana; en el *Tractat de luxuria* los viejos que asaltan la castidad de Susana son reos contra la justicia en el buen orden de la convivencia (41). La justicia es la proyección de la religiosidad en el coexistir, religiosidad que es «lo primer fonament de la colligació legal» en que la república encuentra su trama ósea, según demuestra en el capítulo DCCCXXXIV de *Lo dotzé* (42). El cuadro mental eximeniano encaja en lo ético con lo político sobre el cañamazo del Aristóteles lejano, en la aspiración escolástica de bautizar los frutos de la paganía helénica con vistas a conseguir la noción de la comunidad política abstracta que luego irá aplicando a la ciudad, al reino y a la Cristiandad, los tres tipos concretos visibles en su tiempo. Logro meritorio y certísimo, aunque apenas asome debajo del forzado disimulo de tantas citas eruditas; pero no menos vivaz y del cual, en nuestra tarea de críticos, hemos de dar constancia con los lauros que merece.

(35) *Llibre des dones*, 127 b.

(36) *Doctrina compendiosa*, 27-28.

(37) *Cercapou*, folio 32.

(38) En los loores puestos en labios del fraile en la *Doctrina compendiosa*, 28-29.

(39) *Vida de Cristo*, folio 180 b.

(40) *Lo dotzé* II, 1 b.

(41) Barcelona, Stampa Elzeviriana, 1906, página 26.

(42) *Lo dotzé* II, 384 b - 385 a.

3. La ciudad era para Aristóteles la máxima expresión de la comunidad política; en las nuevas circunstancias de su horizonte vital, la ciudad es para Eximenis aquella comunidad política en la que predomina la nota localista territorial. Es una unidad u «ordenada congregació» según la definición que consta en el capítulo XLIII de *Lo dotzé*, tipificada por el hecho de constituirla muchas personas que concordadamente viven juntas en vida virtuosa, nueva nota de procedencia aristotélica en el capítulo LXIX de la misma parte del *Crestiá*; sirviendo de rasgo diferenciador ese vivir «ensems».

La justificación de esta especie de comunidades ocupa grande espacio en la exposición eximeniana, muy de acuerdo con el sentido de los siglos medios, preocupados siempre por encontrar una explicación formalista de las cosas. Nada menos que trece razones da Eximenis para que existan, a saber: primera, la mayor gloria de Dios, en los capítulos V y VI siempre de *Lo dotzé*; segunda, por evitar la ignorancia y vida torpe, en el décimo motivo muy a tono con la riqueza intelectual de la Valencia suya, entonces en el apogeo de su primavera cultural; tercera, para esquivar los malos deseos contra el prójimo, en el XXII, secuela de la anterior; cuarta, para defender a los buenos de los malos, en el XXVIII; quinta, en el XXX, para proveer a las necesidades de mejor manera que en la existencia aislada; sexta, en el XXXII, a fin de procurar honestos placeres en la alegría del mutuo trato; séptima, en el XXXVII, por el deseo de sus fundadores de dejar perpetua memoria, que con colorido medieval ejemplifica en el «famos cavaller» Ulises fundando la «bona ciutat» que es «Ulisbona», o en Alejandro sentando los cimientos de Alejandría; octava, con objeto de honrar a algún personaje preclaro o recordar algún hecho extraordinario, que comenta en el capítulo XXXVII con alusiones al faro de Alejandría y al laberinto de Creta; novena, la que denomina «prodigiosa», por acumulación de dificultades hostiles, como en el caso de la

edificación de Venecia tan dura a causa del subsuelo pantanoso, indica en el capítulo XXXVIII; décima, en el XXXIX, para apoyo del comercio o de los ejércitos en sitios adecuados y estratégicos, tales Gibraltar cerrando el estrecho de Hércules o las de Sicilia en la encrucijada mediterránea, mandadas reparar por tal motivo por el emperador Tiberio; undécima, para favorecer el comercio, lo que en el capítulo XLI denomina «necessitat de contractes»; duodécima, la que llama «regiment» en el capítulo XLII, que tiene lugar cuando un pueblo nómada se establece en sitio fijo para comenzar nueva vida urbana; y décimatercia, en el capítulo XLIII, para vivir virtuosamente, en la médula de la exposición aristotélica.

Las razones son curiosamente trece, por ser éste el número que tal vez motivos astrológicos hicieran preferible a Eximenis, ya que también parte en trece tratados el *Crestiá*; y con ellas justifica el tipo de vida urbana desde los puntos de mira tanto teórico cuanto 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 coetáneos: cerca de aguas abundosas, aireada de vientos que moderen el clima, en terreno seco y fértil, y otros, del tipo del indicado en el capítulo CLVI del *Dotzé* cuando analiza «quin siti, quines aigües e aires deu haver bella ciutat» (43).

4. Tras de la ciudad, el reino, la forma nueva que alumbró la edad media. Oriente había engendrado los imperios, moles descomunales en las que los 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

(43) Recopila datos sobre esos detalles secundarios ANGEL LÓPEZ-AMO Y MARÍN en las páginas 59-65 de su tesis doctoral *El pensamiento político de Eximenis en su tratado de «Regiment de princeps»*. Madrid, Instituto nacional de estudios jurídicos, 1946.

cual serán ciudadanos a partir de Caracalla 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 la Cristiandad y las ciudades.

En el polígrafo franciscano la teoría de los «regna» confúndese con la del poder político que los gobierna; viene a ser una teoría de la potestad política, gracias a una transformación 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 como quizás por mero reflejo inconsciente de la realidad que le circundaba, cuando construye la teoría de la potestad 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 donde trata la teoría del poder político.

Al frente de la temática va la rotunda afirmación de la necesidad de tal potestad de señorío que da forma a las comunidades proporcionándolas organización estable. La autoridad del señor, dice tajante en *Lo dotzé*, capítulo CCCCVII, constituye requisito indispensable para la república.

Bien entendido que una autoridad necesaria que necesariamente deberá conjugarse con la libertad, meta de todas las especulaciones de Eximenis. En el capítulo CLIII del propio *Dotzé*, titulado significativamente «que lo terç adjutori que la comunitat ha mes-ter per esser axi bastant, si és que sia franca», dice que, aparte los bienes materiales y el dinero, «lo terç adjutori que la ciutat e tota bona comunitat requer per tal que sia bastant a sí mateixa, és franquea e llibertat. E deus aci notar per mills veure quina llibertat deu haver la ciutat que los teòlogs si posen tres maneres e espècies de senyoria: la primera s'apella divinal; la segona, angelical; la terça, humanal». En toda autoridad, sin excepción, Eximenis requiere

que quien la ejerza conjugue su uso con el respeto de la libertad de los sometidos: otra creación donde brilla el color político de la Valencia clásica que Eximenis conoció.

Pero, y aquí principia la particularidad del caso, ¿de qué calidad es la autoridad del señor? Tres clases hay de ellas, señaladas en el capítulo CCCXLIII de *Lo dotzé*: la «comuna», según la cual el hombre posee las cosas, conocida antes del pecado original; 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 del mundo; y 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. El último es la «senyoría civil e temporal» que, advierte en el capítulo CLIII «és introduida en el món per tenir los homens en pau, e per defendre-les de males gents».

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, incluido el reino. Subdividiéndose a su vez en el capítulo CCCXCVIII del *Dotzé* y en la *Doctrina compendiosa* (44) en dos ramas: la que implica jurisdicción, tal la ejercida por los gobernadores, justicias, bailes y vegueres; y la que no supone facultades jurisdiccionales, cual la que usan jurados y consellers. Distinción copiada por Eximenis de la realidad contemporánea de los reinos aragoneses y a tenor de la cual su concepción completa del poder político podría explanarse en el siguiente cuadro:

Poder de mando	}	del hombre sobre las cosas	}	con jurisdicción
		natural del hombre sobre otros hombres		
		político de un hombre		sin jurisdicción
		sobre otro		

(44) *Doctrina compendiosa*, 69.

Historia del pensamiento político catalán

En lo que primordialmente se separan el poder natural del 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 inscrito 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 fue constituido, y puede ser discutido con arreglo a las reglas establecidas en el momento de su nacimiento.

Llegamos aquí a uno de los conceptos que Eximenis subraya con mayor insistencia: el del origen paccionado del poder político. «Totes les senyories del món —léese en el capítulo CLVI del *Dotzé*— foren en llur fundació primera paccionades e posades en certes pactes e ab ses lleis». La entrada en una comunidad no acarrea pérdida de libertad para el hombre; adelantándose en trescientos años al desafortunado cogitar 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, après que hagueren fetes comunitats, no es privaren de llibertat, com la llibertat sia una de les principals excel·lències que sien en los homens francs, e la servitut 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 de la Iglesia. Y que no implica 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 anhelo de vida en común inscrito en el repliegue más hondo de la naturaleza humana.

Mejor dicho, dos contratos. Sin mencionarlos expresamente, separa Eximenis el pacto constitutivo de la comunidad del pacto nominador del gobernante, ya que en el citado CLVI advierte como toda comunidad posee «ab sa pròpia senyoria» el derecho a establecer condiciones por las cuales deberá el gobernante ejercer su potestad de mando.

Siendo esa teoría del origen contractual del poder político cuestión en la que el polígrafo franciscano mantiénese irreductiblemente excluyente, repitiendo siempre con evidente apasionamiento dialéctico que para mandar unos hombres a otros no cabe más título que la aceptación voluntaria del señorío por quienes estén sujetos a él. Hay un capítulo, el CLVII de *Lo dotzé*, que sería bueno estuviera escrito con letras de fuego en la frente de los tiranos de cualquier laya que ven en la fuerza de las armas victoriosas título bastante para arrogarse funciones de gobierno. De nosotros sabemos decir no haber encontrado en la entera literatura española trecho tan vivo, tan recio, tan enérgico ni tan contundente. «Alguns són estats —escribe— que han volgut mantenir contra ço que dit és damunt, ço és, que los regents hajen auctoritat de regir o hajen hauda llur jurisdicció sobre sis vassalls per collocació de les comunitats, e fan aytal raó en contrari: car dien ells molts prínceps són qui han lur possessió guanyada per un dret que s'appella jus belli: qui és quand alcun ab la spasa e per força d'armes conques alcuna possessió». Lo cual niega, porque no habría juez para dar o quitar la supuesta razón al vencedor, según demuestra la historia, sentada sobre la rueda del «Vae victis!» de Breno. «Emperó —asevera—, negun príncep comunament no sap ne presomeix que per aytal via: ço és jure belli, ell sia possessor de sa terra. Ans pot abans presumir, per ço que legim dels passats, que si sa terra se s guanyada per força darmes que s sia hauda per tirania e sens tot dret axicom nemrot, e nabugodonosor, e lo gran alexandre, e limperi de roma conquerirem lo mon o gran part daquell... Per aço appar queu

com que presumir podem que no y ha senyoria que aytal haja sobre sos vassalls: ço es jus belli: o almenys no creu que sia senyoria entre crestians que puxa ensenyar clarament que per aytal dret posseescha sa terra: e per conseguent largument fet damunt a prouar que los regents no han hauda lur auctoritat e juredictio deles comunitats, no ha loch en lo present proposit».

Hemos copiado este largo texto con la veneración con que deberá ser leído por el lector que tenga este libro entre las manos, como prueba mayor de las tergiversaciones que de la verdadera tradición española se vienen haciendo desde que el maldito Felipe V comenzó a europeizarnos a la francesa. De él resulta la voluntad popular como exclusivo origen inmediato de la potestad política, sin equívocos ni adulteraciones. Pero Eximenis es todavía más radical: 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», ya que las juzga aptas en el mismo capítulo CLVI del *Dotzé* para optar entre el gobierno de un príncipe o regirse por sí mismas. No nos parece fatigoso repetir sus palabras, tan decisivas para la captación del contenido de la Tradición valenciana: «Segonament nota que puyt que les comunitats de simateixes son franques axicom diu lo primer punt: segueix se que cascuna comunitat pogue elegir senyoria aytal com se volgue. Si s volgue que fos sots princeps: si s vol sots regiment dalcuns de simateix a temps: si s vol per altra via aquest punt no cal prouar com asats se seguescha del primer».

Una serie de correctivos moderan este teorema tajante. El primero que el origen indirecto está en Dios, de donde pasa al pueblo o a los reyes, según puntualiza con San Pablo en el capítulo CCCCXXXVIII de *Lo dotzé*. En segundo lugar dicho origen popular es perfectamente compatible con la forma monárquica, que además Eximenis define «la millior policia

del món» en el capítulo CCCCIV, con los ojos puestos en la ordenación libre de la Valencia monárquica en que vivió. 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 princep sia per elecció o per natura», respóndese que «si los hòmens elegissen segons raó natural aquell qui fos pus virtuós e millor per al regiment: millor fora hauer senyor per electio que no per natura ne per generatio... Empero pensat que lo mon es tot corromput e los homens totstems en gran elections engenren grans dissencions estre simateix, e pensat que comunament no elegesen aquell qui sería bo: mas aquell qui es lur amich per fer ne sos pffers... Per raó daçó han tots iutjat que més ual lexarho tot a deu e que ell do el regne aytal princep per natura com li plácia». De lo que es eco que en el *Llibre des angels*, libro II, capítulo VII, vuelva a postular la solución monárquica por temor a la innata «perversitat des homens» (45), y que en el capítulo CCCC del mismo *Dotzé* rechace el sistema 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.

Así el mito democrático total, lo que hoy definiríamos una república, es en definitiva el ideal eximiano; si no lo patrocina abiertamente es porque la observación de las flaquezas humanas preséntaselo por imposible. Su temor a las discordias que desga-

(45) *Llibre des angels*, folio XVII vto. a.

rran las comunidades y que eran su pesadilla de estu-
dioso, es lo que determina su monarquismo ideológico.
La fórmula aceptable será la sucesión razonada en
el capítulo CCCCLXV de *Lo dotzé*. Pruébalo no crea
sensata la primogenitura en el capítulo CCCCLXXXX
(46), aunque admita ya que es «costuma del regne»
aragonés (47); júzgala preferible la elección del hijo
más digno del anterior monarca, acabando por pos-
tular un sistema de elección restringida dentro de la
casa reinante.

Tan hostil fue siempre a la herencia, tan pagado
estaba del pactismo con sus secuelas de elección popu-
lar de los cargos públicos, que al admitir de mala
gana la hereditariad en la realeza en el capítu-
lo CCCII de *Lo dotzé* la restringe a la realeza sola;
en el capítulo CCCCI pedirá sean temporales el resto
de los oficios públicos, porque con la temporalidad
cree se evitarán los abusos que supone lo irrespon-
sable de lo perpetuo.

Así viene a ser concebido el reino, literalmente en
el capítulo CCCXCVII como la «auctoritat e juredictio
sobre alguns, dada al president per lunyarlos de mal
per grat o per força, e per promoure los a bé». Con
lo que concluye el cuadro eximeniano de reducir los
«regna» medievales a aquellas sus comunidades con-
cebidas como agrupaciones perfectas por autosufi-
cientes y por libres. Es que en los siglos medios el
reino era la manifestación más usual, bien entendido
que siempre pensadas en torno a un poder político
contractual y voluntariamente instituido por el pue-
blo y que, si admite el señorío monárquico, es cabal-
mente porque le juzga el más capaz de asegurar garan-
tías en su meta constante de coordinar al orden con
la libertad.

Muchas interpretaciones se han dado a esta tesi-
tura de Eximenis. El padre Martí de Barcelona le

(46) *Lo dotzé* II, 6 vto. - 8 a.

(47) *Lo dotzé* II, 6 vto. b.

diputó demócrata sincero (48); aunque sin puntualizar el alcance que daba al democratismo del franciscano del siglo XIV. Ferrán Valls i Taberner no le entendió en lo más mínimo cuando le vistió con armas de defensor de la soberanía popular en su estudio *Las doctrines polítiques de la Catalunya medieval* (49), por cuanto confunde la soberanía popular revolucionaria moderna con la autarquía del pueblo en los tiempos medios, repitiendo el yerro de Josep Pella i Forgas en *Llibertats y antich govern de Catalunya* al emparejarle nada menos que con Rousseau (50). En cercano equívoco el padre Norbert d'Ordal túvole por partidario de la monarquía constitucional en su *El príncep segons Eiximenis* (51), con terminología impropia por lo menos. Con el oportunismo que caracteriza a los de su panda Angel López-Amo dio en el extremo opuesto y, mostrando lo forzado de su actitud al reconocer colocaba a Eximenis en tesitura «impropia de su tiempo y de su país», le preconizaba antecesor del caudillaje falangista solamente porque Eximenis trazó el cuadro de cualidades del príncipe como motivo del ejercicio de la potestad de mandar (52); siendo así que éste era lugar común entre los escritores medievales, típico de la concepción monárquica catalana e incompatible con las modernas deificaciones carismáticas de cuño protestante que por aquellos años solamente sustentaba el hereje John Wicleff en Inglaterra (53). Únicamente J. H. Probst centró con precisión aguda la doctrina del polígrafo franciscano caracterizándole por «vrai chrétien catalan épris de liberté» (54).

(48) MARTÍ DE BARCELONA O. M. Cap.: *Catalunya vista per fra Francesc Eiximenis*. En *Estudis franciscans XXVIII* (1934), 89.

(49) En *Obras*. Barcelona, Escuela de Estudios medievales, II (1954), 214.

(50) Barcelona, Francesch Puig, 1905, página 58.

(51) Publicado en la *Miscel·lània Patxot*. Barcelona, Librería Verdaguer, 1931, páginas 317-332. Cita en páginas 320 y 321.

(52) ANGEL LÓPEZ-AMO: *El pensamiento político de Eximenic*, 97.

(53) A este respecto FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA: *Las doctrinas políticas en la baja edad media inglesa* (seis estudios). Madrid, 1946, páginas 87-88.

(54) J. H. PROBST: *Francesc Eximenic*, 19.

Pues lo que en verdad fue Eximenis, lo que recorta su estampa intelectual, consiste en interpretar con exacto detalle la Valencia del 1400, plena de vigores, segura de libertades, con gentes conscientes de sus fuerzas sociales y de sus derechos políticos. Lo mismo que centra la cuestión en los «regna» en lugar de las ciudades, pese a su hontanar puro aristotélico y pese al señuelo del dorado borroso clasicismo antiguo, por fidelidad a la Valencia cercana trazó en esas líneas mucho más que un afán desarraigado de estudioso, la viva circunstancia suya. Venimos anotando ya con insistencia este realismo que aflora a cada paso; y aquí con mayor brío que nunca, porque nada era tan candente en la sociedad de las Españas levantinas del 1400 como la certidumbre de la gozosa libertad.

5. A una comunidad que es libre como totalidad 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 previamente le fijó. La libertad individual como secuela de la libertad comunal en lógica cadena de conceptos.

Que Eximenis subraya. Porque la condición para que una comunidad subsista es que siga conservando las riendas últimas del poder político sin delegarlas por completo en los gobernantes: «jamés les comunitats ne donaren la potesta absolutament a negun sobre simateixes sine ab certs pactes e leys» puede leerse terminantemente en el capítulo CLVI de *Lo dotzé*. Obrando de otra guisa perdería el requisito del orden armónico interior, entregándose como esclava al señor en quien delegase tamañas extraordinarias facultades, cosa imposible porque la comunidad como un todo no puede ser esclava de nadie, so pena de dejar de existir en cuanto comunidad independiente.

Hay, pues, una libertad para cada uno de los miem-

bros de la comunidad igual en calidad a gobernantes y a gobernados, la cual consiste en el círculo de actividad que les está permitido dentro de su seno. Para Eximenis la actividad con trabas del gobernante es una manifestación de libertad análoga al desenvolvimiento de la actividad del individuo en sus negocios privados; concibe al individuo en el regazo de la comunidad política independientemente del puesto que en ella ocupe, para adjudicarle un círculo de acción cuyos límites podrán variar pero cuya auténtica textura teórica es idéntica en todos los casos.

Esa libertad que expresa la capacidad de actuar del individuo dentro de la comunidad puede adoptar tantas formas cuantas sean las situaciones en que el portador de ella pueda encontrarse. Sepárase aquí Eximenis de los teóricos modernos de la libertad abstracta, porque al estilo tradicional de las Españas contempla únicamente libertades concretas. Las cuales, tras detenido análisis, 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 está perfilada nítidamente en las leyes y en los pactos sentados entre gobernantes y súbditos, pues sin «la ley e les pactes fets ab vassalls» tendríamos tiranía en lugar de gobiernos libres, a tenor de las conclusiones del capítulo CLIV de *Lo dotzé*. La segunda es la que gozan los vasallos que viven en lo que en el capítulo CLV denomina «franch e plena llibertat» de acción, sin otros límites que los puestos en las leyes y en los pactos con los señores. Ambos son la doble cara del diálogo de gobernantes con gobernados, cada uno de ellos con esferas diferentes, pero siempre esferas fijadas por las leyes. La tercera, aludida en el CLVI y desenvuelta en el CLXIX, es la atañente a los extranjeros admitidos, en los que entran los judíos e infieles habitantes en medio de cristianos, cuyos derechos a la libertad civil, a la fijación de domicilio, a la propiedad y al uso de su religión deben ser respetados. La cuarta es la de aquellos que

Historia del pensamiento político catalán

se comprometen al servicio de algún señor, tales como infeudados, criados o mercaderes, cuya libertad queda según el capítulo CLXXI sujeta a la tabla de compromisos que libremente adquirieron. Finalmente, la quinta, analizada en los capítulos CCCXLI y CCCXLIII, es la situación de carencia de libertad de los cautivos y de los esclavos, objetos propiedad del señor que los posee; la cual proviene del nacimiento o «cativatge natural», de la guerra o «cativatge formal», de la entrega voluntaria de sí propio o «cativatge personal» y de precepto de ley o «cativatge legal».

En cuadro pudiera resumirse así la teoría eximieniana de las libertades políticas:

Libertades políticas	{	de los gobernantes	{	natural
		de los vasallos		formal
		de los extranjeros		personal
		de los siervos		legal
		de los esclavos o «cativatge»		

Particularmente interesante resulta la concepción de las libertades de Eximenis 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 fue rehuye expresamente, igual que Llull e igual que Arnau de Vilanova, el empleo de la fuerza para propagar la fe, poniendo entera su confianza en las armas de la persuasión doctrinal. Hay un sabrosísimo capítulo en *Lo dotzé*, el CCCCLXX, dedicado a proclamar «que no és legut a negun tirarlos juheus e altres in-feels ala fe cristiana 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 justeza presentar a este fraile franciscano de la Valencia del siglo XIV como predecesor de las ideas de libertad personal que todavía en pleno siglo XX se esfuerzan por conseguir los pueblos europeos (55)

(55) J. H. PROBST: *Francesc Eximenic*, 54, aludiendo al capítulo CLVI de *Lo dotzé* del *Cresitá*.

y Torras i Bages advertir donosamente que la lectura de los textos eximenianos es prueba bastante para refutar la creencia de quienes suponen que la libertad política no nació hasta los himnos de Riego (56).

Sobre todo si se atienden a los correctivos que ya ponía a los excesos del gobierno popular. Las críticas del siglo XX contra las doradas quimeras del pueblo siempre bueno que el XIX acuñó en cantilenas rousseaunianas, están ya previstas por este fraile, varón de sagacidad genial si se le mira, no ya sobre la plataforma de las libertades auténticas apenas, sino sobre las maneras para asegurarlas.

Era un hombre de ciudad que apuntaba a la clase media por la más capacitada para centrar el equilibrio social que evita los abusos. Los mercaderes son sus preferidos y ya indicamos como en el capítulo XXXIII del *Regiment* los airea por vida de las repúblicas (57). Pese a sus espiritualismos franciscanos tuvo buen cuidado en remachar, con este color de medianía burguesa que apuraba casi horacianamente su horror frente a los excesos políticos, por boca del fraile en la *Doctrina compendiosa*, que la posesión de bienes materiales no anda reñida con la santidad (58). Quería una comunidad productora, activa, generadora de riquezas, de alto nivel material de vida, como debió serlo la Valencia suya en pleno auge de robustez económica, emporio mayor del Mediterráneo. Por ello, por esta mentalidad de burguesía urbana rica y creadora de riquezas que trasplanta a sus libros con la fidelidad que es otro sello de su tenaz valencianía, pide en el capítulo XXI del *Regiment*, con palabras que parecen estar escritas a mediados del siglo XX y que asombran en el año de gracia de 1383 en que salieron de su cálamo frailuno, «que negú no sia sofert en la comunitat que sia inútil», de suerte que quien no trabajase deberá ser expulsado de la socie-

(56) J. TORRAS I BAGES: *La tradició catalana*, 428.

(57) *Regiment*, 167.

(58) *Doctrina compendiosa*, 63.

dad porque nadie tiene derecho a vivir sobre las espaldas de los demás (59). La política social presente en los países que empuñan la antorcha de la historia, tendente a evitar los vagos y a procurar el trabajo universal, está explanada a la letra en el capítulo XXII del mismo *Regiment* «en lo qual llargament se tracta com cascú en la comunitat deu ésser ocupat, gran o poc, dret o contret, hom o fembra» (60).

No menor actualidad en la que llamamos política social hoy tiene su insistencia en la justa paga y en la puntualidad en la justa paga a los trabajadores a sueldo y a los jornaleros, patente en la *Doctrina compendiosa* (61). Si todavía conserva hostilidad para los hijos de «aquell horrible e malvat poble de Israel» (62), es porque les achaca la práctica de la usura y ésta es una de las lacras sociales que combate (63); igual que combate, también con patente modernidad, los que realizan negocios por procedimientos inconfesables cual elevar los precios abusando de situaciones de monopolio, gravísima enfermedad de entonces y de ahora que Eximenis en el capítulo XXXV del *Regiment* fulmina en su disertación sobre «com lo regater nou molt a la cosa pública» (64).

Faceta peculiar de aquel su estilo a lo burgués urbano es el desprecio para los payeses, a quienes niega en los capítulos CVII y CVIII del *Terç del Crestiá* el derecho a ocupar cargos públicos (65) y de quienes pondera las tretas maliciosas con varios donosos ejemplos (66), a fin de presentarlos groseros, crueles, ingratos, irrespetuosos y prototipos de toda guisa de malignidades. No es que no encuentre motivos censurables en los habitantes de las ciudades; sabe que en toda multitud mézclanse los buenos con los ma-

(59) *Regiment*, 124-125.

(60) *Regiment*, 128-132.

(61) *Doctrina compendiosa*, 122.

(62) *Lo terç* III, 42.

(63) *Regiment*, 173-176. Capítulo XXXIV.

(64) *Regiment*, 171-173.

(65) *Lo terç* I, 307-308.

(66) *Lo terç* I, 291-309. - *Contes i faules*, 38-44, 108 y 113.

los (67) y en la *Doctrina compendiosa* coloca en labios del fraile largo sermón contra los pecados del pueblo (68), procurando cercenar esas malicias con la catalogación del pecado mortal contra el cuarto mandamiento al acto de murmurar de los preladados o de los príncipes (69). Tanto así que, en la línea de aquella su tendencia dada a favorecer a los grupos inferiores de la sociedad, no obstante aquella aversión contra los payeses, asigna a los reyes la obligación de favorecerlos al igual que a los demás trabajadores manuales; en el capítulo DCCCLXXIV de *Lo dotzé* detalla «q, lo pncep. fauorej los pagesos e tots los treballans en la cosa pública» (70). Afirmación que sube de valor, confirmando y perfilando el sentido que hoy calificaríamos de avanzado social imperante en su ideario, cuando en el siguiente capítulo DCCCLXXV establezca que «p. res lo pncep no pmeta negun hom ocíós vjure en sa senyoria» (71).

Jerarquizados los grupos sociales, mostrada su preferencia por los trabajadores de los estratos inferiores y su fe en los valores burgueses, como garantía de las libertades políticas, da estructura legal al conjunto de su sistema sujetando la realeza a tres limitaciones. La primera, de corte institucional, desenvuelta en el capítulo DCLXX del *Dotzé*, indicando «com deuen respondre saujaument he humilment alurs pobles en lurs corts» (72), o sea forzándoles a tener en cuenta la voz popular representada en las asambleas de las cortes del Reino. La segunda, encerrándoles dentro del círculo de las leyes y costumbres regnicolas, en el capítulo DCCCXXIX (73), esto es, atándoles con los fueros. La tercera sujetándoles en el capítulo DXI a las normas de la caridad cristiana (74), porque

(67) *Lo terç* III, 37-39.

(68) *Doctrina compendiosa*, 93-94.

(69) En el *Cercapou*, edición de 1957, páginas 37 y 58.

(70) *Lo dotzé* II, 432 vto. a - 434 b.

(71) *Lo dotzé* II, 434 vto. a.

(72) *Lo dotzé* II, 212 b - 214 a.

(73) *Lo dotzé* II, 378 a-b.

(74) *Lo dotzé* II, 47 b - 48 a.

Historia del pensamiento político catalán

no seguir las sería «gran vergonya» destructora del prestigio del rey que tal obrase».

No creemos sea dable encontrar en todos los siglos medios en ninguno de todos los pueblos de Occidente teoría más completa ni más granada de las libertades políticas. Asombran la meticulosidad y la lucidez con que razona, pero más aún la sorprendente modernidad de sus problemáticas. Si olvidamos el léxico, son las suyas páginas que parecen dictadas para la agitada sociedad del siglo XX. En especial aquel su prurito por encerrar al poder político dentro de barreras institucionales y legales, su insistencia en proclamar el origen popular inmediato de toda autoridad y su afán por salvaguardar los derechos económicos de los grupos sociales más débiles, prestan a la doctrina eximeniana una verde lozanía de presentes que sorprende, admira y edifica. Aunque no poseyera más que Eximenis y aunque Eximenis no hubiera realizado esfuerzo mayor que puntualizar las libertades políticas, la Tradición valenciana con este solo título habrá de contarse entre las más garridas del universo.

6. Dada la data de los escritos eximenianos la teoría del reino es teoría del poder real y ésta desemboca en la doctrina del príncipe perfecto, por Eximenis desarrollada con la minuciosísima meticulosidad que caracteriza su modo de trabajo. Sobre todo en la continuación manuscrita que es el segundo volumen inédito del *Dotzé* conservado en el archivo catedralicio de Valencia son inacabables los capítulos donde con paciencia abrumadora va delineando los módulos ideales de su soñado príncipe perfecto.

Ni que decir tiene que el primero de todos será la religiosidad, transformada en la casuística menor que pueda pensarse. El príncipe deberá «orar continuamente mentre ou missa» relata por ejemplo en el capítulo CCCCLXXIX (76). Quien lea a Eximenis sa-

(75) *Lo dotzé* II, 48 a.

(76) *Lo dotzé* II, 12 b.

brá cuales oraciones debe rezar a todo lo largo del año en el capítulo CCCLXXX (77) y los rasgos peculiares de su manera de confesarse en el CCCCLXXXII (78).

Lo segundo la formación cultural, complemento de la instrucción religiosa. Aquí el pormenor llega a la lista de las lecturas de un príncipe de la edad media en el capítulo DI (79), orientadas en tres grupos de libros: los que le enseñan la ley divina, los que le permitan aprovechar los consejos rectos y los que adoctrinan en el arte de la guerra.

La tercera parte de la educación del príncipe modelo consistirá en la práctica de las virtudes. Por supuesto que deberá ser prudente y fuerte (80) que evitará caer en la gula (81), en la avaricia (82) y en la lujuria (83); era la general adoctrinación medieva. A la cual Eximenis, con aquel su portentoso prurito aquilatador, añade algunas virtudes especialmente precisas a los rectores mayores de las comunidades políticas: la de la justicia (84), pues no administrarla rectamente redundaría en «gran vergonya» (85); la humildad (86), la paciencia (87), la benignidad (88), la constancia en mantener la palabra empeñada (89) y el respeto a los pactos concertados con los particulares (90). Sobre todas descollantes dos: el afán por conservar en paz a sus reinos (91), paz que constituyó obsesión incesante en cada argumento eximeniano, y honrar a los vasallos con arreglo a los méritos espec-

-
- (77) *Lo dotzé* II, 12 vto. a - 14 a.
(78) *Lo dotzé* II, 14 vto. b - 16 vto. b.
(79) *Lo dotzé* II, 37 vto. a - 39 b.
(80) *Lo dotzé* II, 52 a - 54 vto. b. Capítulos DXV-DXVII.
(81) *Lo dotzé* II, 55 a - 55 vto. b. Capítulo DXVIII.
(82) *Lo dotzé* II, 63 vto. a - 64 vto. b. Capítulo DXXVIII.
(83) *Lo dotzé* II, 66 vto. a - 67 vto. a. Capítulo DXXXIII.
(84) *Lo dotzé* II, 113 b - 113 vto. a. Capítulo DLXXXII.
(85) *Lo dotzé* II, 114 vto. a. Capítulo DLXXIV.
(86) *Lo dotzé* II, 143 vto. b - 145 a. Capítulo DCX.
(87) *Lo dotzé* II, 149 a - 150 a. Capítulo DCXIII.
(88) *Lo dotzé* II, 153 vto. a - 155 b. Capítulo DCXVII.
(89) *Lo dotzé* II, 39 b - 40 b. Capítulo DIII.
(90) *Lo dotzé* II, 46 a - 46 vto. b. Capítulo DIX.
(91) *Lo dotzé* II, 197 vto. b - 200 a. Capítulos DCII-DCIV.

tivos (92), porque para el autor del *Crestíá* el rasgo más distintivo del príncipe perfecto, lo que corona de ejemplaridad el cúmulo de cuantas virtudes sea capaz de atesorar, es que «sia magfich e liberal» (93).

Sigue el cuadro las líneas habituales entre los autores del medievo, pero se diferencia de las maneras comunes en dos detalles: primero, porque la figura del monarca ideal viene a coronar una teoría del poder político de cuño democrático, en donde el aristotelismo gana reflejos solamente comparables a los que logrará poco después en la escuela salmantina capitaneada por Alfonso de Madrigal el Tostado; segundo, porque la extensión que da al bosquejo le permite una casuística agotadora que por la amplitud y por la pequeñísima minuciosidad en los detalles es superior a cuantas otras existan en la historia del pensamiento político universal. Una vez más Eximenis clava aquí el sello de su poderío mental en la audacia de las doctrinas cuanto en el rigor de las conclusiones.

7. La crítica poco sospechosa del obispo de Vich mosén Torras i Bages ha considerado la teoría eximeniana del tirano por una de las más avanzadas que existan, no ya en la edad media, pero en los años que corremos (94). Dentro de la línea coherente de aquel sistema en la entraña solidísimo, su radicalismo es consecuencia inevitable de la audaz rigidez con que teorizó la figura del príncipe modelo.

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 bien particular al bien de la comunidad, aunque también merced al prurito de su erudición omnicomprendensiva la recoja en el capítulo CLXV de *Lo dotzé* fundándose en que «la comunitat no elegi senyoria per amor del regidor, mas elegi regidor per amor de simateixa», sino que, sin duda buscando inspiración

(92) *Lo dotzé* II, 163 vto. b - 166 vto. a. Capítulo DCXXV.

(93) *Lo dotzé* II, 176 a. Capítulo DCXXXV.

(94) J. TORRAS I BAGES: *La tradició catalana*, 427.

en el perfecto mecanismo de las instituciones aragonesas, catalanas y valencianas, aclara y apura los términos del problema definiendo tirano aquel que viola las leyes. Llevar la cuestión al terreno de lo legal positivo que es otro punto de la novedad portentosa de este franciscano del siglo XIV.

Que más debe el vasallo sujetarse a las leyes que a la voluntad real en caso de conflicto, o como dice en el capítulo CLXII «que mes deu hom fauorir la ley que no al rey»; o que las decisiones del monarca son inferiores y están sujetas a las normas legales, según precisa en el CCCLXV, son nociones frecuentemente repetidas, premisa indiscutible de su ideario que hace de Eximenis precursor de la fórmula del «Rechtsstaat» tan cacareada por ciertas escuelas decimonónicas como conquista de los tiempos nuevos y que hemos visto ser tan viva en todos los pueblos de la Corona de Aragón.

Por lo cual la carencia de leyes, esto es la falta de normas políticas delimitatorias de los poderes del gobernante, da en manifestación típica de la tiranía. «Post creure —escribe en el maravilloso CLVI de *Lo dotzé*, tantas veces citado— com los regnes e senyores qui s regeixen per poder absolut e per propria volentat del regidor, e sens ley e pacte ab los vassalls: son senyories tiranniques o qui molt se acosten a tirannia, e qui han poca durada». «Tiranía, continúa por si cupieran dudas, é la senyoría a la qual lo poble no ha pogut contrastar».

En autor de tanto bulto y de tamaño número de libros abundan las oportunidades para definir al tirano. Sin aludir a todas, recordaremos las más expresivas. Por el ejercicio lo son los opresores de los pueblos, condenados con encendidos adjetivos: «cruels tirans, e lops en les ovelles de Déu» en el capítulo CCXIX de *Lo terç* del *Crestíá* (95), paralelos a los del CII: «com a besties, sens raó cruels e plenes de

(95) *Lo terç* II, 276-277.

tota malicia, devoren les oveylles de Déu e s beuen la sançh del poble» (96); o a los del capítulo CLIV del *Primer*, tan ensalzado por J. H. Probst (97): «Tirant es cancer pudent de tota ligea, mort de tota bontat, renegament de Deu e de tota ley, coltell contra la cosa pública, enemich de tota virtut, confisió de tota noblea, sageta contra veritat, renegat, falsari sens tota fe e ley, corruptor de tota lealtat, traydor manifest, publich ladre, raptor adelat, demóni incarnat, noroti fill de diable, perseguidor de tot hòm, nodriment de bacallaría, font de crueltat, defraigant de tota pietat... La presencia daquell corromp layre e fa tremolar la terra, e procura infinits mals al Món, contra loqual deu cridar tota natura, e contra ell se deu comoure, e s deu levar lo Cél e la Terra e la Mar, e tota consciencia tament Deus, fins que ell hajen mort e fora gitat de tot le món». Parece no es posible encontrar palabras de mayor oprobio para estos tiranos que encarnan para Eximenis el mal político, «la pijor qui al món sia» en el capítulo DIII (98); y sin embargo es todavía más grave la dureza de los apelativos del capítulo DII: «tyrán es quaix diable qui en forma humana aparex al mon poderos raptor publich peccador flagel del poble... font de peccat, fill del diable, enemich de tota res quj a Deu ptaça corruptor de leys enemich de la saujea bestia sens rahó homicida publich enemich de veritat, cap de peccadors» (99). La enemiga hacia los tiranos transforma el cálamo del fraile en lanza de guerrero. Con ser tan florida la edad media en las antologías de dardos verbales contra la tiranía, ningún escritor superará a Eximenis, tal vez porque ninguno sentía tan hondamente la pasión por la libertad política.

Lo más curioso es el vocablo que Eximenis emplea para designar al régimen de poderes limitados en que el gobernante no puede transpasar el círculo de las

(96) *Lo terc* I, 290.

(97) J. H. PROBST: *Francesch Eximenic*, 17.

(98) *Lo dotzé* II, 135 b.

(99) *Lo dotzé* II, 133 b.

leyes. Por notable coincidencia histórica y por supuesto sin ningún enlace con el lenguaje de hoy, Eximenis utiliza el término de régimen liberal para el sistema de estado de derecho contrapuesto al decisionismo tiránico. «Perqué apar —dice a la letra— que qui vol en présidència servar sa llibertat, fa mester que no s'isca fora sos térmens assignats al president per la llei e pactes posats entre ell e els vassalls, e llavors pot bé governar liberalment la dita comunitat e no en altra manera». Cristo, ejemplo de gobernantes, es tenido por «molt liberal» en el *Psalterium laudatorium* (100). De la acepción ética a la política pasa Eximenis arrastrado por aquella estima de la liberalidad como virtud suprema del príncipe que señalamos en el párrafo anterior.

Eximenis 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 pueblo en el capítulo XV del libro III de los *Des angels* (101), sean señores o príncipes coetáneos, a los que no escatima ataques con desparpajo más atañente a libelista que a fraile contra las jerarquías de la Iglesia, dadoras de «mals exemples» (102), o seglares, donde abundan los «mals regiments dels princeps» (103). Manteniendo como punto constante, piedra de toque para tiranías, la observancia de un régimen de derecho; en el capítulo XIII del III de los libros de los *Angels* nos brinda una descripción, probablemente la más subida de color de las salidas 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

(100) *Psalterium laudatorium*, 48 vto.

(101) *Llibre des angels*, 35 a.

(102) *Regiment*, 72. Capítulo IX.

(103) *Regiment*, 78. Capítulo XI.

lo jurament e la feultat los quals han jurat los prínceps en llur començament» (104).

Los matices subrayados, con ser mero escorzo de la panorámica amplísima que la doctrina del tirano ocupa en el pensamiento de Eximenis, perfila una visión del tema, otrora candente, según los modelos medievales, pese a la modernidad patente de ciertos detalles de fondo o de lenguaje. Ni por un instante abandona 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 común pensar escolástico por la realidad ambiente; lo meritorio en él fue la manera diestrisíma con que supo modelar en teoría la ordenación de la confederación aragonesa, insuflando en el abstracto orbe de las doctrinas, tan a menudo desasido de experiencias vivas, el conjunto de los sistemas de protección de la libertad individual y de 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 y el apogeo del valenciano, cuando apenas comenzaba 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, aliada a su finísimo tino de observador, son las dos condiciones que tornaron posible construyera la temática adecuada a los momentos maduros de las ordenaciones cristianas del medievo. Por ello es su labor la más cumplida expresión de la filosofía política de los pueblos catalanes, porque nunca como entonces impregnó el cristianismo a la existencia cotidiana, ni siquiera en las álgidas encru-

(104) *Llibre des angels*, 34 b.

cijadas del tenso 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 la realidad del iusconstitucionalismo de su patria. Su originalidad moderna es cuestión de oportunidad antigua.

8. Si los tiranos son diabólicos, a modo de azotes de bíblica factura, un providencialismo consecuente acabará por diputarlos instrumentos de la ira del Señor. Así acontece con lógica cerrada en Francesc Eximenis, quien ve en el flagelo tormenta atraída «per lo peccat del poble» en el capítulo XI del *Regiment* (105) y en la *Doctrina compendiosa* (106); manera de opinar apoyada en el capítulo CCXLV del *Terç del Crestiá* en ejemplos numerosos, como el del faraón por cuya maldad fueron punidos los egipcios o el de los pasajeros de la nave de Jonás para castigo del profeta, sin contar el consabido de Sodoma (107).

Siendo castigos de Dios, a Dios tocará antes que a nadie quitarles del mando y así efectivamente sucede según referencia del *Eclesiastés* recogida en el capítulo CCXXIX de *Lo terç* (108); que en otro trecho de la misma obra, en el CXX, tiene robustez más radical cuando pinta a la mano divina precipitándoles en lo «pregon de infern» (109), en lo más profundo de los infiernos. Si es que no les anticipa las penas infernales ya azotándoles con sufrimientos en la tierra, según arguye en el capítulo CII (110), arrastrado por la pasión de libertad con la que odia ferozmente cualquier guisa de arbitrariedades tiránicas. No de otro modo, en el relato bíblico recordado en el *Libre*

-
- (105) *Regiment*, 80.
(106) *Doctrina compendiosa*, 91.
(107) *Terç* III, 52-53.
(108) *Terç* II, 277.
(109) *Terç* II, 31.
(110) *Terç* I, 291.

dels angels (111), precipitó al primer tirano, al rebelde Lucifer, en los abismos del infierno.

¿Qué reacción cabe al pueblo contra los tiranos o, en otros términos, existe en Eximenis la decidida defensa del tiranicidio? En apretada casuística distingue varios problemas secundarios. Con su amor a la paz y su horror al desorden, pide cautela en las reacciones por muy justas que sean y en el mismo *Terç*, capítulo CCXXIV, asiente como Dios premia a los pueblos que con paciencia los soportan, paciencia con la cual ganan el perdón de los pecados que Dios castigó enviándoles tiranos para gobernantes (112).

Como la potestad seglar, buena o mala, debe ser obedecida por instrumento divino, según el capítulo CCCXXXVIII de *Lo dotzé*, la primera reacción, propuesta en el CCCXI, será apelar al papa a fuer de representante de Dios en la tierra para que releve al pueblo del juramento de fidelidad; con lo cual el pueblo no estará obligado a obediencias y podrá deponerle con soltura. Al perder la obediencia de los súbditos pierde la potestad de mando, que pasa a «aquells a qui pertany» según lo escrito en el capítulo DIX (113), o sea al pueblo que la concedió. Solamente entonces queda justificada la deposición del tirano.

La doctrina eximeniana de la deposición del gobernante perverso es un prodigio de equilibrio lógico, entre el anhelo por defender la libertad y el miedo de abrir las puertas al libertinaje. Por supuesto que la deposición es necesaria, justificadísima, «car més val —define en el capítulo CXVIII— que un hom e tota sa casa sia aminvada e remoguda del regiment, que si tota una comunitat de regne o de ciutat anava a terra». Como se ve, aplicación a la cuestión de la tiranía de la tesis aristotélica, tan repetida por la Escuela, de que el bien del cuerpo prima sobre el de

(111) *Llibre des angels*, 104 b - 105 b. Libro V, capítulo IV.

(112) *Terç* II, 289.

(113) *Lo dotzé* II, 46 vto.

cualquiera de sus partes, por muy importante que ésta fuere.

Intransigente en aplastar al tirano, repúgnale sin embargo su muerte, porque siempre repugnó a Eximenis la violencia; nuevo cariz de su valencianía. Por lo que cierra su consideración con una fórmula genial al par que deliciosa, supremamente elegante, la más bella que nosotros sepamos en la historia del problema; una vez liberado del deber de obediencia el pueblo «deuli dar comjat graciosament» (114). Esta frase del capítulo DVII de *Lo dotzé* es la fórmula cabal que coordina su amor a la libertad con su animadversión a la violencia; lección excelente de su gentil valencianía.

9. De la actitud frente al monarca, primero de los oficiales de la comunidad, resulta la que adopta con los demás gobernantes que del rey dependen y de cuya virtud el monarca es responsable; porque sería «gran vergonya» del príncipe, arguye en el capítulo CCCCLXXIII de *Lo dotzé*, promoviese a los cargos públicos «besties» en lugar de hombres (115). Que en la elección de buenos ministros radica el secreto de la grandeza de las comunidades; Roma fue grande por acertar en elegir regidores convenientes es la tesis que demuestra con la gentil fábula del león reinante entre las fieras (116).

En la parte manuscrita inédita de *Lo dotzé* hay más de un centenar de capítulos dedicados a la puntualización de las cualidades de los oficios inferiores del reino, según la tabla de los existentes en los de la Corona aragonesa y asomando siempre su mentalidad eco de la de la burguesía urbana de Valencia, ya patente al ocuparse de la importancia de los diversos sectores de la sociedad. Define los trabajos, cualidades, funciones y requisitos que tocan al can-

(114) *Lo dotzé* II, 141 b.

(115) *Lo dotzé* II, 5 b.

(116) *Contes i faules*, 129.

ciller real (117), al camarlengo (118), al alguacil (119), al mayordomo (120), al «escrivá de ració» (121), al tesorero (122) y sobre todo a los consejeros reales (123).

Por supuesto que reitera las usuales normas acerca de los requisitos del buen aconsejar al príncipe (124) y referente a los modos de evitar la adulación (125); mas lo de notar en él es una vez más su apoyo en la mentalidad burguesa valenciana contemporánea al exponer los requisitos del adecuado consejero real. Para elevar a los burgueses al nivel de la nobleza establece en el capítulo DCCXXII «que pncep no menyspreu consell de negun hom simple» (126), porque Dios repartió por igual los talentos sin atender a exclusividades de sangre, pues «sovint illumina Deus pus altament los póchs e ls simples que no fa als majors» (127); con lo cual abría a los miembros de las clases medias el acceso a los más altos cargos del reino. Pero para evitar que los pertenecientes a las clases inferiores osen disputar a la burguesía aquellos cargos elevados, aparte excluir por entero a los pa-yeses (128), requiere posean bienes propios de fortuna al eliminar en el capítulo LXI puedan cobrar emolumentos de ninguna clase; y en el caso concreto del canciller del reino que «sia hom e q. no aja mester de negun» en el capítulo DCXXXVI de *Lo dotzé* (129).

Una vez más Eximennis, en la originalidad de sus posturas, refleja la Valencia en que vivía y justifica

(117) *Lo dotzé* II, 222 vto. b - 228 vto. a, 234 vto. a - 239 vto. b. Capítulos DCLXXX-DCLXXXVI y DCLXLIII-DCLXLVII.

(118) *Lo dotzé* II, 276 vto. b - 278 vto. b. Capítulos DCCXIV-DCCXXXVII.

(119) *Lo dotzé* II, 278 vto. b - 284 a. Capítulos DCCXXXVIII-DCCXLI.

(120) *Lo dotzé* II, 284-285 a. Capítulo DCCXLVI.

(121) *Lo dotzé* II, 285 a - 285 vto. b. Capítulo DCCXLVII.

(122) *Lo dotzé* II, 285 vto. b, 295 vto. b. Capítulos DCCXLVIII-DCCLV.

(123) *Lo dotzé* II, 254 vto. a - 262 b. Capítulos DCCXV-DCCXXII.

(124) *Regiment*, 101-106. Capítulos XVII-XVIII.

(125) *Terç del Crestiá* I, 218.

(126) *Lo dotzé* II, 261 vto. a - 262 b.

(127) *Ibidem*.

(128) *Lo terç* I, 307-308. Capítulos CVIII y CIX.

(129) *Lo dotzé* II, 228 b.

el título de pensador político mayor de la Tradición valenciana.

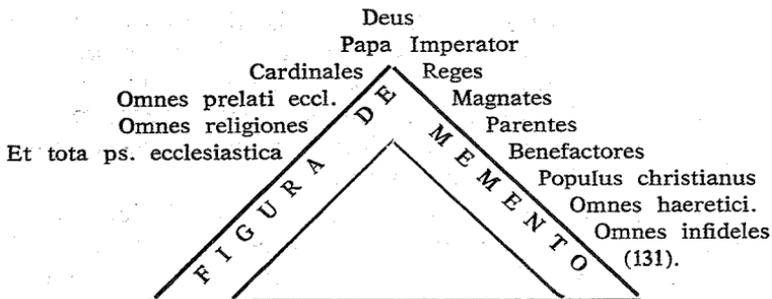
10. Sobre los «regna» la Cristiandad, forma suprema de las comunidades políticas que abarca a los distintos reinos lo mismo que éstos comprendían a las ciudades.

No es la Cristiandad el centro político para Eximenis; queda recortada a entidad borrosa, de dudosa efectividad práctica, con importancia política menor que la actuante de los reinos. En el capítulo DCLXI de *Lo dotzé*, al enumerar las diferentes especies de potestades, da por efectiva la «regalis» propia del monarca, quedando en segundo plano, pese a sus agustinismos teocratizantes, la «monarchica» que toca al papa por vicario universal del Cristo y mucho más aún la imperial, delegación de la pontificia (130). Si no sube a los vuelos de águila de Ramón Llull, si en medio del oceano de su erudición parece naufragar su capacidad sutil de observación aguda, si se deja arrastrar por servilismos de escuela a la contemplación de una monarquía universal del obispo de Roma, al cabo su atención a la realidad efectiva hácele ver que la doctrina del Imperio era remota cita a San Bernardo, repetida por hábito de estudio, mas carente ya de vida política en el Occidente.

Lo admite a efectos de oración o en primacía de honores, puntos de referencia harto secundarios, circunstanciales e inoperantes en donde concluye, por desusado, la problemática del Imperio. Todo cuanto se le ocurre en pro de los emperadores germánicos, simbólicos instrumentos temporales del papado y herederos del brillo de Roma, es colocarles delante de los reyes en el memento de la misa en la tabla de la *Pastoral* que cristaliza su visión de las jerarquías sociales:

(130) *Lo dotzé* II, 205 vto.

Historia del pensamiento político catalán



O reconocerles, en el capítulo CCXLIV de *Lo primer*, que el puesto de honor del emperador sigue inmediato al del papa; 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, justificado en el capítulo CCXLV por ser los más antiguos, por privilegios otorgados por la Iglesia y por remontarse a Carlomagno; el de Castilla, en el capítulo CCXLVI, porque comprende nueve reinos, teniendo en el de Galicia el cuerpo de Santiago y en su haber innúmeras victorias contra los infieles; el de Aragón, en el CCXLVII, porque abarca seis monarquías; el de Inglaterra, en el CCXLVIII; los de Hungría, Nápoles, Sicilia, Portugal, Navarra, Xipre o Chipre, de Erminia o Armenia, de Polonia, de Dacia, de Noruega, de Bohemia, de Suecia, de Escocia, de Ibernia o Irlanda, y de la Tracia, razonados en los capítulos CCXLIX al CCLV. A esto queda reducida la máxima consideración que 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 Eximemis la visión de un pontífice señor de la totalidad de los pueblos cristianos, visión tanto más enve-

(131) Barcelona, Petrus Poza, 1495, folio 9 a.

jecida cuanto que era la antítesis de lo que venía afirmando en los asuntos tocantes al ordenamiento secular de la comunidad. En marcado contraste con la sagacidad 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 su obra. Todos los príncipes y pueblos cristianos caen bajo la potestad pontificia, cabeza del cuerpo místico de la Cristiandad en la *Pastoral* (132), donde se demora en exponer los peligros que para la salvación de las almas trae desobedecer las amonestaciones del Vicario del Cristo (133). La larga discusión que llena los capítulos CCXXXIV y CCXXXV de *Lo primer del Crestiá* acerca de las libertades eclesiásticas, en la que asoman cuantos argumentos de una como de otra banda eran usuales sobre el caso, concluye en la exaltada apología de la superioridad espiritual sobre la temporal, del sacerdocio encima del 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.

No es que cierre los ojos a las lacras evidentes de la Iglesia. Sabe que la simonía constituye pecado mortal contra el séptimo mandamiento y lo hace notar en el *Cercapou* (134), como en la *Pastoral* no tiene reparos en combatir las acumulaciones de los beneficios eclesiásticos (135) o dedicar la entera parte II a describir las costumbres relajadas del clero de la época: obispos mujeriegos, frailes avaros, sacerdotes tarados de gula. Pero su adscripción a la Iglesia le obliga a concesiones, las únicas en las cuales sale malparada su rectitud de escritor; por ejemplo, la de

(132) *Pastoral*, 10 vto. - 11.

(133) *Pastoral*, 14 a.

(134) *Cercapou*, 7.

(135) *Pastoral*, 26 vto. b - 27 b.

(136) *Pastoral*, 10 b - 46 b.

recomendar la hipocresía a los reyes en el capítulo CCCCLXXXV de *Lo dotzé*, impeléndoles a callar ocultando los pecados de las gentes de tonsura (137).

Más todavía. Para Eximenis no existe forma de gobierno comparable al señorío hierocrático del obispo de Roma sobre todo el cuerpo de la Cristiandad, señorío universal que en sus palabras y si hemos de creer son convencimiento en lugar de erudición sencilla, si de él dependiera se implantaría inmediatamente, y cuyas bondades ensalza en los capítulos CCCXLVI y CCCXLVII de *Lo dotzé* con aquellos mismos argumentos sobre las excelencias de la unidad que sirvieron a Dante Alighieri para elaborar su defensa del Imperio. El capítulo CCCCLV está a su vez 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'espirtual e temporal».

Un señor universal en sus dominios, pero además absoluto en sus poderes, porque le vienen directamente de Dios. Si nos atenemos a esta parte de sus escritos hemos de dar la razón al padre Martí de Barcelona cuando le define defensor del teocratismo político en su estudio *L'Església i l'Estat segons Francesc Eiximenis* (138). Lo que sucede es que, en cotejo con otros textos donde asoma con meridiana evidencia su apego a la libertad, juicio como aquél en que sostiene «que no es legút a negun dir res contra la ordenació del papa» que figura en el capítulo CCCCLIII de *Lo dotzé*, no solamente desentona del conjunto de sus opiniones, sino que señala como también en este Eximenis hijo de la libre Cataluña y ciudadano insigne de la Valencia libre hay una medida aparte para los asuntos de la Iglesia, resultando en verdad tarea

(137) *Lo dotzé* II, 18 a - 19 a.

(138) Publicado en *Criterion* VII (1931), 325-338 y VIII (1932), 337-347. Cita al VIII, 347.

difícil la armonización de su neoagustinianismo retrasado con su amor a las libertades patrias.

Neoagustinianismo que perdura aunque su sustentador se hallase envuelto en las polémicas del cisma, influyendo en la política neutral de Pedro el Ceremonioso para luego, defensor ardiente de los papas de Aviñón, preparar en 1396 la ida a Valencia de Benedicto XIII, defender la causa aviñonesa en la junta de teólogos reunida en 1397 en Zaragoza, dedicar al papa Luna su *Psalterium laudatorium* en 1405 y recibir de él en 1408 el obispado de Elna y más tarde el patriarcado jerosolimitano. Y que le salva sin discusión posible de haber muerto en el cisma, como con ligereza quiso sostener Emilio Grahit (139).

La concepción del Imperio fue acertada, realista, a tenor del giro histórico del siglo. La idea del Papado como señor del universo, expuesta con tamaña extremada rigidez, si es que fue sincera, da en excepción obscura dentro de aquel sistema que era girasol abierto a la luz apasionada de las patrias libertades.

11. En el medievo, y por ende para Eximenis, la teoría de la guerra es apéndice de la concepción de la Cristiandad. Lo que él agrega de cosecha propia es aquel horror a las violencias que hemos señalado más arriba.

A su entender cualquier guerra es intrínsecamente mala, al no hallarse por completo justificada en pecado contra el séptimo mandamiento, como tal referido en el *Cercapou* (140) y en el *Tractat de confessió* (141); motivo por el cual debe ser regla general evitarlas, en la certidumbre de que la guerra injusta provoca inevitable castigo celeste (142). Únicamente en contados casos puede ser acometida con la complacencia divina: legítima defensa, pugna en honor de Dios y defensa de la fe católica, mantenimiento de la cosa

(139) EMILIO GRAHIT: *Memoria*. En *La Renaixença* III (1873), 188.

(140) *Cercapou*, edición de 1957, página 62.

(141) *Tractat de confessió*, 12.

(142) *Pastoral*, 13 vto. b.

pública contra los enemigos que intentasen destruirla, y apoyo de causa justa. Pero aun en semejantes 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.

Tales argumentaciones y requisitos, consignados en el capítulo CLXXXIV del *Dotzé*, responden a la línea de los pueblos catalanes, cuya manifestación mayor estaba en la tesis de Ramón Llull de que la guerra vale sólo en justicia y para exigir la libertad en la predicación de la verdad, jamás para imponer ni siquiera a la verdad con apoyos de violencia. Y, en síntesis, representa a maravillas el espíritu equilibrado y libérrimo de este fraile amador de libertades en las maneras de su valencianía.

12. 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, según señala en el capítulo CCVIII de *Lo dotzé*, las leyes positivas son precisas para la vida de las comunidades; 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 razón del hombre y cuya ignorancia no puede, por ende, ser excusada jamás, según relata en el capítulo XLVII de *Lo terç* (143), ni siquiera en la forma del llamado «dret quaix natural» que requiere la primacía del bien común sobre el de los particulares (144); c') la ley de gracia o dogmática, señalada en el capítulo CCII de *Lo dotzé*; y d') la ley eterna, soberana verdad y justicia inquebrantable que expresa la rectitud del orden universo en el decir del *Cercapou* (145). La ley natural se simboliza en Adán,

(143) *Lo terç* I, 146-147.

(144) *Lo terç* I, 147.

(145) *Cecrapou*, 44 vto.

la de la Escritura en Moisés y la de la gracia en San Pedro (146).

Salvo la lógica subordinación de la ley positiva a las de Dios consignada en el capítulo VIII del *Regiment de la cosa pública* (147), falta en Eximenis un encadenamiento de semejantes leyes entre sí, pero no caben dudas de la primacía que a las morales concede sobre las dictadas por los hombres en numerosos pasajes, por ejemplo en el capítulo CCIX de *Lo dotzé*. Sin que esto sea fallo ni laguna; era una de las materias reservadas para el libro VII del *Crestiá*, según confesión en el último capítulo citado, libro que no llegó a componer nunca.

De donde la escasa importancia de Eximenis como filósofo del derecho.

13. Habrá notado el lector con paciencia bastante para haber seguido hasta su término el hilo de la exposición crítica del pensamiento eximeniano la grandísima cantidad de citas directas con que hemos empedrado nuestro relato, con riesgo de haberlo doblado en las fatigas. Pero la personalidad del estudioso personaje es tan sugestiva, su vocabulario tan rico y sus terminologías tan atrayentes, que el crítico teme siempre caer en el contrario Caribdis de que las palabras que ponga sean más imprecisas que la claridad del fraile franciscano. Es tal la frescura de sus frases que únicamente admite comparación con la lozana modernidad de sus ideas; al estudiarle el crítico pierde la capacidad de criticar en negativo y concluye por doblar la cerviz estudiosa delante de la gracia impar del escritor.

Con su tara de misógino constante en sus diatribas contra las mujeres a quienes achaca la mayoría de los pecados cometidos por los hombres (148), Exime-

(146) *Lo terç* II, 121. Capítulo CLXII.

(147) *Regiment*, 68.

(148) *Lo segon*, 115 vto. a - 119 vto. a, capítulos CLXV-CLXIX; *Lo terç*, I, 267-269, capítulo XCIII; *Lo dotzé*, capítulo CXL. Entre otros muchos sitios.

Historia del pensamiento político catalán

nis fue varón abierto a las realidades, en grado de haber sido el príncipe de los teóricos del pensamiento político clásico de los pueblos catalanes, porque las ventanas que abría sobre la realidad vecina no estuvieron nunca entenebrecidas por cortinas borrosas de aplastante erudición, con haber sido la suya asombro de los nuevos y extraordinaria entre los contemporáneos. Fue él quien percibió las libertades como un sistema coherente. Con mentalidad repetidora del pensar de la burguesía urbana de la capital valentina más que de los espiritualismos de su orden, supo conjugar sin grave factura lógica la fe en los espiritualismos franciscanos para la concepción del mundo con la perspectiva burguesa valenciana para la forja de sus teorías políticas. Difícil síntesis, conseguida sin embargo en un encanto de maestría incomparable en cada una de sus obras, especialmente en el *Crestiá*, cuyo solo proyecto bastaría para levantarle monumentos erguidos en pétrea admiración. En la entera historia del pensamiento político de los pueblos catalanes nadie puede comparársele en la abundancia de la 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, ni en la capacidad genial para captar las realidades políticas de la Valencia que adoró con pasión de amante ya que no con devoción de hijo. Otros han de tasar sus méritos como escrituario o como teólogo, como filósofo y como varón metido en lides de gobierno; por nuestra parte, a fuer de historiadores del pensamiento político, juzgamos deba colocársele a la cabeza de nuestros tratadistas del medievo.

No es cuestión de simpatía ideológica, por más que la den pábulo la sinceridad constante y la rara independencia de criterio; ni es tampoco la afinidad en la apreciación de tantos puntos, ni la tersura de su catalán verdaderamente digno del cortado Tácito, ayuno de innecesarias ampulósidades y ceñido servidor de las ideas; es la sencillez misma de su alma,

franciscana por tempero de escritor antes que serlo externamente por coyunda de hábito, clara, pulida, ingenua, 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 popular, católica y filósofa, franciscana y burguesa en una pieza, donde se topa con el mayor de los encantos.

Lástima ha sido que los críticos se empeñaran en traerlo a sus terrenos, sin penetrar en los senderos por él mismo pisados. Con fácil ilusión de coincidencias formales en el siglo pasado se le equiparó a Rousseau o en el presente se habló de su democratismo, sin parar con ligereza suma mientes en que Eximenis conoció las libertades concretas de la Corona aragonesa mientras ignoró la libertad abstracta de las modernas revoluciones; cuando no en días más cercanos el oportunismo de un escritor de pandilla ha querido transformar en lejano teórico de un caudillaje a este enemigo acérrimo de lo que Wicleff significó. Porque lo que de veras fue Eximenis, su título de gloria suma, es el de máximo teórico del iusconstitucionalismo catalán del 1400, espejo fiel de lo que vio. Lo que alienta en su obra de más poderoso, más todavía que sus luminosos toques de justicia social, es su positivización legal del concepto para los demás puramente abstracto del tirano, otra captación genial del horizonte político que le servía en Valencia de contorno. Matiz que acaba por elevarle más aún en pedestal inigualable en la larga historia de la tradición valenciana, coronándole por príncipe de la literatura política de las Españas. Pues al leerle nos trasladamos sin querer a la vida agitada y afanosa, libérrima y emprendedora, religiosa y turbulenta, de los pueblos catalanes al alborear el siglo XV.

Su ideal político era el del gobernante servidor de la ley, el que miró encarnado en los monarcas nobilísimos del Casal de Aragón que tanto quiso ferviente de lealtades; aquel que ejemplariza en el capí-

Historia del pensamiento político catalán

tulo VIII del *Regiment* (149) en la anécdota del rey don Pedro diciendo a un criado el dicho vulgar de que van leyes donde quieren reyes y aceptando sumiso la lección de cierto «savi hom» que corregía: «Hoc, mas no deu ésser rei qui no té la llei e no serve aquella». Primado de la ley garantizador de libertades que discierne al rey del tirano: savia del pensamiento político de Francesc Eximenis.

(149) *Regiment*, 69.

VII. SAN VICENTE FERRER

1. *Las imágenes de San Vicente Ferrer.*—2. *Subsuelo espiritual.*—3. *Ética 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 Vicente Ferrer, mejor en sus oídos propios Vicens Ferrer, da en remanso de paz para la pluma y sube a oleada de alegrías para el corazón. Este hombre de alientos milagrosos opera todavía el milagro de llevar al ánimo de quien le estudia la tranquilidad que apacigua las inquietudes de la crítica.

La figura de san Vicente Ferrer es gigantesca. Nace a mediados del siglo XIV para mecer la juventud en el equilibrio del iusconstitucionalismo aragonés de los agitados días del Ceremonioso. Valencia es la puerta de su vida y el primer escenario de sus prodigios; Lérida la plaza de sus estudios, Barcelona el asiento de su cátedra, Valencia otra vez el lugar primero de su gobierno monacal; y toda España y el Occidente entero el eco de su verbo, que penetraba a castellanos o a franceses con modismos dichos en el materno ideoma catalán.

Vicente Ferrer es fruto maduro de la burguesía urbana de Valencia. Su padre Guillem ejercía una notaría en la capital; su hermano Pedro fue varón de mucho trato mercantil, tan ducho en los negocios que

recibió la comisión para la compra de trigos en Sicilia; Bonifacio, luego también famoso como cartujo y compromisario en Caspe, profesó leyes como abogado de renombre. En un hogar así, de comerciantes y letrados, vino al mundo Vicente el 24 de octubre de 1349, sellando desde el inicio de su existencia un vivir con aureola de milagros (1). Dominicano desde niño, desde el priorato del convento de su patria subió a confesor de la mujer de Juan I y a penitenciario apostólico de Benedicto XIII, renunciando al obispado valentino y a la púrpura cardenalicia, para consagrar sus afanes a la difusión de las doctrinas evangélicas en un afán sembrado de prodigios en cuyas aras falleció en la ciudad normanda de Vannes el 5 de abril de 1418, dejando estela de santidad bastante como para subir a los altares cuarenta años después de haber desaparecido del orbe de los vivos.

Figura tan gigante fue estatua de múltiples perfiles. La primera imagen que desvela su nombre fue su portentosa capacidad de obrar milagros, rayana en la leyenda. La memoria barroca de Bernat Boades hablaba con encomio, sembrando acentos de contemporaneidad, de «mossenyor frare Vicens Ferrer que com tots sabem, Déu cadaldia demostra la sua gran sanctetat ab moltes miracles que en fa per ell» (2); su hermano de hábito diéciochesco el padre Ignacio Catoyra en las *Ilustraciones a las maravillas del apóstol de Valencia S. Vicente Ferrer* contempló en cada uno de sus actos el soplo de lo divino, tan frecuentes eran los milagros que verificaba (3); Justiniano Antist, otro cofrade biógrafo, dedica entera la segunda parte de *La vida, y historia del apostólico predicador sant Vicente Ferrer valenciano* (4) a enumerar algunos

(1) La fecha del nacimiento fue establecida por FRANCISCO MARTÍ GRAJALES en su artículo *Fecha del nacimiento de San Vicente Ferrer*, en el *Almanaque de Las Provincias* de 1892, páginas 257-261.

(2) BERNAT BOADES: *Libre de feyts d'armes de Catalunya*. Barcelona, Barcino. V (1948), 78.

(3) Sevilla, Francisco Sánchez Reciente, 1724, página 442.

(4) Impresa en Valencia por Pedro de Huete en 1575. Cito por la edición en el volumen *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1956, páginas 274-327.

de estos hechos sin medida. Tan patente es la extraordinaria actividad del mayor santo del Reino levantino que llamó la atención de la crítica positivista del siglo XIX; la cual, no osando rebatir de frente la exactitud de tamaños prodigios, apeló a achacarlos a explicaciones neuróticas, reduciéndolos a alucinaciones o a fenómenos de sugestión; así A. Corre y L. Laurent en su estudio *Le merveilleux et la suggestion dans l'histoire: les miracles de saint Vincent Ferrier* (5), aduciendo por ejemplos la aparición de su hermana envuelta en llamas mientras decía la misa en Valencia, las de sus hermanos o la de Santo Domingo. El mismo tuvo conciencia de su natura excepcional, presentándose como el ángel anunciador del juicio final. En Aviñón Cristo mismo le adornó con tal título en una visión en la que se le apareció rodeado de ángeles; en Salamanca interrumpió el sermón para declarar haber escuchado voces celestes que le definían el ángel anunciado por San Juan. Sus biógrafos el presbítero José Sanchís Sivera en la *Historia de san Vicente Ferrer* (6) y el dominico H. Fages en la otra del mismo título (7) han subrayado esa cualidad del santo y la exactitud con que creía en su misión, audaz proclamación ciertamente si no hubiera andado respaldada, como lo fue, enteramente por el magisterio de la santa madre Iglesia (8). San Vicente Ferrer es el santo milagrero por antonomasia, el portavoz de las postrimerías para la humanidad que conoció. Parece como si, en el acabamiento de la Cristiandad medieva, hubiese colocado el fin postrero de la historia; como si su alma cristianísima únicamente pudiera entender el mundo de las Españas y

(5) En la *Revue scientifique (Revue Rose)*, de París del 16 de septiembre de 1893. LII (1893), 367 b - 371 b.

(6) Valencia, Sucesores de Badal, 1896, páginas 297-298 y 306-307.

(7) Traducción de ANTONIO POLO DE BERNABÉ. Valencia, A. García, 1903. Dos tomos. Cita al I, 324-325.

También en el *Procés de canonisation de saint Vicent Ferrer pour faire suite á l'histoire du même saint*, publicado por el mismo padre FAGES. París-Louvain, A. Picard-A. Uytspruydt, 1904.

(8) H. FAGES: *Historia I*, 327.

confundiera el acabamiento de los tiempos con el anuncio de la Europa luciferina que ya nacía y que por mano de los Borbones asesinaría su bienamado Reino de Valencia.

La segunda visión es la del predicador, el más poderoso, «der gewaltigste» de su siglo para Otto Denk (9). Vicente Ferrer recorrió los caminos del Occidente en afanes andariegos de traer almas para su Dios, cobrando famas de profesional del púlpito, púlpito que incontables veces fueron los ribazos campesinos, las carretas de los labradores o el humilde jumento en que viajaba. Es la estampa que prefirió, la que perfiló con práctica augusta en el capítulo XIII de su popularísimo *Tratado de la vida espiritual* (10), la secuela llana de la caridad que le enardecía los temperos generosos. Predicador por hábito y porque sabía como, en sus palabras en el sermón de la cuaresma de 1413, pronunciado el martes 28 de marzo, «cascú és tengut a corregir son prohisme fraternalment de peccat, si crec o spera que.s converta, car si.n ha a prende indignació, més vel callar» (11). En la predicación halló ocasiones para aquel monojo de prudentes arrebatos que era su naturaleza incomparable. En sus labios el valenciano, dulce catalán amasado en muelles convivencias, adquiriría timbres mágicos; porque en catalán predicó siempre según sus biógrafos Sanchís Sivera (12), Fages (13) y Mathieu-Maxime Gorce (14);

(9) OTTO DENK: *Einführung*, 113-114.

Para la comprensión formal de los sermones vicentinos FELIPE MATEU LLOPIS: *Observaciones paleográficas sobre los manuscritos de San Vicente Ferrer de la biblioteca de la catedral de Valencia*. En los *Anales* del Centro de Cultura valenciana. Segunda época. XXIII (1955), 38-51.

(10) En *Obras*, 513-514.

(11) *Quaresma de sant Vicent Ferrer predicada á València l'any 1413*. Introducció, notes i transcripció per JOSEPH SANCHIS SIVERA, canonge de la catedral de València. Barcelona, Institució Patxot, 1927. Pàgina 141.

(12) J. SANCHIS SIVERA: *Introducció a la Quaresma de 1413*, pàgina LVI.

(13) H. FAGES: *Historia I*, 169.

(14) MATHIEU-MAXIME GORCE: *Saint Vincent Ferrier (1350-1419)*. París, Plon-Nourrit et Cie, 1923. Pàgina 110.

sin que sea escueta fantasía de poeta la deliciosa estampa de Xavier Casp:

«Dolça com la tardor per a les figues
profunda com l'ahir per al demà,
té la terra paraula gust de pa
pastat amb les diàries fatigues» (15).

Estampa del fraile que arrastra muchedumbres apelando a las efectistas concesiones necesarias para arrebatarse al auditorio, a las onomatopeyas impregnadas de sal en las orejas de los humildes, puntualizadas por Joan Fuster en sus *Notes per a un estudi de l'oratoria vicentina* (16). En la predicación ganaba gracia de efectividad su pasión catalanísima de la misión que convence. Vicente predicador actúa en actitud de polémica razonadora, la misma con la que soñó aquilatar los principios dentro del cristianismo cuando polemizaba con William Occam en sus *Suppositiones logicae*, redactadas en plena juventud en Lérida en 1370 (17) y que extiende en la polémica misionera con aquel su verbo cálido, pastoso, convencedor, dulce y poderosamente valenciano.

Tercera representación es el san Vicente político activo, presente a los acontecimientos más notables de la época, lo mismo fuera que en el interior de la confederación aragonesa, tanto en la elección de nuevo monarca en Caspe como en la resolución del Grande cisma. Parcela asaz notable de su actividad vivísima, porque pocos varones han influido como Vicente Ferrer en la continuidad política de su pueblo. El fue quien pacificó las banderías regnícolas, cual ha mostrado Vicente Ferrán Salvador en su estu-

(15) *Gloria vicentina. Antología poética*. Valencia, V. Cortell, 1944, página 11.

(16) JOAN FUSTER: *Notes per a un estudi de l'oratoria vicentina*. En la *Revista valenciana de filologia* IV (1954), 100-101.

(17) Manuscrito 3.368 de la biblioteca nacional de Madrid, folios 1-34 vto. b.

Sobre la polémica con Occam los certeros juicios de VICENTE GENOVÉS en las páginas 23-28 de su *San Vicente Ferrer, apóstol de la paz*. Barcelona, Amaltea, 1944.

dio *San Vicente Ferrer y la nobleza valenciana* (18); quien orientó la conducta de Martín el Humano, quien por él sentía las fervidas admiraciones que señaló J. Ernesto Martínez Ferrando en la monografía *San Vicente Ferrer y la Casa real de Aragón* (19), y de Fernando I, quien acude a sus consejos para resolver las cuestiones más arduas, en tanto grado que la conducta de gobernante del de Antequera venía interpretada por Jorge Rubió Balaguer en función de las intervenciones del santo de Valencia (20); y quien fundó de hecho o por lo menos impulsó de veras la fundación del estudio general en 1411, que luego será la Universidad valentina, en pruebas aportadas por fray José Teixidor en el viejo libro polémico *San Vicente Ferrer, promotor y causa principal del antiguo Estudio general de Valencia* (21); quien resolvió en Caspe la áspera batallona disyuntiva de los pueblos catalanes, haciendo galas de una prudencia comentada por el eruditísimo Vicente Genovés (22), por Francesc de P. Momblanch González en su breve cuanto enjundioso análisis sobre la *Influencia política de Sant Vicent Ferrer* (23), por Vicente Cuenca Creus en su literario *San Vicente Ferrer (su influencia social y política)* (24), y por Luis Giménez Fayós en *El compromiso de Caspe* (25); quien pasó por la tierra regando consejos de buen vivir político, procurando sin cesar el apostolado de la paz, venciendo siempre a los adversarios con las armas de su superioridad innata. En ningún otro quehacer fue tan señera la estela vicentina como

(18) Valencia, Antonio López, 1921.

(19) Barcelona, Belmesiana, 1955, página 14.

(20) JORGE RUBIO BALAGUER: *Sobre la cultura en la Corona de Aragón en la primera mitad del siglo XV*. Palma de Mallorca, Cuarto congreso de historia de la Corona de Aragón, 1955, página 7.

También JESÚS MORANTE BORRÁS: *Aspectes de la labor pedagógica de Sant Vicent Ferrer*. En el *Almanaque de Las provincias para 1955*, páginas 113-114.

(21) Valencia, La semana gráfica, 1945, página 5.

(22) VICENTE GENOVÉS: *San Vicente Ferrer en la política de su tiempo*. Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1943, página 39.

(23) Valencia, Imprenta valencianista, 1919.

(24) Madrid, R. Caro Raggio, 1919.

(25) Valencia, Tipografía moderna, 1912, páginas 37-38.

en la política. Resolvió dilemas que hubieran asustado a varón de menos arrestos que los suyos, echando sobre sus hombros de débil fraile la decisión de Caspe, en donde los demás pareceres fueron de hecho arrastrados por el suyo, o en la liquidación del Cisma, donde su alejamiento de Benedicto XIII arrebató a éste cualquier posibilidad de predominio (26). «Feu reis e desfeu papas» en el refrán feliz que comentan E. Soler y Gades (27) o el padre Miquel d'Espluges (28). En la política como en ningún otro campo cumpliéronse las palabras augurales de su primer biógrafo, del siciliano Pietro Renzano, cuando leía en su nombre: «Vincentius a vincendo, quodam divino praesagio nomen fortitus est» (29); porque Vicente Ferrer, imponiendo siempre sus criterios, dio giros decisivos a la Cristiandad en general y en especial a los pueblos de la confederación aragonesa, en una potente acción política que no han igualado ninguno de los nacidos ni antes ni después en tierras del Reino de Valencia.

Con ser tan importantes esos aspectos, a nuestro ver hay otro que le excede: el contenido de su pensamiento. Movi6 multitudes porque supo exponer las ideas con brillos que le hacen acreedor al título de predicador escolástico catalán por excelencia en la estimación de mosén Torras i Bages (30); pero sus ideas son las que cuentan, por encima de su apasionada sinceridad y más todavía que la genialidad de sus milagros, en historia como la presente. Uno de los autores de este libro intentó condensar el pensamiento político vicentino en *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval* (31), análisis somero que no obs-

(26) Aquí LUIS AMAT: *San Vicente Ferrer en la solución del Cisma*. En el *Almanaque de Las Provincias* para 1944, páginas 333-336.

(27) En el *Almanaque de Las Provincias* para 1950, págs. 193-194.

(28) MIQUEL D'ESPLUGES: *El compromiso de Casp*. Barcelona, Altés, 1933, página 35.

(29) PIETRO RENZANO, episcopo Lucerino: *Vita Apostolici viri S. Vincentii Ferrerii valentini, sacri ordinis praedicatorum, verbi Dei declamatoris celeberrimi*. En *Opera omnia*. Valentiae, typis Jacobi de Bordazar et Artazu. Tres tomos. Cita en I (1693), folio 1.

(30) J. TORRAS I BAGES: *La tradició catalana*, 359.

(31) Barcelona, Aymá, 1950, páginas 169-175.

tante mereció la aprobación elogiosa del padre José M. de Garganta en la excelente *Introducción general* que antepuso a la edición de la *Biografía y escritos* del santo en la Biblioteca de Autores Cristianos (32); para completar lo allá dicho viene el capítulo presente, no olvidando un instante la valía excepcional del ideario de este hombre prodigioso que cambió la marcha de los suyos y aun la de la Cristiandad entera.

2. La universalidad del genio de san Vicente Ferrer no tolera encasillamientos. Está solo, sin adjetivos, en el corazón de su mundo, lejos de toda comparación o de cualquier acercamiento, igual que un monolito caído del cielo para presidir un congreso de montañas.

La actividad apostólica que desarrolla, de auténtico fraile predicador, alíase con su devoción a san Francisco. En el hondón de su ser dánse 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. Cuéntanos Henri Gheon que ambas órdenes religiosas entablaron disputas sobre la posesión de su cadáver en Vannes (33) y fray Serafín Tomás Miguel en su *Historia de la portentosa vida y milagros de San Vicente Ferrer* refiere como en 1396 se le aparecieron juntos en Aviñón los dos patronos fundadores (34) en una visión que ha sugerido un bellissimo soneto a Enric Durán i Tortajada, la más hermosa definición del franciscanismo catalán de este dominico de Valencia:

«Convent dominicá. Nit d'Avinyó.
Una cella al convent i un pobre llit
on un frare somnia posseït
i acaronat per celestial visió.
Doménec de Guzmán —tot verb i acció—
i Francesc el d'Assis —tot esperit—
estels són en les ombres de la nit

(32) En *Biografía y escritos* citados, 52.

(33) HENRI GHEON: *San Vicente Ferrer*. Madrid, Epsa, 1945, página 146.

(34) Valencia, junto al Molino de la Rivella, 1713, página 95.

Historia del pensamiento político catalán

que del frare seran llum i guió.
Abandona la terra de Provença;
l'Evangeli i la pau predica i clama
pel món del Cisma un gran dominicá.
Els àmbits omple sa paraula inmensa
i és llum, i és fe, i es esperit, i és flama,
Vicent Ferrer, el frare valenciá» (35).

Mas, si temperamentalmente Vicente se embriaga con el perfume entrañable de caridades de las florecillas del huerto de Asís, ideológicamente profesa el más cerrado de los tomismos. En nombre del Aquinate polemiza con William Occam, en Roma sustentó públicamente la universal veracidad de la *Summa theologica* y sus sermones apenas pasan de glosas apasionadas como claras sobre puntos sueltos de la magna trama aquinatense. Pudiera decirse que la actividad apostólica de San Vicente Ferrer fue una genial vulgarización de las «quaestiones» del libro clave de su orden.

Por ello guarda para Santo Tomás lo más florido de sus elogios. «Ple de saviesa» le apellida en un sermón (36). Propóneselo por modelo en otro: «et de eius vita, sanctitate, etc. poterimus recipere exempla, et doctrinas ad gubernandum vitam nostram» (37). A sus ojos está en alturas parejas a las de los Ambrosios y Agustines en el sermón famoso de la cuaresma de 1413: «Sent Tomás 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 apóstols, e Atanasi, Remigi, Agustí, Ambrós? ¿Per qué dieu, doncs, que era donat a reformació general del món? Veus com. En dos maneres nostre senyor Déu ha dat reformadors en lo món: uns, que per la divinal saviesa havien gràcia e ferma auctoritat, mas no claritat; altres, claritat; altres, auctoritat. Los sants

(35) *Gloria vicentina*, 15.

(36) *Un sermó catalá de sant Vicenç Ferrer sobre sant Tomás*. En la *Miscel. lèxia Tomista*. Barcelona-Sarriá, Convent de framenors caputxins, 1924, páginas 413-427. Cita en página 413.

(37) *Opera omnia* II, I (1694), 187 a.

apóstols 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 escuras. E quantes errors no prenien molts dels dits de sent Agostí» (38).

La admiración hacia santo Tomás abastecióle de la sólida formación teológica conveniente a un maestro de la orden dominica. Solidez de doctrina que puso en movimiento misionero el acicate de las ne-gruras del horizonte de su tiempo. Mella honda hubo de causar en aquel carácter férvidamente creyente la escisión tremenda del cisma, obsesión constante que le atenaza sin sosiegos. Primeramente creyó había sido nula la elección de Urbano VI por haber mediado violencias y favorece la causa de Aviñón; luego le toca enterrar el cisma separando a los pueblos aragoneses de la obediencia del terco Benedicto XIII. Quedándole de aquella obsesión y de estas actuaciones un regusto amargo que quema las predicaciones exasperando los juicios: la convicción de que tales sucesos de anarquía eclesiástica anuncian la próxima terminación del mundo. Aun admitiendo con el franciscano Sigismond Brettle la tesis defendida en su *San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlass* (39), de que el *Opusculum de fine mundi* no venga de autoría vicentina, siempre sobran testimonios bastantes para documentar una mentalidad apocalíptica. Andrés Ferrer de Valdecebro interpretaba así sus dotes proféticas en la *Historia de la vida maravillosa y admirable de el segundo Pablo, apóstol de Valencia, S. Vicente Ferrer* (40); el copista de los sermones que se conservan manuscritos en la catedral valenciana puntualizaba el dato al referirlos a «mestre Vicenç que

(38) *Quaresma de 1413*, 14.

(39) Münster in Westf., Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1924, página 161.

(40) Madrid, Juan Sanz, 1723, página 282.

és missatger de la fi del món» (41); en un sermón predicado en Chinchilla proclamaba «quia finis mundi veniet ayna et muyt ayna» (42); escribe al papa Luna advirtiéndole que con el cisma ha llegado la hora del cumplimiento de la profecía de Daniel sobre la dispersión del pueblo del Señor (43); «ja ha XV anys passat s que ja va l'altre prohóm Noe preycant per lo món la destrucció del món», insiste de sí propio (44)... La oleada de descorazonamiento que arrasó al Occidente es en san Vicente Ferrer, temperamento dado a lo trágico y a lo excepcional, la copa de amargura cuyo licor va a teñir siempre sus labios.

Este matiz providencialista de la hazaña vicentina ha sido admitido por la misma Iglesia al colocar en la liturgia del santo valenciano el pasaje del *Evangelio* de San Juan en que se alude al ángel del Apocalipsis y por Pío II cuando en la bula de canonización le dibuja «quasi alterum volantem per coeli... regnum Dei, diemque iudicii appropinquare ostenderet» (45), admitiendo como verídicas sus revelaciones teólogo de la talla de mosén Josep Sanchis Sivera (46); aspecto tan acusado que repercutirá, mítica trompeta de agorerías, hasta en el más menudo gesto o en la más delgada de sus ideas.

Con lo cual las concepciones políticas que sustente serán producto de tres factores: la firme regla moralista de la *Summa* aquinatense, la realidad concreta de los problemas que le acuciaban y la dimensión angustiosa del hombre que presiente que su dominio de las fuerzas de la naturaleza quiebra delante de la inminencia de la escena final del drama del universo.

(41) Puede verse en ROQUE CHABAS: *Estudio sobre los sermones valencianos de san Vicente Ferrer que se conservan manuscritos en la biblioteca de la basílica metropolitana de Valencia*. En la *Revista de Archivos, bibliotecas y museos* VIII (1903), 111.

(42) R. CHABAS: *Estudio*. En la *Revista de Archivos* IX, 99.

(43) *Epistola ad Benedictum XIII*. En los *Opuscula*. Valencia, Pedro Patricio, 1591, página 112.

(44) R. CHABAS: *Estudio*. En la *Revista de Archivos* VIII, 111-112.

(45) En *Biografía y escritos*, 317.

(46) J. SANCHIS SIVERA: *Historia*, 310-311.

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 existencia de plegarias, es a la par regla de normas para el estudioso. Compuesta para intelectuales, está transida de un pronunciado intelectualismo, sin que hagamos juego de palabras abusando del doble significado del vocablo intelectual.

La noción de virtud está acuñada en el mismo troquel. En algún sermón cita adrede al Estagirita con toda puntualidad, para repetir la definición de que la virtud es hábito en el elegir, definición que prefiere a las demás propuestas. «Primo declarabo quid est virtus? Et inter multas deffinitiones virtutis, magis mihi placet diffinitio Philosophi 2 Ethic. Cap. 6. dicentis: Virtus est habitus electivus» (47). Acudiendo a idéntica fuente para exponer la clasificación de las virtudes (48).

Pero sin quedarse en Aristóteles, tal como santo Tomás tampoco se quedara, antes incorporándole al cristianismo. La tabla aretológica del Peripato vale sobre el transfondo de una jerarquización de situaciones, en la vía «mesana purgatorial o dolorosa» de la tierra que en las notas para sermones del código de Aviñón, reseñado por Josep Sanchis Sivera, sitúa entre la celestial y la infernal (49).

El amor al prójimo, raíz esencial del cristianismo por Vicente Ferrer tan hondamente practicada, impélele a romper además con la fría elevación de la justicia a la cúspide de la ética, sustituyéndola por la práctica de la caridad que le inflamaba en pasiones misionales, Tres cosas juzgó precisas para conseguir la salvación: justicia divina, prudencia humana y clemencia fraternal (50), expuestas en un vocabulario

(47) *Opera* I, 170 b.

(48) *Opera* II, I, 242 b.

(49) JOSÉ SANCHIS SIVERA: *Un código de sermones de San Vicente Ferrer en Aviñón*. En los *Anales* del Centro de Cultura valenciana II (1929), 35-53. Cita en página 38.

(50) En J. SANCHIS SIVERA: *Un código de sermones en Aviñón*, 40-41.

que trae a la memoria las tablas cálidas de Ramón Llull; semejanza que acrece cuando buscó el suelo mallorquín para centrar el meollo del cristianismo en evitar «lo proisme enjuriar» (51). «Quod doctrina est comunis in sacra theologia —predicó otra vez a su auditorio— certa et vera: quod inter omnes virtutes morales, et theologicales, virtus charitas est maior, principalis, et excellentior» (52). La «caritat supernal» edificada virtud máxima suena así en sus sermones catalanes con otro eco de lulianas terminologías (53). Es imposible entender al santo de Valencia si no agregamos a la rigidez robusta de su saber tomista un corazón ardiendo en las pasiones de la tierra madre. Si bien admite a la prudencia por virtud esencial para la salvación en otro sermón suyo (54), esta prudencia sirve al cabo para inflamar la antorcha de la justicia con el fuego de la caridad cristiana.

4. Meta de las preocupaciones de san Vicente es la paz en todos los terrenos: la personal en ética, la familiar en la económica y la universal en lo político, como refiere en otra nota para sermones donde una vez más, muy a lo dominico y muy a lo tomista, hace propias concepciones de Aristóteles (55). Por eso la ira y los odios son plagas que corrompen al mundo (56). Supremo anhelo sea de la Cristiandad sea del reino valenciano será el que supone su pasión pacificadora. La paz es el ideal político más entrañable en las perspectivas ideológicas de san Vicente Ferrer.

Es la paz su ilusión en la pugna gigante que fue el cisma que corroía el cuerpo místico de la Cristiandad. De donde venga a mezclar las ansias de paz con

42. (51) EN J. SANCHIS SIVERA: *Un códice de sermones en Aviñón*,

(52) *Opera*, II, I, 242 b.

(53) SANT VICENT FERRER: *Sermons*. A cura de JOSEP SANCHIS SIVERA. Barcelona, Barcino, 1934. Dos tomos. Cita en II, 285.

(54) *Opera* II, II, 123 a.

43. (55) EN J. SANCHIS SIVERA: *Un códice de sermones en Aviñón*,

(56) *Sermons* I, 205.

la visión de la Iglesia que a la postre es la Cristianidad vertebrada en disciplina de dogma.

Circunstancia merced a la cual, en aras de repudiar al cisma, centra su doctrina de la Iglesia en la confirmación del monarquismo que la rige, versión terrenal de aquella realeza de Cristo que es «mages-tat imperial» en su sermón de la octava de la Ascensión (57). A cuyo respecto es fundamental la parte I de su *Tratado del cisma moderno de la Iglesia*, donde nos la define como cuerpo místico, paralelo al natural, y que al igual que el natural solamente tendrá una cabeza: el pontífice vicario de Jesucristo (58). La *Política* de Aristóteles, sentando ser la monarquía el régimen de gobierno más perfecto, viene en apoyo de la construcción teológica (59), como para remachar los cimientos aristotélicos del pensar político de san Vicente.

De que sea la Iglesia una monarquía resultan las dos consecuencias de ser el papa superior a los concilios y no existir más que uno solo papa legítimo, otros extremos definidos en la parte 1 del mismo *Tratado del cisma* (60). Cual sea ese papa es materia de los dos puntos posteriores; compuesto en 1380, en los inicios de la crisis, mira a convencer a Pedro IV de Aragón de la necesidad en pura conciencia de servir al papa legítimo, rechazando la posibilidad de una actitud neutral de indiferente espera, como la que oficialmente sustentó aquel rey. Para Vicente Ferrer el papa legítimo es Clemente VII, habida cuenta de las coacciones ejercidas sobre los cardenales por el pueblo romano durante el cónclave en que resultó elegido Urbano VI (61).

La urdimbre de la argumentación es más teológica que jurídica, según ya observara Heinrich Finke en su

(57) *Sermons* I, 78.

(58) *Tratado del cisma moderno*. En *Biografía y escritos*, 411-462. Cita en página 414.

(59) *Ibidem*.

(60) *Tratado del cisma moderno*, 415-416.

(61) *Tratado del cisma moderno*, 424-434.

Drei spanische Publizisten aus den Anfängen des grossen Schismas (62); argumentación a lo teológico típica de un maestro de teología dominicano: aprovechamiento de Aristóteles para corroborar los datos teológicos, defensa del papado contra las tesis conciliaristas, rigor lógico y brío doctrinal. Que en 1416 su argumentación teológica quedara fracasada por el giro de los sucesos, no afecta a la solidez de la doctrina, remachada por su compañero de hábito el padre Vicente Forcada en un estudio asaz reciente (63); los hechos fueron quienes mudaron la coyuntura, sin alterar un ápice los robustos planteamientos vicentinos.

5. La estructura del cuerpo social, con su rica gama de variados ingredientes, no escapa a la consideración del santo, que ve la vida con ojos extasiados contemplando en la diversidad de los seres la manifestación del poderío divino, ojos admiradores semejantes a aquellos con que recorría franciscanamente el mundo aquel Félix forjado por la no menos ardiente imaginación luliana. Reyes, papas, señores y menestrales son necesarios en la manera en que en las mismas aguas conviven el pececillo con el pez grande, la anguila con el delfín; tal exponía en textos entresacados por el padre Gorce de los manuscritos valencianos (64). Más acusado el esquema en el sermón en catalán correspondiente al sábado después de la ascensión del Señor, establece tres jerarquías: la de las «persones de treball», la de los intermedios y la de las «persones de senyoria» (65), bien que la escala tenga tanto valor ético como político.

Verdad es que no abunda en la consideración ferreriana el matiz rico en atisbos de un Reginald Pea-

(62) En las *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*. Erste Reihe. Münster in Westfalen, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1928, páginas 174-195.

(63) VICENTE FORCADA O. P.: *El «Tratado del cisma moderno» de San Vicente Ferrer*. En los *Anales* del Centro de cultura valenciana XXIII (1955), 72-93. Cita a la página 91.

(64) M. M. GORCE: *Saint Vincent Ferrer*, 150.

(65) *Sermons* I, 48.

cock, ni la paciencia notadora de un 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 Yahwé mosaico los que reflejan los siete estados de vida entre cristianos en el texto más completo de su sociología, si es que cabe aplicarle este vocablo nuevo y bárbaro (66): a) el de los emperadores y reyes, donde debe arder la llama de la justicia; donde el emperador es otro rey igual a los demás, señal de la mudanza del concepto del imperio, por San Vicente calibrado sobre los pasos de la genial perspectiva de Ramón Llull; b) el de los preladados 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 iluminará 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. Aun dando inequívocas muestras de ser un guión de prédica con intentos netamente moralizadores, la descripción vicentina posee atisbos de nomenclatura sociológica.

Objetivo supremo de la política era a su entender la preparación de semejantes condiciones de vida, mantener encendidos los candelabros moralistas acabados de reseñar. Para ello requisito esencial es la paz en el orden estable en la convivencia, mira esencial de toda determinación en el gobierno de los pueblos. Paz moral antes que material, por supuesto, que concreta en durísimas censuras contra los diversos estamentos sociales, comenzando por los frailes, a quienes llama a boca llena «porchs» e «ypócrites malvats» en el sermón de la feria sexta después de Pentecostés

(66) *Opera omnia*, I, 133 b - 134 a.

(67), y por los obispos, a los que tampoco regatea la acusación de que «has viscut com a porch» en el sermón de los Diez mandamientos (68). Es que en el ápice de su visión del perfecto ordenamiento político está el cumplimiento moral de los deberes de cada cual en su grupo respectivo; solamente así resulta en el conjunto coordinado de la totalidad de aquellos la «comunitat concordant» que plasma su sueño de paz política en las notas aviñonesas (69). En definitiva, el resultado de aplicar a la vida colectiva lo que unas veces declara con vocabulario aristotélico la «amicicia fraternal» (70) y otros con fraseología cristiana la «misericordia proximal» (71): la paz en la convivencia.

Es el criterio que presidió sus actuaciones en Caspe, cuando con su voto decidió fuera rey Fernando el de Antequera. Ante las críticas sube al púlpito para razonar su voto aprovechando un texto del *Cantar de los cantares* salomónico para concluir que gracias a la votación de Caspe terminaron las facciones internas y cesaron las amenazas exteriores, volviendo la paz en la Corona de Aragón. «Egredimine 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 Rey. 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 pronuncií la sentència en Casp, totes las bandossitats cessaren. Los genovesos ja havien armat per ocupar-se Aragó. Los moros de Granada tremolen, mas nosaltres rei havem» (72).

La concepción ferreriana de la paz está expuesta en el primer sermón del segundo domingo después

(67) *Sermons* I, 207.

(68) *Sermons* II, 262.

(69) En JOSEP SANCHIS SIVERA: *Un códice de sermones en Aviñón*, 43.

(70) *Sermons* II, 111.

(71) *Sermons* II, 109.

(72) En R. CHABAS: *Estudio*. En la *Revista de Archivos* VIII, 121. También en *Los sermones valencianos de San Vicente Ferrer*. En el *Almanaque de Las Provincias* para 1895, páginas 158-159.

de la octava de pascua, distinguiendo siete paces: entre Dios y los hombres, de hombres con ángeles, entre alma y cuerpo, de marido con mujer, entre clero y pueblo, de señores con vasallos, y de los vasallos o ciudadanos entre sí (73). Nueva muestra de la interdependencia con que manejaba mezclándolos los temas éticos y religiosos con los peculiarmente políticos.

El enemigo de esa paz necesaria al sistema social cristiano está detallado con arreglo a la estampa har-to conocida del tirano, que es aquel que rompe la paz entre señor y vasallos o de los vasallos entre sí, durísimamente apuntado en los sermones catalanes con acentos de violento empuje (74); monarca injusto que no copia en su reino el papel de Dios en el universo, diestro en rapiñas y en malfechorías, en el que se cumple la profecía de Isaías (75) y en quien repercute la plaga de las moscas que en Egipto asoló a los perseguidores de los hebreos. Tirano cuyos perfiles copia san Vicente a la letra de su hermano santo Tomás de Aquino, con fidelidad que no trata de ocultar al remitir al *De regimine principum* y a la Secunda Secundae de la *Summa theologica*, cuestión LIX, artículo 4 (76).

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 Ramón de Penyafort, reviste aplicaciones concretas en este Vicente, misionero mayor de la Cristiandad. Lo que significó 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 anúdase con el respeto a la libertad característico 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 ma-

(73) *Opera omnia* II, I, 141 b - 142 a.

(74) *Sermons* I, 204.

(75) Isaías I, 23.

(76) *Opera omnia* I, 8.

tanzas promovidas por el Arcediano de Ecija y cierran las cédulas de la 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 del cuchillo o de la lanza como instrumentos de propaganda religiosa. «Los apóstols qui conqueriren lo món—decía—, no portaven llança ne coltell, e per çó 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» (77). Lástima que en el ambiente tenso de su siglo el afán vicentino por asegurar las conversiones mediante la separación de los cristianos nuevos de sus antiguos correligionarios, motivara alborotos que Fernando I hubo de cortar con energía, según transparece de sus cartas a los jurados de Zaragoza en 20 de marzo de 1415 y al gobernador de Aragón en 20 de agosto del propio año, publicadas por Francisca Vendrell en su artículo *La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón* (78); porque la hondura efectiva de su pensamiento es el respeto a la razón, el convencimiento, no la fuerza, por armas de atracción religiosa. S. Mitrani-Samaritan ha hecho justicia acabada en su artículo *Un sermon valencièn de saint Vincent Ferrer* (79) con la autoridad de su sangre y de su ciencia, en aclaración también sentada por Vicente Cuenca Creus (80). La actividad misionera corría parejas con la misión moralizadora para la que le reclamaran tantas veces las villas y ciudades; por ejemplo los jurados de Valencia el 15 de febrero

(77) EN ROQUE CHABAS: *Estudio*. En la *Revista de Archivos* VIII, 125.

(78) En *Sefarad* XIII (1953), 101-102.

Lo que no impedía que el mismo Fernando I fomentase las predicaciones del santo, incitándole a predicar en cartas del 29 de junio de 1413 y del 6 de marzo de 1414, que publica la misma FRANCISCA VENDRELL en las páginas 98 y 99.

(79) En la *Revue des études juives* de París. LIV (1907), 241-245. sobre todo en la página 243.

(80) V. CUENCA CREUS: *San Vicente Ferrer*, 134.

de 1412 (81). Aunque nadie haya puntualizado aún la raíz de esa postura: el espíritu de libertades valencianas de cuño catalán que san Vicente Ferrer encarnó como signo de entrañamiento con su patria.

6. Idéntico corte tomista presentan las concepciones jurídicas de san Vicente Ferrer, a lo menos las que resultan desperdigadas en sus sermones. De alusiones entreveradas en ellos asoma su conocimiento del derecho (82), nada de extrañar en el vástago de una estirpe de juristas. 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, que corren respectivamente desde Adán hasta Moisés, de Moisés a San Juan y después de San Juan, según declara en el sermón predicado en Valencia el 7 de marzo de 1413 (83); en las que presupone lógicamente a su vera la ley llamada positiva. Primando sobre todas la ley evangélica por sus mayores universalidad, claridad y eficacia, a tenor de lo que predica el 8 de abril de 1413 (84).

Pero, pese a haber mamado la leche intelectual en hogar de hombres de leyes, siente contra el derecho la sabida animadversión de los teólogos, censorador de los excesos de sus «subtilitates» extremadas (85); impónesele su hábito una forma de pensamiento que relega a segundo término, y aun entonces bajo mirada teologizante, los problemas del derecho en este hijo de notario valenciano que prefiere a todo su sayal de dominico. La filosofía del derecho de san Vicente Ferrer sería la de santo Tomás de Aquino.

7. Vicente Ferrer no fue varón consagrado a la

(81) Sobre este punto FRANCESC DE P. MOMBLANCH GONSALBEZ: *Influencia política*, 21.

(82) *Sermons* I, 64.

(83) En JOSEP SANCHIS SIVERA: *Un sermó catalá de sant Vicens Ferrer*. En *Quaderns d'estudi* XV (1923), 63-64.

Reiterado en diversos lugares de la *Opera omnia* I, 300 b, 653 b - 654 b; II, I, 36 b, 61 b; III, 75 a, 379 b.

(84) *Quaresma de 1413*, 209.

(85) *Opera omnia* I, 552 a.

especulación política. Su tarea vital volaba por los ciémeros paisajes del apostolado y cuando toca las cuestiones a esta historia pertinentes las trae a guisa de incidentes, ensartadas al hilo de su apostolado.

Con ser 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 aragonesa intervenir con voz decisiva en el destino de la monarquía al paso de colaborar en la resolución de divisiones que afectaban a la Cristiandad entera. Su índole, «molt sensible» en palabras de Francesc Almela i Vives (86), apasionada en la estima de Vicente Genovés (87), dan a sus opiniones el valor objetivo del hombre que vive con los ojos clavados en el cielo. El justo término que le caracteriza no viene del aire burgués respirada en la casa solariega, sino de aquel afán cristiano de la paz entre los hombres, por más que sin duda lo esponga tamizado en el sentir libre de la Valencia en que nació. Cuando conmovía a las turbas proclamando su calidad de santo, al gritar desde lo alto de los púlpitos aquel «Deus me sanctum efficiet» en el relato del padre Baltasar Sorió recogido en el *De viris illustribus Provinciae Aragoniae Ordinis Praedicatorum* (88), se colocaba por encima de la política menuda, por más que con aquel gesto superior ganase mayores posibilidades para intervenir en ella.

El núcleo de su ideario es el mismo pensamiento formulado por santo Tomás de Aquino, a quien trasladada en sus sermones y a quien glosa con admiración irrefrenable. En ética, como en política y en derecho, la *Summa* adobada con el resto de los escritos aquinatenses ponen el inconfundible anhelo del apego a Aristóteles, de la devoción por el justo medio y del

(86) FRANCESC ALMELA I VIVES: *Sant Vicent Ferrer*. Valencia, Lletres valencianes, 1955, página 63.

(87) VICENTE GENOVÉS: *Algunas reflexiones acerca del temperamento y carácter de San Vicente Ferrer*. En *Anales del Centro de cultura valenciana* XXIII (1955), 102.

(88) Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1950, página 45.

armonicismo mental de esta tendencia del pensamiento humano. Por eso, juzgándole en la medida en que es dable enfrentarse con la personalidad avasalladora del santo valenciano, veremos en él la síntesis del pensamiento tomista con el espíritu del iusconstitucionalismo catalán a Valencia transvasado, síntesis consumada entre los torbellinos oratorios de una palabra tan inflamada y poderosa que logró rendir los castillos roqueros del orden de las cosas naturales.

Quizás por ello es el único santo cuya milagrería pasó a leyenda popular aderezo de escenarios. Dejó fuentes en Liria y otros cien lugares sellados con su nombre en el suelo materno de Valencia (89). En Mallorca le cantaban en rondallas populares (90). Lope le lleva a las tablas entre innúmeras alabanzas de nuestros clásicos castellanos, recogidas por Federico García Sanchíz (91). En lo más llano del moderno teatro valenciano Eduardo Escalante conmovía a las gentes rimando en versos de fácil eco el milagro de 1410 en la pieza *Milacre de la muda* (92), lo mismo que en nuestros días Manuel Sánchez Navarrete escenificaba otros prodigios en *L'home que vengue la seua anima* (93). Señal de valencianía incomparable de quien vivió en la tierra hollando ya con sus plantas los altares.

(89) EMILIO BENT BELENGUER: *San Vicente Ferrer y la geografía valenciana*. En el *Almanaque de Las Provincias* para 1951, páginas 325-326; y JOSÉ DURÁN: *San Vicente Ferrer y «el milacre de la font de Llíria»*, en el mismo *Almanaque* para 1948, páginas 547-551.

(90) PEDRO BLANCO TRIAS S. I.: *Popularidad de San Vicente Ferrer en Mallorca*. En el *Almanaque de Las Provincias* para 1948, páginas 125-129.

(91) FEDERICO GARCÍA SANCHIZ: *Quinto centenario de la canonización del apóstol valenciano San Vicente Ferrer*. Madrid, Góngora, 1955, páginas 17-18.

(92) Valencia, *El Valenciano*, 1855.

(93) En el *Almanaque de Las Provincias* para 1958, págs. 423-449.

VIII. LOS IDEALES CABALLERESCOS EN LA POESIA Y EN LA NOVELA

1. *El por qué de la literatura caballeresca en Valencia.* — 2. *Los primeros poetas valencianos.* — 3. *La simbología de Pere March.* — 4. *La magnificación del caballero por Gilabert de Proixita.* — 5. *Heroísmo y adoctrinación por Francés Ferrer.* — 6. *La reciprocidad caballeresca vista por Jordi de Sant Jordi.* — 7. *Las Cobles anónimas de San Jorge.* — 8. *Tomismo, moral y amor en Ausías March.* — 9. *La excepción: Jaume Roig.* — 10. *Matices del Tirant lo Blanch.* — 11. *El cumplido caballero en el Tirant lo Blanch.* — 12. *La monarquía valenciana en el Tirant lo Blanch.* — 13. *Cristiandad y «estat» en los textos tirantianos.* — 14. *El Tirant lo Blanch encarnación de la Valencia del siglo XV.*

1. Es la literatura caballeresca en el Reino de Valencia la fórmula triunfal de sus mayores clasicismos. Poseída la gente valenciana del sentido heroico de la existencia, estuvo su sociedad impregnada de sentir caballeresco. A pesar de la magnitud de la vida urbana y del peso grandísimo que en el Reino representaban los comerciantes y los artesanos asentados en los núcleos urbanos la tónica general fue la de los heroísmos violentos, practicados hasta por los que como Joanot Martorell parecían llamados a preferir el sosiego a las zozobras. La lista de escritores agrupados

en el presente capítulo es la demostración palmaria de como los mejores poetas y los mayores novelistas sintieron propio el ideal caballeresco.

Es preciso llegar al reinado de los Reyes Católicos para que la poesía popular, costumbrista y burguesa, elaborada por ciudadanos de tranquilo tenor de vida, empiece a sustituir a la lírica del honor, del servicio y de las heroicidades. Jaume Gazull, Bernat Fenollar, el notario Joan Moreno y los poetas que acuden a los certámenes del final del siglo XV poseen gustos reñidos con los de los poetas anteriores a 1470, aunque todavía Ponç de Meneguerra continúa patrocinando los ideales caballerescos en los consejos de *Lo caballer*. Mas dentro de los términos del período considerado en este libro dominan con exclusividad los alientos de la gentil caballería.

La tabla de las clases sociales enhebrada por Pere March es el cuadro del sistema social de la sociedad medieva con el jerárquico escalonamiento estamental al que va inherente la adecuada medida de deberes respectivos. El aristocratismo de Gilabert de Proixita consiste en definitiva en la estimación del profesional ennoblecido con fuero de armas, igual que el sistema de gobierno o el patriotismo de Francés Ferrer rezuman el ideario de las gestas consabidas. La lírica de Jordi de Sant Jordi, alcalde del Vall de Uxó, tasa en reciprocidad, en la auténtica reciprocidad feudal, las relaciones del caballero con su señor real supremo. Desde la cima de su genio, Ausías March, sea en rimas de amor o en moralizaciones a lo tomista, es siempre el señor de Beniarjó, titular de vasallos en las feraces campiñas de Gandía, que juega con los sentires o teoriza los consejos en el porte del hidalgo campesino, destacado del común de los poetas con la misma displicencia soberana con que tronaba sobre sus vasallos moriscos. Los autores del *Tirant lo Blanch*, Joanot Martorell y Martí Joan de Galba, subliman en un héroe con tintas de legendario los ideales ya desaparecidos de la caballería más insigne, impregnándole de los temas ensoñados en el imperio o en el

Historia del pensamiento político catalán

amor por los caballeros que habitaban en el Reino de Valencia. Unica excepción confirmadora de la regla es el *Spill* de Jaume Roig, en cuanto pone en solfa los «homens de paratge» pintándoles por bandoleros, pero su mordacidad, ya burguesa y polémica frente a las clases sociales típicas del medievo, extiéndose a castigar los varones de la Iglesia o las monjas de clausura, de suerte que su látigo es más sátira social generalizada que combate contra la antigua caballería.

Cierto es que resulta necesario deslindar lo referente al caballero andante de los miembros del estamento nobiliario del Reino de Valencia. Son dos tipos humanos asaz diferentes, separados por el abismo que media entre la práctica del gobierno recibido del Rey sobre un puñado de vasallos y el afán aventurero de lidiar porque sí las batallas que regala la aventura. Las dos caras conservadora y azarosa, institucional y anárquica, reposada y andariega, componen sin embargo la total caballería; tanto más cuanto que en el hondón de los corazones los hidalgos que sosegadamente gobernaban reposados enjambres de vasallos ardían en los sueños de vivir la existencia agitada de los aventureros profesionales del honor y de la suerte. Antes de retirarse a sus señoríos campesinos muchos habían peleado en las guerras de Italia o en otros campos militares, solicitados de idéntico afán al de Joanot Martorell yendo a Inglaterra para buscar palenques donde lavar el honor ultrajado de su hermana Damiata. En la totalidad de la casta nobiliaria, aun en la más recoleta de sosiegos, bullía la sangre de las hazañas novedosas, hasta en los que solamente conocieron de la caballería los deberes del gobierno estable en cualquier rincón campesino del Reino valenciano. El abismo entre ambas facetas de la caballería queda más que compensado con la universal tabla de quimeras, de las que todos se sentían partícipes fervorosos.

Es curioso aquí, como en lo referente a los humanistas valencianos, la exclusividad de los ideales medievales en un país como el valentino, cuyo Reino

estaba construido alrededor del núcleo urbano de una capital riquísima y en extremo populosa, cuya concentración urbana parecía brindar las condiciones ideales para el predominio, o por lo menos para el espléndido florecimiento, de una cultura transida de características burguesas, de los esquemas mentales de comerciantes y juristas. Contradicción notable y notoria que el historiador ha de registrar como un enigma al que es difícil encontrar justificación satisfactoria. Una interpretación economicista de la historia encontraría aquí en grave aprieto. Pues da en verdad en caprichosa anomalía el hecho de que en el núcleo urbano más granado de la península la cultura responda a idearios heroicos, los de las gentes de rompe y rasga que hacían de las armas belicosa profesión ininteligible para los pacíficos habitantes asentados dentro de las murallas de la capital entonces gigantesca.

El examen pormenorizado de los autores respectivos señalará como la temática caballeresca es eje de los pensamientos de los más altos poetas o novelistas valencianos del último siglo de la edad media. Negativamente, en una negatividad difuminada en la sátira completa de todas las clases sociales, en Jaume Roig; como afirmaciones rotundas en todos los demás. La cuerda filosófica pulsada por Ausías March, la fibra heroica de Francés Ferrer, el moralismo simbólico de Pere March, la cortesanía de Jordi de Sant Jordi, la magnificación del caballero por Gilabert de Proixita, la misma huracanada medida que nimba de aparentes contradicciones las gestas y los gestos de *Tirant lo Blanch*, postrer hazañoso de aventuras, coinciden en una perspectiva concretada en la apología del modo de vivir del noble de armas. Del noble menudo, por supuesto; de aquella estirpe humana de cristianos reñidores, herederos de los conquistadores que se repartieron el reino en el siglo XIII y que seguían viviendo en la tensión de los abuelos. La pervivencia de ese estado de ánimo, continuar existiendo en pie de guerra, es la explicación de la anomalía

Historia del pensamiento político catalán

que supone la casi exclusividad de los idearios caballerescos, en parte sobrepasados en otros lugares, en la Valencia del siglo XV.

Y ese estado de ánimo perduraba porque la gran masa de los conquistados, continuada en la casta de los moriscos, era algo ajeno al reino de los conquistadores. La existencia de dos grupos humanos, escindidos como en el siglo XIII, exigía de los dominadores vivir en permanente pie de guerra, ni más ni menos que en las jornadas de la conquista; modo de vivir airado y sobre aviso, en constante ejercicio de las armas, que trajo consigo la perduración de los ideales caballerescos. Nada más natural que esos ideales, atizados por la permanente tensión interna del reino valenciano, impusieran su ritmo a la literatura, que es literatura de los nietos de los conquistadores heridos por la tensión social que crearon sus abuelos.

2. La poesía inicial valenciana, la del siglo de la fundación del Reino, presenta ya los matices que luego cuajarán en líneas completas de escritores, apenas la densidad cultural regnícola permita el robustecimiento de las varias corrientes literarias. El teatro religioso nace aquí enseguida, en las representaciones anuales para festejar la solemnidad del Corpus Christi, por más que los textos que poseemos, si oriundos del siglo XV, están cifrados en las redacciones dieciochescas de las tres piezas de *El misterio de San Cristóbal*, *El misterio de Adán y Eva* y *El misterio de Herodes* (1), lo que veda tomar como referencias fidedignas el contenido de sus letras. Apócrifa parece ser asimismo e invención de aquel erudito José Mariano Ortiz que la diera a conocer en 1782 la tragedia de *L'home enamorat y la fembra satisfeta*, sátira achacada a Domingo Mascó de los amores de Juan I con Na Carroza de Vilaragut y que su revelador decía haber sido representada en 1394 nada menos que en los

(1) A este respecto H. MERIMÉE: *L'art dramatique á Valencia depuis les origines jusqu'au commencement du XVII^e siècle*. Toulouse, Edouard Privat, 1913. Página 660.

salones del palacio real valenciano. En cuanto a la poesía en loor de la inmaculada concepción de la Virgen María, publicada por S. Carreres Zacarés según manuscrito del siglo XIV existente en la catedral valentina (3), si interesante desde el ángulo literario, carece de valer para nuestro estudio, quedando relegada a venerable monumento de la lengua catalana de Valencia.

3. En el siglo XIII nace también la poesía caballeresca dentro de un movimiento extendido a todos los pueblos de habla catalana, estudiado por Wilhelm Giese en su trabajo *Waffengeschichtliche und terminologische Aufschlüsse aus katalanischen literarischen Denkmälern des 14. und 15. Jahrhunderts* (4). Siendo el primer poeta valenciano Pere March, padre del famosísimo Ausías y vástago de una entera familia de poetas,

Mosén Pere March fue tesorero del Duque de Gandía y cultivó la literatura adoctrinadora, encendiendo elogios en la pluma del Marqués de Santillana y mereciendo las glosas de José María Quadrado a cierto poema acerca de la naturaleza humanal, cifrada en amasijo de bienandanzas con pesares (5).

Su posición de administrador de los bienes ducales durante más de cuarenta años define el sabor caballeresco de sus rimas, expresión de los sentimientos de lealtad atesorados en su pecho hidalgo. Si se queja a su señor, al que apellida

«mon car senyor N'Anfós»

en su poesía *Compte final*, de la escasez de sus ganancias y de que para servirle durante la guerra de 1365

(2) H. MERIMÉE: *L'art dramatique á Valencia*, 60-63.

(3) S. CARRERES ZACARES: *Llaors a la Verge Maria, poesia del segle XIV*. En los *Anales* del Centro de Cultura valenciana V (1932). 41-43.

(4) Separata de 35 páginas del *Homenatge a Rubió i Lluch*. Barcelona, 1936.

(5) JOSÉ MARÍA QUADRADO: *Ausías March*. En el *Museo balear de historia y literatura, ciencias y artes*. I (1875), 131.

Historia del pensamiento político catalán

contra Pedro I de Castilla capitaneando huestes en la toma de Murviedro ha debido adelantar de propio peculio no menos de novecientos florines; si teme a la postre el desengaño en la ingratitud de ser sustituido por otro servidor más joven; si se duele de la angustia de que

«ja no.t pach de senyor
que, com l'ages servit,
per novell servidor
te meta en oblit» (6),

ningún afán será bastante para enturbiar la lealtad de sus servicios.

Es que sus versos transparentan una visión feudal de la comunidad política, la que apoya sobre el quicio de la estampa real de un príncipe recio y duro, varón capaz de imponerse por la fuerza de su brazo enérgico, al par que sufrido cual payés y sabio como clérigo:

«Rei deu haver toto bon cor de paratge
sauber de clerch per los fayts descernir,
cos de pagés per toto affany soffrir
- Ffay mal trencar aytal rey homenatge» (7).

Donde la referencia de las condiciones reales al valor del noble, a la ciencia del clérigo y a la paciencia del payés denotan su perspectiva feudalista del orden jerárquico social.

Contento dentro de él, bienandado en su puesto intermedio en la trama de la ordenación colectiva, Pere March es políticamente poeta ultraconservador que ve el bienestar total en el mantenimiento del sistema del que formaba parte. En su serventesio *Cest qui so foy d'on li deu seguir dan* hace burlas de los reformadores que con sus ensueños quiméricos quieren mudar fantástica e irrealmente ese orden perfecto que él amaba, destruyendo las jerarquías de

(6) Puede verse en JAUME MASSO TORRENS: *Repertori de l'antiga literatura catalana. La poesia*. Barcelona, Alpha, 1932, págs. 480-481.

(7) AMADEE PAGES: *Ausias March et ses prédecesseurs*. París, Honoré Champion, 1912, página 161.

las clases y equiparando al payés con el burgués o al burgués con el caballero:

«per foll cuiur se presa l pagés tan
com lo burgues, e l nici co l cenat,
e z al pillart co l cavaller honrat,
e l nan petit se cuyd'estar gegan» (8).

Pere March no quiere que los enanos se tornen gigantes y postula que cada miembro de la sociedad cumpla con sus deberes respectivos, para que del conjunto resulte la armonía en la vida colectiva: que los clérigos recen, los caballeros peleen, los labradores cultiven el trigo que da pan, los menestrales ejerzan sus oficios, los mercaderes proporcionen mercaderías suficientes:

«Clerchs, cavallers, lauredors e marchan
e manestral es lo mon ordenat.
Clergues pregon per la comunitat,
e cavallers la guardon guerreian.
Lauredors fan pa, vi e companatge,
e manestrals cansen per tots fornir.
Li mercador trahon e fan venir
ço qu'és mester per diners a bon guatge» (9).

Por lo que toca a los reyes su posición no es dispar ante los ojos de este conservador empecinado: serán tales si cumplen su oficio en la vida comunal, porque el rey no es cualitativamente más que otro miembro, si bien el más elevado, de la comunidad. Ocupando cada uno un sitio que se complementa para entre todos constituir la comunidad política, el conjunto social es un entramado de instituciones que corresponde a otro entramado de deberes. La poesía *Deures dels subdits i dels reis* enseña las obligaciones correspondientes (10), dando en una completa teoría del orden social perfecto de la época suya, con el trans-

(8) A. PAGES: *Ausias March*, 160.

(9) *Ibidem*.

(10) En AMADEU PAGES: *Les cobles de Jacme, Pere i Arnau March. La poesia lirica d'abans d'Auzias March*. Castelló de la Plana, Fill de J. Armengot, 1934, páginas 75-77.

fondo necesario de un ordenamiento moral del que el esquema de las instituciones es solo la conveniente cobertura. Moralismo medievalista tan patente que para algunos críticos llegó a oscurecer la evidente problemática feudal transplantada a sus versos por Pere March; tal cuando José María Quadrado le recortaba a autor de una colección de proverbios morales (11).

La doble problemática feudal y moralista, o mejor el afán de elaborar eticismos, salta en el resto de sus composiciones, especialmente en el serventesio acerca de *Els deures del senyor bondadós* (12) y en el poema alegórico *L'arnés-del cavaller* (13). En el primero describe las cualidades del señor modelo, las que no sin chispas de quejas en otras rimas quisiera haber hallado en su señor don Alfonso de Aragón; en el segundo las cualidades del caballero abren el abanico de la moralización del hidalgo que maneja armas.

Buen señor será aquél que obre en modo que
«bon senyor deu conselher elegir
tements a Deu, nobles, e d'aut afar,
leyals e proz, volents dretur'amar
e cobeytat e rencor avorrir;
e d'avol gen no vulh'auer paria
ne.z hom trop baix puig'en granda bathlia» (14);

o sea, sobre todo al que respete el esquema jerárquico del feudalismo en una aplicación de la justicia distributiva donde el criterio regulador esté en la estima según el sitio que en la ordenación jerárquica ocupe cada término social. Lo remacha cuando insiste en que

«grans senyor deu grans homens aculhir,
car ab los grans cove.ls gran fayts obrar,
e qui los grans desire debaxar
pels grans es bax, que no y pora gandar» (15).

(11) J. M. QUADRADO: *Ausias March*, 129.

(12) Publicado por A. PAGES: *Les cobles*, 71-74.

(13) Barcelona, L'Avenc, 1910.

(14) A. PAGES: *Les cobles*, 72.

(15) A. PAGES: *Les cobles*, 73.

Superestima del fiel hidalgo infeudado que se acrece en una correspondiente estima a tenor de las calidades sociales del resto de los estamentos de la comunidad:

«E deu honrar savis e clerecia,
e mantenir tostemps cavellaria,
regir comuns en patz e juntamen,
e cobeytos no ser de l'argent» (16).

La estructura social asegurada en la conducta del señor que aplica siempre la justicia distributiva, más que por la calidad personal de los sujetos, por su circunstancia social es el ideal de esta doctrina política de la caballería que Pere March teorizó con la misma consciente exactitud con que la vivió en la práctica.

En *L'arnés del cavaller* el simbolismo tíñese de notas de memoria lulista, sacadas del *Libre de l'ordre de Cavayleria* del beato mallorquín, en idéntica actitud de moralización referida a la condición concreta de los sujetos. También es adoctrinación del «mout aut senyor» al que proclama

«cuy so tengut servir» (17),

en la cual cada una de las piezas de la armadura bríndale ocasión para señalar una virtud cumplida de cuya conjunción nace el caballero perfecto. Así la espada simboliza la justicia:

«L'espasa de feyso
ffort, aguda, taylant,
es justicia gran
que deu senyor tener,
e per so deu aver
ffort tayll e punta aguda» (18);

el hacha la energía de mandar:

«L'abxa bela e neta
es forsa de coratge,

(16) A. PAGES: *Les cobles*, 74.

(17) *L'arnés del cavaller*, 9.

(18) *L'arnés del cavaller*, 36, versos 676-682.

que de nagun dampnatge
no us donets spavent,
ans sforsadament
prendets lo bes e l mal,
car nots e res no val
a hom del mon paor» (19);

las espuelas entrañan la constancia:

«Los daurats esperos,
que vos devets causar
e jamay no lezar
ne aver en oblidança,
son de perseverança,
de ben a far e dir» (20).

No es que esa tabla de virtudes simbólicamente reflejadas en las armas para precisar la condición del noble caballero, ni tampoco la creencia en el orden cerrado de la caballería, cieguen al poeta hasta llevarle a olvidar la igualdad natural de todos los hombres. Como cristiano conoce la cualidad transitoria y terrenal de aquellas desigualdades feudales en que vivía y que cantó; que son regla de su acción terrestre y cobertura de su ética, pero siempre sujetas a la vara medidora del cristianismo. Sabe que Dios otorgó a nobles como a plebeyos

«a tots equal nexensa» (21),

con lo que su justicia distributiva en razón de las coyunturas sociales concluye en humildad igualitaria a los pies de Dios.

Es el punto en donde su poesía política de fervor caballeresco cristaliza en la medida moralizadora de sus otras rimas puramente eticistas, cuales las tituladas *De la mort* (22), *Els defectes e els vicis dels homes* (23) o *Us que nosaltres dovem far dels bens d'aquets món* (24). Conformando de esta guisa su lira

(19) *L'arnés del cavaller*, 39, versos 760-767.

(20) *L'arnés del cavaller*, 44, versos 890-895.

(21) *L'arnés del cavaller*, 15, verso 157.

(22) A. PAGES: *Les cobles*, 51-55.

(23) A. PAGES: *Les cobles*, 57-61.

(24) A. PAGES: *Les cobles*, 63-66.

a la perspectiva de su actuación en la cima de la poesía caballeresca de la literatura catalana, conservadora en las formas y conservadora en el contenido, cifrando el ideal político en mantener el orden jerárquico en donde se insertó el administrador del Duque de Gandía.

4. Con menor formación filosófica y más menguados ritmos de versificación eticista, encarna asimismo el feudalismo en sus versos el caballero Gilabert de Proixita, hijo quinto de Nicolau, señor de Almenara en el Valle de Uxó, que manejó la espada participando en la expedición de Martín el Joven a Sicilia en 1392 y peleó en el bando aristocratizante de los Centelles cuando la división del Reino a finales del siglo XIV, sufriendo por sus turbulencias prisión en 1399 y viniendo a fenecer en los primeros años de la siguiente centuria (25).

Al igual que en Pere March, su conservadurismo es amor a la caballería que agonizaba, afán por sostener el orden preciso de las jerarquías feudales e incluso el cultivo de las formas poéticas antiguas mezclando el catalán con el provenzal en la redacción, como ya observó su moderno editor Martí de Riquer (26). Más radical en sus concepciones políticas que Pere March, porque aquella estructura mental moralizante que frenaba la estima de las desigualdades reduciéndolas al ámbito social sin olvido de la igualdad cristiana de los humanos todos, viene sustituida por un desbordado orgullo de noble del bando de los Centelles, en definitiva la médula de sus poesías.

En cada una recalca su condición de caballero, título de gloria expreso especialmente en la VI, la XX y la XXI, presentándose a su dama como «vostre cavaller» (27). Es su afirmación personal que vale

(25) Para la biografía el BARÓN DE SAN PETRILLO: *Los Proixita y el estado de Almenara*. En los *Anales* del Centro de cultura valenciana V, 75.

(26) MARTÍ DE RIQUER: *Introducció a GILABERT DE PROIXITA: Poesies*. Barcelona, Barcino, 1954, página 33.

(27) GILABERT DE PROIXITA: *Poesies*, 46-47, 80 y 81.

por las calladas negativas frente a otros estados sociales por Gilabert de Proixita despreciados desde la redonda ufanía de sus grandezas. Lo que hay en el resto de ellas, carente de aseveraciones políticas, es la devoción artificial al amor artificial y cortesano que usaban los caballeros de la época; un estilo de amor asimismo en desuso porque con tantos artificios vacíos es apenas el remedo degenerado del amor que estuvo en boga en las cortes de amor de los trovadores de tiempos de Alfonso II el Casto.

5. Tercer poeta de tónica feudal es Francés Ferrer, tenido catalán por Félix Torres Amat (28) y por Lluís Nicolau d'Olwer (29), pero cuya valencianía ha sido puesta de relieve por el padre Andreu Ivars en su estudio *Francés Ferrer, poeta valenciá del siglo XV* (30). En cuya obra topamos por cierto con lamentaciones artificiales del tipo de las concertadas en las rimas amorosas de Jordi de Sant Jordi o de Lluís de Vilarrasa; así en *Lo conort* (31), donde relata su dolor ante ciertos amores contrariados, pena aumentada cuando ve como en palacio otros gozan las delicias del amor y están

«tots an delit e io reb dan» (32),

retirándose a su posada, donde van a consolarle trece poetas amigos paisanos de la talla de Jordi de Sant Jordi, Roig de Corella, Ausías March y Gilabert de Proixita, concluyendo todos por acomodarse en «dir tostemps mal de mala dona».

Pero cae de lleno en el terreno político por dos escritos suyos: el romance en que relata el asalto de los turcos a la ciudad de Rodas entre el 10 de agosto y el 18 de septiembre de 1444, conservado en el cancionero catalán de la Universidad de Zaragoza-

(28) FÉLIX TORRES AMAT: *Memorias*, 229 a.

(29) L. NICOLAU D'OLWER: *Un témoignage catalan du siège de Rhodes en 1444*. En *Estudis universitaris catalans* XII (1927), 376-387.

(30) En los *Anales* del Centro de cultura valenciana III (1930), 133-155. Cita en las páginas 139-141.

(31) Publicado por FÉLIX TORRES AMAT: *Memorias*, 229a - 237 a.

(32) *Lo conort*, 230 a.

za (33); y los consejos sobre el buen gobierno que endereza al gobernador del reino valenciano Joan Roig de Corella mientras éste lo desempeñó interinamente por ausencia de su padre entre agosto de 1448 y abril de 1450, dados a luz por el padre Andreu Ivars (34).

El romance de Rodas, titulado a la letra *Romanç dels actes e cosas que larmada del gran soldá ffeu en rodas*, que como veremos en su lugar sirvió de fuente a los autores del *Tirant lo Blanch*, es un canto encendido al heroísmo de las huestes cristianas contra los asaltos turcos. Debió hallarse presente en la pelea, porque sabe fueron ochenta y cinco las galeras turcas en número por él «comptat vist e sabut» (35). La pugna, en la tesitura inflamada del cristianismo belicoso de la hora, viene entablada entre la que llama «la nostra gent» (36) y la turquesca «canalla» (37), que denosta como «los cans» (38). El sentimiento religioso es profundo; al ver la retirada turca, cuando al final «quels cans son derrotats», los cristianos

«mirant al cel — ab los genols ficats
gracias agamus — domino deo nostro» (39).

Entre los cristianos los catalanes brillan egregiamente en la defensa del baluarte llamado de Santa María (40), tanto que el grito de guerra catalán es el general de la hueste, pues en la lucha gritan

«huns mahomet — altres sent iordi val» (41);

catalanía por la cual su relato nótrese de colores vivos, en una «lebendiger Sprache» ya señalada por Otto Denk en su vieja *Einführung* (42). Relato patriótico, vivo, apasionado y cálido que es, con sus timbres épicos de heroicidad candente, la antítesis de la

(33) Editado en Zaragoza, Cecilio Gasca, 1896, por MARIANO BSELGA Y RAMÍREZ. En las páginas 295-302.

(34) En los *Anales* del Centro de cultura valenciana III, 152-155.

(35) *Romanç*, 295.

(36) *Romanç*, 296, 298, 299.

(37) *Romanç*, 298.

(38) *Romanç*, 296, 299.

(39) *Romanç*, 299.

(40) *Romanç*, 301.

(41) *Romanç*, 297.

(42) OTTO DENK: *Einführung*, 298.

literatura frívola de los banales amores cortesanos y el reflejo a mediados del siglo XV de aquella otra poesía moralista de los caballeros paisanos de la anterior generación cuales Pere March o Gilabert de Proixita. Superación y complemento de una línea que en las trovas de Francés Ferrer sobre Rodas subliman la hidalguía a la heroicidad sacándola de la retrasada canonización de eticismos aristocratizantes.

Contrasta con el ardor violento del *Romanç*, fabricado a relámpagos de espadas, la mesurada adoctrinación de la carta a Joan Roiz de Corella, labrada con arreglo a los cánones del moralismo al uso. Aquí el planteamiento es escolástico. Para regir la comunidad el gobernante ha de comenzar por gobernar las pasiones propias. «Pensau —amonesta— que son dat per govern a la cossa publica, e per regir e governar be aquella primer aneu a purar e examinar a vos matex. Lavors ab poch afany faren los rets dels altres» (43). Sobre esa base de reducir la política a la ética, los consejos serán los de administrar justicia no escuchando adulaciones ni dejándose arrastrar por enemigas ni amistades; esquivar «lo vici de carnalitat», ordenar la administración de las rentas acomodándolas a las necesidades, y, sobre todo, premiar o punir con arreglo a los méritos de cada uno (44). Colofón de tales amonestaciones son la censura de la ociosidad y la recomendación de que favorezca músicos y poetas, porque Francés Ferrer sabe que, si la filosofía enseña el «ben obrar», es dulcísimo aquel «art amigable de poesia e aprofita molt a embelir los rahonaments» (45). Gusto de su siglo en los umbrales del renacimiento, amor a las formas bellas de un espíritu polifacético de noble que supo ser soldado, caballero en heroicidades, cantor de hazañas y donoso adoctrinador político.

(43) *Letra feta per lo magnifich Ffrancesch Fferrer tramessa al spectable don Johan Roiz de Corella*, 153.

(44) *Ibidem*.

(45) *Letra*, 155.

6. Henchido de mentalidad caballeresca, pero ya nimbada de memorias clásicas, aparece otro celebrado vate del tiempo, el valenciano Jordi de Sant Jordi, camarero del Magnánimo, compañero de Ausías March en la hueste real durante las campañas de Córcega, alcalde del Valle de Uxó en 1420 y preso en la empresa de Nápoles en mayo de 1423 a manos del condottiero Sforza, cuyas obras editó críticamente Martí de Riquer en 1935 (46) y 1955 (47).

En las rimas de Jordi de Sant Jordi predomina el asunto amoroso, tratado con delicados alambicamientos del mejor estilo, cima de las precocidades líricas de su edad. En el aspecto que nos interesa, campea siempre su menosprecio hacia los no tocados de la magia ennoblecedora de la caballería. Desprecia a los judíos (48) y considera deshonor la profesión de mesonero (49); aunque achaca a ceguera de la fortuna las desigualdades sociales en unos versos en los que no se sabe si estimar más su orgullo de ser favorecido por ella o su desazón porque favorece más a otros a quienes considera con menores méritos:

«Ffortuna, c'axi com li play
vol donar loch
a cell qui no val pas un coch,
e.z aur esmerat de fin toch
abat e met ab enderroch,
no guarda ley,
dret ne servey» (50).

La fortuna le había maltratado en la coyuntura de su prisión napolitana, tanto más que lo excesivo del rescate dilataba la hora de la liberación. Su entera poesía XIV, titulada *Presoner*, es una queja contra la «fortuna vey qu'a mostrat son voler sus me, volent qu'en tal punt vengut sia» (51),

(46) Barcelona, Catalonia, 1935.

(47) Granada, Universidad, 1955. Cito por esta edición.

(48) JORDI DE SANT JORDI: *Poesías*, 112.

(49) *Poesías*, 144.

(50) *Poesías*, 188.

(51) *Poesías*, 170.

confiando en Alfonso «reys virtuos, mon senyor natural», ya que atribuye al rey sus desventuras, por ser él «lo qui.ns ha mes del toto en aquest mal» (52).

Caballero leal exige a su señor cumpla según «vostre sanch reyal» (53) con sus obligaciones de monarca, no olvidando a quienes bien le habían servido. No hay aquí, a mi ver, la reticencia que apunta Martí de Riquer (54), sino la consecuencia de la mentalidad feudalista de Jordi de Sant Jordi concibiendo la jerarquía social como un entramado de recíprocos deberes. En todo caso, otro dato más para completar el perfil de su mentalidad en un mundo poético, transido de recuerdos ovidianos o petrarquistas, pero anclado en la visión de las cosas según las ficciones heroicas de la caballería, con el íntegro cortejo de secuelas jurídicas cabales.

Acrece la importancia política de sus rimas cuando se las empareja con la frívola superficialidad banal de los amoríos que canta un Luis de Vilarrasa, por citar algún versificador valenciano coetáneo (55).

7. De idéntico alcance y por apéndice a la poesía caballeresca estricta son las *Cobles fetes en laor del gloriós Sent Jordi*, de anónima autoría, publicadas por Ribelles Comín en su conocida *Bibliografía de la lengua valenciana* (56), dada la significación del santo legendario en la sociedad de la época como patrón de las hazañas de más caballeresca urdimbre. Mixtura de religión con poesía y con heroísmos, la exaltación del santo es incitación de caballeros, mitad cruzados y mitad soldados de fortuna. Pues san Jorge aparece el caballero por excelencia de Dios,
«cavaller fos fidelissim
del gran rey de parais» (57);

(52) Ibidem.

(53) Ibidem.

(54) MARTÍ DE RIQUER: *Estudio* en la edición de 1955, página 17.

(55) Pueden verse sus baladas en el *Cancionero catalán de la Universidad de Zaragoza*, páginas 55-62 y 186.

(56) I (1920), 31 a. - 32 b.

(57) *Cobles fetes en laor del gloriós Sent Jordi*, 31 a.

espejo de fidelidades, también modelo de hazañas al librar a la hija del rey pagano de las fauces del Dragón ominoso y lograr con esta hazaña la conversión del reino entero al cristianismo (58).

Caballero de Dios con ello; pero más todavía cuando el impío Daciano le manda cortar la cabeza por proclamar la verdad del Cristo, martirio que fue la verdadera «gran victoria» de San Jorge (59). Los *Cobles* suponen dentro de la literatura caballeresca el modelo de una caballería a lo divino capaz de incitar a los caballeros a lo humano que cantaron los demás poetas.

8. Moralista más que político, por mucho que esté ungido de las preocupaciones inherentes a su mentalidad de caballero, es el máximo poeta de la lengua catalana clásica, Ausías March, equiparado con Petrarca por Víctor Balaguer (60), superior a Francesco Petrarca mismo para Adolf Helfferich (61), para Otto Denk (62) y para Enrico Cardona (63), por memorar solamente autores de la crítica ajena, por más que Venanzio Todesco rebaje los términos de la comparación (64), divino para Jorge de Montemayor, más alto que Homero y que Virgilio en el admirable soneto donde le proclama

«divino Ausías, que con alto vuelo,
tus versos a las nubes levantaste
y a tu Valencia tanto sublimaste
que Esmirna y Mantua quedan por el suelo.
Con alta erudición, divino zelo,
en tal grado tu musa aventajaste
que claro, acá en la tierra, nos mostraste

(58) *Cobles*, 31 b.

(59) *Cobles*, 32 a.

(60) VÍCTOR BALAGUER: *Poesías*. Madrid, Aribau, 1874, págs. 10-21.

(61) ADOLF HELFFERICH: *Raymond Lull und die Anfänge der catalanischen Litteratur*, 148.

(62) OTTO DENK: *Einführung*, 386.

(63) ENRICO CARDONA: *Dell'antica letteratura catalana*. Napoli, Luigi Gargiulo, 1878. Página 118.

(64) VENANZIO TODESCO: *Appunti sulla lirica di Ausias March*. En *Archivium Romanicum* XI (1927), 314.

Historia del pensamiento político catalán

la parte que tendrás allá en el cielo.
No fue Minerva, no, la que ayudaba
a levantar tu estilo sobrehumano,
ni hubiste menester al rojo Apolo;
Espíritu divino te inspiraba,
el cual movió así tu pluma y mano
que fuiste entre los hombres, uno solo»;

igual al Alighieri para Antonio Rubió y Lluch (65), el más grande de los trovadores en el juicio de Karl Vossler (66), único en sobrevivir al naufragio de la literatura clásica de Cataluña por traducido varias veces en castellano (67), imitado cuando no transcrito por Juan Boscán, por Gutierre de Cetina y por don Diego Hurtado de Mendoza (68), varón supremo si labráramos aquí una historia literaria, pero también interesante en una historia del pensamiento político merced a su triple condición de moralista, de caballeresco y de receptor tanto de Lull cuanto de santo Tomás de Aquino.

Varón de tanto fuste, su cuna ha dado lugar a reñidísima polémica. Tenido fue siempre por valenciano y así ponía orgullos en la pluma al apellidarle tal el viejo Gaspar Escolano (69). Hasta que hace tres decenios Ricardo Carreres Valls conmovió al mundillo erudito al sostener en una conferencia pronunciada en la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona el 17 de febrero de 1934 ser *Barcelona, patria de Ausias March*, remachado en artículo publicado en *La Vanguardia* del mismo día y bajo el mismo título. Replicándole Amadeo Pagés en dos estudios, *Une tentative d'expropriation littéraire*, aparecido en

(65) ANTONIO RUBIO I LLUCH: *Del renacimiento clásico en la literatura catalana*, 68.

(66) KARL VOSSLER: *La soledad en la poesía española*. Madrid, Revista de Occidente, 1941, página 52.

(67) MARTÍN DE RIQUER: *Traducciones castellanas de Ausias March en la edad de oro*. Barcelona, Instituto español de estudios mediterráneos, 1946.

(68) MARTÍN DE RIQUER: *Influencia de Ausias March en la lírica castellana de la edad de oro*. En la *Revista nacional de educación* II (1941), 47-74.

(69) GASPAR ESCOLANO: *Décadas* I, 44 b.

el *Boletín* de la Sociedad castellonense de cultura (70), y *Les cobles de Jacme, Pere i Arnau March. La poesia lírica d'abans d'Auzias March* (71), así como Francesc Almela i Vives en *Un nom i dues persones. Auzias March i Auzias March* (72) y Martí de Riquer en *Polémica literaria. Auzias March, el únic* (73); los cuales demostraron que el personaje barcelonés era homónimo del yate valenciano, nunca el mismo. Insistiendo en vano Carreres Valls en otros trabajos suyos aparecidos en la revista *Mirador* de 29 de diciembre de 1934 titulado *La personalitat d'Auzias March* y de 31 de enero de 1935 llamado *El veritable poeta Auzias March*, porque sobre él cayó el peso de la ofensiva valencianista glosando los argumentos anteriores Angel Sánchez Gozalbo en el estudio *En torno a Auzias March* (74), trayendo a colación el testimonio del Marqués de Santillana en el famoso *Proemio* a don Pedro de Portugal, Emilio Fornet en *El verdadero Auzias March, poeta, es el señor de Benicarló, en Gandia* (75), el padre Luis Fullana al reconstruir eruditamente la genealogía desde el sexto abuelo Pere March en *Los caballeros del apellido March en Cataluña y en Valencia* (76), S. Ferrandis Luna echando mano de las conexiones literarias y puntualizando su tempero en *Auzias March, valenciano* (77) y el especialista Amadeo Pagés en otros nuevos estudios *Les deux Auzias March* (78) y *Les origines paternelles d'Auzias March d'après de nouveaux documents* (79). Resultando de tan enconada discusión como el estilo humano se compadecía con los orígenes de la sangre

(70) XV (1934), 276-281.

(71) Castellón, Armengot, 1934

(72) En *Mirador* del 8 de diciembre de 1934.

(73) En *Mirador* del 10 de enero de 1935.

(74) En el *Boletín* de la Sociedad castellonense de cultura XVI (1935), 96-104.

(75) En el mismo *Boletín* XVI, 184-191.

(76) En el mismo *Boletín* XVI, 432-435.

(77) En el mismo *Boletín* XVI, 178-183.

(78) En el mismo *Boletín* XVI, 338-353.

(79) En el *Bulletin hispanique* L (1948), 313-332.

para condensar en el poeta de Gandía todo el fuego voluptuosamente sensual de la tierra de Valencia.

Nacido en Gandía en 1397, armado caballero recién cumplidos los veinte años, heredado desde 1409 con el señorío de Beniarijó, participa en las empresas militares de Cerdeña y de Djerba, visitando posiblemente Nápoles (80), para retirarse luego por la mayor parte del resto de sus días divididos entre la administración de sus bienes, el buen rimar bellísimo y los placeres cinegéticos, graduados desde los tiempos en que fuera alconero del Magnánimo pues su pericia de cazador había sido elogiada por el rey Alfonso mismo (81). Existencia tranquila, de caballero menudo, bastante en bienes como para ser independiente y gozar de los placeres de la vida, encerrado en sí gracias a cierta fabulosa capacidad de introspección, emparentado con el ambiente de la capital a través de su primera esposa Isabel de Martorell, hermana del autor del *Tirant lo Blanch* (82), que alternaba el cultivo del gay saber, aprendido desde la infancia en su casa de poetas trovadores, con empresas económicas del tipo del cultivo de la caña de azúcar, de la que fue uno de los primeros labradores en Valencia si hemos de creer las noticias que aporta Francisco Almela y Vives en su estudio *Auzias March y la producción azucarera valenciana* (83). Hombre de sangre ardiente e interiores tristes, entre sensual y místico, perdido por los arrebatos de la carne mezclados a zarpazos de soledades agrias, oscilante entre el amor a la mujer y las meditaciones de la muerte, saltando en sus versos desde la apetencia como hembra a la devoción como ángel. Por eso, en la doble vertiente de su persona-

(80) MARÇAL OLIVAR: *Sobre Auzias March i Jordi de Sant Jordi*. En *La paraula cristiana*. I (1925), 475.

(81) En una carta del monarca a Berenguer Mercader, publicada por JOSEP PIJOAN en las páginas 42-44 de su artículo *Auzias March l'any 1444 era a Nàpols*, en la *Revista de bibliografia catalana* III (1903), 39-44.

(82) Sobre ello ANDRÉS IVARS O. F. M.: *Auzias March y Joanct Martorell*. En *Erudición ibero-americana* I (1930), 68-82 y 173-206.

(83) Valencia, Tip. Moderna, 1959, páginas 10-11.

lidad medida, brinca la rima a tenor de las circunstancias personales, feliz con Isabel Martorell en 1437 o con Juana Scorna en 1443, de bruces en la orilla de los abismos de la muerte cuando la muerte arrebató a la mujer amada, en la interpretación subjetivamente femenina de Carmen Martínez Aloy (84). Soñador que buscaba en la compañera la plenitud del «seny», cual puntualiza Rubió i Ors en *Ausias March y su época* (85), en un realismo en el que busca lo que quizás necesitaba: alas para romper el cerco de su horizonte casi campesino, en un afán de lanzarse a volar entre nubes de poesía sin perder la firmeza de los pies concretamente anclados en el terruño patrio, la seguridad de que los ensueños de las rimas no quebrarían el ritmo sosegado de sus quietudes cotidianas.

En sus obras, editadas soberbiamente por Amadeo Pagés (86) y por Pere Bohigas (87), asoma una lírica reñida con el paisaje, hosca y dura, espejo de tremendas tempestades espirituales, buceadora apasionada y melancólica de los abismos del alma, negra, sazónada de amarguras, apenas si salvada por su robusta fe cristiana. Poeta romántico antes del romanticismo le juzgó por ello el maestro Menéndez a Pelayo (88), romanticismo tan evidente que basta para excluir cualquier comparación con el verso abierto y soleado de Francesco Petrarca. No hay más que recordar el agudo cotejo que Rosa Leveroni trenzó sobre las respectivas imágenes del mar en su estudio *Les imatges marines en la poesia d'Auzias March* (89): mientras en Petrarca el mar es azules clásicos, mesurado, tran-

(84) CARMEN MARTÍNEZ ALOY: *La influencia afectiva de Isabel y Juana, mujeres de Ausias March, en su obra poética*. En *Mediterráneo de Valencia VII-VIII* (1944), 216-220.

(85) S. I. ni a., página 47.

(86) Barcelona, Institut d'Estudis catalans, 1912.

(87) Barcelona, Barcino, cinco tomos desde 1952 a 1959.

(88) MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *Antología X* (1945), 256.

(89) En el *Bulletin of Hispanic studies* de Liverpool XXXVIII (1951), 150-166.

quilo, sin tormentas, en Ausías el mar refleja sus tempestades interiores, exterioriza sus violencias espirituales, ignora las delicias del idilio para rodar por los salados abismos del dolor. La tarea poética marchiana es el constante afán de eludir las circunstancias exteriores, el ansia por dignificar en giros del espíritu las menudencias vitales vecinas, el anhelo de purificar la existencia pese a que quizás la propia vida no fuese pura por entero.

Por lo cual sus rimas son infinitamente más espiritualizadas que las más espiritualistas compuestas por sus maestros trovadores, según ya las comparó Rafael Ferrer y Bigné en el viejo *Estudio histórico-crítico sobre los poetas valencianos de los siglos XIII, XIV y XV* (90); porque reflejan la realidad de sus problemas íntimos, mientras los versos de las cortes de amor triunfan en artificiosidades eróticas. En Ausías March el amor es candente problema sentido con fuego de los tuétanos del ser; vuélcase sobre la vida con el arrebató valencianísimo de los suyos. El máximo encanto de sus versos está en la falta de artilugios ficticios, es que son pedazos de la vida cincelados en bellísimas palabras, a veces quemantes de pura incandescencia. Manuel Milá y Fontanals lamentó su constante subjetividad, aquel encerrarse en la problemática de sus íntimas melancolías que le vedó componer tratados históricos (91); pero la queja es inútil porque Ausías March era incapaz de redactarlos, tanta fue la trama apasionada de su lirismo escondido tras murallas fervientes de quimeras.

A esta interioridad exclusiva y excluyente juntó su formación intelectual bebida en santo Tomás de Aquino y en el beato Ramón Llull, así como su condición de caballero. Difícil síntesis en verdad, la de acoplar aquel subjetivismo apasionado con el moralismo tomista y con la mentalidad caballeresca; por haberlo

(90) En el *Boletín* de la Sociedad económica de amigos del País de Valencia XVI (1873), 36.

(91) MANUEL MILÁ Y FONTANALS: *Resenya històrica y crítica dels antics poetas catalans*. En *Obras citadas*, III, 185.

plenamente conseguido Ausías March viene a estas páginas con el poderoso hierro de una personalidad fecunda. Parece mentira que aquel torbellino de sentimientos pudiera quedar encerrado, como él lo encerró, en un rigorismo filosófico donde las pasiones estaban encadenadas con el lazo lógico de las proposiciones escolásticas; y ello mirando a las feraces huertas de Gandía, rodeado de moriscos que apenas si entendías su lengua catalana, en la lujuria exuberante de una naturaleza que parece reñida con toda lógica coherente de pensamientos y con cualquier afán místico de espiritualidades.

Miembro del estamento militar de las cortes valencianas de 1415, constructor de casas señoriales y de puentes, plantador de cañas de azúcar y abridor de hontanares de agua, es portavoz de la mentalidad caballeresca con un espíritu feudal de celoso propietario patente en los pleitos documentados por Pere Bohigas (91); cristiano de horizontes medievales, recoge el saber escolástico en las que Venanzio Todesco calificó un tanto despectivamente de monótonas tiradas doctrinales (93), olvidando que la belleza de la forma literaria había encandilado muchas generaciones de fervientes admiradores del poeta de Gandía. La síntesis de ambas dimensiones da en que su perspectiva de la sociedad sufra de aquel amargor señalado por José María Quadrado (94), un amargor nacido de la conjunción de su amarga tesitura anímica con la actitud moralizadora de las exposiciones escolásticas.

Hay en la obra de Ausías March referencias directas a los literatos clásicos, pero son erradas salvo cuando se refiere a Séneca; así la que de Ovidio trae en la poesía VII (95). Más certeras son las de los mo-

(92) PERE BOHIGAS: *Introducció a AUSIAS MARCH: Poesies I* (1952), 22-23.

(93) V. TODESCO: *Appunti*, 323.

(94) JOSÉ MARÍA QUADRADO: *Ausías March*, 230-231.

(95) Cito los textos de AUSIAS MARCH por la edición de PERE BOHIGAS. II (1952), 26.

ralistas, Séneca y Aristóteles sobre todos. Aristotélica es la concepción de la muerte generosa inscrita en la poesía LVII (96), las relaciones del bien con el placer desarrolladas en la C (97); la apología de la generosidad en los versos 105 a 112 de la poesía CIV (98), donde toma también de la *Ética a Nicómaco* la comparación de que una golondrina no hace primavera en el verso 256 (99); la tabla de los bienes recogida en los versos 177 a 182 de la CVI (100), lo mismo que la que trae en los versos 335 a 340 de la CXII (101); o el mecanismo de la transformación de los actos en hábitos de los versos 455 a 461 de la poesía CXXVIII (102), sacados del capítulo VI del libro III de la *Ética nicomaquea*, aunque la certeza de la inspiración directa quede reducida porque la sola cita inmediata suya al Estagirita, en el verso 160 de la propia poesía CXXVIII, no corresponde al libro «sisé» que anota (103).

Visibles son asimismo las huellas de Séneca. Es senequista la imagen de la puerta abierta a los deseos que trae al principio de la poesía XX (104), como el patente estoicismo que rezuma la CIII (105) y muchas proposiciones de la CVI, entre otras la afirmación de que el virtuoso domeña la contraria fortuna, asentada en los versos 167 y 168 (106). Por más que en este tema de la fortuna prevalezca en otros lugares, sobre la problemática estoica del sabio vencedor del hado adverso, la constante lamentación habitual en el medioevo contradictoria del recio vigor del estoicismo al suponer a la fortuna capaz de vencer los sabios más sesudos. Que nada de senequismo hay en

(96) *Poesies* III (1954), 41-43.

(97) *Poesies* IV (1955), 64-73.

(98) *Poesies* IV, 106.

(99) *Poesies* IV, 111.

(100) *Poesies* IV, 138.

(101) *Poesies* V (1959), 20.

(102) *Poesies* V, 170.

(103) *Poesies* V, 160.

(104) *Poesies* II, 73-74.

(105) *Poesies* IV, 97-99.

(106) *Poesies* IV, 138.

la poesía LXXXII, su más directa contemplación de las relaciones de la fortuna con el hombre:

«Quant plau a Deu que la fusta peresqua
en seguir port romp àncores y ormeig,
e de poch mal a molt hom morir veig:
null hom és cert d'alcun fet com fenesqua.
L'ome sabent no té pus avantatge
sinó quel pech sol menya fets avenir.
L'esperiment y ells juhís veig fallir;
Fortuna y Cas los torben llur usatge» (107).

Lo único que la fortuna no vence es la razón humana:

«Lo ffat se pren, segons l'entendre meu,
tot quant és d'òm, defforra la rahó»,
canta en la poesía CX (108); punto de mira que puede oler a Séneca, pero que es sencilla afirmación cristiana del libre albedrío dado por el Creador al hombre en la poesía CXXVIII:

«Tot quant que la fortuna dó,
e quant a donat e darà
serà segons ne usará
l'òm ab l'arbitre ministrant» (109).

Es el de Ausías March un senequismo filtrado a través de la visión cristiana de la vida. No hay en sus versos resabios de clasicismo estoico, porque las coincidencias con Séneca no manan en recepción pura y directa del pensamiento clásico, empero a través de la escolástica medieva. Es senequista en la medida en que fue escolástico, porque su senequismo es el recortado senequismo que en el medievo aceptaron los teólogos de la Escuela. Tan medievalista que hacen hueco caracol de ruidos habituales los temas malos teólogos de la Escuela. Tan medievalista que hace hueco caracol de ruidos habituales los temas malos de la variabilidad de la fortuna en las poesías

(107) *Poesies* III, 126.

(108) *Poesies* IV, 179.

(109) *Poesies* V, 178.

XXX (110) y XXXI (111), de su ceguera en la LVI (112) y de sus burlas en amor en la C (113), sin olvidar la inevitable imprecación condenatoria de los desmanes que ocasiona en la LXXII (114).

Medieval, escolástico y caballero, sin asomos de directos clasicismos, embebido en lo que sus grandes maestros le enseñaron: Llull y el Aquinate. De Llull bebe la doctrina de las dos intenciones conjugándose en la estructura del orden universal del cosmos, con apropiación de la misma terminología del beato Ramón en la poesía CIV (115). De santo Tomás procede la casi totalidad de su ideario, sobre todo en lo concerniente a la temática eticista.

Mosén Torras i Bages dedicó al asunto un capítulo exhaustivo (116), demostrando con abundancia de citas que la poesía ausiana «es lo escolasticisme poètic en llengua vulgar» (117), tesis corroborada con inmensa erudición por Amadeu Pagés (118) y admitida por Pere Bohigas (119), aunque apenas si atenuada por Manuel de Montoliu (120), quien reduce a mera coincidencia la repetición constante de las ideas tomistas. Tomista es la noción del hombre como «compost» que consta en las poesías LXXXVII (121) y CXXIII (122); lo es la teoría del apetito en sus dos parcelas del «rahonable» y del «cobejó» recogida en la LXXXVII (123); lo es el cuadro de las relaciones entre cólera y amor dibujado en la CXVI (124), la terminología para referir la reducción del acto al há-

(110) *Poesies* II, 104.

(111) *Poesies* II, 107-108.

(112) *Poesies* III, 39.

(113) *Poesies* IV, 64.

(114) *Poesies* III, 57.

(115) *Poesies* IV, 102-103.

(116) JOSEP TORRAS I BAGES: *La tradició catalana*, 441-478.

(117) J. TORRAS I BAGES: *La tradició catalana*, 444.

(118) A. PAGES: *Ausias March et ses prédecesseurs*, 284.

(119) PERE BOHIGAS: *Introducció*, 42-43.

(120) MANUEL DE MONTOLIU: *Ausias March*. Barcelona, Alpha, 1959, página 37.

(121) *Poesies* III, 139.

(122) *Poesies* V, 124.

(123) *Poesies* III, 140.

(124) *Poesies* V, 61.

bito como «col·lació» en la CXXI (125), la actitud ante la muerte subordinada a los altos valores de la ética que campea en la LVII (126), el primado de la vida contemplativa sobre la activa consignado en los versos 269 y 270 de la LXXXVII (127), las funciones de la contrición en el perdón de los pecados referida en la CV (128) y, sobre todo, con un dato que por sí solo le calificará de tomista acendrado, la doctrina del bien que desarrolla en la cuestión CVI, separándole en honesto, útil y delectable con transcripción de la cuestión 145 de la Secunda secundae de la *Summa theologica* (129). Sin que sea hacedero recoger en escrito de las dimensiones del presente todas las huellas aquinatenses en el pensamiento de Ausías March pues tal tarea equivaldría a referir cada una de sus rimas. Tenía razón Amadeu Pagés cuando escribía que la *Summa* fue «son livre de chevet» (130).

Si en ética es rotundamente tomista en política traduce a sus rimas la mentalidad caballeresca. Lo que cuenta para él es el linaje ganado, tanto como la virtud o la fortuna. Perfectamente de su siglo es la poesía XXXII:

«L'ome pel món no munta .n gran valer
sens haver béns, bondat, linatge gran» (131).

En contraste los payeses de remensa van considerados esclavos, en la observación antigua de Eduardo de Hinojosa (132). Por ello arremete contra los caballeros indignos de serlo, en falta de virtud los sodomitas (133), por dedicarse al comercio otros (134), todos tachados en la poesía CIV. Por ello se enfrenta

(125) *Poesies* V, 107.

(126) *Poesies* III, 41-43.

(127) *Poesies* III, 146.

(128) *Poesies* IV, 129.

(129) *Poesies* IV, 135.

(130) A. PAGES: *Auzias March et ses prédécesseurs*, 308.

(131) *Poesies* II, 110.

(132) Lo anota, de modo indirecto, EDUARDO DE HINOJOSA en la página 302 nota 2 de su estudio *El régimen señorial y la cuestión agraria en Cataluña durante la edad media*. Madrid, Victoriano Suárez, 1905.

(133) *Poesies* IV, 108.

(134) *Poesies* IV, 110.

Historia del pensamiento político catalán

con una sociedad en la que el espíritu caballeresco hallábase en decadencia, en la que los ideales se desvanecían, donde sólo contaban la hembra y los dineros:

«Mas y present la dona y lo diner
són los déus dos en lo món favorits»,
declara en la poesía CXXII con no disimulada nostalgia (135).

Los caballeros habían nacido para hacer triunfar el bien mientras que en la sociedad suya triunfan los malos: motivo de lamentación en la poesía CIV (136). Los caballeros practicaban la fidelidad mientras que ahora los pueblos desobedecen a los reyes (137). Los reyes deben gobernar mientras que ahora «rey no regeix» (138), si es que no imperan a capricho ni más ni menos que los papas:

«Papes e reys fins al estat pus minve
fan lo que .ls plau, mas no pas lo que volen»,
reitera en la misma poesía CIV (139), teñida con bilis de quejas amarguísimas, verdadera sátira política.

En esa crisis sólo halla dos factores salvadores: uno filosófico, otro de carne y hueso. El filosófico, deducido de sus saberes escolásticos, es la apelación al derecho natural como regla ordenadora de conductas (140). El vivo la personalidad de Alfonso el Magnánimo, a quien dedica el poema del halcón con quejas afectuosas, que es el CXXII de la colección de los suyos (141) y a quien designa, caballero y leal vasallo, por «nostre gran senyor» en la XXX (142), repitiendo en la CVIII los tonos admirativos que Alfonso III de Valencia suscitó en los demás contemporáneos:

«Vós, meu senyor, haveu sciença vera» (143).

Salvo dichas reservas morales y concretas, dicta-

-
- (135) *Poesies* V, 115.
(136) *Poesies* IV, 110-111.
(137) *Poesies* IV, 111.
(138) *Ibidem*.
(139) *Poesies* IV, 102.
(140) *Ibidem*.
(141) *Poesies* V, 114-115.
(142) *Poesies* II, 104.
(143) *Poesies* IV, 171.

das por su fe católica y por su fe de caballero. Ausías March miró con hondísima desazón al mundo que le circundaba. Epígono de una casta espiritual, caballero cuando ya la caballería comenzaba a decaer a objeto pasivo de ludibrios, encerróse en su señorío valenciano para volver las espaldas a una sociedad donde no contaban sus ilusiones más queridas. La decadencia de la escolástica y la decadencia de la caballería no llegaron mientras él vivió en las feraces campiñas de Gandía. No concibió jamás la estirpe mental del nominalista ni los menudos encumbramientos burgueses. Miró hacia atrás para cerrar los ojos a la vecina circunstancia donde naufragaban los valores más sublimes de su ensueño. Es una piedra enquistada en el fango o por lo menos quiso serlo con aquellas poesías suyas, labradas para espiritualizar el amor, para cantar la rectitud moral, para enaltecer la hidalguía guerrera. Su figura más gemela en el orbe de la cultura catalana clásica es la de Ramón Llull no obstante la aparente desemejanza, porque ambos fueron caballeros poetas, bien que Ausías March no lograra escalar las cimas mayestáticas que pisó el beato Iluminado; no en balde en su biblioteca constaban el *Arbre de sciencia* y el *Liber proverbiorum* del mallorquín genial (144).

Caballero metido a poeta para moralizar a lo tomista contra la crisis circundante: ese fue Ausías March en lo político. El mejor de sus dichos es la sublimación del ideal caballeresco hispano en aquel hermosísimo canto a María que es el ápice de sus pensamientos despegados, su consuelo rimado, el testamento espiritual de una pluma que aquí se confunde con juramentos sobre la cruz de la espada:

«O Dona, vós qui Déu per fill uoy tany,
vullau parlar ab ell, com mar'ab fill:
que aquest món yo prenga per exill
e que no leix lo fin or per estany» (145).

(144) A. PAGES: *Auzias March et ses prédecesseurs*, 114.

(145) *Poesies* V, 103, Poesía CXX.

9. Menor importancia desde el ángulo político es la del gran satírico de la sociedad vecina, que reacciona contra los desórdenes de ella en burlas y no con el tono agrio y severo empleado por Ausías March. Tal fue Jaume Roig, vástago de familia burguesa de médicos y notarios, así su padre Pere y su abuelo Jaume, que aplica los criterios de su medio social entre risas desenfadadas o carátulas de risa. Médico insigne, examinador de los de la ciudad en 1434 y particular de la reina María, viudo en 1456 de Isabel Peller, en los años salados de la viudedad, corriendo el 1460 compuso en su *Spill o Llibre de les dones* la sátira de las mujeres del siglo y, con la censura de las hembras, la de las costumbres de su tiempo. Al pie de la literatura caballeresca, ésta de un burgués ciudadano de Valencia brinda el contraste político, permitiéndonos ver como la lamentación del desorden en las costumbres repercutía de un lado en un hidalgo recluido en la campiña de Gandía, triste, amargo y ensimismado como lo fue Ausías March, de otro en este médico bullanguero, decidor y entrometido.

Compuso la obra, larga de dieciséis mil versos, en Callosa, dedicándola al gobernador de ella, su sobrino Baltasar Bou. Sus caracteres esenciales son: un ritmo deliciosamente juguetón, que aligera la lectura con dinamismo casi funambulesco oscilante entre la prosa inimitable y el verso llevadero; un realismo desgarrado que llama a las cosas por sus nombres sin detenerse en las más abstrusas dificultades, asombroso en la opinión de Angel Sánchez Gozalbo (146); el lenguaje fresco y verdísimo, verdadera maravilla en el fácil manejo de un catalán que de su pluma fluye con madurez lograda; y un airón picaresco en el que Otto Denk contemplaba el precedente legítimo de don Francisco de Quevedo (147).

En tal manojo de cualidades refléjase su profesión

(146) ANGEL SÁNCHEZ GOZALBO: *El paisatge en la literatura valenciana*, 21.

(147) O. DENK: *Einführung*, 393.

de médico, motivo calificador de sus maneras intelectuales (148). Con arreglo a los protocolos del notario Narciso Vicent, en su biblioteca, rica de cincuenta y ocho volúmenes, solamente uno no era de medicina, cierta *Vida de San Honorato* (149) y en el *Spill* mismo habla de hasta ciento cuarenta y siete enfermedades con una pericia anotada por Antonio Chabret en su estudio *Jaume Roig como médico en su libro Spill o Llibre de les dones* (150).

Del cultivo de la medicina vino el espíritu de observación agudizada que campea en las páginas soleadas del *Spill*. De la medicina trajo asimismo aquella franqueza desusada, sin concesiones, retrato de la realidad desnuda. Pero más allá de la medicina proyectó su curiosidad extraordinaria, merced a la que el *Spill* es una enciclopedia en el juicio de Roque Chabás (151) o de Alfred Morel Fatio (152).

Viajero por tierras catalanas y francesas, pretende traducir sus aprendizajes en el *Spill* para desengaño de los varones sobre la maldad de las mujeres. Una misoginia alegre, en la cual la doctrina resulta coloreada y bullanguera. Solamente salva a la Virgen María, objeto de ardientes alabanzas en la segunda parte del libro III, enteramente dedicada a sus elogios (153); y a su propia esposa Isabel Pellicer, recordada en la viudedad como única mujer digna de ser exceptuada de tan sangrientas burlas (154).

La animosidad contra la nobleza es clara. Defecto de las mujeres es buscar que el marido «sia noble» y

(148) «Grande poeta, cavallero grande, y grande médico» anotaba ya el padre JOSEF RODRÍGUEZ en la página 196 a, de su clásica *Biblioteca Valentina*.

(149) ROQUE CHABAS: *Inventario de los libros de Jaume Roig*. En la edición del *Spill*. Barcelona-Madrid, L'Avenç-M. Murillo, 1905, páginas 410-412.

(150) Publicado como apéndice II en las páginas 393-407 de la edición de ROQUE CHABAS. La lista en páginas 394-395.

(151) ROQUE CHABAS: *Biografía de Jaume Roig*. En su edición citada, páginas 413-441. Juicio en la página 441.

(152) ALFRED MOREL FATIO: *Rapport sur une mission philologique*, 18.

(153) JAUME ROIG: *Llibre de les dones o Spill*. Edición de FRANCESC ALMELA I VIVES. Barcelona, Barcino, 1928, páginas 150-176.

(154) *Spill*, 228.

que «vinga de gran llinatge», «d'antiga raça» (155), tema que irritaba sus miras de burgués de vulgar cuna. Por ello cuando al pisar en sus andanzas a Cataluña topa con cierto caballero de no rectas costumbres, subraya era

«un cavaller
molt bandoler
d'antic llinatge» (156),

recalcando se daba al robo, sin que la estirpe fuera obstáculo para la condición de bandolero.

No mayores respetos le suscita la gente de iglesia, aunque recuerde con emoción valenciana a san Vicente Ferrer en tierras de Bretaña (157) y cite con aprobación la conducta de Benedicto XIII (158); dos respetos entrañados en su calidad de súbdito de los reyes de Aragón. Porque a las monjas trátalas con furibunda saña, llegando a incurrir en irreverentes juegos de palabras como las del paraíso y el lecho (159) y empiedre los pasos de su relato con alusiones a pecados indecibles entre monjas y gentes de cogulla.

De sus ataques solamente salva dos valores: la fe católica y la radical españolía. De la primera da testimonio al concluir este *Spill* que hubiera constituido la delicia de muchos anticlericales modernos con una profesión llanísima de someter sus irreverentes decires al juicio de la Iglesia, para aclarar quiso atacar las costumbres desordenadas, pero sin rozar la fe en que firmemente creía:

«Del que he sabut
he fet procés,
peró sotmés
tot a la llima
del qui és cima
dels correctós.

(155) *Spill*, 28-29.

(156) *Spill*, 35.

(157) *Spill*, 142.

(158) *Spill*, 159.

(159) *Spill*, 74-75.

En ses errós
contra la fé
si mal dit he,
no ben rescrit
he-hu per no dit
e rovoocat;
per anul·lat
vull sia hagut» (160).

De la española viene su odio contra Francia y su amor a las Españas todas. Quien condenó a Cristo fue un francés,

«Pilat, francés» (161);
mientras que algunas de las contadísimas mujeres ejemplares, la mayoría de las once mil Vírgenes, eran
«moltes d'Espanya» (162).

Más que nada fue valencianísimo. Su ciudad amada halla en Jaume Roig el más gentil de los apologetas. Siempre leal a sus reyes:

«Tots temps s'estec
esta València
ab gran prudencia
molt fidelíssima» (163).

El reino, sus habitantes, el suelo, merécenle elogios, tantos cuanto censuras las tierras de Cataluña, de Aragón, de Bretaña o de París:

«Molt més crexqué
per Jaume'l Bo
rei d'Aragó,
quant l'hac guanyada
e l'hac poblada
de clerecía,
cauallería,
artizat poble,
constant, immoble,
gent valentíssima,

(160) *Spill*, 231.

(161) *Spill*, 200.

(162) *Spill*, 226.

(163) *Spill*, 115.

Historia del pensamiento político catalán

terr'amenissima,
tota de rec» (164).

El valor valenciano se manifiesta en la defensa contra el «rei malvat» Pedro de Castilla, motivo por lo que la premió su legítimo soberano el del Punyalet,

«com tanta hi veu
fidelitat» (165).

Motivo de tanta gloria como sus dos santos Vicentes (166).

A la vera de esos sentimientos, osamentas de aquella lírica de sabrosa carnazón picaresca, están sus ideas, de la más pura escolástica, en especial su estima de la libertad del hombre, cuyo albedrío domeña los astros adversos igual que las tentaciones de la carne:

«L'hom diligent
audit, sabent,
qui be's meneja
saps senyoreja
ab sa prudència
la influència
celestial» (167).

«Lo sentiment
raó senyora,
la carn traidora
de l'hom discret
ab si retret
deu reminat
e dominar
e ben regir» (168).

Es que Jaume Roig, pese a las apariencias desenfadadas es un escolástico moralizador en parejo grado a Ausías March, aquel severo sensor que estimó

(164) *Ibidem.*
(165) *Spill*, 116.
(166) *Spill*, 119.
(167) *Spill*, 109.
(168) *Spill*, 152.

Joaquín Serrano Cañete en su discurso *Recuerdo apologético del maestro Jaime Roig y Pellicer* (169).

Y, cual Ausías March, recibe a fuer de escolástico las influencias antiguas tamizadas a través de las especulaciones de la Escuela. Si habla

«del gran Plató,
Tuli, Cató»,

es para colocarles al nivel de «Dant» (170). Sirve Sócrates de pretexto para una anécdota burlesca cual las suyas (171). En cambio cita directamente las *Etimologías* isidorianas (172) y recorta sus fuentes a los escritores medievales, acudiendo por prueba de sus asertos moralizadores a lo que

«dits d'en Pertusa,
d'en Llull sa musa,
de Ocam» (173).

No hay en Jaume Roig clasicismos eruditos, ni su temple intelectual toleraba disquisiciones enfadosas. Criticó la sociedad en cuyo seno se movía contemplándola desde su ángulo de burgués que ejercía la medicina, con el realismo inherente a su oficio, con la sinceridad de su alma abierta, con la ironía de su carácter burlón; sátira social sin embargo ceñida a los cauces escolásticos. Su *Spill* es el contrapié burgués, pero idéntico en el fondo, a las poesías tomistas del señor de Beniarjó el caballero Ausías March. No en balde el sacerdote barroco que fue el gran historiador Gaspar Escolano, lejos de escandalizarse por tantas travesuras, las comparaba en donosuras graciosas con las minas famosas del Potosí americano (174).

10. Última expresión de los gustos medievalizantes en la literatura valenciana fue la novela de las

(169) Pronunciado en 7 de octubre de 1883 y editado en Valencia, Ferrer de Orga, 1883. Página 19.

(170) *Spill*, 60.

(171) *Spill*, 125.

(172) *Spill*, 31.

(173) *Spill*, 230.

(174) GASPAR ESCOLANO: *Décadas* I, 44 b.

hazañas del caballero *Tirant lo Blanch*, el libro de mayor éxito del siglo, digno de difusión tan extendida que compartía con la devota lectura de la *Biblia* los caprichos de las damas de la época en un contraste de lo sagrado con lo profano amoroso más osado que sirve de índice de la estructura espiritual mezclada y pluriforme de las honestas doncellas del siglo XV. Da testimonio Jaume Gazull en *Lo sompni de Johan Johan*:

«Digau, senyora:
¿hi vos, que sou gran oradora
hi gran legista,
que atlegan tant lo *Salmista*
hi lo *Tirant*» (175).

Autor principal de la novela fue Joan Martorell, caballero andante igual que su héroe, embrizador de la adarga en desafíos de honor para vengar la honra de su hermana Damiata, deshonrada por Jaume de Montpalau, y en otras coyunturas parejas, cuñado de Ausias March, nacido en el segundo decenio del siglo y muerto en el séptimo, quien la dejó incompleta, concluyéndola un otro tipo humano asaz desemejante, el burgués valenciano Joan Martí de Galba, este sí dado a una existencia acomodada y tranquila de sosiegos (176).

Joanot Martorell estuvo en Inglaterra, por lo menos entre el 22 de marzo de 1438 y el 13 de febrero de 1439, según cartas publicadas por el franciscano Andreu Ivars (177). Probablemente anduvo allá por haber elegido a la usanza caballeresca juez de su duelo con Jaume de Montpalau al rey de Inglaterra; allí conoció los libros caballerescos, en un período en el que él

(175) JAUME GAZULL: *Lo sompni de Johan Johan*. En el *Cançoner satíric valencià* de R. MIQUEL I PLANAS. Barcelona, Miquel-Rius, 1911. Página 112.

(176) FRANCISCO MARTÍNEZ Y MARTÍNEZ: *Martin Joan de Galba, coautor de «Tirant lo Blanch»*. Valencia, Hijos de Francisco Vives Mora, 1916, páginas 31-32.

(177) Que las encontró en el manuscrito 7.811 de la biblioteca nacional de Madrid y las publicó en los *Anales* del Centro de cultura valenciana II (1929), 58-62.

mismo vivía las gestas de la andante caballería y el 2 de enero de 1440 comenzó, ofreciéndola como traducción al infante don Fernando de Portugal, el *Tirant lo Blanch* (178). Empezó por las hazañas de Guillem de Varoich, nombre que fácilmente denota el antecedente inglés de William de Warwick, para dejar inconclusa la narración, que después de su muerte fue proseguida por Joan Martí de Galba y editada el mismo año en que éste formulaba sus postreras voluntades en Valencia, por Nicolau Spindeler, en 1490 (179).

Las fuentes del *Tirant lo Blanch* varían según la parte correspondiente a Joanot Martorell, más de los dos primeros tercios, y la que toca a Martí Joan de Galba, por más que éste sin duda hubo de retocar los textos todos a fin de darles la conveniente unidad. En la parcela martorelliana brilla abundante la imaginación, mucho más atemperada en el final de la obra. Numerosas son y variadísimas, y la crítica posterior se ha venido esforzando por aclarar las proveniencias, con olvido de que los hontanares cuentan mucho menos que la personalidad de Joanot Martorell, el cual, aunque no inventara los episodios más gallardos y aunque recogiera dichos o incitaciones de todo origen, acertó a definir el conjunto depurando las ajenas noticias en el crisol de su personalidad robusta, de suerte que el *Tirant*, con tanta referencia apurada por los eruditos, es hoy uno de los libros más originalmente personales que existan, pues hasta la última de las sílabas lleva sellada la impronta del autor en manera inconfundible. Ya al viejo Juan B. Perales parecía absurdo considerar al *Tirant* estricta traducción en sus *Décadas de la historia de la*

(178) Cito por la edición de J. M. CAPDEVILA I DE BALANZO. Cinco tomos. Barcelona, Barcino, 1925 a 1929. Cita en I (1926), 26.

(179) Sobre esta edición ISIDRO BONSONS Y SICART: *La edición príncipe del «Tirant lo Blanch»*. Cotejo de los tres ejemplares impresos en Valencia, en 1490, únicos conocidos hoy día. Barcelona, La Académica, 1907.

insigne y coronada ciudad y reino de Valencia (180).

Inicial punto de partida fue la historia de *Guillem de Varoich*, probablemente compuesta por Joanot Martorell siguiendo el texto inglés y cuyo calco sobre la primera parte del *Tirant* es evidente sin más que comparar el texto publicado por Pere Bohigas en sus *Tractats de cavallería* (181). A la vuelta de Inglaterra amplió el texto buscando las inspiraciones más variadas, pero amoldándolas siempre al cuño de su personalísimo estilo.

Ya la dedicatoria está inspirada en su mayor parte, plagiándola de la dedicatoria que don Enrique de Villena puso al frente de su *Los doze trabajos de Hércules*, como señaló Martí de Riquer (182). Y por ello el mayor número de horizontes no proviene de Inglaterra, pese a la incentiva primera, empero del orbe catalán. En primer término del magno caballero andante a lo divino, excelso teórico de toda guisa de caballería, que fue Ramón Llull. Antonio Rubió y Lluch (183), Lluís Nicolau d'Olwer (184) y S. Gili i Gaya (185) han señalado estas dependencias, en especial en los consejos de Guillem de Varoich a Tirant en la ocasión del encuentro del caballero novel con el viejo caballero reducido a ermitaño. Refiriéndose al *Llibre d'orde de cavallería* del beato iluminado, «mon fill —dice el ermitaño a Tirant— tot l'orde és en aquest libre escrit» (184), encargándole lo lleve al rey y a todos los caballeros «per ço que sápien quina cosa és l'orde de cavallería» (185) y pintándonos a

(180) Valencia-Madrid, Terraza, Aliena y compañía, 1880. Página 410 b.

(181) Barcelona, Barcino, 1947, páginas 43-77.

Sobre ello, además del prólogo de PERE BOHIGAS, lo que señala LLUIS NICOLAU D'OLWER: *Sobre les fonts catalanes del «Tirant lo Blanch»*. En la *Revista de bibliografía catalana* V (1905), 5-37.

(182) MARTÍN DE RIQUER: *Nuevas contribuciones a las fuentes del «Tirant lo Blanch»*. Barcelona, Talleres tipográficos de la Casa provincial de Caridad, 1949, páginas 8-17.

(183) ANTONIO RUBIO I LLUCH: *Discurso de contestación a ISIDRO BONSONS* en la obra citada en la nota 179, página 109.

(184) LLUIS NICOLAU D'OLWER: *Sobre els fons catalanes*, 6-7.

(185) S. GLI I GAYA: *Noves recerques sobre «Tirant lo Blanch»*. En *Estudis romànics* I (1947-1948), 145.

Tirant aprendiendo en sus páginas los menesteres reglados del singular oficio (186). No de otra suerte también es perfectamente luliana la postura de Tirant delante del problema de las discusiones religiosas, con la certeza de que la razón humana alcanza por sí sola la conclusión de la superioridad de la religión de Cristo sobre la de Mahoma; así tiene lugar con el criado chipriota del soldán (187) y el consiguiente episodio del bautizo del tal Ciprés de Paternó (188).

El alado ensueño de la mayor gesta mediterránea, o sean las aventuras de los almogávares en el imperio bizantino, vienen por fuente principalísima de manos de la *Crónica* imperial de Ramón de Muntaner. Lluís Nicolau d'Olwer ha insistido sobre este punto en numerosos escritos, en la *Literatura catalana. Perspectiva general* en 1917 (189), en el estudio de 1929 *Al marge del "Tirant lo Blanch"* (190) y en la monografía *La expansió de Catalunya en la Mediterrània oriental* (191). Con el resultado de que Tirant equivale a Roger de Flor, porque es el caudillo occidental que acude en socorro del Imperio de Levante, consigue restaurarlo, esposa a la princesa, reparte los cargos del país entre sus compañeros de armas y consigue la dignidad cesárea; pasos todos que son los de la famosa Compañía. Opinión reafirmada por J. Ernest Martínez Ferrando en la biografía de *Jaume II o el seny catalá* (192) así como en el volumen consagrado a *Els descendents de Pere el Gran* (193), y por Martí de Riquer en el prólogo a su magna edición de 1947 (194). Hasta la muerte trágica del caballero nove-

(186) *Tirant lo Blanc* I, 120-121.

(187) *Tirant lo Blanc* III (1927), 112.

(188) *Tirant lo Blanc* III, 115.

(189) Barcelona, La Revista, 1917, página 25.

(190) En *Paisatges de la nostra història*. Barcelona, Catalonia, 1929, páginas 187-194.

(191) Barcelona, Barcino, 1926.

(192) Barcelona, Aedos, 1956, páginas 189-190.

(193) Barcelona, Teide, 1954, página 101.

(194) Barcelona, Selecta, 1947, página XI.

Historia del pensamiento político catalán

lado recordaba a Adolfo Bonilla y San Martín la manera en que acabó Roger de Flor (195).

Numerosos otros ecos culturales catalanes asoman esparcidos en las páginas del *Tirant*. Plagio hubo de los *Proverbios* de Guillem de Cervera (196) y de *La història de Leander y Hero* de Joan Roig de Corella (197); copias a la letra del *Liber iudicum popularis* de Homobono de Barcelona (198) y del *Llibre de Saviesa* de Jaime el Conquistador (199); hasta cuarenta y cuatro refranes abundan en la parte redactada por Joanot Martorell (200). De Roig de Corella hay adaptaciones prosificadas en los capítulos 472 al relatar las lamentaciones con que el emperador de Constantinopla llora la muerte del héroe y 308, sacado de una de las cartas del teólogo poeta al Príncipe de Viana (201). Imbuido de lecturas próximas o de reverberos de saberes antiguos, tanto Joanot Martorell como Martí Joan de Galba son catalanísimos en la factura de sus fórmulas mentales, empedrando de expresiones de su orbe cultural innúmeros trechos, algunos tan literalmente transcritos que producen la impresión de que el *Tirant* da en mosaico labrado con pedazos de piedras extrañas, combinadas para gracia nueva por los genios ordenadores de unos autores que en la trama novedosa salvaron su obra de la falta de originalidad en los detalles.

(195) ADOLFO BONILLA Y SAN MARTÍN: *Las novelas catalanas de caballería y el «Tirant lo Blanch»*. En las Actas del primer congreso de la lengua catalana. Barcelona, Joaquím Horta, 1908, páginas 577-583. Cita a la página 583.

(196) L. NICOLAU D'OLWER: *Fons catalanes*, 8-9.

(197) MARTÍ DE RIQUER: *Johan Roig de Corella y el «Tirant lo Blanch»*. En *Nuevas contribuciones* citadas, páginas 18-20.

(198) Las palabras de Tirant sobre las cosas porque adviene la pérdida del mundo en la página 256 del tomo III son las mismas que constan en el *Liber iudicum popularis* de Homobono de Barcelona, publicadas por F. VALLS I TABERNER en el *Anuario de historia del derecho español* II (1925), 204-205.

Para su valía el tomo I de la presente obra, página 92.

(199) *Tirant lo Blanc* III, 256-257.

(200) FRANCESC DE B. MOLL: *Els refranys del «Tirant lo Blanc»*. En el *Bolletí del Diccionari de la llengua catalana* XV (1933), 169-172.

(201) F. DE B. MOLL: *Rudiments de versificació en el «Tirant lo Blanc»*. En el propio *Bolletí* XVI (1934), 179-182.

Los factores ingleses incitadores primeros o algún recuerdo de cuentos orientales, cual el exhumado por Siegfried Bosch en su estudio *Les fonts orientals del Tirant lo Blanch* (202), carecen de importancia respecto a la tensa recepción de constantes penetraciones hogareñas. El mismo resabor italiano señalado por Antonio Rubió y Lluch (203) y por Martí de Riquer (204) penetra solamente a través de la boga de las formas literarias itálicas en el mundo catalán. Lo esencial de la novela, el material a mano prevalente, es el que arrancaron sus autores de la cantera de los pueblos catalanes: del viejo Homobono de Barcelona, del mallorquín Llull, del ciudadano del reino suyo Ramón Muntaner, de trovadores o de refranes del común. La misma relevante inyección de las memorias personales en la parte redactada por Joanot Martorell, subrayada por William J. Entwistle al recalcar en su "*Tirant lo Blanch*" and the social order of the end of the 15th century (205) que las libertades amorosas de la princesa Carmesina con el caballero heroico son trasunto de las de la hermana Damiata con Jaume de Montpalau y que el desorden moral de la corte bizantina evoca el de la sociedad valenciana vivida por Martorell en sus *Observaciones sobre la dedicatoria del "Tirant lo Blanch"* (206), es un aspecto más de la catalanía cultural de los autores. Podrán admitir ingredientes de otras partes, podrán absorber materiales de Inglaterra, de Italia o del Oriente árabe, pero depurándolos y esfumándolos en un complejo original y valenciano, espejo de sus espíritus contrastantes y del ámbito que rodeó sus existencias.

Y como la cultura valenciana del siglo era medieval, incluso entre los humanistas, los autores del *Tirant lo Blanch* son medievales hasta la hondura. Los héroes de la Grecia clásica van transformados así

(202) En *Estudis romànics* II (1949-1950), 31.

(203) A. RUBIO I LLUCH: *Discurso*, 160.

(204) M. DE RIQUER: *Nuevas contribuciones*, 21-27.

(205) En *Estudis romànics* II, 4-5.

(206) En la *Revista de Catalunya* VII (1927), 396-397.

Historia del pensamiento político catalán

en caballeros contemporáneos; tal Aquiles (207), tal «aquel benaventurat cavaller don Héctor lo Troiá» (208). A lo más su clasicismo es tan huero como el de Joan Roiç de Corella, cuyos textos literalmente pasaron a trechos varios del *Tirant lo Blanch*. Quedan en definir los infiernos por el «regne de Plutó» (209), en apellidar Febo al sol (210) y en que Plaerdemavida busque la cuna de sus antepasados entre los «nobles ciutadans de Roma» (211); todo eso, obsérvese bien, en la parcela redactada por Martí Joan de Galba, porque Joanot Martorell, mucho menos humanista, reduce su clasicismo a la transformación de Héctor o de Aquiles en pimpantes caballeros andantes. Del mismo modo Martí Joan de Galba aparece más tocado de admiraciones, tal vez por más erudito en lecturas filosóficas, hacia Aristóteles, que lo estuvo Joanot Martorell; quien se limita a referir con aplausos una opinión aristotélica (212), mientras Galba construye sobre citas peripatéticas nada menos que la estampa del perfecto capitán (213) y lo aureola nada menos que con la aureola de los santos (214).

Ambos están conformes en la estima de Ovidio por supremo poeta del amor verdadero, en palabras de Carmesina (215), otro extremo de coincidencia con el superovidiano Joan Roiç de Corella. Igual que están de acuerdo en abordar el consabido asunto de la fortuna como la rueda que gira alocadamente (216), miserable en las rotaciones (217), enemiga de la virtud (218), que todo lo más resulta benigna para los intentos amorosos de Tirant sobre Carmesina (219), pero que

-
- (207) *Tirant lo Blanc* I, 163.
(208) *Tirant lo Blanc* II (1927), 213.
(209) *Tirant lo Blanc* V (1929), 144.
(210) *Tirant lo Blanc* V, 206, 277.
(211) *Tirant lo Blanc* IV (1928), 172.
(212) *Tirant lo Blanc* III, 250.
(213) *Tirant lo Blanc* IV, 202.
(214) *Tirant lo Blanc* V, 223.
(215) *Tirant lo Blanc* II, 286.
(216) *Tirant lo Blanc* II, 259.
(217) *Tirant lo Blanc* III, 75, 109, 217.
(218) *Tirant lo Blanc* IV, 183, 241.
(219) *Tirant lo Blanc* III, 169.

en general ayuda a los malos en la vida (220), a los turcos en las batallas (221). Aunque una fortuna que no tiene nada que ver a las veras con los poderes insoslayables del Hado clásico pagano, pues es una fortuna sometida a la Providencia divina (222), que de esta suerte restablece el orden justiciero exigido por la moral y en los combates da la victoria a los cristianos sobre los turcos (223); que siempre cederá la Fortuna, hueca divinidad pagana útil solo para alegorías literarias, delante de la Providencia de Dios, ésta sí todopoderosa y siempre insoslayable.

Es que el *Tirant lo Blanch* es planta que clava, y clava con hondura, sus raíces en el suelo medieval del cristianismo fervoroso, pese a las concesiones al gusto literario o a las usanzas clasicizantes del vocabulario. Lo accidental en el relato son las pornográficas descripciones, tantas y tantas escenas de amor carnal descritas con un realismo que ni siquiera soñaron los escritores de las modernas novelas pornográficas francesas (224). Desvergüenza para nuestro criterio de hoy, pecado según la valoración ética cristiana; pero que, lejos de dar en concesión al neopaganismo renacentista, como juzgó erróneamente Manuel de Montoliu (225), es elemento común a todos los libros caballerescos. J. Givanel cotejó las escenas pornográficas del *Tirant* con las que aparecen en el *Cirongilio de Tracia*, en el *Tristán de Leonís* y hasta en la *Demanda del Santo Grial*, para demostrar la existencia de paralelas escabrosidades en los libros paralelos (226). Es que Montoliu se empeñó en la consideración del

(220) *Tirant lo Blanc* V, 15.

(221) *Tirant lo Blanc* III, 150.

(222) *Tirant lo Blanc* III, 25.

(223) *Tirant lo Blanc* III, 150.

(224) *Tirant lo Blanc* II, 255-257, 270, 278. - III, 31, 98, 101, 165, 177, 179, 183, 189-192, 238-241, 276. - IV, 40-42, 47, 51-61, 103, 118-119, 124-125, 135, 141, 173, 176, 181, 185, 187, 192, 260. - V, 83, 86, 87, 89, 99, 172-176, 277.

(225) MANUEL DE MONTOLIU: *Un escorç en la poesia i la novel·lística dels segles XIV i XV*. Barcelona, Alpha, 1961, páginas 87-89.

(226) J. GIVANEL: *Estudio de la novela caballeresca «Tirant lo Blanch»*. En el *Archivo de investigaciones históricas* de Madrid I (1911), 509-511.

Tirant lo Blanch por novela renacentista, dejándose llevar de la superficialidad de las apariencias, siendo así que se trata de un relato anclado en el medievo, sin concesiones a las modernidades del siglo ni des-puntes de alumbramientos novedosos, candoroso en sus mismas obscenidades, pícaro sin atacar las sólidas verdades cristianas, divertido para la diversión de quienes gustaban osadías pero no toleraban la menor quiebra del credo cristiano de la civilización medieva. Igual que el orbe clásico está medievalizado, canonizando a Aristóteles y armando por caballeros a los héroes de la guerra de Troya, sin cesiones de entraña a la resurrección del mundo antiguo, sálvase la moral siempre por encima de las liviandades de los personajes. Oscilan, sí, entre la rectitud moral y el apetito, caen innumerables veces con caídas que el narrador refiere con solaz benigno para sonrisas benévolas del lector coetáneo en faltas que el lector coetáneo comprendía, pero sin que lo inmoral sea amoral ni un solo instante, sin que la vulneración de los preceptos de la castidad rompa la constante validez con que se imponen a la postre. Es que *Tirant* no es, cual sucedía en los libros propiamente caballerescos, y ahí reside el meollo de su grandeza y de su originalidad incomparables, un ser superior, empero hombre de carne y hueso, llamado a acciones guerreras insólitas pero posibles, cuya conducta es la de cualquier hombre por insigne que sea: pecador, humanísimo, caído en la carne, ni más ni menos que otro varón. Dámaso Alonso tenía razón al interpretar las inmoralidades del *Tirant lo Blanch* por empujes de vitalismo poderoso (227). Es que, en efecto, los tipos son tan humanos que en ellos perdura la gesta del hombre a secas, partido entre los instintos del placer y las llamadas del ideal. Carmesina, al final, lava sus culpas amorosas en la acción postrera que la redime de las impurezas de la vida en los pecados de la carne, pero

(227) DÁMASO ALONSO: *Tirant lo Blanch*, novela moderna. En la *Revista valenciana de filología* I (1951), 207.

no es solamente ella, contra lo que vio María Teresa Nolla i Panadés (228). El realismo de la novela abarca a todos y todos están descritos sin fantasmagorías, tal como lo que somos los humanos, con los pies en el barro del pecado y los ojos en la moral del cristianismo. Realismo loado con unanimidad por los viejos críticos decimonónicos, por Enrico Cardona (229) o por Otto Denk (230), por ejemplo; que apellidó sensatez Menéndez y Pelayo (231) y que explica la salvación del *Tirant lo Blanch* en el escrutinio que el Cura hizo en la biblioteca de don Quijote de la Mancha. No basta con decir, como decía perogrullescamente Marcelino Gutiérrez del Caño, que el *Tirant lo Blanch* es sátira finísima de los libros de caballería (232); hay que precisar que el realismo maravilloso de las figuras deshace por contraste aquellos caballeros fantasmales y aquellas princesas imprecisas, no con la crítica directa, sino con la crítica resultante del simple enfrentamiento de las tramas. Miguel de Cervantes lo adivinó y si le apellida «el mejor libro del mundo» es porque en él los caballeros comen y duermen, hacen testamento y son seres normales (233); lo aprovechó en varios pasajes del *Quijote*, como demostró J. Givanel Más (234) y le salvó de la quema porque coincidían en la parodia, en superar lo caballeresco ya exageradamente ridículo, salvando lo que de humano, y por ende verdaderamente heroico, hubiera en los libros de la gentil caballería andante.

Índice del realismo a la catalana de las páginas de

(228) M. TERESA NOLLA I PANADÉS: *Sobre el «Tirant lo Blanch»*. En el *Boletín* de la Sociedad castellonense de cultura XXXII (1956), 230.

(229) ENRICO CARDONA: *Dell'antica letteratura catalana*, 106.

(230) O. DENK: *Einführung*, 144.

(231) MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *Orígenes de la novela*. Madrid, Consejo Superior de investigaciones científicas. I (1943), 393 y 400.

(232) MARCELINO GUTIÉRREZ DEL CAÑO: *Ensayo bibliográfico de «Tirant lo Blanch»*. En la *Revista de archivos, bibliotecas y museos*. XXXVII (1917), 239-269.

(233) *Don Quijote de la Mancha*, parte I, capítulo VI.

(234) J. GIVANEL MÁS: *El «Tirant lo Blanch» i «Don Quijote de la Mancha»*. En *Quaderns d'estudi* XIII (1921), 170-180.

Joanot Martorell y de Martí Joan de Galba es su entrañable franciscanismo. La predilección por el hábito de la orden más fundida con la trayectoria histórica de las gentes catalanas constituye una de las constantes en que coinciden ambos autores y va repetida a lo largo del relato entero. Cuando Guillem de Varoich deja la corte escoje el hábito de San Francisco (235); el caballero vencido por Tirant tórname franciscano (236); tiene el rey de Tremecén en su corte tres frailes franciscanos misioneros (237); al faltar noticias del bienamado Tirant, la princesa Carmesina elige un convento de clarisas franciscanas (238); igual que Estefanía al no saber nada de Diofebus (239); franciscano es el confesor de Tirant (240). Los frailes que asoman en las páginas de la novela son los frailes más adentrados en el alma catalana, los que atrayeron a su órbita espiritual al otro magno caballero a lo divino del siglo XIII, a Raimundo Lulio, los que vistieron con sayal pardo a los príncipes de la casa real de Aragón. Quien quiera comprender el sentido cristiano y medieval del *Tirant lo Blanch* deberá tener en cuenta esta adscripción franciscana de los sujetos retratados. El realismo humano, demasiado humano, de tantas escenas, sublíbase en la idealidad sencilla de los hijos de San Francisco. Sencillez que sube a casi reto al barroquismo formal del humanismo que llegaba. Agárranse los autores a otro rasgo típico de la catalanía medieval, como si hubieran puesto interés máximo en que el contorno quedara poblado de los héroes suyos: en lo religioso, franciscanos; en lo heroico, un émulo de las hazañas de Roger de Flor; en las incidencias cotidianas, el bullicio pecador de las calles de Valencia. Ni un instante, aun situando los sucesos en remotos sitios, apártanse de la realidad valenciana. El *Tirant lo Blanch* es un espejo que a lo

(235) *Tirant lo Blanc* I, 36.

(236) *Tirant lo Blanc* II, 130.

(237) *Tirant lo Blanc* IV, 264.

(238) *Tirant lo Blanc* V, 105, 109, 164.

(239) *Tirant lo Blanc* V, 183.

(240) *Tirant lo Blanc* V, 241 y 257.

lejos refleja las luces a las sombras de la Valencia de mediados del siglo XV.

11. Tirant es un caballero andante, de los que en su tiempo erraban profesando aventuras y peleando batallas de honor; pelea con el rey de Egipto porque cada uno sostenía ser su dama la más hermosa (241) en un episodio vivido en el Paso honroso de Suero de Quiñones en 1434. En consecuencia, posee las cualidades de sus semejantes en carne y hueso. En primer lugar es «virtuós cavaller» en la acepción que la palabra virtud tenía entonces aplicada a un caballero: la de la valentía (242). A fuer de cumplido caballero desprecia las riquezas, porque la virtud está en el ánimo, no en ellas (243) y prefiere la muerte antes que el deshonor (244). La caballería es en el *Tirant lo Blanch* orden casi religiosa, una orden «benaventurat» integrada por hacedores de bienes (245).

Entre las tareas del caballero virtuoso está la de combatir al infiel, por ser la infidelidad el pésimo de los males. Los héroes de la novela matan sin cuartel a los musulmanes (246), en cantidades fabulosas que se cuentan por millones y por centenares de millones (247). Adalides de la justicia por serlo lo son de la fe; así Tirant no da cuartel a los turcos (248). Sin que por ello deje de reconocer sus méritos. Aunque crueles e infieles, los turcos están dibujados como guerreros valerosos (249) y Tirant, en alarde de virtudes caballerescas, perdona la vida al rey de Egipto al considerarle un héroe (250). Las grandezas de la

-
- (241) *Tirant lo Blanc* III, 122-126.
(242) *Tirant lo Blanc* I, 24, 56. - III, 148, 283. - IV, 28, 45, 109, 118, 154, 156, 170, 259. - V, 25, 28, 135, 189, 191, 192, 206, 207, 208, 209, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 225, 226, 227, 236, 239, 292.
(243) *Tirant lo Blanc* III, 205.
(244) *Tirant lo Blanc* I, 62, 89.
(245) *Tirant lo Blanc* I, 79.
(246) *Tirant lo Blanc* I, 95-96, 125.
(247) *Tirant lo Blanc* I, 94, - III, 162.
(248) *Tirant lo Blanc* I, 45.
(249) *Tirant lo Blanc* III, 23, 66.
(250) *Tirant lo Blanc* III, 152.

caballería, sobre todo el heroísmo, dan tono de altura sublime a los sentires de estos paladines caballeros. El valiente, aunque infiel, merece la estima de Tirant con arreglo a la tabla de valores de la andante caballería.

Tan medievalmente caballeresca es esa tabla de valores que la admiración por el héroe musulmán contrasta con el desprecio al hombre de leyes, típica expresión del burgués. Los juristas son odiados por los caballeros del *Tirant lo Blanch*, porque merecen la inquina de los héroes, ellos, que suplantán las armas claras con libros de enrevesadas leyes. Para resolver la pugna de herreros con tejedores, el «duc de Lencastre» manda ahorcar a los juristas abogados de ambos bandos a fin de enviar «les miserables ánimes en infern» (251). Merecido castigo porque con sus enredos son los destructores de los reinos (252). Lo que no obsta a que en el texto tengan recepción aforismos jurídicos, al modo de los que el gran condestable bizantino expone al emperador (253).

12. El rey no es más que el caballero en el trono, adornado de las virtudes de la caballería al uso medieval y recubierto, única concesión y ésta formal, al renacentismo, del tratamiento de majestad que ya estaba en boga y que en esta medida es aceptado. Innumeradas veces se da al monarca dicho tratamiento (254), extendido al emperador de Constantinopla (255), a la emperatriz (256) y a la princesa Carmesina a fuer

(251) *Tirant lo Blanc* I, 134-135.

(252) *Ibidem*.

(253) El de que la prioridad en el tiempo otorga primacía en el derecho. *Tirant lo Blanc* III, 91.

(254) *Tirant lo Blanc* I, 47. - II, 39, 45, 96, 98, 105, 253, 278, 291, 294, 297, 304, 308.

(255) *Tirant lo Blanc* III, 19, 22, 25, 29, 33, 55, 82, 87, 91, 92, 134, 135, 140, 157, 159, 173, 174, 175, 227. - IV, 11, 24, 26, 43, 48, 82, 86, 88, 165, 189, 204, 205, 206, 207, 212, 213, 214, 216, 222. - V, 103, 107, 117, 159, 160, 161, 163, 165, 168, 169, 179, 180, 181, 185, 187, 188, 189, 190, 194, 199, 201, 202, 205, 207, 208, 209, 212, 213, 228, 229, 231, 235, 239, 242, 244, 250, 254, 258, 260, 261, 263, 280.

(256) *Tirant lo Blanc* IV, 98, 99, 100, 111, 119, 121, 125, 127, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 142. - V, 268, 279, 280, 281, 282.

de heredera del Imperio (257) y que pasa a Hipólito cuando éste ciñe la corona imperial (258). El carácter egregio del título, remedo literario formal de la divinización de los emperadores romanos, resulta del hecho de que también es aplicado a Dios (259) y de que el emperador es varias veces llamado «sacra majestatat» (260). Incluso la princesa Carmesina merece idéntico título al de Cristo: ambos son «majestatat sacratíssima» (261). Pero trátase de concesiones formales a la moda; en la sustancia el rey de las páginas del *Tirant lo Blanch* es un monarca típicamente medieval.

Es así el rey «natural senyor» (262) y obedecerle exigencia imperada por el derecho natural (263). De donde que el primer consejo que encarga Guillem de Varoich a su hijo al abandonar la corte es la ciega fidelidad al rey (264).

El orden necesario es el de los reinos aragoneses; quedan excluidos los bastardos de la Corona (265), como quedó excluido en Caspe el nieto de don Martín el Humano. También, como acontecía en los reinos de la Corona aragonesa, tiene el monarca facultades limitadas, estando atado por las leyes, pues su principal obligación es la de «servar-los llurs lleis e furs» (266). La doctrina pactista de la Tradición valenciana, teorizada soberbiamente por Francesc Eximenis, salta a las páginas de la novela famosa para dibujar la figura del rey de acuerdo con las libertades del Reino de Valencia.

(257) *Tirant lo Blanc* III, 14, 59, 60, 63, 93, 101, 103, 104, 105, 166, 170, 173, 178, 186, 187, 194, 232, 268, 274, 275, 277. - IV, 34, 36, 46, 55, 94, 95, 96, 103, 105, 148, 168, 169, 172, 197. - V, 164, 165, 166, 171, 172, 173, 183.

(258) *Tirant lo Blanc* V, 281, 287, 292.

(259) *Tirant lo Blanc* I, 152. - V, 178, 220, 242.

(260) *Tirant lo Blanc* V, 103, 180, 184.

(261) Carmesina en el tomo IV, 107. Cristo en IV, 210 y 214.

(262) *Tirant lo Blanc* I, 48-49.

(263) *Tirant lo Blanc* I, 61-108.

(264) *Tirant lo Blanc* I, 108.

(265) *Tirant lo Blanc* II, 244: «car bord no pot ni deu ésser admés a senyorejar regne negú, com diga la Sacra Escripтура que tot arbre bord deu ésser tallat e més al foc».

(266) *Tirant lo Blanc* III, 256.

Del orbe moro sacan los autores en cambio el título de «Capdillo sobre los capdillos», aplicado al generalísimo de las tropas islámicas en Berbería (267).

Antítesis de este monarca limitado en sus poderes de acuerdo con las tradiciones políticas del Reino de Valencia, es el tirano. Lo son los héroes clásicos por violentos en ilegitimidad de ejercicio, como Hércules y Aquiles (268); lo son los que pretenden usurpar reinos por ilegitimidad de origen, cual los angevinos pretendiendo el trono de Sicilia (269). Posturas sabidamente medievales.

13. Medieval es su visión de la Cristiandad como suma de los reinos cristianos. En esta acepción aparece la «Crestiandad» en numerosos pasajes (270). Defenderla es máximo deber del caballero, y así Tirant proclama muchas veces sus anhelos de ensalzarla (271). Es que no cabe definirse caballero sin tal empeño, porque la caballería nació para defender la Cristiandad (272).

Tirant es «cristianissim e devot» en consecuencia (273), en especial devoto de la Virgen María (274). Trasunto aquí también de los autores, que sometieron su obra a las correcciones de la Santa Madre Iglesia (275).

A lo medieval el imperio está por encima de los reyes (276). Salta a lo largo del relato la palabra «estat», pero con la imprecisión terminológica de la lengua catalana del siglo, valiendo como estamento social (277), por señorío (278), para las clases supe-

-
- (267) *Tirant lo Blanc* IV, 239, 242, 244, 246, 247, 248, 249, 251.
(268) *Tirant lo Blanc* V, 70. También el rey Escariano en IV, 263.
(269) *Tirant lo Blanc* II, 244.
(270) *Tirant lo Blanc* II, 115, 222, 227. - IV, 106.
(271) *Tirant lo Blanc* V, 28, 29, 35, 36, 62, 94, 125, 134.
(272) *Tirant lo Blanc* I, 126.
(273) *Tirant lo Blanc* V, 31, 242, 247.
(274) *Tirant lo Blanc* V, 95, 134.
(275) *Tirant lo Blanc* V, 294-295.
(276) *Tirant lo Blanc* II, 217.
(277) *Tirant lo Blanc* I, 153. - III, 99, 159, 198.
(278) *Tirant lo Blanc* II, 18.

riores de la corte (279), para las clases sociales en general (280), para las calidades del emperador (281), del rey (282) o de la reina (283), para la acepción gramatical derivada del verbo «ésser» (284). Mirando en el contenido al ayer con admisión del lenguaje contemporáneo, igual que sucedió en la doctrina de la realeza.

El orden social es dinámico y providencialista. La filosofía de la historia del *Tirant lo Blanch* consiste en sujetar los pueblos al juicio de Dios, quien castiga sus pecados destruyendo los imperios de los reyes o pueblos pecadores (285). Doctrina que hermana con el resto de su pensamiento de buen cuño cristiano medieval.

14. Cogollo de tantos materiales, amasados con donosura en logradísimo cuadro de vivacidad extraordinaria, es el hispanismo de estos hijos del Reino de Valencia, dimanado de su radical valencianía.

Tanto Martorell como Galba conocen la realidad política y cultural del Reino, definido expresamente como tal (286) y como «nació» en un sentido que supera el alcance de la comunidad de ascendencia para implicar ya cuerpo político separado (287). Culturalmente el reino posee la propia lengua, definida «vulgar llengua valenciana» (288), no obstante ser también la de Cataluña y de Mallorca, sin duda por pruritos de emulación orgullosa. Geográficamente el Reino de Valencia es versión presente del paraíso terrenal, generando mujeres sobremanera hermosas,

-
- (279) *Tirant lo Blanc* II, 38, 41, 65, 69, 100, 102, 285. - IV, 45. V, 136.
(280) *Tirant lo Blanc* II, 45, 66, 102.
(281) *Tirant lo Blanc* IV, 83, 182.
(282) *Tirant lo Blanc* II, 69.
(283) *Tirant lo Blanc* II, 72.
(284) *Tirant lo Blanc* III, 123, 131, 195. - IV, 55, 62, 63, 64, 70, 143, 176, 207, 209, 271. - V, 12, 31, 33, 133, 170, 182, 251, 268.
(285) *Tirant lo Blanc* V, 235.
(286) *Tirant lo Blanc* V, 36.
(287) *Tirant lo Blanc* I, 25.
(288) *Tirant lo Blanc* I, 25. - V, 294.

hombres llanos y agudos, frutos incomparables (289). Para los autores del *Tirant lo Blanch* Valencia constituye un reino dotado de personalidad institucional y cultural, asentado sobre suelo paradisiaco y poblado por gentes excelentísimas.

El Reino de Valencia forma parte de las Españas, pues España está entendida como manajo de pueblos (290) que señorean el Mediterráneo, «mar d'España» (291). Con cariño inmenso memoran los demás reinos de la Corona aragonesa, en especial Mallorca, «cap de mercadería» (292), y Sicilia, «gran e abundosa illa» (293).

Español era Tirant, el héroe (294), quien siempre encuentra hispanos generosos, nunca hispanos viles, en el curso de sus andanzas. El navarro Simó de Far salva a Rodas de los turcos (295), mientras el rey de Portugal abastece a manos llenas la nave de Tirant (296), a lo primero. Por el contrario siempre son malignos o despreciables los pueblos rivales de la Corona aragonesa, los franceses y los genoveses. El príncipe francés Felipe aspirante el trono de Sicilia es avaro, grosero y vil, «grosser, vil e avar» (297); las costumbres de Francia son licenciosas, por la facilidad con que sus mujeres prodigan los besos (298), idea general recogida también por Eximenis como vimos. Por lo que toca a los genoveses, a los hijos de la que apela «aquella mala ribera e costa de Génova» (299), colócalos al nivel de turcos y de moros, de quienes los pinta aliados contra Tirant (300), achacando a traición de «los mals cristians dels genove-

(289) *Tirant lo Blanc* V, 36.

(290) *Tirant lo Blanc* I, 60, 85.

(291) *Tirant lo Blanc* IV, 151.

(292) *Tirant lo Blanc* V, 102. También en la página 63.

(293) *Tirant lo Blanc* II, 257.

(294) *Tirant lo Blanc* II, 260.

(295) *Tirant lo Blanc* II, 138.

(296) *Tirant lo Blanc* II, 159.

(297) *Tirant lo Blanc* II, 234. Insiste en las páginas 180, 229, 231, y 247, así como en el tomo V, página 119.

(298) *Tirant lo Blanc* V, 103.

(299) *Tirant lo Blanc* II, 212.

(300) *Tirant lo Blanc* II, 162, 298. - III, 201-202, 213.

ses» la entrega de Rodas a traición (301). O sea, enemigos de la Cristiandad, que por el contrario encarnan los hispanos de todos los reinos de las Españas, así ya presentados como postrer reducto de los ideales que tan caros eran a los autores del *Tirant lo Blanch*.

Novela que interpreta en la figura del héroe y en la contrafigura de los enemigos del héroe los ideales del Reino de Valencia; la hostilidad a los genoveses, la aversión a los franceses, la ilusión de la aventura bizantina, las guerras al infiel, los elementos cardinales de la mentalidad caballerisca de la Cristiandad amenazada de crisis. Al cabo de la edad media son la sublimación de las banderas del medievo; con sonrisa humanísima para los pecados de la carne, con desparpajo en el lenguaje, con osadía en las descripciones, con brío en las inventivas; pero también con la médula del carácter valenciano, con la sensatez heredada de Cataluña, con el realismo que palpa los sucesos. Postrer expresión de la literatura caballerisca, la supera y la entierra entre sonrisas, dejando a salvo lo que había de quedar al fenecer el caballero andante: los ideales de la cristiana caballería.

(301) *Tirant lo Blanc* III, 138, 140, 148, 173.

IX. VALOR POLITICO DEL HUMANISMO

1. *Caracteres del humanismo valenciano.* — 2. *El humanismo como arma apologetica: Antoni Canals.* —
3. *Las correcciones a Séneca de Antonio de Vilagut.* — 4. *Joan Roig de Corella, cima del humanismo valenciano.*

1. El humanismo caló en Valencia por derecho propio, a fuer de paraíso de las bellezas mediterráneas, por las mismas causas hasta físicas con la que debió calar en Nápoles; por fueros de hermosuras de la redescubierta geografía, tan repleta de alicientes como la más exquisita de las naturalezas mediterráneas.

Precedente primero fue la versión al catalán, entonces conocido por valenciano en las riberas del Turia, de las cartas de Alejandro Magno al rey Dídimos, supuesto señor de los «bragmanos», publicadas por el padre Andreu Ivars en los *Anales* del Centro de cultura valenciana (1), y figuras relevantes de la tendencia son el dominico Antoni Canals, patriarca del humanismo levantino; el traductor de Cicerón y franciscano Nicolau Quillis, protegido del rey Martín e influido por las *Etimologías* isidorianas (2); Lluís de Fenollet, cor-

(1) I (1928), 161-169.

(2) MARTÍ DE RIQUER: *L'humanisme català* (1388-1494). Barcelona, Barcino, 1934. páginas 69-70.

Sobre él L. NICOLAU D'OLWER: *Fra Nicolau Quillis i la seva traducció dels llibres «De officiis»*. En *Franciscalia* de 1928, páginas 288-296.

tesano del Magnánimo que en Nápoles traduce a Quinto Curcio; Antoni de Vilaragut, que vertió o resumió las tragedias senequistas; y Joan Roiç de Corella, cumbre y coronación del humanismo en el reino de Valencia. Fuera ya del período asignado a este volumen, en días de los reyes católicos, Martí de Viviana traduce las *Económicas* de Aristóteles con prólogo original, y Joan Esteve compone en 1472 un diccionario de modismos en doble columna catalana y latina, que sólo fue impreso en 1489 y que, como observa Jordi Rubió, es el primer vocabulario latino para una lengua hispánica.

En esta larga lista interesan para la historia del pensamiento político Antoni Canals, Antoni de Vilaragut y Joan Roiç de Corella. El primero por su doctrina del príncipe, el segundo por la corrección a Séneca sobre las relaciones del gobernante con el pueblo, el tercero por la simbología eticista y la captación del ascenso imperial de las Españas. Todos tienen de común una hondísima valencianía, junto con la convicción de escribir un catalán entendido prosa valenciana; la dimensión medieval de los conceptos, de suerte que el humanismo es para los dos postreros recreo erudito y para Antoni Canals instrumento apologético; y la visión del mundo coetáneo en función de los modos cristianos del existir, arraigados en sus almas de suerte que son la vena auténtica de sus pensamientos, quedando el humanismo capa superficial encubridora de la osamenta dura de sus ideas medievales.

Cuando el humanismo se asoma a los vergeles valencianos es mera forma que en nada taladra la poderosa mentalidad de un medievo prolongado. No es puente tendido hacia otra orilla histórica, antes simple continuación de la edad media. Son caballeros o teólogos que humanizan más que humanistas propiamente dichos. La gracia de las formas permanece en las formas, no afecta a las ideas. No amparan las novedades eruditas ni las bellezas literarias crisis ni abismos de ninguna índole; superficiales empeños,

Historia del pensamiento político catalán

frases lindas, imágenes antiguas desenterradas para encanto de quienes gozan novedades; pero en Valencia, con su sol pagano y su naturaleza apasionada, el paganismo redivivo es paganía de accesorias estímulas, no tormenta de agitaciones culturales. Hasta el final de la edad media el Reino de Valencia fue país anclado en el medievo.

2. Antonio Canals, dominico, discípulo de san Vicente Ferrer, maestro en teología, inquisidor del Reino, vivió desde mediados del siglo XIV hasta 1419, alzando en la patria Valencia el gusto del clasicismo al traducir con la que Antonio Rubió y Lluch calificó de fácil pluma (4) el *Africa* de Francesco Petrarca en su *Scipió e Aníbal*, el *De providéncia* de Séneca, el *De arra de ánima* de Hugo de San Víctor, las *Dictorum factorumque memorabilium* de Valerio Máximo y el *De modus bene vivendi* de San Bernardo, poniendo en las versiones sean de originales antiguos o medievos el sabor clasicista en tamaño grado que su prosa abre en Valencia las puertas al humanismo.

Forma nueva que encubre una preocupación digna de su hábito: iluminar los coetáneos con las luces de la fe. Apelando indistintamente a todas las fuentes, desde el Santo Tomás indispensable en su orden al beato Ramón Llull de quien tradujo la *Ars memorativa*. Siendo de más interés para nosotros la actitud intelectual que denotan sus versiones que las dos obras originales que compuso: unas *Cobles del judici* (5) y la *Scala de contemplació* (6). Pues lo interesante de Antoni Canals es que para él los clásicos no son me-

(3) J. RUBIO: *Cultura de la época fernandina*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1952, página 17.

El *Liber elegantiarum* de JOAN ESTEVE fue descrito ampliamente por JOSÉ RIBELLES COMÍN en su *Bibliografía de la lengua valenciana* I, 161-172.

(4) ANTONIO RUBIO Y LLUCH: *Del renacimiento clásico en la literatura catalana*, 63.

(5) En la *Revista histórica latina* II (1875), 62-63. Nuevamente JOSÉ RIBELLES COMÍN: *Bibliografía* I, 95 b - 96 b.

(6) Publicó el prólogo MARÇAL OLIVAR en *La paraula cristiana* II (1925), 152-161.

ros ejemplares de belleza, gozados en la excelencia de sus hermosuras, bastantes para seducir con el conjunto estético de sus galanuras literarias; sino instrumento eficaz para combatir el ambiente escéptico que predominaba en la corte real aragonesa. Las verdades cristianas, desoídas como tales verdades cristianas, serán tenidas en aprecio cuando las formulen antiguos paganos o modernos maestros del escribir; Canals busca encontrar en esos labios no sospechosos para los escépticos decires cristianos vestidos con el manto sugeridor de la belleza. No es el humanista que se deleita en la verdad antigua, sino el fraile predicador que emplea la beldad antigua como instrumento en la defensa de la fe. El prólogo a la traducción del *De modus bene vivendi* de San Bernardo es la definición de esta actitud de teólogo humanizante. Ama los libros porque son «les armes de nostra cavallería» tal como «los cavallers deuen molt amar les armes de lur cavallería» (7); va a ellos usándolos con idéntica delicadeza con que los caballeros empleaban las lanzas en los torneos; son arsenal para el combate.

Semejante actitud polémica y apologética coloca en segundo plano erudito el aquilatamiento de sus fuentes, si hay en Antoni Canals ecos boccaccescos como encontró Arturo Farinelli (8), si el *Scipió e Aníbal* es servil traducción del *Africa* de Francesco Petrarca según probó Bernardo Sanvisenti (9), porque lo importante es que Antoni Canals es moralista (10). Vale su humanismo en la proporción en que sirve a su moralismo. Lo que le interesa, cuando traduce o glosa autores celebrados, es atraer almas a Dios, pues

(7) ANTONI CANALS: *Prólogo a la Carta de San Bernardo a su hermana*. En la *Colección de documentos inéditos del Archivo general de la Corona de Aragón XIII* (1857), 415-423. Cita en págs. 418-419.

(8) ARTURO FARINELLI: *Italia e Spagna*. Torino, Bocca, I (1929), 282.

(9) BERNARDO SANVISENTI: *I primi influssi del Dante, del Petrarca e del Boccaccio sulla letteratura spagnuola*. Milano, Ulrico Hoepli, 1902, páginas 348-349.

(10) Lo recalca ANTONI RUBIO I LLUCH: *Joan I humanista i el primer període de l'humanisme catalá*. Barcelona, separata de *Estudis Universitaris catalans*, 1929, página 89.

su suprema petición no consiste en recrearse en hermosuras formalistas, sino en la expresión final de las *Cobles del judici* que el «Senyor ver Deus»

«vuyllats nos dar
per nos posar
lo vostre sobiran regnat
en laltre mon» (11).

No buscó directamente consecuencias políticas para su obra. Si acaso la vieron los demás, cual el cardenal Jaime de Valencia al remitir a los concellers de Barcelona la traducción de los *Dichos y hechos* de Valerio Máximo (12). Cuando dedica sus trabajos a personajes insignes, al cardenal Jaime ese traslado, a la reina María el *De arra de anima*, al duque Alfonso de Gandía el *Scipió e Aníbal*, al gobernador del Reino Ramón Boil el *De providentia* senequista, busca que las doctrinas calen en la sociedad, y especialmente en las cortes, para mejorar las conductas, no con intentos de reforma social.

Alaba a Roma antigua porque el oro viejo sirva de ejemplo al hierro nuevo, no porque crea en la virtud de los romanos. Roma es el «setgle daurat», porque los romanos procuraban el bien común honrando a los dioses y prefiriendo morir a manchar la fe jurada, mientras que «huy en nostres temps, regnant los peccats, les virtuts exellades de la terra»; quisiera que los presentes paganos, ya que admiran tanto a los paganos antiguos, los imitaran en conductas: «qui, appellats per Christ christians, presumim per lo sol nom ésser mes virtuosos que tota altra generació, com en fets et obres pertanyents als dits christians sian menys que pagans, reprements les virtuts dels Romans, los nostres vicis manifests» (13). Sabe que el presticio de los filósofos paganos es superior al de los profetas de la *Biblia* y por eso acude a ellos, tal como acudía a

(11) *Cobles del judici*. En J. RIBELLES COMÍN: *Bibliografía* I, 96 b.

(12) En la carta que antecede a la versión y que consta en las páginas 3-5 del tomo I de la edición de R. MIQUEL I PLANAS. Barcelona, Biblioteca catalana, 1914. Cita a la página 3.

(13) *Valeri Máximo* I, 11-12.

Séneca «tot filósof» (14), por todos harto apreciado. Nunca nos dio más expresiva confesión de la moda de la paganía y del desmedro del cristianismo entre las gentes letradas del siglo XV valenciano.

Parcela política es solamente la definición de las tareas del príncipe en el prólogo al *Scipió e Aníbal*, pero sin novedad mayor que repetir la tesis tomista de que mirará «la cura del ben públic» y procurará castigar los perturbadores del orden de la comunidad; ocasión oportuna, que aprovecha, para considerar las condiciones de la guerra justa, también sobre rieles escolásticos (15).

Salvo esta faceta, típica medieval y moralizante, nada hay de político en la obra de fray Antoni Canals, patriarca del humanismo valenciano, medievalista en el hueso y renacentista en la pulpa sonrosada, recio en las ideas cuanto suave en las palabras, más que humanista mente acosada por el anhelo de hallar nuevos horizontes a su pasión de predicador. Es su actitud paralela a la de san Vicente Ferrer; únicamente los medios les separan. Coinciden en la rigidez teológica, en el oficio de maestros de teología, en el amor a la circunstancia patria. Nada de universalismos en fray Antoni Canals que no sean los de su hábito y su cruz. Ama lo concreto de Valencia y escribe traduciendo con puntas de clara personificación del Reino suyo, no en catalán, sí «en nostra vulgada lengua valenciana» (16), frase a medias rotunda a medias orgullosa. Valencianía integrada «en Espanya» (17) a través de la figura del cardenal Jaime, a quien dedica el Valerio Máximo, y que nos refleja prototipo de sabio español mejor que modelo de renacentista cultivado.

El primer humanismo valenciano es así humanismo instrumental. Lo bello sirve a lo bueno, es un modo de que el paganismo de moda contribuya al esplendor

(14) *De providencia*. Edición Martí de Riquer. Barcelona, Barcino, 1935, página 87.

(15) *Scipió e Aníbal*. Barcelona, Barcino, 1925, pág. 38.

(16) *Valeri Máximo I*, 13.

(17) *Ibidem*.

de la sola sabiduría que Antoni Canals reconoció: la de Jesucristo. En el fondo despreciaba al paganismo renacido con su entero tesoro de bellezas; lo acepta con desgana, como un factor más de que valerse en sus tareas auténticas de fraile dominico.

Con lo cual, por una de esas paradojas de la historia, sus versiones gozaron de la fortuna bienhechora. De su traducción de los *Dichos y hechos* de Valerio Máximo salieron tres traslados en castellano; uno obra del propio Canals a ruegos de Juan I de Castilla, otro por Diego de Lombrana en Sevilla en 1433 y otro anónimo de mediados del siglo XV (18). Universalidad que procedía de su renuncia de las formas y de aquel empeño frailuno de uncir los decires humanistas al yugo de la apologética cristiana.

3. De moralización no tan aguda, pero con un relieve político deducido de su condición social, es la versión que de las *Tragedias* de Séneca llevó a cabo el siciliano Antoni de Vilaragut, sobrino del duque de Milán, mayordomo de Juan I y barón de Olocau, muerto el 24 de marzo de 1400 frisante los sesenta años.

En realidad tradujo por completo solamente tres: *Tiestes*, *Medea* y *Troianes*, componiendo resúmenes de *Agammenón*, *Edipus*, *Ethebaris*, *Ercules* e *Ypolit*, en las que entrevera noticias provenientes de otras lecturas; más maduras, renacentistas las primeras, endeblés de lenguaje y más personales las segundas. Motivo por el que su editor Marcelino Gutiérrez del Caño habló de arreglos en lugar de traducciones (19), bien que el juicio sea aplicable a los extractos, ya que sabemos que la *Medea*, vertida íntegra, fue representada

(18) MARTÍ DE RIQUER: *Versions castellanés del «Valeri Máxim» d'Antoni Canals*. En el *Boletín* de la Sociedad castellanés de cultura XVII (1936), 293-296.

(19) En el *Prólogo* a ANTONI DE VILARAGUT: *Les tragedies de Séneca*. Valencia, Antonio López y compañía, 1914. Página XXXVII.

en Sueca en el verano de 1954 sin otras que levisimas alteraciones (20).

Como político deja caer sus críticas al texto de Séneca en algunas ocasiones, siempre para contraponer a las tesis paganas la visión nueva del cristianismo corrector. Sirva de ejemplo la nota con que cierra el breve extracto del *Edipo*; como Polínice exaltara la tesis de que la crueldad asegura los señoríos más que el amor y arguya como «maior Rey apar aquell que es hodiós sens que no es el amat dels seus, car lo que vol esser amat dels seus deu regir ab flacha ma» (21), anticipando una opinión que luego sellará siempre como suya Maquiavelo, corrige Antoni de Vilaragut en los siguientes términos cristianísimos, clave y cifra de su pensamiento político: «Aquestes sentencies semblen veres mes segons la rahó son falses, que null Imperi maluat he inich pot durar lonch temps» (22).

Curioso resulta verle apelar al testimonio de la razón, no al de la moral cristiana; índice, otro más, del descrédito de los autores moralistas cristianos en la corte de Juan I y de como, para acabar con el desarreglo espiritual reinante en ella eran ineficaces los argumentos escolásticos o creyentes, siendo sólo testimonio admitido la razón o las autoridades de la tan admirada paganía. Igual que Antoni Canals moraliza sobre Séneca sin atreverse a usar autores escolásticos, Antoni de Vilaragut corrige a Séneca con la razón, no con la fe. Pero en ambos casos llevan a la política, por más que vergonzante y encubierto, un airón cristiano. Son de veras escolásticos cristianísimos por más que se acerquen a los clásicos del humanismo en boga.

4. Cumbre del humanismo valenciano fue Joan Roiç de Corella, personaje de dudosa biografía y solemnes méritos, de quien sabemos casi sólo la patria

(20) FRANCISCO ALMELA Y VIVES: *Valencia en una «Història de la literatura catalana»*. Valencia, Imprenta Semana Gráfica, 1954, pgg. 13.

(21) Consta en *Les tragedies de Séneca*, 491-495.

(22) *Les tragedies de Séneca*, 495.

valenciana y haber ganado el título de maestro de teología con sabiduría reconocida por mosén Bernat Fenollar (23) y coronada de «multiplicada e abundante sciencia» por don Carlos de Viana (24). Atravesáronsele en sus verdes años los perversos amores de una tal Caldesa, a la que consagró, ardiendo de pasión o enconado de desengaños, cierta minúscula novelita sentimental que Menéndez y Pelayo encontró rebosante de brío por debajo de las inevitables afectaciones retóricas (25); amén de ciertos versos poco hermanados con la serenidad de un teólogo, donde la califica de «bagassa pública» (26) y de sacerdotisa «del exercici de Venus deessa» (27); mujer por Salvador Guinot identificada con una tal Violante, esposa del mercader Antoni Caldés (28), en hipótesis que necesita confirmación, la cual nos proporcionaría la verdadera dimensión de este tan grande como desconocido poeta, aclarando los perfiles de su doble o en su caso sucesiva personalidad de enamorado y de predicador, de adorador de Venus y de ministro de Jesucristo, de varón inmerso en la existencia valenciana y de humanista aristocratizante perdido en las nubes del bello decir al uso en boga, del poeta que Pascual de Boronat contempló encarnando la dulzura del suelo valenciano, olfateador de los jardines patrios y tipo del carácter regnícola del tiempo (29) y del escritor que Joan Fuster coloca fuera de la realidad próxima, absoluta negación de cuanto le rodeaba (30); del que se define presentándose «criat en los braços de la sacra Teulo-

(23) Versos recogidos por R. MIQUEL Y PLANAS al editar sus *Obres*. Barcelona, F. Giró, 1913, página 430.

(24) Carta del Príncipe de Viana que también se recoge en *Obres*, 157.

(25) MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *Orígenes de la novela* II (1943), 30.

(26) *Obres*, 433.

(27) *Obres*, 435.

(28) SALVADOR GUINOT: *La pasión de Corella*. En el *Boletín* de la Sociedad castellonense de cultura V (1923), 200-203.

(29) L. D'ONTALVILLE: *Mossen Johan Roig de Corella. Essai critich*. En la *Revista de Catalunya* I (1897), 252.

(30) JOAN FUSTER: *Poetes, moriscos i capellans*. Valencia, L'estel, 1962, página 45.

gía» (31), dado la vida entera al estudio de la blanca «senyora de las ciencias» (32) y del iniciador resuelto de la moda clásica, precursor inmediato de Boscán según la agudeza de don Marcelino (33); entre el que Otto Denk estimaba varón piadoso nutrido de formación clasicista, «ein gelehrter und frommer Mann von klassischer Bildung» (34), y Jordi Rubió i Ors colocaba emparejado con Ausías March (35); entre el amigo del eruditísimo don Carlos o celebrador de justas eruditas y el deslenguado enamorado de la Caldesa prostituta, que se goza en la imagen de Policena provocativa bajo la camisa transparente (36) o habla de conocedor del tema en asunto de mudanzas femeninas (37).

Cuando en escritos clasicistas deja asomar la oreja de sus gustos delata la doble riqueza de su personalidad, sugestionada por las bellezas literarias y arrasada por las tentaciones de la carne. Mas sin que el hondón de las posibles caídas arrastre nada de sus recias convicciones cristianas. Pecador tal vez, pero cristiano a machamartillo fue Joan Roiç de Corella. Podrá caer en las que con gracia única llamó «les suaus batalles de Venus» (38), pero no olvidará que son azares de Fortuna y a la fortuna se la vence con el «nostre franch arbitre» (39), tan libérrimo que lo respeta el propio Dios (40).

Mentalidad medieval, en consecuencia, para la cual el humanismo es placer que no roza la médula de su pensamiento anclado en el medievo. Sabe, sí, de bellísimas comparaciones y ninguno en la entera litera-

(31) *Obres*, 154.

(32) *Obres*, 233. Insiste en págnias 360 y 367.

(33) MARELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *Antología III* (1944), 398.

(34) OTTO DENK: *Einführung*, 160.

(35) JORDI RUBIO I ORS: *Auzías March y su época*, 30.

(36) En el *Plant dolorós de la reyna Ecuba, rahonant la mort de Priam; e de Policena, e de Astianacres*. En *Obres*, 23.

(37) En *La historia de Josef, fill del gran patriarcha Jacob*. En *Obres*, 50.

(38) *Obres*, 193. También en página 126.

(39) *Obres*, 31. También en página 53.

(40) *Obres*, 89.

tura valenciana puede compararse en la deliciosa maestría de sus frases encantadoras cuando nos describe «les altas ones de la mar de Venus» (41), los «cavalls de Febo» perdiéndose por las columnas de Hércules (42) o «los trists e tenebrosos palaus de Plutó» (43), ni deja de darnos la sabida invectiva contra los desabrimientos de la Fortuna monstruosa en variaciones (44); mas la Fortuna se domestica tal como Eximenis domesticaba los influjos astrológicos, cristianizándola como instrumento de los designios de Dios (45), y más allá de sus devociones por griegos y romanos resta la certeza de que adolecían de virtudes por faltarle la luz de la palabra del Cristo: «deixe parlar de les infiels —asevera en el *Triumpho de les dones*—, gregues e romanes, les quals, ignorants la ley divina, a la mundana la fi de ses obres endreçant, neguna verdadera virtut james obraren» (46). Es el verdadero rostro del humanismo valenciano, que goza de la forma mientras desprecia al pensar pagano; Joan Roiç de Corella osa decir públicamente lo que Antoni Canals ocultó por mor de sus afanes apologéticos. Cuando el humanismo deja de ser instrumento de polémica cristiana aparece en la desnuda realidad de sus bellezas formales sin meollo. Podía solazarse en «los morals filosofs», pero sujetándoles sin reservas a la «senyora de totes les sciencies, sacra teulogía» (47), que profesó y sintió con harta más hondura que tantos rebuscamientos mitológicos.

Medievalismo patente en su tipificación de las sombras viejas. Procha, la amada de Céfalo en las historias ovidianas, es «filla del duch de Atenes» (48). Néstor, delante de los muros de Troya, es «tant honrat duch» como pueda serlo el de Gandía (49). Lázaro,

-
- (41) *Obres*, 48.
(42) *Obres*, 125-126 y 181.
(43) *Obres*, 165.
(44) *Obres*, 25.
(45) *Obres*, 98-99.
(46) *Obres*, 143.
(47) *Obres*, 140.
(48) *Obres*, 234.
(49) *Obres*, 5.

resucitado por Jesucristo, queda por «lestrenu cavaller Lazer» (50). José de Arimatea, de personaje evangélico va transfigurado en «cavaller de excellent ánimo» (51). El propio Cristo, en el juicio final de los tiempos, será ni más ni menos que un rey valenciano que celebra «corts generals» (52). El universo antiguo queda trasvasado a la realidad vecina contemplando al ayer desde el prisma de la mentalidad y de las instituciones de la Valencia suya.

Pero si José es en Egipto un condestable de los reinos medievales (53), los monarcas antiguos a su vez ganan el título, que comenzaba a estar en uso, de majestad. Lo es el faraón egipcio en la historia de José (54), equiparado al príncipe Carlos de Viana (55), remedo terreno de la majestad por Joan Roig de Corella más frecuente y exactamente proclamada: la de Dios (56), de la que son reflejo las terrenas majestades humanas. Asistimos en sus escritos a la difuminación de los contornos entre lo clásico y lo contemporáneo, velados por aquel su amor casi anacrónico a lo viejo insertado en lo moderno; el mejor elogio del rey Juan II será equipararle a los reyes troyanos, definiéndole por «animós troyá» (57).

Aristocratizante en la prosa lujosa, casi prebarroca, tan remota de los sermones llanos de San Vicente Ferrer o del *Spill* de Jaume Roig, prosa rebuscada, distinta de la que corría en labios del pueblo, lo es en el menosprecio para éste. La sibila Casandra en el *Plant dolorós de la reyna Ecuba* servirá de portavoz al ideario político de este medievalista humanizante, al proclamar «la demencia e follía del ignorant poble» (58).

Fue además un valenciano consciente de la integra-

(50) *Obres*, 309 y 319.

(51) *Obres*, 323. También en 328 y 329.

(52) *Obres*, 141.

(53) *Obres*, 44.

(54) *Obres*, 57, 72, 89.

(55) *Obres*, 150, 151, 155.

(56) *Obres*, 31, 55, 72, 140, 320, 344, 368, 369, 370, 371, 372, 374, 376, 379, 380, 381, 385.

(57) *Obres*, 124.

(58) *Obres*, 21.

ción de Valencia en las Españas, hostil a las gentes fuera de los reinos españoles. Con ser tan enamorado de ensalzar a la gentil caballería hasta el punto de transformar en caballeros a los sujetos del relato evangélico como Lázaro o José de Arimatea, desprecia la caballería existente en Inglaterra censurando «la desordenada regla de la Garrotera» (59), o sea la más excelsa de las órdenes caballerescas anglosajonas. Mientras exalta la Valencia suya por estar situada «en la feroce bellicosa provincia d Espanya» (60). Españas de las que le place Córdoba (61) y sobre todo la Valencia patria, tanto por «noble» ciudad (62) cuanto como «delitós ameníssim regne» (63).

Culturalmente sostiene la personalidad del reino valenciano; escribe, en palabras intencionadas, «en vulgar de valenciana prosa» (64) y en ella se entiende con Johan de Próxita (65); igual que reconoce las glorias de la universidad salmantina cuando envíe versos al Príncipe de Viana (66). Políticamente participa en los alientos imperiales de los Reyes Católicos e imperiales son sus decires celebrando la muerte del doncel Francés Aguilar en la guerra de Granada al servicio «dels sereníssims Reys d Espanya» (67). Católicamente siente las guerras granadinas guerras de religión en defensa de la fe cristiana (68). Los ideales de las Españas fernandinas, con su radicalismo fervoroso, asoman en la coronación de sus humanismos catalanes.

Página aparte es la de su amistad con el príncipe don Carlos de Viana, con quien entabló correspondencia sobre el tema, exquisitamente baladí y cortesano, de si en caso de naufragio un hombre ha de salvar

(59) *Obres*, 141.

(60) *Obres*, 124.

(61) *Obres*, 359.

(62) *Obres*, 360.

(63) *Obres*, 124.

(64) *Obres*, 31.

(65) *Obres*, 262.

(66) *Obres*, 428.

(67) *Obres*, 361.

(68) *Obres*, 362.

con preferencia la mujer amada o aquella por quien es amado. Bajo lo cual se esconde la más profunda temática del consuelo afectivo en las desventuras buscado por los senderos de la filosofía. Diálogo en donde dos humanistas, un príncipe y un teólogo, discurren acerca de puntos ajenos a sus situaciones humanas y en el que se loan mutuamente con los sabidos epítetos del elogio humanístico, sin aquellas exageraciones de vil adulación extremosa que topa Manuel de Montoliu, a quien siempre resultó antipático Joan Roïç de Corella (69).

En cuya correspondencia aparece la doctrina corellana del poder, en la cual la potestad real apóyase en el derecho natural. El monarca es «rey, per dret natural, de la abitabile terra» y ha de acatársele «puix ab dret natural la rahon força obeyr als manaments de vostra excellencia» (70).

Es la obra de Joan Roïç de Corella la de un teólogo aficionado a las letras, con gusto bastante para saborear los paladares clásicos, pero sin que la lindeza de las formas le exponga al peligro de debilitar la trama recia de sus convicciones filosóficas. Báñase, y hasta juega, con las olas suaves del humanismo renaciente; que le parecían consustanciales con el goce de aquella que definió «la nostra mar mediterranea» (71); pero sin dejarse arrastrar ni siquiera perder el pie sobre la roca de su robusta teología. Si el humanismo no es instrumento apologético como en Antoni Canals, corrígele igual que Antoni de Vilaragut corrigió a Séneca, para restar inmune a los efectos que había causado en el círculo inicial de Juan I y que va a provocar en la península italiana. Por eso quizás lo más logrado de su labor es la simbología bellísima aunque rebuscada con que en la descripción de la *Sepultura de mossén Franci Aguilar* nos refiere las cuatro virtudes cardinales encarnadas en vírgenes doncellas au-

(69) MANUEL DE MONTOLIU: *Un escorç de la poesia*, 132.

(70) *Obres*, 150.

(71) *Obres*, 95.

Historia del pensamiento político catalán

roeladas de majestad insigne, princesas ilustres de «elegant persona», de belleza no común, honestas y serias, portando carteles con inscripciones evangélicas, estatuas renacentistas que dan vida personificada a las virtudes escolásticas (72). Símbolos para Roiç de Corella de la condición del perfecto caballero caído peleando por la fe y por el rey de Valencia, que ya lo es de las Españas, pero que al crítico expresan lo mejor de su pensamiento político de teólogo que juega con las delicias humanistas.

(72) *Obres*, 355-358.

1. *Los juristas valencianos medievales.* — 2. *La casuística de Arnau Joan en el Stil de la governació.* — 3. *Glosas varias de Guillem Jaffer.* — 4. *Otros glosadores forales.* — 5. *El Speculum principum de Pere Belluga.* — 6. *Valencianía vestida de romanismos.* — 7. *Pere Belluga como tratadista político valenciano.* — 8. *Sus temáticas de libertad política.* — 9. *Doctrina belluguiana de la monarquía limitada de Valencia.* — 10. *Sus tipificaciones del tirano.* — 11. *Valor político de la obra de Pere Belluga.*

1. Con su característica maestría el grande historiador que es Juan Beneyto Pérez ha trazado completísimo cuadro sobre las glosas al Fuero del Reino en sus estudios *Sobre las glosas al Código de Valencia* (1) y *Más para un índice de juristas valencianos* (2), completando exhaustivamente la ya granada lista cosechada por Santiago Cebrián Ibor en su libro *Los fueros de Valencia* (3). Entre otros manuscritos menores, la mayor parte de los textos hállanse recopilados en los manuscritos 205 y 208 de la biblioteca de la Universidad valentina, de 224 y 260 folios respectivamente, así

(1) En el *Anuario de Historia del derecho español* XIII (1936-1941), 136-167.

(2) En el *Almanaque de Las Provincias* para 1941, págas. 233-236.

(3) S. CEBRIAN IBOR: *Los Fueros de Valencia*, 52-65.

como en el 849 de la Nacional madrileña, con sus 509 folios, entreverados de lagunas, de los que corresponden a jurisconsultos de los siglos medios los 1 vto —35 vto, 45 vto— 46 vto, 53 vto —88 y 290 vto— 383.

No es objeto de la indagación nuestra recoger aquí la significación que los jurisconsultos por dichos estudios señalados ofrecen para la recepción del derecho romano en Valencia, ya implícito en los textos de los *Furs* desde el siglo XIII cuando pusieron manos en su cuna juristas abrevados en el hontanar boloñés, que encubrieron bajo el manto dorado del revivir justiniano instituciones regnícolas desconocidas por los hombres de leyes de la antigüedad clásica, amén de copiar directamente leyes enteras; ni es tampoco tema de este libro seguir el hilo de las conexiones entre las glosas, por Juan Beneyto diestramente definidas. Será más bien nuestra labor la de espigar entre las notas glosantes lo que pudiera haber de aprovechable para el pensamiento político valenciano, para luego referir la obra magna de Pere Belluga, dignísimo contrapié valentino de la gloriosa generación catalana de los Callís y de los Mieres.

Única observación que interesa hacer constar en el umbral del presente capítulo es la de que, por mano de los fragmentos dispersos de los glosadores forales primero y en especial gracias a la vigorosa arquitectura mental de Pere Belluga, fueron continuados en Valencia los sentires libres del iusconstitucionalismo catalán. Si Francesc Eximenis es el príncipe de los tratadistas políticos en lengua catalana, el valenciano Pere Belluga supo compendiar en su latín de jurista que bordea el renacimiento aquel espíritu de libertad que animaba a las instituciones regnícolas. También en el derecho encontramos las doctrinas de la monarquía limitada y del pactismo, propias del pensamiento político de los letrados a todo lo ancho de la confederación aragonesa. Los juristas de la Valencia clásica no desmerecen al cotejo con los del Principado ni con los teóricos coterráneos de la doctrina política; su creciente romanismo erudito no cortó los vuelos a

su mente de tratadistas de un derecho presidido por la estrella clara de las libertades forales del Reino de Valencia.

2. A la primera mitad del siglo XV corresponde el primer jurisconsulto de relieve, Arnau Joan, varón de noble prosapia ciudadana de la capital, que en Bolonia aprendió el saber nuevo de orlas justinianas y pericias de glosa, sin por ello dar de lado al conocimiento profundo de la legislación regnicola, según tuvo oportunidad de demostrar actuando como abogado en pleitos de suma importancia, cual aquel en que sostuvo los derechos de la señora feudal de Alcoy Saurina de Entenza contra ciudades vecinas. Juez en la capital, asistente a las cortes de 1348 y 1349, fue uno de los comisionados por Pedro II el Ceremonioso para informar sobre la situación del reino en la conclusión de las contiendas de la Unión. Representante de éste en las cortes conjuntas celebradas en Peñíscola en 1352, murió al comenzar el séptimo decenio del siglo siendo uno entre los personajes de más viso en la tierra valenciana (4).

Fruto de sus tareas de estudioso son numerosas notas incluidas en el código 205 de la universidad valenciana, todas tocantes a temas de derecho privado, salvo la publicada por Juan Beneyto en el *Boletín* de la Sociedad castellonense de cultura (5) titulada *Quod non competet Iudici ecclesiastico laicos corporaliter neque pecuniae punire aut mulctare ob crimen sacrilegii*, en que aborda un tema de competencias de los que debió ser cumplido especialista, para afirmar «quod punitio corporalis, vel pecuniaria in sacrilegio pertinent ad iudicem secularem» (6), con lo que defiende la jurisdicción patria de los abusos

(4) Esquema biográfico completo establecido por VICENTE FERRAN SALVADOR en la introducción que consta en su libro *Arnaldo Juan y su «Stil de la Governatio»*. Valencia, Jesús Bernés, 1936, páginas IX-XVI.

(5) XVII (1936), 95-106. Sacándolo de los folios 204-212 del manuscrito M-205 de la Universidad valenciana.

(6) ARNAU JOAN: *Quod, non competet*, 99.

del clero, una de las lacras de la hispana historia; pero sobre todo en otro tratadito, también sobremañera tanto enjundioso cuanto breve, que intitula con encabezamiento harto engañoso el *Stil de la governatio*, editado por Vicente Ferrán Salvador (7) y que también aborda otra sutil cuestión de competencia en las que parecía ser tan ducho.

Es el *Stil de governatio* bosque de casuística menuda destinado a desentrañar las atribuciones del procurador general del Reino, debiendo gozar de crédito sumo, ya que fue impreso como apéndice a la edición de los *Furs* estampada por Lambert Palmar en 1482. Siendo Arnau Joan consejero real y asesor de la procuraduría, hubo de emitir dictamen en que señalase las atribuciones de dicho tribunal. El carácter político aparece al reservarla el conocimiento de los delitos de lesa majestad (8), porque al sostener esta jurisdicción Arnau Joan campea una vez más en favor del fortalecimiento de la jurisdicción real, tinte romanista reafirmador de su actitud intelectual, signo de la formación boloñesa y que se complementa con el resto del cuadro de facultades que a la procuraduría regia reserva en el *Stil de governatio*. Partiendo de una casuística procesalista, Arnau Joan matiza su tendencia al fortalecimiento de la autoridad real. Sea reacción contra las alteraciones que presencié en el reino patrio, sea resultado de las lecciones aprendidas en Italia, tal es el signo que define su pensamiento.

3. De los varios Guillem Jaffer de que hay noticia, siguiendo a Juan Beneyto hemos de achacar al joven, que vivió a mediados del siglo XIV, mejor que al viejo, consejero de Jaime II, las glosas que existen bajo esa firma (9). De raigambre asimismo romanista, las notas de Guillem Jaffer son las que más abundan

(7) En Arnaldo Joan y su «*Stil de la Governatio*», páginas 1-8.

Discute el valor de esta edición JUAN BENEYTO PÉREZ: *Sobre una edició crítica d'un texte jurídic valencià*. En los *Anales del Centro de cultura valenciana IX* (1936), 42-43.

(8) *Stil de la Governatio*, 4. Párrafo VIII.

(9) JUAN BENEYTO: *Sobre las glosas al Código de Valencia*, 149.

en los manuscritos, siendo de deducir de ellas la portentosa capacidad por Beneyto señalada (10) al editar sus *Declaraciones fetes de duptes sobre los Furs nous* (11), sacándolas de los folios 194-203 del códice universitario valenciano 205 arriba aludido.

Otras muchas notas en el mismo manuscrito nos brindan los únicos temas políticos por parte de juristas valencianos del siglo XIV. En primer término mostrándonos la claridad intelectual de Guillem Jaffer, hijo y nieto de quienes curtieron sus cerebros en el estudio del derecho, ducho en individualizar al derecho valenciano separándolo del aragonés y del catalán de quienes provenía, con ocasión de comentar el peor de los delitos entonces posibles en su glosa inédita *De crim de trayció* (12).

La armonía tan valenciana que coordina la autoridad con la libertad es el espíritu que informa sus varias glosas. De una parte sujeta al rey y a las autoridades al círculo de las leyes; al rey señalando está sujeto a las normas vigentes en el ejercicio de su poder de mando, ya que comenta *Los rescrits* (13) en el sentido de que «propter suam indulgentiam non intenditur juri alterius derogare» (14); a los funcionarios reales, sometiendo a la voluntad superior del monarca, que a su vez está circunscrita por las leyes, al señalar en la rúbrica *Dels stablimens e manamens del Princip* (15) como «hoc sane intellige quod si est legatus domini Regis non exceditur ei» (16); rasgos ambos que continúan la tradición, tan firme en los actos del fundador Jaime I, de contemplar una monarquía limitada por instituciones legales bien precisas. De otro lado procurando dar garantías de energía a la autoridad gobernante, al indicar en la

(10) JUAN BENEYTO PÉREZ: *Un opúsculo jurídico de Jaffer*. En el *Boletín* de la Sociedad castellanense de cultura XVII (1936), 70.

(11) En el *Boletín* citado XVII (1936), 71-81.

(12) Manuscrito 205, folios 148-149 vto.

(13) Manuscrito 205, folios 15 vto. - 16 vto.

(14) Manuscrito 205, folio 15 vto.

(15) Manuscrito 205, folios 14-15.

(16) Manuscrito 205, folio 14.

glosa *La Cort pot fer inquisició* (17) los medios de que sea eficaz la persecución de los criminales, sin mengua de las garantías procesales que aseguren la mayor esfera de libertad posible; en el fondo la misma tendencia por la que Arnau Joan frenaba los abusos de las jerarquías eclesiásticas que cercenaban la eficacia de las leyes en el ámbito del Reino.

Su glosa más importante es, lo mismo que la mayor aportación de Arnau Joan y del gusto de la Glosa entonces de moda, cierta sutilísima casuística endeerezada a puntualizar el concepto y el radio de aplicación en cada caso de los tipos de jurisdicción, llave de la intelección de un sistema jurídico tan variopinto como el de la Valencia del siglo XIV. Formúlala para responder a una consulta planteada por el maestro de Montesa entre 1327 y 1374 fra Pere de Thoma, deseoso de saber hasta donde podía ejercer los fueros de la autoridad que le competía. Echando mano de sus saberes boloñeses, Guillem Jaffer separa dos aspectos: la jurisdicción general, el mero y mixto imperio. Por jurisdicción general entiende la voluntaria, o sea aquella que toca «als volentosos, los quals no són ne poden regularment esser forçats» (18); tal la que se da en los actos jurídicos de la adopción de un hijo, de la manumisión de un siervo o de la donación de bienes. Contrapónesela la jurisdicción contenciosa, donde «es hom forçat per lo Jutge» a comparecer en juicio. La cual a su vez está parcelada en tres especies: mero imperio, mixto imperio y «pocha coherció», amén de la jurisdicción propiamente dicha (19).

En el desarrollo de estas cuatro clases de jurisdicción contenciosa u obligatoria sigue las directrices usuales, adaptándolas al medio político valenciano en que vivía. El mero imperio comprende los asuntos graves de índole penal, «per los quals perden los

(17) Manuscrito 205, folios 3-4.

(18) G. JAFFER: *Declaracions*, 71.

(19) *Declaracions*, 71-72.

homens totes coses que son en ells», cuales la vida, la libertad, la ciudadanía o la familia (20). Mixto imperio atañe a los problemas pecuniarios o con ellos relacionados, por ejemplo la designación de un tutor. La «pocha coherció» correspondería a nuestros juicios de faltas en lo penal o de menor cuantía en lo civil, «com es punir e multar de poca pena e multa» (21). La jurisdicción voluntaria o general toca a los pleitos de cierta cuantía, fijada por él en 800 sueldos de oro, que, aclara con exactitud precisa, vienen a ser 725 de la moneda usual bajo Pedro el Ceremonioso (22).

Sobre ese marco general borda su casuística menuda, para aclarar al maestro de Montesa qué casos caen bajo cada una de aquellas jurisdicciones, en especial bajo el mero y el mixto imperio. Son del mero, por ejemplo, la pena de azotes, la de tormentos o la de prisión en castillo (23); no lo es la renovación de libertad dada a siervo o a cautivo (24).

No es preciso seguir a Guillem Jaffer en la enumeración de su casuística porque es aplicación de la tabla clasificadora de las jurisdicciones y porque con lo dicho basta para calibrar su aportación al pensamiento político valenciano: su formación romanista, su amor por los estilos de la glosa como instrumento científico, su meticulosa puntualización de abogado, su afán por equilibrar la libertad con la autoridad en la más pura de las maneras de la Tradición valenciana. Por la cuantía de sus glosas como por la calidad de sus trabajos es el mayor jurista del Reino al correr del siglo XIV.

4. De menor valía son las aportaciones llegadas a nuestras manos de otros juristas cuyas glosas figuran en el código M-205 de la biblioteca de la universidad

(20) *Declaracions*, 72.

(21) *Declaracions*, 73.

(22) *Ibidem*.

(23) *Declaracions*, 76-77.

(24) *Declaracions*, 75.

(25) Manuscrito 205, folio 148.

(26) Manuscrito 205, folio 138 vto.

de Valencia. Como ejemplo de las poquísimas aportaciones para nuestro intento cabe referir dos glosas de Joan Rabasa padre y de Guillem Andrés, ya que las numerosas de otros autores, algunos de la valía de un Arnaldo de Morella o de un Joan de Salanova, refiérense exclusivamente al derecho privado.

Guillem Andrés es intérprete del feudalismo anárquico de la nobleza, sobre todo de la que de Aragón bajara, en su rúbrica *De crim de lesa majestat* (25) puesto que admite el derecho a la rebelión por parte del vasallo, sin que la rebeldía suponga delito de lesa majestad, en el caso de que el «*princeps faciat publicam offensam*» contra él. Joan Rabasa el Viejo, por su parte, reivindica los fueros de la libertad individual al atenuar los efectos del crimen de herejía en su glosa *Heretges* (26), en la afirmación de que recobra los bienes del padre culpable de herejía si hiciera espontánea penitencia. Dos rasgos diversos en sus planteamientos que denotan la riqueza doctrinal de la ciencia jurídica valenciana del siglo XIV.

5. A todos estos autores de menores togas supera la colosal figura del valenciano Pere Belluga, contrapié aventajado del reino levantino a los mayores teóricos del derecho catalán de la primera mitad del siglo XV. Estudiante en Bolonia bajo la férula de profesores del renombre de Ludovico Pontano y de Giovanni de Imola, al que cita como su maestro en varios lugares de su *Speculum principum* (27), becario ilustre aunque olvidado del colegio albornoçiano en 1410, regresó a la patria en los primeros años de la nueva dinastía adoptando la protección del obispo Alfonso de Borja, que con el tiempo subiría al solio pontificio bajo el apelativo de Calixto III. Recibido por el Magnánimo, quien le encargó la educación de su hijo Fernando, que luego será monarca de Nápoles; tornando a Valencia para chocar con el infante don Juan, lugar-

(27) Bruxellae, typis Francisci Vivieni, 1655. Páginas 367, 494, 514, 538.

teniente del Reino, en las cortes de 1438, por vulnerar éste el *Fuero* de Jaime el Conquistador negándose al sindicato de los oficiales reales acusados de contrafuero, cuyo choque motivó fuese encarcelado y deportado a Almansa, en tierras de Castilla, desde donde pudo trasladarse a Nápoles para volver a disfrutar del amparo de Alfonso V de Aragón; quien en persona le sugirió el título que había de dar a un escrito empezado por consejos de su primer protector el obispo Alfonso de Borja en su pueblo de Benejida y continuado durante los dos meses que permaneció en las cárceles de Valencia y en los cinco del destierro en Almansa, para concluirlo, nos declara con puntualidad notable, a las ocho de la tarde del martes 17 de enero de 1441 (28).

Obra de matiz equívoco a tenor de la ocasión que la hizo nacer: de un lado presenta el cariz de los espejos adoctrinadores de monarcas, mientras por otros sus temas no son los usuales en los espejos adoctrinadores, pero los propios de la Valencia libre, cuyos fueros defendió el autor. De ahí que el libro pese al título, por la coyuntura en que nace como por los materiales que le empedran, no era libro moralizador, empero sí tratado jurídico, y aún entre los máximos del siglo, tan completo como los de Jaume Callís sobre tema parejo, tan rico en visiones sugerentes como los de Tomás Mieres, y siempre más membrado en sistemáticas, más robusto de esquemas técnicos, los que aprendió de sus grandes maestros boloñeses. No tenía razón Manuel Conrotte al poner reparos al método de Belluga (29). El *Speculum principum* es la cosecha más feraz del saber de la Glosa itálica en el suelo peninsular ibérico.

Y al mismo tiempo, emparedadas las pasiones que le mueven en los muros de una técnica poderosa, el más audaz, claro y rotundo de los tratados de derecho

(28) *Speculum principum*, 538 y 3.

(29) MANUEL CONROTTE: *Pedro Juan Belluga*. En *Jurisconsultos españoles*. Madrid, Hijos de M. G. Hernández. Tres tomos. Cita al III (1914), 11.

parlamentario tradicional español. Cuando pasados dos siglos Lorenzo Matheu y Sanz redactó su clásico *Tratado de la celebración de cortes generales del Reino de Valencia* (30) logrará un sistema más coherente, pero desprovisto de la avasalladora pasión que vibra bajo los tenos latines del desterrado por Juan II. En este sentido Belluga constituye el punto de arranque de la tradición valenciana en la cara combativa de ésta por la causa de la libertad; y fue gran pena no le adoptaran por libro de cabecera los modernos campeones de la libertad en el Reino, un Vicente Blasco Ibáñez por ejemplo, visto a la luz de la perspectiva con que le ha dibujado Martín Domínguez Barbera en su trilogía *El tradicionalismo de un republicano* (31); porque el brío pirotécnico y sobre todo la desorientación europeizante de semejantes movimientos habrían encontrado en la dicción técnicamente segura de Pere Belluga los frenos necesarios para no desbordar en extranjería una pasión que era valenciana y una ideología que en mucho quería ser extranjera cuando en realidad era una veta ignorada de la tradición de las Españas.

Los reflejos de la pugna con Juan II en el *Speculum* ostentan pasión extremísticamente valencianísima, pese a los alardes de la sosegada erudición que es el enramado entretejido de citas de la Glosa con que pretende ocultar el primer motor de su esfuerzo de estudioso: vindicar las libertades de Valencia, briosamente defendidas con aderezo multicolor de traca escandalosa, contra un desafuero de Juan de Trastámara, lugarteniente de su hermano Alfonso III de Valencia.

Puesto que la pugna con Juan de Trastámara provino de la negativa a syndicar supuestas actividades irregulares de determinados gobernadores designados por el lugarteniente del Reino, al abordar esta cuestión en la rúbrica XXXV del *Speculum* traicionale la

(30) Madrid, Julián de Paredes, 1677.

(31) Sevilla, Montejuorra, 1961. Tres tomos.

pasión en la indignación suma con que censura la conducta de los monarcas que pretenden encubrir los abusos cometidos por sus representantes. El texto, de eruditamente docto, cámbiase de repente en diatriba de panfleto. Porque con tales negativas el pueblo pierde las libertades a que tiene derecho por los *Furs*. «Et sic proh dolor! —exclama— nos subditis depauperamur a gravamine, ac reaggravamur, et periclitamur in nostra justitia» (32). Su altercado, en sus palabras mismas «multum altercatum», llevando la voz de las cortes contra el representante del lugarteniente Joan Mercader en las cortes valencianas de 1428 (33), debió poseer el fuego que todavía alienta bajo las cenizas de la exposición doctrinal. Su argumento principal era de un realismo concluyente: nada valen los fueros si no es posible reclamar contra el funcionario que los vulnera. «Sed ecce Princeps concessit per suum privilegium juratis officialibus civitatis, ut contra forum jam dictum Regis Jacobi, qui forus est privilegiatus» (34). Es que Belluga, además de teorizar los fueros regnícolas, preocupase de su aplicación efectiva.

Que el *Speculum* haya sido edificado sobre el escenario de aquella lucha constitucional acrece su valer, porque le entraña en la realidad valenciana, dejando en oropel de dorada cobertura el saber romanista que le exorna. La validez concreta de los textos justinianeos aprendidos en Bolonia es meramente instrumental y secundaria; lo que para Belluga contaba eran las libertades valencianas y uno de los contrasentidos más estupendos al par que más lógicos de la historia del pensamiento político español fue éste de que las palabras de la Glosa sirvan de medios para reforzar las libertades de Valencia, no obstante la contradicción aparente de endiosar en voces falsas aquí de huero contenido la estampa del monarca que canonizó el renacimiento.

(32) *Speculum principum*, 386.

(33) En el *Speculum*, 389.

(34) *Speculum*, 391. Insiste en páginas 486, 508 y 538.

Doble carácter que se verifica en los dos reyes que pondera: el fundador de las libertades regnícolas Jaime I y el «feliciter regnante» Alfonso el Magnánimo (35), su protector amigo, de quien confía la corrección del desmán cometido por su hermano el infante don Juan. Jaime I es quien por personal benignidad otorgó los *Fueros* libérrimos, fundador del Reino, «memoriae laude dignae regni acquisitor» (36), digno de eterna memoria buena (37): símbolo de su condición de valenciano orgulloso de serlo por valenciano tanto como por libre, dos cosas que a Jaime I debe. Alfonso III es el dorado otoño de la Valencia clásica, el protector del saber antiguo para este valenciano que en Bolonia atesoró saber antiguo, el «scientiae amatorem, justitiae cultorem» (38) de sus amores humanísticos. Cada monarca simboliza respectivamente lo valenciano y lo humanista de este Belluga síntesis jurídica y humana. De ahí que siempre mantenga un tono de sosegada dignidad, que no quiebran jamás ni la soterrada pasión de las polémicas, ni la agradecida sumisión al monarca que le protege; por decirlo con el aragonés Antonio de Fuertes Biota sabía escribir «sine adulatione, vere integreque» (39).

De igual guisa no le ciega la pasión hasta romper su serenidad ideológica en la fe católica, tal como no destruía su compostura de estudioso. Somete sus opiniones a la corrección de la Iglesia (40), sin que ello le impida recortar a precisos linderos las posibles actitudes de abuso, sea del clero en el Reino, sea de Roma en el gobierno general de la Cristiandad.

Era un hombre de su tiempo que miraba por la ventana del porvenir procurando aferrar las manos al pasado, que aguzó sus armas de lid doctrinal en

(35) La frase en el *Speculum*, 390.

(36) *Speculum*, 495.

(37) *Speculum*, 515.

(38) *Speculum*, 2.

(39) ANTONIO DE FUERTES Y BIOTA: *Additiones aureae ad «Speculum principum»*. En la edición citada, páginas 541-590. Cita en página 541.

(40) *Speculum*, 507, 538.

la ciencia de Bolonia para mantener el equilibrio florido de las instituciones de Valencia, que desdeñó lo extranjero por amor a lo valenciano y que, por otra paradoja más de su destino, fue estimadísimo en los demás pueblos de las Españas mientras le olvidaba la Valencia esclavizada por los tiranuelos franceses de la Casa de Bourbon. Apenas si Pedro Agustín de Morla le llama Bartolo y Bardo del Turia en la «Epistola ad lectorem» que antecede a su *Emporium utriusque juris* (41) o que Gaspar Escolano le define «nuestro jurisperito» por excelencia (42), ambos con cariño de paisanos en los días áureos de la auténtica Valencia de los Austrias anterior al vandalismo de Felipe de Anjou; o los aragoneses vecinos cultiven su recuerdo de tratadista de la institución del Justicia en sus *Aragonensium rerum commentarii* (43), o le glosen cuidadosamente cual lo hizo Antonio de Fuertes Biota, emulándose con los comentarios espléndidos que le ofrendó la ciencia jurídica napolitana representada por Camillo Borello (44); la moderna extranjería le olvidará por completo y en pocos libros se le dará memoria superficial, mero nombre de un título cuyo contenido contadísimos leerán. Hasta en nuestros días podrá publicarse un libro premiado oficialmente por la Diputación dedicado a exaltar las *Glorias de Valencia* (45) sin que se cite entre ellas a este varón insigne, el mayor de cuantos hombres de leyes mecieron jamás aguas del Turia. Si alguien le recuerda con honor debido será para incluirle entre los juristas catalanes con elogios que demuestran no haber mane-

(41) Valencia, per Alvarum Franco et Didacum de la Torre, 1599, primeras páginas sin numerar.

(42) GASPAR ESCOLANO: *Décadas* I, 285 b.

(43) En la *Hispania illustratae rerum urbiumque Hispaniae*. Francoforti, Marusium, III (1603), 769.

(44) Sobre él nuestro *Nápoles hispánico*. Sevilla, Montejurra. IV (1961), 529-538. La boga en Nápoles fue grande. RAFFAELLO RASTELLI, por ejemplo, apoya en él la doctrina parlamentaria napolitana de su *De regimine principis*. Neapoli, apud Vincentium de Franco, (1629), página 131.

(45) Me refiero a las citadas *Glorias de Valencia* de PEDRO ANTONIO PÉREZ RUIZ.

jado siquiera el *Speculum principum*, cual sucede a Fernando Valls Taberner en su breve estudio *Les doctrines polítiques de la Catalunya medieval* (46), ya que le presenta como teórico de la confederación catalano-aragonesa, siendo así que fue tratadista peculiar del derecho valenciano, siempre presente como entidad autónoma y exclusiva en sus planteamientos. Uno de los autores de este libro le incluyó en *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval* (47), por sacarle algo del olvido en que yacía varón de tantos alcances, pero puntualizando esta radical valencianía que es su nota característica en todo instante. Dios haga que el presente estudio sirva levemente para restituirle al altar mayor de donde fue expulsado por la desidia de los hombres de la triste Valencia europeizada.

6. Elementos romanistas en gran número, resultantes de la formación boloñesa de Pere Belluga, son la hojarasca que ambienta en el fondo cultural del siglo XV su apología apasionada de las valencianas libertades. De marchamo al gusto de la época es su dedicatoria a Alfonso III, fechada en Nápoles e impregnada del talante humanista de aquella corte, escrito en latines dignos del Panormita o del Pontano. Tres veces es en ella Alfonso nuevo César (48), mientras que al correr del *Speculum* la imagen del monarca es la típica del príncipe renacentista, manada del romanismo neojustiniano y completada por la gracia de las fórmulas nuevas de latín revividor. Es el rey la cabeza de la república (49), el «Regni dominus» (50), Dios en la tierra (51), la ley animada (52), objeto de reverencias que lindan con la debida a los seres

(46) En *Obras*. Madrid-Barcelona, Consejo superior de investigaciones científicas II (1954), 215.

(47) Barcelona, Aymá, 1950, páginas 199-204.

(48) *Speculum*, 1 y 4.

(49) *Speculum*, 24, 490.

(50) *Speculum*, 26.

(51) *Speculum*, 28.

(52) *Speculum*, 68.

ultraterrenales (53). Un halo nuevo, divinizador, anómalo en el derecho de la Valencia clásica, aprendido en las aulas italianas, moda del ambiente coetáneo; nimba este rey al que Belluga rinde la pleitesía devota de sus saberes aprendidos a la otra orilla del Mediterráneo.

Es un regusto casi pedante a fuerza de reiterado como galanía de sus aprendizajes, por el que cuanto tenga que definir la justicia acudirá a copiar la lectura sacramente erudita del *Digesto* (54), por la que ese rey así endiosado vendrá equiparado al emperador como mejor expresión calificadora de su mayestática supremacía (55) y por la que confundirá las cortes valencianas suyas, en las que peleó por las libertades forales con denuedo de ciudadano de una república mercantil y marinera, con las curias creadas por Rómulo, de las que tenía noticias adquiridas en códices eruditos. Un orbe entero de remotas pátinas condecora el prestigio de lo que de veras le interesa: la Valencia del siglo XV.

Porque a esa repetición de lecciones jusromanistas corresponde una constante memoración de los precedentes que la historia política del reino valenciano antepone a los problemas que toca. Si la causa de la convocatoria de las cortes consta en las cartas de llamamiento es porque así «solet» hacerse (56); si el lugarteniente del Reino las prorroga es porque las prorrogó el infante don Juan de Trastámara (57); existe en los pleitos fiscales la caución por fuero de Pedro II de 1383 (59); la carga de la fonsadería no viene estudiada como el latino «perangarium» sino como el valenciano «cavalcata» (60); contempla la regulación de las inmunidades eclesiásticas, no desde el

-
- (53) *Speculum*, 27.
(54) *Speculum*, 51.
(55) *Speculum*, 7.
(56) *Speculum*, 13, 515.
(57) *Speculum*, 19.
(58) *Speculum*, 12.
(59) *Speculum*, 375.
(60) *Speculum*, 499-500.

derecho canónico, sí «quod forus in regno Valentiae» (61), lo mismo que las inmunidades de que gozan los procuradores llamados a cortes (62). Sería no terminar nunca traer aquí la larguísima lista de sus apoyaturas en la historia de Valencia, la única que tiene en cuenta cuando apura las cuestiones; nervatura de sus arcos ideológicos luego recubiertos con la escayola de los giros jusromanistas (63). En lo que nos interesa expresamente dirá seguir las leyes del Reino (64), renunciando su estima instrumental, erudita y de relleno del derecho justiniano renacido.

En cuyo horizonte aquella imagen estatuaría y rígida del príncipe renacentista endiosado hasta lo mitológico desnúdase muy pronto de las togas latinas para vestir las galas con que él lo revistió en sus íntimos pensares: la de un rey de la Valencia clásica, del clasicismo que Valencia labraba cada día sin necesidad de copiar desvaídos modelos de quince siglos atrás, en la vida fecunda de pueblo libre y español. Los reyes deben ser justos, castos, generosos, fieles cristianos, humildes (65): estampa cristiana de aretología extraída de la Escolástica. Pero además titulares de una serie de derechos supremos o regalías, por Belluga enumeradas con detalle sumo, deduciéndolas de los hontanares feudal y romanista (66), para enseguida acoplarlas a su Valencia libre, limándolas con frenos vigentes en el Reino.

Así es suya la facultad, a fuer de último origen de todo poder, de nombrar o destituir los titulares de los cargos públicos; pero no deberá cambiar sus titulares sin causa justa (67). Así también le es dable confiscar bienes o expropiarlos en función de definidor del bien común de la república, superior a los

(61) *Speculum*, 150. También en página 153.

(62) *Speculum*, 271.

(63) Otros ejemplos en el *Speculum principum*, 20, 21, 29, 43, 63, 115, 307-309, 367, 380, 483, 496-497, 502, 504.

(64) *Speculum*, 8-9.

(65) *Speculum*, 69-75, 76.

(66) *Speculum*, 351-356.

(67) *Speculum*, 324-325.

bienes particulares de sus componentes; mas asimismo solamente mediando causa justa (68). Igualmente en la cuestión más importante de la política, los límites del sujeto de la potestad legislativa, sostiene que ésta compete al monarca, pero por costumbre es en Valencia resultado de un pacto en el que se combina la voluntad real con la popular representada por los acuerdos de las cortes: clave del pactismo político a que en seguida nos referimos.

Tal dosificación de perspectivas es necesaria para entender a Belluga y ver en él, no un romanista trasplantando ideas desusadas desde Bolonia hasta Valencia, sino el primer clásico del jurisconstitucionalismo tradicional del Reino, quien dio concreción de ciencia legal a lo que Francesc Eximenis teorizó farragosamente desde su polifacetismo visionario. Tan valenciano era el signo de su mentalidad que una ocasión, irritado nada menos que contra Bartolo de Sassoferrato, no dudó en calificarle de pésimo canonista y peor teólogo, de «pessimus canonista, et peior theologus» (69), echando a rodar por los suelos los dioses del romanismo redivivo.

7. Belluga opera sobre el cuerpo vivo de Valencia y es teórico del derecho valenciano, no de la confederación aragonesa como quiso Fernando Valls i Taberner. Tiene siempre presente esa confederación, pero como paisaje contemplado asentando los pies en la materna tierra patria. Nunca se diputó catalán, ni mucho menos aragonés, empero ciudadano valenciano. Su base es la sencillísima de que «in hoc regno Aragonum, Valentiae, et principatum Cataloniae. Et quamvis omnes sint sub uno Rege et presidatu, respectu tamen diversorum titularum: quia ut Aragonum Rex,

(68) *Speculum*, 492-494.

Tan arraigadamente sostiene esta perspectiva que ni siquiera el papa, con ser señor de la Iglesia universal y vicario del Cristo, puede quitar sin causa bastante justa sus bienes a los clérigos. *Speculum*, 494.

(69) *Speculum*, 208.

non est Valentiae, nec comes Barchinonae» (70). Tres entidades políticas iguales, dos con título de reino y una con el de principado, unidas en la persona del monarca, pero cada cual con instituciones diversas, con «jurisdicciones distintas, et separatas» (71), con leyes o fueros diferentes (72). A las que se agregan al otro lado del Mediterráneo, con idéntica personalidad política, los reinos de Sicilia, de Cerdeña y de Nápoles (73). A los ojos de Pere Belluga es tan radical la personificación de los pueblos agrupados bajo el cetro de los monarcas aragoneses, que más parece la construcción estar cerca de la unión personal que de la monarquía federativa más abierta.

Por especiales circunstancias, las pretensiones de los nobles aragoneses imponiendo en el territorio valenciano la vigencia de los fueros de Aragón no obstante la voluntad contraria del fundador Jaime I, la separación respecto de Aragón era mucho más exigente que la clarísima diversidad frente a Cerdeña o a Sicilia. En el *Speculum* Belluga insiste notoriamente en diferenciar Valencia de Aragón y en separar los actos del común monarca de Valencia. Discutiendo en la rúbrica XXVI la destitución de cargos nombrados por voluntad regia, advierte ser dispares los casos en cada uno de ambos reinos; «maxime —dice— quia quamvis Rex Aragonum sit Rex Valentiae, attamen tanquam alius est, et Provinciae sunt diversae ac de una ad aliam non infertur... Et ut Rex Aragonum non habet territorium in regno Valentiae, neque econtra» (74); argumento de diversificación en el que insiste cuando analice la vigencia del Fuero aragonés en determinados lugares del territorio valenciano (75) o la diversidad de los sistemas en celebrar cortes en cada uno de los tres reinos (76), siempre con intentos

(70) *Speculum*, 96.

(71) *Speculum*, 100.

(72) *Speculum*, 101. También en las páginas 342 y 496.

(73) *Speculum*, 272 y 340.

(74) *Speculum*, 332-333.

(75) *Speculum*, 369-371.

(76) *Speculum*, 38.

de resaltar la autonomía institucional del de Valencia dentro de la confederación aragonesa, donde todos se mueven en pie de auténtica igualdad.

Con Cataluña la separación no se presentaba como problema vital al modo del suscitado por la vigencia del derecho aragonés en el suelo propio de Valencia, sino cual rivalidad de prestigios, dimanada de la precedencia de Cataluña en las cortes generales del Aragón cismarino, siendo así tratábase de un principado que debiere ceder la preferencia al reino que Valencia era. Procede aquí Belluga con su temperamental apasionamiento, en tanto grado que mosén Torras i Bages, no obstante el empeño de presentarle catalán, hubo de reconocerle aquí como «possehit de gelosía contra Catalunya» (77). La superioridad del título real sobre el condal, la mayor antigüedad de la capital Valencia respecto a la capital Barcelona, hasta la precedencia en el tiempo del obispado valentino sobre el barcelonés, son argumentos para que invoque la «restitutio in integrum» aprendida en Boloña, empleando una vez más el romanismo por instrumento al servicio de Valencia y de sus libertades, para proclamar la superioridad de los suyos sobre la materna Cataluña de la que en realidad Valencia provenía (78). Quien dudase de la justificación dada al planteamiento de la presente obra debería leer esas páginas de Pere Belluga para convencerse de la exactitud fiel con que venimos planteando las temáticas del pensamiento político de los diversos pueblos catalanes.

La autarquía viene contemplada desde la ley cuanto desde la realeza que encarna dicha realidad de reino aparte. La peculiaridad de la legislación valenciana es tan robusta que ni siquiera como supletorios valen los derechos aragonés o catalán. De la legislación de Valencia se pasa derechamente al derecho natural. «Sed ubi lex regni non sufficeret —declara Belluga—,

(77) J. TORRAS I BAGES: *La tradició catalana*, 549.

(78) *Speculum*, 39-41.

quia non possunt omnes casus legis comprehendere... Judex eo casu, naturalem rationem servare tenetur. Et hoc aliquoties, lege cavetur, ut in Valentia provincia. Sed ubi hoc non esse cautum, tunc recurrendum esset ad jus naturale: nam jus naturale pro veritate habetur» (79). Con tamaño fiero radicalismo en mantener la independencia jurídica de Valencia que, tras rechazar la posible aplicación de los derechos fraternos de los dos pueblos primeros de la confederación, repudia también cualquier interpretación de los fueros valiéndose del derecho romano, sin duda por miedo a que el nuevo espíritu neojustiniano pudiese alterar la trama de aquel ponderado sistema de libertades incompatibles con la exaltación del príncipe que traía aparejada el romanismo. Cuando Belluga escribe en la rúbrica XXI «quia fori sunt ad litteras intelligendi, et non recipiunt glossas legum» (80), proclama una vez más lo hueco de su romanismo postizo, así como su esencial fibra de jurista a secas valenciano.

Semejante autonomía legal tórnase institucional en la persona de un rey que encabeza al Reino aparte de Valencia. Uno de los temas favoritos suyos es el de que ninguno de los reyes hispánicos tiene por superior al emperador, ya que conquistaron sus reinos con el brazo propio arrebatándolo a los infieles islamitas (81); argumento que vale también para los reinos hispánicos de ultramar, concretamente para Sicilia que, al tener por rey al de Aragón, queda automáticamente exenta del Imperio (82). Criterio que por supuesto aplicará a Valencia, cuyo rey es exento en todas formas (83), sin que reconozca en nada supremacías de nadie ni quepa apelar contra él ante ninguna autoridad externa.

Con lo cual cuadra el dibujo de sus líneas sin

(79) *Speculum*, 83.

(80) *Speculum*, 272.

(81) *Speculum*, 25, 83, 108, 208-209, 213.

(82) *Speculum*, 214.

(83) *Speculum*, 27-28.

claroscuros ni confusiones de colores. Valencia resulta un reino independiente sea en lo institucional sea en lo jurídico, atado a otros iguales para formar la monarquía aragonesa, igual a los de Aragón, Sicilia, Cerdeña y Nápoles en todos los aspectos, precediendo al principado de Cataluña no obstante la mayor antigüedad y riquezas de éste; exento del Imperio y de cualquier autoridad extraña. Cuando analice las instituciones patrias mantendrá sin cesar enhiesta la bandera de esta su valencianía tan reciamente defendida y sentida con tamaños bríos apasionados.

8. Definido así el Reino de Valencia, Belluga anota en él la libertad por índice de su ordenación institucional, aplicando a su patria los criterios generales del pensamiento catalán que venimos descubriendo en la presente historia.

El primero de ellos el respeto a la conciencia individual, que niega la cruzada violenta en la conversión al catolicismo, sustituyéndola por la libre argumentación misionera. Estima de la razón del hombre, que era guerra intelectual en Lluïl, esquemas discutidores en Ramón Martí, renovación en Arnau de Vilanova, doctrina política en Eximenis, predicación en san Vicente Ferrer y es en Belluga la tesis de que «ad fidem catholicam, quae veritatem tulit... nemo compellitur» (84).

El segundo la reducción de la nobleza al mérito. Admite, aunque con soterrada protesta, el hecho de que en su alrededor son los nobles preferidos para ocupar los cargos públicos, señalando ser el tema jurídico, no moral ni lógico (85), porque «qui meruit sua virtute nobilitatem habere, magis dicitur nobilis, quam hi, qui descendunt de nobili genere; quia ex genere non est aliquis nobilis, nisi ex praesumptione» (86). De donde deduce dos importantes consecuencias, pa-

(84) *Speculum*, 142.

(85) *Speculum*, 323.

(86) *Speculum*, 34.

rales a las que por los mismos años concluían los juristas del Principado, tendentes a impulsar la transformación del transfondo feudal de las sociedades catalanas en otro donde tuviesen mayor acomodo las nuevas clases urbanas que emergían cada vez con mayores fuerzas en el conjunto de la vida pública. Tales son la equiparación de los nobles con dos tipos nuevos que han ganado méritos con el personal esfuerzo, ascendiendo a la igualdad con la nobleza por los dos caminos del estudio o del trabajo. La riqueza acumulada con el trabajo equivale a la condición nobiliaria (87); la sabiduría del derecho capacita más que el nacimiento para administrar justicia (88) o para aconsejar a los príncipes (89), «nam melius est sapientia quam militia» en sus terminantes frases definidoras (90).

En ambos casos, la misma postura de respeto al yo, de atenerse a la personalidad tal cual obra, el realismo de los hechos según el resultado del quehacer de cada hombre. Aquel individualismo profundo que era el meollo de la sociedad catalana en sus últimas raíces, pese a la dura trabazón de los grupos donde los individuos se insertaban, reaparece en Belluga con vigor enérgico. La consideración altísima de la inteligencia o de las conductas es en cada caso establecimiento de ella, módulo de limitación de los poderes públicos o criterio para seleccionar los servidores reales, la vida colectiva edificada sobre cimientos de razón, donde la arbitrariedad no tenga entrada.

9. Con esas perspectivas enfoca la realeza. A tenor de la estructura política del Reino, de la que fue gallardo intérprete, Pere Belluga la identifica con la autoridad suprema, tan inherente al monarca que no podrá jamás ser objeto de delegación a nadie (91).

(87) *Speculum*, 361.

(88) *Speculum*, 67.

(89) *Speculum*, 34.

(90) *Ibidem*.

(91) *Speculum*, 483 y 301.

Es el rey el gobernante, pues sus acciones gozan fuerza legal (92); fuente de la nobleza con exclusividad en el poder de concederla (93), esto es, en aquellas circunstancias, árbitro del equilibrio social al ser único con posibilidad de alterar la distribución de sus súbditos dentro de cada grupo colectivo; juez ordinario en la totalidad del territorio, sin limitación por calidades ni privilegios (94), otro rasgo que le trueca en establecedor de las proporciones de las que resultará la armonía en la vida comunal; y, para consumación de todos estos poderes, hontanar jurídico del mando, en el mero imperio, en el mixto y en la jurisdicción ordinaria (95), tan propias suyas que tampoco serán en ningún caso objeto de cesiones a nadie (96).

El poder real viene del derecho natural y de gentes, igual que para Joan Roig de Corella (97); está el rey por encima del derecho positivo, por cuanto su misión es precisamente la de dar origen al derecho positivo. Es el suyo poder supremo, pero no ilimitado; átanle cuatro clases de normas: las de la ética cristiana, las del derecho natural y de gentes, las costumbres del Reino y los pactos con su pueblo. En realidad las normas del derecho natural y de gentes; porque grandísima habilidad científica de Belluga fue presentar las limitaciones de derecho positivo a este príncipe colocado por encima del derecho positivo como las consecuencias de la aplicación del principio del derecho natural por el cual los «pacta sunt servanda».

Dejando a un lado las limitaciones de la moral cristiana, evidentes en la Valencia del siglo XV tan profundamente católica, la barrera del derecho natural es superior a la voluntad del rey por su escueta condición de ser humano. Tal se ve en los trámites

(92) *Speculum*, 276.

(93) *Speculum*, 264.

(94) *Speculum*, 228.

(95) *Speculum*, 276, 279, 301.

(96) *Speculum*, 301.

(97) *Speculum*, 210.

judiciales; para Belluga el rey es el juez supremo, pero antes de dictar sentencia deberá citar a las partes enfrentadas en el juicio, siendo éste nulo caso contrario por fuerza del derecho natural (98).

Las costumbres del reino atan asimismo al rey. Contribuían a reforzar la valoración de la costumbre las tendencias cardinales de la época, que la estimaban «altera lex» (99). El rey ha de observarla, igual que los jueces (100) y en la mecánica de las reuniones de cortes (101). Su observancia no solamente vale para interpretar óptimamente las leyes (102), sino sube hasta otorgar el ejercicio de jurisdicciones de mando cuanto de justicia (103). Incluso vence a las leyes dictadas por los monarcas (104), sobre todo si sirve al bien común saltando por encima de las normas legales (105); la única especie de leyes que no puede abrogar la costumbre son las aprobadas en reuniones de cortes (106). Contrasentido aparente que no lo es, porque proviene del afán constante en Belluga de armonizar su ciencia romanista con la defensa de las libertades valencianas, subordinando siempre la primera a las segundas. Canoniza la costumbre por lo que sabía de Bolonia, pero con tal que no suponga, con un uso perjudicial, la desaparición de las libertades pactadas en cortes; una vez más su valencianía y su amor por las libres instituciones patrias prima sobre el romanismo, que cesa de ser tenido en consideración apenas deja de servir a las valencianas libertades que Belluga defiende a toda costa.

Tercera limitación al poder real la constituyen las cortes. Por un prurito romanista las pretende dignificar equiparándolas a las curias romanas, de tal guisa

-
- (98) *Speculum*, 80.
(99) *Speculum*, 27.
(100) *Speculum*, 28.
(101) *Speculum*, 476.
(102) *Speculum*, 487.
(103) *Speculum*, 275.
(104) *Ibidem*.
(105) *Speculum*, 504.
(106) *Speculum*, 85 y 352.

que Rómulo aparecerá como el antecesor de ellas (107); pero siendo siempre esta apetencia un tanto pedante, factor sin importancia en la balanza efectiva de sus actitudes; pues lo que cuenta son las cortes valencianas, auténticamente representativas. Nada significa el halo antiguo delante de esta realidad por la cual los procuradores son el Reino mismo, por ser bajo el monarca «omnes gentes ad curias convocatas, Regna sua et terras representantes» (108). Nada impórtanle las curias romanas, tan remotas, sino estas cortes que define «congregatio populi facta in certo loco communi a Principe, vel alio habente potestatem curiam celebrandi, ad quem debent solemniter vocari decuriones, sive consiliarii, archiepiscopi, episcopi, duces, et caeteri magnates, nobiles, milites, et generosi, et regni proceres» (109). Lo que buscaban los romanos es cosa sin interés; sí las finalidades de estas reuniones solemnes de Valencia, que van a procurar la recta administración de justicia y la paz en el reino en que Belluga vive (110). Estando presente en ellas la totalidad del cuerpo social. Cortes y Reino figuran como mandatario y mandante. Cuando las cortes deciden algo es igual que si fuera decidido por cada uno de los habitantes del Reino. «Et sic omnes de regno videntur consentire, etiam qui non intervenerunt» (111); «et sic videtur Curiam obligatam, et per consequens totum regnum in Curia presentatum» (112). Son declaraciones que denotan la clarividencia de Belluga, su pulcritud técnica y la perfección con que supo construir la teoría de la representación del reino valenciano en sus cortes.

La cuarta limitación es la jurídica positiva, producida por la obligación legal que toca al rey cuando ha comprometido la regia voluntad. No por el derecho

(107) *Speculum*, 13.

(108) *Speculum*, 27. También en páginas 38-39.

(109) *Speculum*, 5-6.

(110) *Speculum*, 6 y 50.

(111) *Speculum*, 180.

(112) *Speculum*, 477.

positivo vigente en Valencia, que el rey dicta a fuer de exclusivo legislador del Reino; sino porque estableció ese derecho positivo con cláusula solemne de no cambiarlo más que en determinadas condiciones, estando respaldada la vigencia de semejante cláusula por el derecho natural. Belluga insiste en que en Valencia la ley es un pacto que obliga al rey por ser uno de los contratantes al hablarnos de lo «*quae est lex pactionata in regno Valentiae, et transit in naturam contractus*» (113). El jusnaturalismo escolástico sirve ahora de base a las libertades valencianas.

La fórmula que aplica es la de la compraventa. El rey concede leyes o privilegios a cambio del donativo, con lo cual no puede derogarlas mientras no devuelva el donativo que recibió. Son «irrevocabilia» por ser, bajo la forma de otorgamiento de ley, pura y simplemente un contrato de compraventa (114). Más que leyes son pactos que obligan lo mismo que los pactos todos. Los donativos dados en cortes son onerosos, no gratuitos, «*non est pura donatio, sed pretium privilegiorum et fororum obtentorum*» (115), el precio que define lo que la ley así pactada es. «*Non est donum, sed pretium... est venditio*» (116).

Por lo cual el príncipe puede derogar las leyes en general, ya que es el legislador exclusivo en el Reino (117); pero no los privilegios o leyes otorgadas a cambio de donativo de las cortes, pues entonces rompería un pacto y la ruptura de un pacto es asunto que excede al derecho positivo que el rey dicta para caer dentro del derecho natural que le obliga por entero (118). Es una limitación de derecho positivo en la forma y en la consecuencia, de derecho natural en el fondo y en el origen. Tanto es así que ni siquiera rey con cortes poseen potestad ilimitada, porque siem-

(113) *Speculum*, 11.

(114) *Speculum*, 477.

(115) *Ibidem*.

(116) *Speculum*, 492.

(117) *Speculum*, 13 y 55.

(118) *Speculum*, 55, 62, 515-516.

pre están todos bajo los preceptos del derecho natural; jamás podrían, por ejemplo, acordar nada en perjuicio de terceros, salvo con justificación del bien común (119), ni imponer tributos esquiladores (120).

La permanencia de la eficacia de este pactismo apoyado en el derecho natural para la legislación de Valencia viene de que lo pactado por un rey obliga a sus sucesores igual que los tratos convenidos por un particular obligan a los herederos (121). Porque si hay algo claro en Belluga es que la potestad legislativa corresponde con exclusividad al monarca; si el pueblo se da leyes tendrá valor subordinado y local, no serán plenamente tales más que en la medida en que se subordinen a las por el rey establecidas (122); que no es lícito hablar ni de separación de poderes a lo Montesquieu ni de soberanía popular a lo Rousseau, ni de otras zarandajas europeas incompatibles con la tradición política valenciana; sin excepción las leyes dimanar del rey, aunque resulten irrevocables garantías de libertad cuando las da en materia de contrato a cambio del donativo recibido en cortes, mas siempre quedando él por único sujeto de los poderes legislativos.

Hablar de una limitación legal al monarca en virtud del pactismo es simplemente reconocer valor de ley contratada en cortes a la ley común del Reino que son los *Furs* de Valencia, no obstante tuvieran carácter de concesión real del fundador Jaime I (123). Punto éste que es el único en donde Belluga fuerza la mano con desmesuras, llevado por su anhelo de defender las libertades patrias y al que llega por la confusión de fuero con ley general del Reino en una ampliación que nos parece la sola exagerada que quepa encontrar en su sistema.

Con lo cual concluye por trazar el perfecto dibujo

-
- (119) *Speculum*, 61.
(120) *Speculum*, 76-77.
(121) *Speculum*, 537.
(122) *Speculum*, 15 y 16.
(123) *Speculum*, 81 y 369.

de un rey con poderes limitados, pese a ser legislador único, frenado en su arbitrio de mando por las cortes y por las leyes forales sin mengua de ser exclusivo hontanar de todo tipo de jurisdicciones, imagen valencianísima de señor de un pueblo libre que nada tiene de común con el príncipe renacentista que endiosó el romanismo y va a divinizar el aura del renacimiento que llegaba.

10. Aunque los reyes suelen ser injustos, anotará Belluga con tristeza, recordando el caso de los gobernadores del que luego será Juan II y echando la culpa a ellos más que a los reyes mismos: «*quae injustitias frequenter faciunt Principes, et illorum officiales, quae populum depauperant*» (124). Es un paso hacia la tiranía que él, ducho lector de fuentes doctas, sabe separar sin embargo en sus dos facetas de la tiranía por razón del origen y de la tiranía en el ejercicio del poder, bajo los dos ejemplos concretos del gobernante que asume el mando con violencias y del gobernante que usurpa jurisdicciones que no le sean propias.

Para enseñanza de tiempos posteriores parecen escritas sus candentes palabras contra los tiranos que suben al poder con la violencia. Los tales que «*non ipse sibi sua autoritate regnum assumere, nam tunc non dicitur Rex, sed tyrannus*» (125). La ocupación el poder es un hecho, no un derecho; sería la usurpación de un oficio, ahora de la dignidad real, porque nadie puede mandar sin el consentimiento del pueblo. El mismo emperador es legítimo en la medida en que le eligen los siete grandes electores que representan a los habitantes del Imperio, siendo esta elección su justo título (126). La violencia como origen del poder es para Belluga caso típico de tiranía.

Tan pagado estaba de la idea de la necesidad del

(124) *Speculum*, 69.

(125) *Speculum*, 75.

(126) *Speculum*, 212-213.

consentimiento popular para la legitimación del poder que revierte al pueblo la potestad de elegir monarca en el caso de extinción de la dinastía. Tal sucedió en Caspe y bien entendido que Belluga habla del pueblo concebido como cuerpo místico, nunca de la masa amorfa que designa por pueblo, sobre huellas de Juan Jacobo Rousseau, la mentalidad europea. En todas las Españas el poder de elegir rey es patrimonio popular para prevención de tiranos. «Tamen Provinciae Hispaniae, ubi totalis regalís prosapia deficeret, in totum regnicolae possunt sibi Regem eligere» (127). Caspe está justificado y los tiranos que luego caerán sobre Valencia condenados de antemano por este varón libre de la Valencia verdadera.

Otro tipo de tirano es el que usurpa jurisdicciones ajenas. Pere Belluga le da menor importancia, a causa del menor daño que supone apoderarse de potestades delegadas y parciales respecto al delito de usurpar el origen de todas ellas; pero le cita también como tirano (128).

En el fondo la clave de la tiranía está desplazada por Belluga desde lo estrictamente ético al rasgo político de la aquiescencia popular. Es la adhesión del pueblo la que legitima la ocupación del poder y el último término para aquilatar lo justo en lo político, siempre que queden a salvo los principios supremos del derecho natural que al pueblo, como al rey, como a los humanos sin excepción, excede por apoyarse directamente en Dios. No de otro modo defiende la integridad del Reino como tal, pero admite que el consentimiento popular permite enajenarlo o dividirlo (129). El realismo valencianísimo de Pere Belluga prima sin cesar sobre toda suerte de doctrinas, atemperándolas a la realidad palpitante en vez de perderse en disquisiciones desenfrenadamente irreales.

(127) *Speculum*, 207.

(128) *Speculum*, 277.

(129) *Speculum*, 53.

11. A grandes brochazos tal es el sistema de Pere Belluga, máximo paladín de las libertades del Reino en lo jurídico y nombre mayor del jusconstitucionalismo clásico de Valencia. Sistema sólido en la osamenta científica, ornado con detalles de erudición accesoria bebida en las prístinas linfas boloñesas, riquísimo en filigranas conceptuales. Su línea sólida no es nunca rígida; tiene el pálpito de la vida.

Felicísimas son sus consideraciones sobre numerosos problemas técnicos que han quedado al margen de esta exposición sucinta. Por citar algunos casos sus análisis de la jurisdicción denominada alfonsina (130) o sus definiciones del mero y del mixto imperio (131). Habilísimos son sus apuntes, con frescor de pintor que los toma al natural, del papel intermedio que juegan los «tractadores» en cortes para discutir sin ultimar acuerdos que competen a los brazos (132). Notabilísimas son sus referencias al derecho aragonés (133), en temas como el del Justicia auténticas monografías incrustadas (134). Agudísimas sus consideraciones de las costumbres de las cortes, como al puntualizar sería ofensa para ellas que el rey no siguiese los dictámenes de los examinadores de agravios (135), cabalmente la ofensa inferida por el infante don Juan de donde nació la polémica que acarrearía el extrañamiento y la prisión del autor en 1439. Pero sobre todos sus méritos de menuda detallería han de contarse para baldón del olvido en que le entierran diariamente sus paisanos aquella pasión nobilísima por las patrias libertades y aquel su tino por reducirlas a sistema coherente, regalándonos la más antigua, y en tantos aspectos la más perfecta, teoría política de los fueros valencianos. Cuando los gritos de libertad no eran aún ahogados en sangre derramada por los franceses sobre el suelo libre de Valencia.

(130) *Speculum*, 275 y 309.

(131) *Speculum*, 290, 292, 307-319, 482.

(132) *Speculum*, 476.

(133) *Speculum*, 159, 307-319.

(134) *Speculum*, 326-333. También en página 31.

(135) *Speculum*, 66-68.

I N D I C E

	PÁG.
DEDICATORIA	5
I. EL REINO DE VALENCIA.	
1. <i>La personalidad del Reino.</i> —2. <i>Una monarquía limitada.</i> —3. <i>Los Furs.</i> —4. <i>El pensamiento político inscrito en los Furs.</i> —5. <i>Esquemas culturales valencianos dentro del orbe catalán.</i> —6. <i>El pensamiento político de la Valencia clásica</i>	7
II. LA TEORIA DEL IMPERIO LIBRE: RAMON MUNTANER.	
1. <i>Los historiadores valencianos medievales.</i> —2. <i>La Crónica de Ramón Muntaner.</i> —3. <i>Dios con el Casal de Aragón.</i> —4. <i>El imperio cristiano.</i> —5. <i>El imperio libre.</i> —6. <i>El Sermó muntaneriano</i>	29

III. EL ESPIRITUALISMO POLITICO 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 del tirano.*—9. *El sentido catalán de la libertad religiosa.*—10. *Arnau de Vilanova como pensador político.*

51

IV. DE LA MORAL A LA POLITICA.

1. *Valor político de los moralistas.*—2. *La negación de la política por Bernat Oliver.*—3. *Fray Bonifacio Ferrer en la política del Cisma.*—4. *Francesc Carroç Pardo de la Casta, en el primer humanismo.*—5. *De l'estament de la vida pública contra las banderías.*

81

V. FRANCESC EXIMENIS, VALENCIANO Y ESPIRITUALISTA.

1. *Valencianía de Eximenis.*—2. *Siluetta humana.*—3. *La libertad teológica punto de partida.*—4. *El dualismo escolástico en el orden universo.*—5. *Valor de la astrología.*—6. *Medievalismo eximeniano.*—7. *La teoría del Reino de Valencia.*

89

VI. LA TEORIA EXIMENIANA DE LAS LIBERTADES POLITICAS.

1. *La cristianización política de Aristóteles.*
- 2. *La comunidad política.*—3. *La ciudad.*
- 4. *El reino y la potestad de mando.*—
5. *Las libertades concretas.*—6. *El príncipe perfecto.*—7. *El tirano.*—8. *"Deuli dar comiat graciosament".*—9. *Los oficiales reales vistos con criterio burgués valentino.*—
10. *La Cristiandad.*—11. *Paz y guerra justa.*
- 12. *Filosofía de la ley.*—13. *Francesc Eximenis como pensador político* 117

VII. SAN VICENTE FERRER.

1. *Las imágenes de San Vicente Ferrer.*—
2. *Subsuelo espiritual.*—3. *Etica ferreriana.*
- 4. *La doctrina de la Iglesia.*—5. *Doctrinas políticas.*—6. *Teoría de la ley.*—7. *Juicio final* 165

VIII. LOS IDEALES CABALLERESCOS EN LA POESIA Y EN LA NOVELA.

1. *El por qué de la literatura caballeresca en Valencia.*—2. *Los primeros poetas valencianos.*—3. *La simbología de Pere March.*—
4. *La magnificación del caballero por Gilbert de Proixita.*—5. *Heroísmo y adoctrinación por Francés Ferrer.*—6. *La reciprocidad caballeresca vista por Jordi de Sant Jordi.*—7. *Las Cobles anónimas de San Jorge.*—8. *Tomismo, moral y amor en Ausias March.*—9. *La excepción: Jaume Roig.*—
10. *Matices del Tirant lo Blanch.*—11. *El*

<i>cumplido caballero en el Tirant lo Blanch.</i>	
—12. <i>La monarquía valenciana en el Tirant lo Blanch.</i> —13. <i>Cristiandad y "estat" en los textos tirantianos.</i> —14. <i>El Tirant lo Blanch encarnación de la Valencia del siglo XV.</i>	187

IX. VALOR POLITICO DEL HUMANISMO.

1. <i>Caracteres del humanismo valenciano.</i> —	
2. <i>El humanismo como arma apologética: Antoni Canals.</i> —3. <i>Las correcciones a Séneca de Antonio de Vilaragut.</i> —4. <i>Joan Roic de Corella, cima del humanismo valenciano</i>	241

X. LOS JURISTAS.

1. <i>Los juristas valencianos medievales.</i> —	
2. <i>La casuística de Arnau Joan en el Stil de la governació.</i> —3. <i>Glosas varias de Guillem Jaffer.</i> —4. <i>Otros glosadores forales.</i> —5. <i>El Speculum principum de Pere Belluga.</i> —	
6. <i>Valencianía vestida de romanismo.</i> —	
7. <i>Pere Belluga como tratadista político valenciano.</i> —8. <i>Sus temáticas de libertad política.</i> —9. <i>Doctrina belluguiana de la monarquía limitada de Valencia.</i> —10. <i>Sus tipificaciones del tirano.</i> —11. <i>Valor político de la obra de Pere Belluga</i>	257