

## EL PENSAMIENTO POLITICO DE EXI- MENIÇ EN SU TRATADO DE "REGIMENT DE PRINCEPS"

Francisco Eximeniç, de la Orden de Menores, maestro en Teología, confesor y predicador, político y alto dignatario eclesiástico con Benedicto XIII, es uno de los más notables escritores políticos de España y una lumbrera de la literatura catalana de la Edad Media.

Su obra principal, el *Crestiá*, es una "suma" de todos los conocimientos de su época (pero que no habrá que confundir con la *Summa Theologiae* del mismo autor), escrita más para la enseñanza práctica que para la construcción científica. Según el plan expuesto en el prólogo del *Primer Libre* había de constar de trece libros, en honor del Salvador y de los doce Apóstoles. El libro doce (*Dotzen*) se refiere al gobierno de la cosa pública, y a los príncipes y sus súbditos; los demás, a materias teológico-morales; pero sólo se escribieron de ellos probablemente los tres primeros.

El presente trabajo es un estudio del pensamiento político de Eximeniç en el *Dotzen Libre* del *Crestiá*. Es ésta una obra muy poco conocida, y sin embargo, de gran valor. Para Probst, Eximeniç se revela en ella como escritor de los más notables de Europa en materias políticas del siglo XIV. Como resumen de las contradísimas doctrinas de los siglos medios, como fuente de conocimiento para su estudio, como exponente de la formación de un pensamiento político propio de las circuns-

tancias reales en que se desenvolvió la historia de la Corona de Aragón, y como aportación original de observaciones y juicios personales que normalmente no se encuentran en escritores de su clase, más lógicos y menos observadores de la realidad, la obra de Eximeniç es extraordinariamente interesante. Si a esto se une que posee una belleza literaria sin igual, una claridad y un cierto encanto verdaderamente sugestivos, se comprenderá que el libro de Eximeniç es, en España, una verdadera cumbre de la literatura política medieval, y entre los libros escritos (como éste) para educación de príncipes, en otros países, no sólo no desmerece, sino que, como dice Hinojosa, "es superior a todos ellos por la grandiosidad del plan y su copiosa y escogida erudición".

Su título es *Libre de regiment de princeps e de comunitats*, y comprende ocho partes (en el plan primitivo siete), distribuidas en dos voluminosos "infolios". El primero es el más conocido y el único generalmente manejado. Hay de él una edición de 1484 (hecha en Valencia por Lamberto Palmart), notabilísima desde el punto de vista de la impresión y por la fidelidad con que reproduce el original; comprende las cuatro primeras partes, y hemos utilizado los ejemplares que se conservan en Valencia (Biblioteca de la Universidad y Archivo Metropolitano) y el de la Biblioteca Nacional de Madrid. El segundo volumen (partes V a VIII) no ha sido impreso todavía. De todas las referencias bibliográficas que hemos recogido no consta que haya otro ejemplar que el código conservado en el Archivo Metropolitano de Valencia, del que nos hemos servido en la presente investigación.

El primer volumen fué escrito en 1385, añadiéndole el autor, en 1391, siete capítulos más. El segundo volumen se escribió probablemente en 1386.

El volumen impreso no está foliado; el manuscrito lo estuvo, a juzgar por las descripciones del código, antes de que las manos de un encuadernador se llevaran, con el margen superior, la foliación romana. Para remediar este inconveniente

niente se han numerado de nuevo los folios, ahora con números árabes, sin enmendar tampoco el error de aquel artesano, que cambió de lugar algunos cuadernillos. Puede verse la descripción de este raro códice en las obras de Olmos y Massó, que citamos.

Las citas del primer volumen se harán sólo por el capítulo de que se trate, y en el segundo añadiremos el folio según la numeración actual.

En las citas ponemos, en números romanos, el volumen y después la parte y el capítulo (y en su caso el folio), entendiéndose siempre que se trata del *Dotzen Libre*. Cuando hagamos referencia a otro libro del *Crestiá* lo citaremos expresamente.

## EXIMENIÇ Y SU TIEMPO

### I.—LA BASE HISTÓRICO-POLÍTICA <sup>1</sup>.

#### *La Realeza y el Estado.*

Ha sido tal el papel de la Realeza en la formación de los Estados unitarios y autocráticos del Renacimiento, que, en realidad, de ella recibieron éstos la unidad y la soberanía.

---

<sup>1</sup> Además de las obras que citamos especialmente más adelante, nos han servido las siguientes obras y colecciones de fuentes: ZURITA, *Anales de la Corona de Aragón*, 1.<sup>a</sup> parte, vols. I y II, Zaragoza, 1585; SERRANO Y SANZ, *Noticias y documentos históricos del condado de Ribagorza hasta la muerte de Sancho Garcés III*, Madrid, 1912; el mismo, "Documentos ribagorzanos de tiempos de Ludovico Pío y Carlos el Calvo", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. LXXXI, 1922, págs. 115-36 y 357-83; el mismo, "Documentos ribagorzanos del tiempo de los reyes franceses Lotario y Roberto", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. XLI, 1920, págs. 119-35, 449-61 y 604-13; SAVALL Y PENEN, *Fueros, Observancias y Actos de Corte del Reino de Aragón*, dos vols., Zaragoza, 1866; MUÑOZ Y ROMERO, *Colección de fueros municipales y cartas-pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, t. I, Madrid, 1847; RAMOS LOSCERTALES, "La formación del dominio y los privilegios del monasterio de San

La persona del príncipe, como sobrepuesta al conjunto de los súbditos, a los que domina ("l'un est seigneur, l'autre

---

Juan de la Peña, entre 1035 y 1094", *Anuario de Historia del Derecho español*, VI, 1929, págs. 6-108; "El diploma de las Cortes de Huarte y San Juan de la Peña", *Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza*, 1923, pág. 502 y ss.; "Textos para el estudio del Derecho aragonés en la Edad Media", I, *AHDE*, I, 1924, págs. 397-416; PEDRO DE MARCA, *Marca hispánica*, París, 1688, y *Constituciones y altres drets de Catalunya*, Barcelona, 1909; VALLS TABERNER, "Carta constitucional de Ramón Berenguer I de Barcelona (Vers 1060)", *AHDE*, VI, 1929, págs. 252-59; el mismo, "La constitución catalana de la Cort general de Montígo de 1363", *AHDE*, V, 1928, págs. 412-30; MAYER, *Historia de las instituciones sociales y políticas de España y Portugal durante los siglos V al XIV*, t. I, trad. de GALO SÁNCHEZ, Madrid, 1925; t. II, trad. de R. CARANDE, 1926; el mismo, "Studien zur spanischen Rechtsgeschichte. I. Der Fuero de Sobrarbe", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (ZRG)*, germ. Abt., XL, 1919, 236-72 (una nota de J. M.<sup>a</sup> RAMOS en *AHDE*, I, 1924, página 448); el mismo, "El origen de los fueros de Sobrarbe y las Cortes de Huarte", *AHDE*, III, 1926, págs. 156-67; HAEBLER, "Los fueros de Sobrarbe", *AHDE*, XIII, 1936-41, págs. 5-35 (trad. de JOSÉ M.<sup>a</sup> LACARRA); MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, 2.<sup>a</sup> ed., 1943; JIMÉNEZ EMBUN, *Ensayo histórico acerca de los orígenes de Aragón*, Zaragoza, 1878; JIMÉNEZ SOLER, *Organización política de Aragón en los siglos XIV y XV*, trabajos premiados en los Juegos Florales de Zaragoza de 1894, Zaragoza, 1895, págs. 205-77; del mismo autor, *La Edad Media en la Corona de Aragón*, "Colección Labor", Barcelona, I...; "Las libertades aragonesas. Firma de derecho y manifestación", *Boletín de la Academia de Buenas Letras de Barcelona*, I, 1901-1902, pág. 25 y ss.; "El Justicia de Aragón Martín Díez de Aux", *Revista de Archivos*, III, 1899, págs. 386-91; V. DE LA FUENTE, "Historia militar, política y económica de las tres comunidades de Calatayud, Daroca y Teruel", discurso de recepción en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1861; del mismo autor, "Las comunidades de Castilla y Aragón bajo el punto de vista geográfico", *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, VIII, 1880, págs. 193-216; *Estudios críticos sobre la Historia y el Derecho de Aragón*, tres tomos, Madrid, 1885; "Constitución política de Aragón en el año 1300", *Memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, VII, págs. 167-216; LASALA, *Reseña histórico-política del antiguo reino de Aragón*, Zaragoza, 1865; OLIVER Y ESTELLER, "La Nación y la Realeza en los Estados de la Corona de Aragón", discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1884; KLÜPFEL, "El regim de la confederació catalano-aragonesa a finals del segle XIII", *Revista Jurídica de Catalunya*, XXXV, 1929, y XXXVI, 1930;

est serviteur”<sup>2</sup>, construye en sí misma la soberanía que luego pasará en la doctrina posterior a la persona jurídica “Estado”<sup>3</sup>.

El proceso de formación del Estado unitario y soberano en torno a la Realeza supuso una lucha de ésta contra las otras tendencias latentes en él (la aristocracia feudal, las ciudades). En Francia se realizó tan a la perfección este proceso, conducido por reyes como Felipe el Hermoso y Luis XI, que en ella, mejor que en ninguna parte, se puede ver la superio-

---

BOFARULL, *La confederación catalano - aragonesa*, Barcelona, 1872; LEONCE AUZIAS, *L'Aquitaine carolingienne (778-987)*, Toulouse (París), 1937; BALARÍ, *Orígenes históricos de Cataluña*, Barcelona, 1899; BROCA, *Historia del Derecho de Cataluña*, Barcelona, 1918. Como obras generales, son siempre de interés el *Manual de Historia del Derecho español*, de RIAZA Y GARCÍA GALLO, Madrid, 1934-35; GARCÍA GALLO, *Historia del Derecho Español*, Madrid, 1945; ALTAMIRA, *Historia de España y de la Civilización española*, I<sup>o</sup>, Barcelona, 1913, y II<sup>o</sup>, 1909; BALLESTEROS BERETTA, *Historia de España y su influencia en la Historia Universal*, tomos II y III, Barcelona, 1922. Para aspectos más determinados, pueden verse la *Verwaltungsgeschichte Aragons*, de KLÜPFEL, y de este mismo autor, *Die äussere Politik Alfons des Dritten von Aragonien, Beiträge zur Geschichte der inneren Politik Alfons*, t. 35 de las *Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte*, Berlín, 1911-12; SCHRAMM, *Die Krönung im katalanisch-aragonesischen Königreich*, en el tomo III del *Homenatge a D. Antonio Rubió y Lluch*, Barcelona, 1937, págs. 577-98; las obras de VINCKE que citamos en el apartado siguiente, y para Cataluña, RUBIÓ Y ORS, “Consideraciones histórico-críticas acerca del origen de la independencia del condado catalán”, *Memorias de la Academia de Buenas Letras de Barcelona*, IV, 1887; FLACH, “La Marche d’Espagne”, *Estudis Universitaris Catalans*, XVI, 1931; pág. 157; CALMETTE, “Notes sur Wifred le Velu”, *Revista de Archivos*, 1901, pág. 442 y ss., y los dos trabajos “Sur la lettre close de Charles le Chauve”, en las *Mélanges d’Archéologie et d’Histoire de l’Ecole française de Rome*, t. XX, 1902, y en la *Bibliothèque de l’Ecole des Chartes*, de París, t. LXIV, 1903; LA TORRE, *Orígenes de la Diputación del General de Catalunya*, Barcelona, 1923.

2. BODIN, *Les six livres de la République*, liv. I, chap. VIII; vid. además CONDE, “El pensamiento político de Bodino”, *Anuario Historia del Derecho*, 1935, págs. 44 y 71; 78.

3. HÖHN, *Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken*, págs. 9-12. Cfr. PÉREZ-SERRANO, *El concepto clásico de soberanía y su revisión actual*, pág. 9. Madrid, 1933.

ridad del rey sobre el Estado o, más bien, la identificación del Estado con el monarca: (l'Etat c'est moi) y en Francia nació el teórico de la soberanía y el concepto de la soberanía misma <sup>4</sup>.

Esta lucha del principio monárquico con las demás fuerzas del Estado se da ciertamente en otras partes; pero no precisa llegar a la absorción de éstas por aquélla para que la idea de Estado se realice. La idea de Estado es independiente del monarca.

Así como en Francia el Estado se reconstruyó en provecho de la Realeza y Bodin es su teórico, estudiemos cómo en la Corona de Aragón se desarrolló la lucha política de manera que el concepto de Estado se formó dejando fuera la persona del rey, que se configura como servidor suyo. El escritor político de más talla de la Corona de Aragón (y aun de toda España) en la Edad Media, Eximeniç, representa esta concepción.

#### *Evolución constitucional de Aragón.*

¿Cómo explicaremos la marcha de la historia constitucional de este reino para que llegara a resultados y concepciones tan diferentes, no sólo de las del país ultrapirenaico, sino de la misma Castilla?

Vamos a partir de un concepto que podemos considerar válido para el Estado de la Edad Media en general. Para el Estado que se basa en relaciones personales (entre príncipes y súbditos), si las circunstancias políticas no actúan del lado de aquéllos, de modo que consigan sujetar a su autoridad los demás elementos, ligándolos además con el suelo en la unidad del nuevo Estado territorial, si no ocurre esto, en vez del Estado unitario surge el Estado dualista, donde la recíproca re-

<sup>4</sup> Vid. ESMEIN, *Histoire du dr. français*, págs. 330-331; PÉREZ SERRANO, *loc. cit.*

lación entre autoridad y súbditos se perpetúa, convertida en el dualismo príncipe-clases, o príncipe-estados, antecedente en cierto modo del constitucionalismo moderno <sup>5</sup>.

Hemos dicho para el Estado que se basa en relaciones personales, como en general se puede decir de los procedentes de tronco germánico <sup>6</sup>. No creemos que sea este el caso de los reinos procedentes del primitivo núcleo asturiano, porque tampoco creemos que lo fuera de nuestro Estado visigodo <sup>7</sup>, cuyas representaciones continúan. Por eso, independientemente de todo el problema de la naturaleza del beneficio y del vasallaje, de los señoríos y de los feudos, de los municipios y de las Cortes, los reyes leoneses primero, y castellanos después, se consideraron investidos de una autoridad que no había menester de proceso alguno de reconstitución, aunque hubieran de luchar por defenderla y aumentarla.

Pero en Aragón, nacido en otras circunstancias y perdida toda relación de continuidad con la anterior monarquía de España, es posible concebir la formación constitucional como la continuada acción de un dualismo político, de personas primero, y de clases después. Mas como esta concepción nos podría llevar a establecer semejanzas que en modo alguno responderían a la realidad, tratemos de fijar el carácter de la

---

<sup>5</sup> SPANGENBERG, *Vom Lehnstaat zum Ständestaat*; MITTEIS, *Lehnrecht und Staatsgewalt*, págs. 461-63, Weimar, 1933, y *Der Staat des hohen Mittelalters*, págs. 405-409, Weimar, 1940.

<sup>6</sup> Téngase en cuenta en todo caso que relaciones personales no equivale a relaciones privadas. Véase para este problema v. BELOW, *Der deutsche Staat des Mittelalters. Ein Grundriss der deutschen Verfassungsgeschichte*, Leipzig, 1914, I. Bd. Die allgemeinen Fragen; KEUTGEN, *Der deutsche Staat des Mittelalters*, Jena, 1918, y las dos obras de MITTEIS citadas anteriormente.

<sup>7</sup> TORRES, "El Estado visigótico", *AHDE*, t. III, págs. 307-475, 1926. V. también STROHEKER, *Eurich. König der Westgoten*, Stuttgart, 1937, especialmente págs. 88-128; y en relación con el problema de la territorialidad del Derecho, A. GARCÍA GALLO, "Personalidad y territorialidad del Derecho en la época visigoda", *AHDE*, XIII, págs. 258-60, 1936-41.

monarquía en los territorios de Aragón, para distinguir al mismo tiempo su evolución, lo más nítidamente posible, de la de los países procedentes del imperio franco y, por tanto, también de Cataluña.

*Formación de los Estados pirenaicos.*

Nace el reino de Aragón en 1037, cuando, a la muerte de Sancho el Mayor de Navarra, surgen los nuevos Estados que han de dirigir la Reconquista. Precisamente entonces impone Castilla en el Oeste la dirección de su recién fundada monarquía sobre todo el territorio leonés. Y aunque no traiga su origen del mismo tronco navarro, es también ahora cuando Cataluña aparece con la cohesión y unidad que da a sus condados la posición alcanzada por el conde de Barcelona.

Había nacido Cataluña <sup>8</sup> del proceso de desintegración del gran imperio carolingio, pero heredó de él, como lazo que ligara la ulterior evolución de los condados catalanes con la de los demás territorios francos, la institución del beneficio que había de servir de base, con la independencia, a la nueva organización feudal. Ahora bien, sustituyendo el conde de Barcelona al anterior soberano, se puso, como dice la frase sagrada, a la cabeza de la pirámide feudal, y ejerce, junto a sus derechos de jefe superior de esta organización, una supremacía efectiva. En la segunda mitad de siglo XI, los Usatges de Ramón Berenguer reflejan el fortalecimiento de un poder monárquico que puede imponer a los feudales el cumplimiento de sus deberes, porque en la lucha con la nobleza no se presenta sólo como el señor de derecho, sino como el señor más fuerte; posición esta última lograda probablemente más por relaciones políticas que por relaciones estricta-

---

<sup>8</sup> CALMETTE, *Les origines de la première maison comtale de Barcelone*, Roma, 1890; "El feudalisme; els orígens de la nacionalitat catalana", resumen de VALLS TABERNER en *Quaderns d'Estudis*, 1921; "Le sentiment national dans la Marche d'Espagne au IX<sup>e</sup> siècle", *Mélanges Lot*, pág. 103 y ss.

mente feudales, acentuándose aún más en el siglo siguiente. Si, como se ha afirmado, la jurisdicción es elemento decisivo en la vida del Estado feudal, la soberanía del príncipe barcelonés no queda enteramente rota por la jurisdicción de las potestades, lo que, unido a la legislación, asegura la unidad del Derecho. Tiene, pues, el conde la más alta autoridad, que se completa, tanto en lo militar como en lo jurisdiccional, a través de la jerarquía feudal y sus grados.

Aragón, o mejor dicho, los núcleos pirenaicos primitivos de este reino, había tenido también una relación de dependencia con la monarquía franca. Pero al realizarse la independencia de los condados, que suele fijarse en la segunda mitad del siglo IX, coincidiendo con el capitular de Kiersy, salió de la órbita del imperio para seguir una evolución propia, distinta de la catalana y más influida por la relación con el naciente reino de Navarra. Los condes aragoneses por esta época son independientes; alodios y presuras dan un gran contingente de propiedad libre, que en todo caso irá más bien a engrosar los dominios eclesiásticos y señoriales que a convertirse en feudos bajo la presión de los condes soberanos como en Cataluña; a la soberanía franca no sustituye de momento otra soberanía territorial, y aunque los documentos sigan fechándose con arreglo a la cronología de los reyes francos, los condes actúan con independencia para la guerra y la política, aliándose con los navarros hasta llegar a unirse con ellos. La monarquía navarra podemos considerarla nacida en 905 con Sancho Abarca, pero los territorios de Aragón son aún independientes. La unión se realizaría a lo largo de esta centuria, formándose al final el ya poderoso reino de Navarra, que al descomponerse por Sancho el Mayor produciría la situación más arriba descrita.

Esta tradición de independencia, las influencias feudales venidas de Francia, la no existencia en estos territorios de una autoridad que representara la continuación de la monarquía visigoda, habían de influir en la constitución del primitivo

reino navarro-aragonés. El nacimiento de un poder público en estas circunstancias, ya ocurriera por la elección, ya por la imposición de un caudillo, es natural que no disipara las ideas de la independencia primitiva; y es asimismo explicable que los nobles fueran en adelante unos celosos defensores de sus atribuciones y derechos y de su intervención en los asuntos del reino. Si dijo Oliver que la tradición era prueba bastante de la existencia del fuero de Sobrarbe (como pacto constitucional de Aragón), podemos nosotros decir al menos que la tradición es prueba bastante de la existencia de este espíritu, que pudo ser el núcleo sobre el que más tarde se desarrollaron las leyendas. Ahora bien, creemos que tanto la monarquía navarra como la aragonesa, su sucesora, tenían análogos caracteres a los que contemporáneamente se manifestaban en Castilla; es decir, que lograda la separación de estos territorios y en lucha muchas veces con los mismos francos, prevalece la organización española de la monarquía y los territorios. El rey, en efecto, encarna la autoridad pública y a él corresponde la administración de justicia. El territorio se divide en tenencias, cuyo jefe representa al monarca y es nombrado y removido libremente por él; a lo más, las tenencias se conceden en honor, forma embrionaria del feudalismo en la Península, que se caracteriza por ser donaciones revocables y que no rompen la unidad de la soberanía. Será precisa la influencia catalana y el abuso de su posición por parte de los nobles aragoneses para que esos honores sean, de hecho, más tarde, verdaderos feudos.

Es verdad, como hemos dicho, que los reyes, para mantener esta posición, tienen que luchar con los nobles, y esto ocurría ya en la primitiva monarquía navarra. Altamira, aunque rechaza por fabulosas las leyendas de los fueros suprarbenses, cree, sin embargo, que el rey estaba sujeto a una serie de cortapisas que le imponían los nobles, y entre ellas no hacer guerra, paz ni tregua sin su consejo, y otras semejantes que Zurita refiere como verdaderas. Es verdad que los nobles,

más que súbditos de un Estado y de un monarca, se consideran enteramente libres y ligados a éste por un vínculo de su recíproca voluntad. Y es verdad que la autoridad, aunque haya de ser por concesión expresa del monarca, se ejerce en los señoríos por los barones. Todo esto hace que el Derecho público se vea invadido por ideas privadas, que autoridad y propiedad no sean términos bien deslindados y que las relaciones personales pasen al primer plano en la constitución del Estado. No es extraño a estas ideas aquel carácter que Menéndez Pidal descubrió en la monarquía navarra, y que considera extendido de ésta a las demás monarquías españolas: es la concepción patrimonial que considera al reino propiedad privada del monarca y divisible entre los herederos, impuesta por Sancho el Mayor al morir.

*Los descendientes de Sancho el Mayor.*

Desde la independencia de Aragón en 1035 con Ramiro I hasta la unión con Cataluña un siglo después, tras la renuncia de otro Ramiro, el II, su nieto, conoció el nuevo Estado cinco reyes, en general batalladores y enérgicos, que supieron mantener frente a los nobles el poder de la Corona, de manera que a la unión con la casa catalana, la tendencia a la supremacía absoluta puede señalarse como distintivo de los monarcas aragoneses. Son estos reyes Ramiro I, Sancho Ramírez, que terminó de ganar el Aragón montañoso y comenzó la reconquista y repoblación en tierra llana (realizando la unión con Navarra en 1076, a la muerte de su primo Sancho García), y los tres hijos de Sancho Ramírez: Pedro I, Alfonso I y Ramiro II.

Esta época es al mismo tiempo la de formación de los municipios y adquisición de sus libertades; pero estas libertades proceden de los soberanos, que muestran al concederlas la superioridad y unidad de su poder. Así caracteriza Ramos Loscertales este período como un "período de evolución so-

cial, cuya finalidad es la de recabar de los reyes la libertad”<sup>9</sup>. Y, en efecto, siguiendo a éstos en sus campañas, los vemos investidos de tal autoridad en su relación con los caballeros que les acompañan a las ciudades que reconquistan y organizan. Recompensa el rey a los primeros con donaciones y señoríos que no tienen carácter feudal, aunque muchas veces se les dé este nombre, quizá por la tradición posterior. Los honores que el rey concede, tienen, sí, carácter benefical, pero también vitalicio, como hizo Alfonso I con el conde de Alperche al serle ganada por éste la plaza de Tudela. Si en Aragón empezó a acostumbrarse la sucesión en los honores antes que en Castilla, no era sucesión de pleno derecho, sino permitida. De la directa autoridad del rey sobre las ciudades hablan sobre todo los fueros. El mismo rey Batallador concedió libertades extraordinarias, verdadera autonomía por no decir independencia, a ciudades como Zaragoza y Tudela, de las que había constituido señores al tiempo de su conquista al vizconde de Bearne y al ya nombrado conde de Alperche, con lo que fácilmente se ve la merma que en las facultades de éstos se había de seguir. Especialmente las donaciones y privilegios a eclesiásticos y monasterios muestran el carácter de concesiones simples y de expresas delegaciones de derechos, que además ni siquiera van juntas muchas veces.

Pudiera decirse que no excluyen esos ejemplos la existencia de verdaderos feudos, y que no es lo mismo el señor de Zaragoza o de Calatayud que el que ejerce jurisdicción completa en sus honores y nombra sus oficiales en villas y ciudades. Pero fácilmente se ve que si existió tal inmunidad jurisdiccional de los señores no se debió a una generalización del sistema feudal, desmentida con lo que llevamos dicho; y si no hubo generalización, no pudo haber tampoco sistema feudal.

---

<sup>9</sup> RAMOS LOSCERTALES, nota sobre los *Studien*, de MAYER, en *AHDE*, I, pág. 450, 1924.

En efecto; el feudalismo no es una institución definida, de manera que podamos denunciar su presencia por la de determinados elementos. Ni inmunidad, ni beneficio, ni vasallaje suponen por sí solos el feudalismo, ni dos de ellos unidos<sup>10</sup>, ni aun siquiera los tres, como no tengan tal cohesión y generalidad que en ellos se agote la autoridad del reino. Queremos decir que la inmunidad deja subsistente la autoridad del que la concede, que puede no concederla; que beneficio y vasallaje producen una jerarquía, especialmente en el orden militar, ligada con la concesión de tierras<sup>11</sup>. Pero que sólo existe el feudalismo cuando la organización general del Estado es tal que la autoridad pública ya no tiene un sujeto único para todo el reino, que es el rey, sino que se une con la inmunidad al beneficio y al vasallaje, de modo que el dueño de la tierra es de derecho el señor que la ejerce; y esto ocurre de un modo tan uniforme que no coexisten tales feudos con otras partes del territorio sometidas al rey y gobernadas por sus antiguos oficiales, porque éstos se apropiaron las funciones y las tienen a su vez en feudo con la tierra de sus dominios. De manera que el rey sólo tendrá autoridad sobre sus propios dominios particulares, y como rey no tiene más función que la de jefe superior feudal, vaciada de toda soberanía política<sup>12</sup>. La Realeza, dice Halphen, es sólo conciliable con el espíritu del sistema feudal

---

10 De ahí las críticas a la teoría de la fusión de vasallaje y beneficio que sustenta MITTEIS en las obras citadas. Véase la recensión de la segunda en *AIIDE*, XIV, 1942-43. Contra esta teoría (*Verschmelzungstheorie*), KRAWINKEL, *Untersuchungen zum fränkischen Benefizialrecht*, págs. 72 y ss. y 161. Weimar, 1936.

11 Esto aun no es el feudo. Para MERÊA puede haber una relación de vasallaje, con deberes de hueste y de curia, ligada con una donación de tierras, sin que ésta pierda el carácter de alodialidad. Véase MERÊA, "A concessão da terra portuguesa a D. Henrique (a proposito de uma crítica)" en el *AHDE*, XIII, pág. 397 y s., 1936-41.

12 MERÊA, *Introdução ao problema do feudalismo em Portugal*, págs. 70-77, Coimbra, 1912; HALPHEN, "La place de la royauté dans le système féodal", *AIIDE*, IX, pág. 313, 1932.

en la medida en que se incorpora a él. La idea de un poder público que represente el interés general, la idea de Estado, le es extraña<sup>13</sup>. Para más distinguir las donaciones y beneficios de los reyes de Aragón, del beneficio franco, sustrato del feudo (que es también el que se extendió a Cataluña), podemos aún apoyarnos en la opinión de Krawinkel, para quien la esencia de este beneficio no es tanto la donación de tierras como la obtención de la inmunidad, “siendo el derecho del beneficiario no un derecho real, sino el ejercicio de un derecho de soberanía delegado a él por el Estado”<sup>14</sup>. Ahora bien; esta disgregación de la soberanía, unida consubstancialmente al régimen benefical, es extraña a la organización territorial aragonesa<sup>15</sup>.

13 HALPHEN, loc. cit.

14 KRAWINKEL, *Zur Entstehung des Lehnwesens*, pág. 28. Weimar, 1936.

15 La autoridad general del rey sobre todo el reino no sólo se ve en las fórmulas “mando et constituo in toto regno meo”, “universis... omnibusque populis in regno et potestate nostra constitutis...”, que en la época de las fuentes territoriales usan los monarcas de la casa de Barcelona, sino en los privilegios y fueros de los descendientes de Sancho el Mayor. Y entre los derechos que conserva el rey en los lugares a los que libremente los otorgó están las multas por las violaciones de los mismos y por los delitos cometidos. Si ya los privilegios no van siempre unidos a las donaciones, tampoco los derechos de justicia van unidos a los privilegios: en los de San Juan de la Peña (RAMOS LOSCERTALES, *AHDE*, VI, págs. 34-39) el rey cobra las multas y calumnias de los lugares del monasterio, y sólo por donación especial las atribuye más tarde el propio rey al abad y a los monjes. El rey dispone libremente de los derechos de justicia que le corresponden en la honor, dando o no dando, a su arbitrio, parte en ellos al señor de la misma; “de homicidis de justiciis qui exierint... ad ius regale... si voluero dare... ad illos seniores...” (loc. cit., pág. 50, n. 100). De la relación del rey con las ciudades ya hemos indicado algo. El señor de la ciudad tiene sus propios merinos, pero depende del rey; y junto a él el municipio tiene, del rey, autonomía en lo jurisdiccional: “... habeant iudice quale ipsi voluerint...”; pero las multas por los delitos se pagan “tercia ad Regem, terciã ad concilio, terciã ad quereloso”. Directa es la relación de los ciudadanos con el rey para el servicio militar, y directamente otorga el rey sus privi-

Bajo el primer rey de la casa de Barcelona, Alfonso II, se hace patente y reconocida la posición del monarca como titular de la autoridad del Estado en las Cortes de Huesca de 1188. El reino se considera ya como una unidad cuya cabeza es el rey de Aragón. Este tiene el poder de legislar, el poder de castigar; a él se refiere, en principio, todo el procedimiento a través de sus justicias, merinos, jueces y alcaldes, en lo civil y en lo criminal. El rey asegura, con las penas de privación de su amor, corporales, pecuniarias, la observancia de sus mandatos y la sanción del incumplimiento<sup>16</sup>.

Hay que concluir, por tanto, que no hubo en esta primera época de la historia constitucional de Aragón un régimen territorial de señoríos feudales<sup>17</sup>, y que, como decíamos más arriba, su monarquía tiene análogas características a las de la castellana. Estudiando otros aspectos de la historia jurídica aragonesa se llega a la misma conclusión, y así Verlinden, al estudiar la condición de las poblaciones rurales, afirma que "en lo que concierne a la historia social, Aragón puede considerarse hasta cierto punto como un anejo al complejo político castellano-leonés"<sup>18</sup>.

La diferencia fundamental con Castilla está, sin duda, en la fuerza con que se manifiesta el espíritu de independencia de los nobles. Es el dualismo que late bajo la apariencia de una concepción monárquica y que muchas veces llega a contrahacerla. Alfonso el Batallador dió Tudela *durante su vida* al conde de Alperche. Pero el conde dispuso de ella, y la dió,

---

legios a los caballeros del señor. V. Fuero de Calatayud, Muñoz, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas*, pág. 457 y ss.

16 Constituciones de las Cortes de Huesca de 1188, ed. RAMOS LOSCERTALES, *AHDE*, I, págs. 398-400, 1924.

17 MITTEIS, *Der Staat...*, pág. 474, comparando la organización de señoríos y ciudades de Aragón con las "seigneuries" francesas, afirma la inexistencia del carácter feudal en aquéllos.

18 VERLINDEN, "La condition des populations rurales dans l'Espagne médiévale" en *Le Servage. Communications présentées à la Société Jean Bodin*, pág. 184. Bruxelles, 1937.

en casamiento, al rey D. García de Navarra, su yerno. Cuando Ramiro II el Monje entregó al conde de Barcelona, que era también yerno suyo, el reino de Aragón, hubo de transferirle sus legítimos derechos sobre Tudela; pero no pudo darle más seguridad sino que "siguiese su derecho como mejor pudiese". Este ejemplo es muy significativo respecto a la naturaleza jurídica y a la situación de hecho de lo que se llamaron "feudos de honor". La expresión jurídica del dualismo en esta época es la relación de vasallaje, relación recíproca de fidelidad, que lleva al Estado la idea de vínculo contractual entre personas; estas influencias feudales sí penetran en España, y al sustituir, por lo menos para los nobles, al vínculo general del súbdito, dan pie a la ruptura del vasallo con el rey; dada la fuerza de la nobleza en Aragón y el carácter de hecho, hereditario que llegan a adquirir las honores, la ruptura de la relación rey-vasallo equivaldrá a la quiebra del Estado mismo, como veremos en seguida.

Por lo demás, no creemos que en la concepción monárquica, sustentada en las leyes y mantenida por la propia realeza de Aragón, y en su capacidad para construir sobre sí misma el Estado (si la lucha constitucional no hubiera llegado a los resultados que luego exponremos), influyera demasiado la intervención del reino en la sucesión en algunos casos. Tal ocurrió cuando los navarros eligieron rey al de Aragón, Sancho Ramírez, rechazando al fratricida Ramón, y cuando los aragoneses (como por su parte también los navarros) rechazaron el testamento de Alfonso el Batallador para ofrecer la corona al monje Ramiro. Estos hechos entran perfectamente en la lógica de la institución monárquica y no hacen sino restablecer su continuidad, rota por un acto arbitrario, y concretamente en el segundo de los casos citados, en la persona del legítimo heredero. Lo que hubiera desnaturalizado verdaderamente a la monarquía hubiera sido el darle tal carácter privado que pudieran considerarse como sucesor legítimo las Ordenes militares instituidas en el testamento.

*Feudalismo en Cataluña.*

En Cataluña, en cambio, durante todo este tiempo, florece y se desarrolla la organización feudal. El feudo es su base; pero la fidelidad del señor del feudo para con el príncipe, jurada en sacramental, es el lazo de unión entre la cabeza (el soberano) y los vasallos del vasallo, que de éste tienen honores y castillos, como él mismo los tiene de aquél. El lazo jerárquico es tan fuerte que, reinando ya en Cataluña Alfonso II de Aragón, aún queda el recuerdo de la dependencia del rey de los francos en algunos documentos. Tenemos, pues, en Cataluña una situación diversa a la de Aragón, por cuanto en este reino la monarquía encuentra enfrente una nobleza insubordinada, mientras que en el Principado la relación feudal mantiene los hilos de la subordinación. Es cierto, además, que en Cataluña, como en Francia, junto a la relación feudal simple, establecida con respecto a ciertos bienes nada más, existe otra fidelidad incondicionada, que no hace mención de tierras determinadas, sino que va "contra cunctos homines et feminas"<sup>19</sup>, lo cual favorece extraordinariamente la unidad de la jerarquía feudal. A través de esta jerarquía el poder real sabe actuar con eficacia en los casos en que de derecho le corresponde intervenir, siendo los señores intermedios un grado, pero no un obstáculo<sup>20</sup>.

---

19 Tal es, por ejemplo, la de Roberto, constituido príncipe de Tarragona por el obispo en 1128. V. *Marca hispánica*, col. 1261-63.

20 Véase para la paz y tregua las constituciones de Pedro I de Cataluña, de 1207, en el apéndice de la *Marca hispánica*, núm. 495, col. 1395 y s. De todas maneras no hay que exagerar el rigor de la "solidantia", pues de hecho ésta acaba por admitir la existencia de dos señores de un mismo vasallo, habiéndose de referir, por tanto, la fidelidad de éste a las tierras que tiene de aquéllos en vez de ser un vínculo absoluto. Así el conde del Rosellón, al recibir de Luis VIII de Francia dos vizcondados, le hace "homagium ligium contra omnes", pero "salva fidelitate regis Aragonum". V. en la misma colección de documentos el núm. 504. col. 1411.

*La casa de Barcelona y el feudalismo aragonés tardío.*

Con la unión de ambos Estados en la casa real de Barcelona no deja de producirse una asimilación de sus instituciones, que acelerará la constitución del Estado de clases. En Aragón se generaliza entonces, por influencia catalana, el sistema de feudos; pero ya sólo actuará para favorecer el poder de la nobleza y las posibilidades de ruptura con la Corona y fraccionamiento consiguiente del Estado puramente monárquico. En efecto, el feudalismo de Aragón no trae ni teóricamente su fuente y lazo de unión del poder originario del monarca, ni tiene, en la idea de fidelidad al rey, la potencialidad de reconstrucción de ese poder unitario. El feudalismo aragonés no construye la clásica pirámide, sino que consagra para siempre el dualismo rey-nobles como base de la nueva concepción del Estado. En Cataluña, por su parte, los reyes pretenden imponer, como en Aragón, su tendencia absolutista; pero como el feudalismo no excluye precisamente la oposición nobiliaria, aunque tenga medios para encauzarla, ésta, latente siempre, se manifiesta ahora con más fuerza que antes, y, salvo que no tuvo la generalidad y gravedad que en el reino vecino, marca también el paso del Estado feudal al de clases.

*Las ciudades.*

¿Qué papel desempeñan en esta evolución las ciudades? Forzosamente nos hemos de referir a ellas, porqu su intervención en las Cortes es decisiva para la concepción del Estado clasista o corporativo. Pero forzosamente también habremos de pasar por alto sus más interesantes problemas para ver sólo su alineación en el cuadro de fuerzas políticas del Estado e ir siguiendo el proceso constitutivo de la soberanía del mismo. En cierta relación con el régimen señorial, forman las ciudades nuevos centros autonómicos, con-

vida propia dentro del Estado. Tanto si la ciudad tiene carácter aristocrático u oligárquico, como si lo tiene democrático y de fidelidad al rey, forma de todos modos un núcleo con intereses y órganos peculiares, capaz de enfrentarse con el rey en las Cortes.

Se ha puesto de manifiesto el origen señorial de las ciudades en algunos países de Europa <sup>21</sup>, constituyendo “verdaderos señoríos colectivos en el seno de la feudalidad”. En España, y sobre todo en Aragón, donde la Reconquista empieza muy tardíamente, no puede hablarse de ese origen, pero sí de ese carácter, especialmente para las ciudades del Norte. Las ciudades que se van conquistando de los moros reciben del rey su organización; de él depende su jurisdicción y a él se deben los servicios militares. Pero ya sea por las necesidades de la guerra, ya por las de la política (tener nuevos apoyos contra los nobles), los reyes conceden a los municipios unos privilegios que no distan mucho de las inmunidades señoriales. En general, y por lo que hace a la posición de los municipios ante la autoridad del monarca, se les ha podido llamar “señoríos plebeyos”; pensemos, pues, lo que serían los municipios aragoneses que reciben la organización especial del “fuero de los veinte”. Aquí se trata de una verdadera inmunidad, y por la inmunidad enlaza el régimen municipal con el señorial. Los habitantes de Zaragoza son infanzones y gozan de la franquezá de tal condición: son “hermunios”, y están exentos de contribución y de servicio militar, salvo batalla campal o cerco de castillo. Tienen órganos propios de gobierno y jurisdicción, que mantienen y fomentan la independencia y el particularismo. En las luchas constitucionales estos municipios oligárquicos se suman a la nobleza. Pero aun prescindiendo de estos casos privilegiados, el particula-

---

21 LUCHAIRE, *Les communes françaises sous les Capétiens directs*, 1890; el mismo, *Manuel des Institutions françaises, période des Capétiens directs*, págs. 370-450, 1892; BELOW, op. cit., pág. 263 y ss.

rismo jurídico y la independencia, más o menos lograda, del poder del rey, van unidos al auge del régimen municipal. En Aragón, ciertamente, no tienen las ciudades las tendencias anárquicas que en Castilla; pero en todo caso representan una comunidad social con cierta conciencia de unidad y con intereses propios, cuya personalidad política, dentro del reino, se manifiesta por la posesión de un Derecho local propio y, sobre todo, de una autonomía administrativa y jurisdiccional que, respondiendo a su desarrollo creciente, le va otorgando la autoridad pública. En esas disposiciones de algunos fueros, que condenan a la pérdida de la paz general a aquellos que aceptaren algún cargo político o incluso dignidad eclesiástica fuera o sin el consentimiento del concejo <sup>22</sup>, vemos la conciencia en el núcleo ciudadano de una unidad que no permite subordinar sus intereses a los de otros grupos superiores. En la formación y actuación de las "comunidades", aunque sea con consentimiento del rey, vemos la salida al exterior de esos intereses propios y la capacidad de perseguirlos con medios también propios y autónomos.

En Cataluña, especialmente en la Cataluña nueva, el elemento ciudadano llega a predominar sobre el aristocrático, y en las ciudades se desarrolla una burguesía que les da un carácter muy diferente de las aragonesas, siendo un leal apoyo del monarca contra la nobleza. Pero aquí cada vez más las ciudades absorben la vida política del principado, dándole esa especial fisonomía que ya señalara Mieres. Cataluña es la unión de una serie de ciudades que tienen a otra ciudad, Barcelona, por centro y capital. No por privilegios nobiliarios, sino por libertades democráticas, las clases medias ciudadanas, trabajadoras y amantes de sus municipios y de su parti-

---

<sup>22</sup> *Fuero de Daroca*, en MUÑOZ, pág. 537. Véase a este respecto HINOJOSA, *El elemento germánico en el Derecho español*, pág. 73, Madrid, 1915; GARCÍA DE DIEGO, "Historia judicial de Aragón", *AHDE*, XI, pág. 112, 1934.

cularismo regional, son capaces, en época posterior, de romper también con los reyes y de intentar sustituir al régimen monárquico con un régimen comunal <sup>23</sup>.

*El Estado de clases.*

En las Cortes tienen su representación los Estados, clases o brazos. Dada la amplitud de sus atribuciones, suponen una limitación al poder real y una intervención importante de los grupos en la dirección política que el rey pretende conducir por sí solo. Como, por otra parte, en las Cortes de Aragón tiene una gran preponderancia la nobleza, son un instrumento para la lucha contra el rey, traduciendo perfectamente el dualismo del Estado de clases. ¿Qué vale ante esa realidad la tradición monárquica de una constitución unitaria en que el rey es fuente de todo poder y mantiene de derecho su intervención en la administración de justicia y en la organización territorial? Como en épocas anteriores, al iniciarse la Baja Edad Media, ésta es la situación de derecho, y los reyes luchan por defenderla; pero, como entonces, los nobles tratan de superarla y luchan también por conseguirlo. En esta lucha el rey no tiene todos los medios del Estado, porque los nobles tienen sus honores y los recursos económicos los han de conceder las ciudades en las Cortes. Está planteada la lucha, y el resultado ya sólo dependerá de la fuerza.

Precisamente estalla la crisis del Estado cuando surge una política nacional que debiera fundir todos los particularismos. Desde Pedro II la política exterior de los reyes va a "hacer" la nación <sup>24</sup>, pero los elementos del reino se oponen a ello.

---

<sup>23</sup> MASPONS Y ANGLASELL, "Fisonomía del Dret public catalá", *Revista Jurídica de Catalunya*, XXXVI, págs. 335-40, 1930.

<sup>24</sup> Un punto oscuro en esta política, y que ha sido torcidamente interpretado por muchos, es la famosa enfeudación a la Santa Sede. Para las relaciones con la Silla Apostólica antes de Pedro II, véase KEHR, *Papsturkunden in Spanien. I Katalonien, II Navarra und Aragon*, Berlín, 1926-28; "El Papat y el Principat de Catalunya fins a la

Como las luchas interiores coincidirán con las grandes empresas del monarca, aprovechándose de ellas, los nobles y las ciudades saben hacer valer su asistencia o saben emplear su fuerza contra el rey, en momentos críticos, para que triunfen los intereses de clase, a costa de los de la nación en ciernes. Por eso las luchas constitucionales aragonesas son particularmente graves, porque, no sólo van contra la soberanía del rey, sino contra la unidad del Estado que aquélla simboliza,

*La lucha por el Estado.*

El reinado de Jaime I conoce, desde su menor edad, la lucha del rey contra la "unión". Desde ahora empieza a decidirse el dualismo en favor de las tendencias disolventes, pues aunque el conquistador consiga dominar la situación y encarrilar aquellas tendencias, el orgullo feudal refuerza la conciencia de sus comunes intereses y obtiene posiciones tan decisivas como la de la erección del Justicia en juez medio para las cuestiones entre rey y nobles. Pedro III el Grande tiene que conceder el Privilegio General, y Alfonso III, el de la Unión. La Unión tiene en estos reinados entidad política, y es como un Estado frente a otro Estado. La merma del poder real llega a extremos inconcebibles; el feudalismo tiene ahora su apogeo con la restitución de las honores, la irrevocabilidad

---

unio amb Aragó", *Estudis Universitaris Catalans*, XII, XV, 1927-30. Para el feudo, KEHR, "Wie und wann wurde das Reich Aragon ein Lehen der romischen Kirche?", *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse XVIII*, 1928. Para las relaciones posteriores, ante todo FINKE, *Acta aragonensia*, I-II, 1908, y III, 1922, Friburgo de Brisgovia, y sus suplementos *Nachträge und Ergänzungen zu den Acta aragonensia*, I-III, en las *Spanische Forschungen der Görresgesellochaft, Reihe 1. Gesammelte Aufzälze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Münster in Westphalia, t. IV, 1933, y VII, 1938; VINCKE, "El entredicho de 1283 a 1295 y su importancia en las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los países de la Corona de Aragón", *Investigación y Progreso*, 1931, pág. 77. Es fundamental el libro del mismo autor *Staat und Kirche in Katalonien und Aragon während des Mittelalters*, 1. Teil, Münster, 1931.

de las mismas y la absoluta inmunidad, que reduce al rey a no poder tener justicias propios sino en lugares suyos. La jerarquía feudal inferior se robustece. Crece la intervención del Justicia y crece la de las Cortes en la política y en la administración central. El derecho de insurrección se reconoce legalmente; y es que el Derecho público se concibe como una serie de relaciones recíprocas entre el rey, de una parte, y las clases, de otra, de modo que éstas pueden negar la obediencia a aquél cuando falte a lo pactado. He aquí cómo se malogra una unidad política que, pese a todo, siguen persiguiendo los reyes con tesón.

A pesar del triunfo de otro gran rey, Jaime II, y su reforma del Privilegio General, que quizá representa el momento constitucional en que más cerca se estuvo de fundir todos los elementos del Estado merced a su principio autoritario, el dualismo sigue en potencia, y la misma redacción del Privilegio reformado no deja de recordar la forma de un acto bilateral. En realidad, el Estado de clases o corporativo ha triunfado, y si en muchos momentos el rey tiene el mayor peso en la constitución aragonesa, ello se debe al prestigio y a la capacidad de los monarcas, que no puede menos de imponerse.

En los reinados siguientes se renueva la lucha, y en ella la Realeza, tanto si se somete (Alfonso IV) como si triunfa (Pedro el Ceremonioso), ya no vuelve a ser el punto central del Estado, sino que es una parte en la contienda, elemento necesario, pero peligroso, a quien se han de poner límites, vigilantes y jueces.

### *El tiempo de Eximeniç.*

El reinado del Ceremonioso (años de la juventud y de la madurez de Eximeniç) refleja muy bien el estado de la lucha.

Siendo infante ya presencia el espectáculo del reino dividido en bandos. Y sabe utilizar las fuerzas populares en provecho propio y contra su padre, capitaneando el partido opues-

to a las donaciones que hiciera Alfonso IV en favor de su segunda esposa, Leonor, y de los hijos de ésta. Siendo rey se enfrenta con esas mismas fuerzas, en cuyas filas militan ahora precisamente sus hermanastros y a las que apoya la propia reina madre Leonor; ahora son ellas las que exigen (y consiguen) la confirmación de las donaciones de Alfonso IV. La ciudad de Valencia, que en tiempo de este último se había opuesto, con Vinatea al frente, a reconocer como rey al infante D. Fernando, defendiendo los mejores derechos de D. Pedro, lucha ahora al lado del mismo D. Fernando y en contra del propio D. Pedro, ya rey.

Las revueltas de Aragón no son, pues, tanto la defensa de una causa de libertad y de justicia, como las mismas luchas que hay en todas partes entre el rey, que trata de imponer su poder, y los nobles y ciudades, que defienden sus privilegios. Y Pedro IV se nos aparece como el rey que sabe utilizar todas las tendencias en beneficio propio para robustecer el poder de la realeza. E indudablemente consiguió imponerse, logrando ser el principio de equilibrio y orden entre ellas.

Pedro IV realiza la unidad de sus Estados en el exterior a costa de sus feudatarios. Sin reparar en la injusticia de los procedimientos, expolia a Jaime III de Mallorca, anexionándose Mallorca, Menorca e Ibiza, y el Rosellón y Cerdeña, conquistados después. La población balear le apoyó contra su señor; las Cortes de Barcelona proclamaron la incorporación de los dominios insulares y continentales de D. Jaime, y el grito de "Aragón", que resuena en ellos, muestra cómo la empresa del rey ha logrado ser una empresa nacional. Pedro IV pudo ser en Aragón lo que fueron los príncipes que, en otros países, crearon las bases para el Estado autocrático del Renacimiento. Obsérvese cómo coincide la política de nuestro rey con la aconsejada por Maquiavelo, espejo de los príncipes absolutos, para incorporarse nuevos Estados (*El Príncipe*, capítulo III): "Supongo, desde luego, que un soberano quiere re-

unir a sus antiguos dominios otro Estado nuevamente adquirido. Lo primero que se debe considerar es si este último confina con los otros y se habla en ambos la misma lengua o no. En el primer caso, es muy fácil conservarlo, sobre todo si los habitantes no están acostumbrados a vivir libres, porque entonces, para asegurar la posesión, basta haberse extinguido la línea de sus antiguos príncipes y, por lo demás, conservar sin alteración sus usos y costumbres. De este modo se mantendrán tranquilos bajo el dominio de su nuevo señor, a no existir entre ellos y sus vecinos una antipatía nacional. Así hemos visto fundirse sucesivamente en la Francia la Borgoña, la Bretaña, la Gascuña y la Normandía, porque, aunque hubiese alguna diferencia en la lengua de estos pueblos, podían conciliarse entre sí, siendo muy parecidos en sus usos y costumbres. El soberano que adquiere esta clase de Estados necesita atender a dos cosas solamente, si quiere conservarlos. La primera es, como queda dicho, el que se haya extinguido la antigua dinastía, y la otra, que no altere sus leyes ni aumente las contribuciones. De este modo se reúnen y confunden insensiblemente los Estados nuevos con el antiguo, y en poco tiempo no forman más que uno sólo.”

En el interior lucha Pedro IV contra la Unión. Empleando el rey toda suerte de astucias, engaños y reservas mentales, concede cuanto le piden sus adversarios cuando la suerte le es contraria. Pero vencedor, por fin, en la batalla de Epila, rasga en Cortes de Zaragoza (1348) el Privilegio de la Unión y restablece con el Privilegio General (reformado por Jaime II) la preeminencia del poder real.

Pero, como apuntábamos más arriba, el rey es vencedor de hecho, mas no consigue fundir las oposiciones. Estas continúan latentes y toman cuerpo en frecuentes quejas y exigencias dentro y fuera de las Cortes. El mismo rey parece dar la razón al pueblo, disconforme con su táctica de concesiones, y su propia conducta le hace perder prestigio y cariño entre sus súbditos. Las Cortes generales de Monzón (1382) son una im-

ponente manifestación de las exigencias del reino, y Pedro IV cede una vez más, atribuyendo al pueblo y a las Cortes derechos inconciliables con la soberanía del monarca.

*El reino y la ciudad de Valencia* <sup>25</sup>.

Hubo de nacer el reino de Valencia en plena crisis del Estado aragonés, siendo motivo de uno de aquellos frecuentes rompimientos del rey y de la nobleza, arreglados por una transacción. ¿Ha de verse en este hecho la incorporación a la tradición política valenciana de ese elemento contractualista o paccionalista que no hemos dejado de observar en Aragón desde el fabuloso Sobrarbe hasta las concepciones jurídicas del feudalismo? <sup>26</sup>. En todo caso, Valencia se incorpora como reino cristiano a la Corona de Aragón en una época en que las ciudades viven su pleno desarrollo y en que los elementos del reino tienen una representación en el Estado frente al monarca. Valencia es un fiel exponente de la concepción del Estado de clases.

Unido lealmente a la Corona y predominando sobre la nobleza las ciudades y villas de realengo, el reino de Valencia tiene una individualidad que le distingue, como formación política, de los otros Estados de la Corona de Aragón, y de la ciudad de Valencia, que es su centro. Tiene un derecho territorial, tiene una administración propia, directamente enlazada con el rey, y sus oficiales, por fuero, han de ser naturales del reino. No obstante, la ciudad de Valencia es cabeza del reino y su elemento más influyente: de Valencia se extienden

---

<sup>25</sup> TARAZONA, *Instituciones dels Furs y Privilegis del Regne de Valencia*. Valencia, 1580; MARTÍNEZ ALCY, *La Diputación de la Generalidad del Reino de Valencia*. Valencia, 1930; VILLALONGA, *Régimen municipal foral valenciano. Los Jurados y el Consejo*. (Tesis doctoral.) Valencia, 1916; MATHIEU Y SANZ, L., *Tractatus de regimine regni Valentiae*. Lugduni, 1704.

<sup>26</sup> OLIVER, *La Nación y la Realeza...*, pág. 29.

los privilegios a todo el reino, los jurados de Valencia tienen gran influencia en la gobernación de las demás villas y ciudades, su Justicia conoce criminalmente en ciertos casos de los caballeros y generosos de éstas. La vida del reino es principalmente la de sus ciudades, que asisten a las Cortes desde que se constituyen a fines del siglo XIII, teniendo un voto cada una y la capital cinco.

Jaime I obró como soberano en la conquista y organización de su nuevo Estado; pero ni él ni sus sucesores pudieron dar a esta organización un carácter diferente del democrático y autónomo que tomó en seguida. De ahí que aunque el rey, en principio, sea el supremo legislador, concedieran Jaime I y Jaime II sendos privilegios en el sentido de que no podrían los reyes corregir, añadir, disminuir ni cambiar los fueros, sino con consentimiento de los habitantes en Cortes generales, y eso habiendo gran necesidad y para provecho del reino. La relación contractual rey-reino se pone sobre todo de manifiesto en la significación política del juramento. El rey, al subir al trono, ha de reunir Cortes en Valencia y jurar los fueros, privilegios y costumbres <sup>27</sup>. Pronto este juramento es constitutivo, y Alfonso IV lo concede así para el príncipe heredero, que no será reconocido como tal si no lo presta. Jura el príncipe, y entonces es jurado; es como una doble y recíproca obligación del rey y de las clases, cuyo contenido se da en los fueros; y si el príncipe se niega a jurarlos, los súbditos valencianos, “de propia autoridad”, se eximen a su vez y pueden tomar todos los “privilegios, fueros y libertades de Aragón” <sup>28</sup>. Prácticamente, el rey, mientras no hubiera jurado los fueros, no era considerado tal en Valencia.

Aunque la constitución del reino de Valencia sea una cons-

---

<sup>27</sup> FURS, *Pedro III*, l. I, t. III, c. 115, y *Privilegios de Jaime I, Alfonso III y IV*. Vid. TARAZONA, pág. 22.

<sup>28</sup> TARAZONA, *Privilegios de Alfonso IV y Pedro IV*, pág. 23.

titución ciudadana, no es del todo despreciable el elemento feudal, que goza de una inmunidad cuidadosamente mantenida en las leyes, las cuales reconocen a los señores *mer imperi* y jurisdicción: no podía el gobernador del reino admitir recursos de los vasallos, de los militares, ni penetrar en los castillos de los señores. Los procesos hechos en fraude de éstos han de devolverse a los castillos en el estado en que estuvieran; y los criminales hallados en lugar de señorío sólo por mano del señor han de ser remitidos al gobernador en caso de que a este competa conocer, por la naturaleza del delito <sup>29</sup>.

No obstante, pese a estos y a otros privilegios <sup>30</sup>, la nobleza representa poco en Valencia, mucho menos que en Aragón; a semejanza de las ciudades principales de Cataluña, la aristocracia se manifiesta más bien como una parte de la ciudad, en cuya vida pública tiene una intervención importante, quedando junto a esta nobleza ciudadana la otra nobleza señorial, rústica y levantisca. Los cargos principales los desempeñan los "generosos" juntamente con los "ciudadáns", determinando los Furs la proporción, y, como todo vecino, pueden ser forzados a aceptar el de justicia <sup>31</sup>. La vida de la ciudad puede considerarse autónoma, a pesar de los funcionarios reales, que son tan representantes de la ciudad como el rey. Los jurados, elegidos y renovados cada año (dos caballeros o generosos, cuatro ciudadanos), son los que llevan la dirección de la ciudad, y los que proponen al rey el nombramiento del Justicia <sup>32</sup>.

Con esta constitución, Valencia ofrece un campo apropiado para el desarrollo de las luchas políticas. Las ciudades son celosas de su libertad, y así como lucharon siempre contra las

29 *Fueros de Martín I y Alfonso V y Privilegio de Pedro IV.*

30 Exención parcial de los caballeros de la jurisdicción del Justicia y del Gobernador para ciertos delitos, por ejemplo el *Fur de Alfonso III*, I, III, 28, y de *Jaime I*, I, III, 40.

31 TARAZONA, págs. 42-43.

32 *Pedro II*, I, III, 30, y *Privilegios de Jaime II y Alfonso V.*

pretensiones de la nobleza aragonesa, luchan también a su tiempo contra el rey. Pero el reino no es aún comunidad política perfecta; por eso son las ciudades de por sí las que toman partido en la lucha, Valencia es cabeza de la Unión, otras se colocan del lado del rey, otras adoptan la actitud de neutrales. He aquí un modelo de constitución política que no podría dejar de reflejarse en los escritores para imprimir una dirección a su pensamiento.

*La influencia en Eximeniç.*

La evolución histórica, la lucha política, la realidad geográfica, contribuyen a hacer un ambiente que influye en las ideas políticas. La política, queriendo apoyarse en la historia para dar mayor razón a sus pretensiones, había de envolver las de la nobleza en un leyenda de libertades primitivas, anteriores y superiores a la monarquía; la constitución del reino de Aragón había sido el pacto social puesto en obra, la realidad de muchos sueños de escritores políticos. En ese pacto, que había dado el poder a García Jiménez y a Iñigo Arista, estaba el derecho inalienable de los ricos-hombres a recabar de nuevo la soberanía cuando el monarca osara valerse de ella en menoscabo de sus prerrogativas e intereses.

Estas ideas se extienden a las clases burguesas de las ciudades. Para quien no mire hacia atrás, la configuración económica y social de los centros urbanos favorece este pensamiento; y así, tergiversando los términos, se llega a creer que toda comunidad política es anterior al monarca e independiente de él. Eximeniç está poseído de la convicción de que las ciudades, naturalmente libres, convienen en que deben tener rey y lo eligen, cuando en realidad la autonomía municipal es derivada y no originaria. De hecho, en el siglo XIV las ciudades son pequeñas comunidades políticas que cuando se rebelan en la Unión rompen toda relación con la monarquía.

El derecho de resistencia es la consecuencia lógica de aquella doctrina. La figura del tirano cobra realidad, y más de

un rey aragonés la encarnaría a perfección, a la vista de quien estuviera poseído de esta mentalidad.

Por todas estas ideas está influido Eximeniç, como veremos a lo largo de este trabajo. Pero tampoco es ajeno a la influencia monárquica, que se refleja en muchos capítulos. Diríase que la figura de Pedro IV el Ceremonioso cae dentro de las severesísimas críticas con que condena a los príncipes que no respetan religiosamente la libertad de sus súbditos, y está retratada en las pintorescas historias de tiranos que contiene la parte V del *Dotzen*. Y, sin embargo, como veremos en el apartado siguiente, Eximeniç está estrechamente unido por lazos de amistad a Pedro IV y de devoción entusiasta a la Casa de Aragón.

La concurrencia en el pensamiento de Eximeniç (de criterio por demás vacilante) de una y otra influencia nos permite valorar su doctrina en función de la realidad histórica y nos da la clave de un sinnúmero de contradicciones.

## II.—FR. FRANCESCH EXIMENIÇ <sup>1</sup>.

En las siguientes líneas no tratamos de hacer una biografía de nuestro autor. Remitimos al lector a los trabajos que

---

1 Bibliografía sobre Eximeniç, sus obras y doctrinas: NICOLÁS ANTONIO, "Bibliotheca hispana vetus", 1788, II, artículo Eximeniç, páginas 179 y ss.; WILHEM BERGES, "Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters", *Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde*, Bd. II, Leipzig, 1938, parte 3.ª, núm. 43; P. MARTI DE BARCELONA, "Fr. Francesch Eximeniç (1340?-1409?); La seva vida; Els seus escrits; La seva personalitat literaria", en *Estudis Franciscans*, any XXII, vol. XL, 1928, págs. 437-500; "L'Església i l'Estat segons Francesch Eiximeniç", *Criterion*, Barcelona, VII, 1937, pág. 325, VIII, 1932, págs. 337-47; "Catalunya vista per Fra Francesch Eiximeniç", *Estudis Franciscans*, XLVI, 1934, págs. 79-97; "L'Ars praedican-di de Francesch Eiximeniç", edición, *Analecta Sacra Tarraconensia*, XII, 1936, págs. 301-40; BORDOY-TORRENTS, PEDRO M., "Fray Francisco Eximenis", *Revista Franciscana*, núm. 24, enero 1906, pág. 23; EMILI GRAHNE, "Memoria sobre la vida y obres del escriptor gironi Fran-

se han hecho con esta finalidad y que todavía no han esclarecido muchos puntos. Nos interesa más bien la vida de Eximeniç, como ejemplo vivo del ambiente en que se desarrolló su existencia y se formó su doctrina.

---

cesch Eximenes”, *La Renaixensa*, 1873; HINOJOSA, *Influencia que tuvieron en el Derecho público de su patria y singularmente en el Derecho penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*, Madrid, 1890, cap. III, págs. 59-84; P. ANDRÉS IVARS, “El escritor Fr. Francisco Ximénez en Valencia (1383-1408)”, *Archivo Iberoamericano (AIA)*, t. XIV, págs. 76-104; XV, págs. 289-331; XIX, páginas 359-98; XX, 210-48; XXIV, págs. 325-82; P. ATANASIO LÓPEZ, “Datos para la biografía de Fr. Francisco Eximeniç, Patriarca de Jerusalén”, *Archivo Iberoamericano*, II, 1914, págs. 229-40; “Fundación del convento de Segorbe y orígenes de la Observancia en Aragón y Valencia”, *AIA*, III, 1915, págs. 341-49; “Codicografía catalana”, *Rev. Estudios Franciscanos*, IV, 1909, págs. 21-24; MASSÓ Y TORRENTS, “Les obres de Fra Francesch Eximeniç (1340?-1309?)”, *Anuari de l’Institut d’Estudis Catalans*, 1909-10, págs. 588 y ss.; “Manuscrits catalans de Valencia”, *Revista de Bibliografia Catalana*, III, 1903, página 54; ORDAL, “El Príncipe, según Eximeniç”, *Miscellania Patxol*, Barcelona, 1931, págs. 317-32; PÉREZ BOHIGAS, “Prediccions y profecies en les obres de Eximeniç, sep. de *Franciscalia*, 1928; P. JOSÉ M.ª POU Y MARTÍ, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vich, Editorial Seráfica, 1930, especialmente cap. XI, páginas 397-416; J. H. PROBST, “Francesch Eximeniç, ses idées politiques et sociales”, *Revue Hispanique*, t. 39, 1917, págs. 1-82; “Die ethischen und sozialen Ideen des katalanischen Franziskaners Eiximeniç”, *Wissenschaft und Weisheit*, 1938, 2, págs. 73-94; PUIG Y CADAFALCH, “Idées théoriques sobre urbanisme en el segle XIV. Un fragment d’Eiximeniç”, *Estudis Universitaris Catalans*, XXI, 1936, páginas 1-9; RIBELLES COMIN, *Bibliografia de la lengua valenciana*, I, páginas 172-229; TORRAS Y BAGES, *La Tradicio catalana*, Barcelona, 1892; TORRES AMAT, *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*, Barcelona, 1836, pág. 677; VALLS TABERNER, “Les doctrines politiques en la Catalunya medieval”, en sus *Estudis d’Historia juridica catalana*, *La Revista*, Barcelona, 1929, páginas 128-36; XIMENO, *Escritores del reino de Valencia*, Valencia, 1747, I, pág. 17. Dan también noticia de Eximeniç: FR. JUAN DE LA CERDA, *Vida política de todos los estados de mujeres*, Alcalá de Henares, 1599, folios 588-89; SAMPER Y MIGUEL, *Costumbres catalanas en tiempos de Juan I*, Gerona, 1878; MOREL-FATIO, *Katalanische Literatur*, separata del *Grundriss*, de GRÖBER, Strasburgo, 1893; AMADOR DE LOS RÍOS, *Historia de la Literatura española*, t. VI, 1865; GUTIÉRREZ DEL CAÑO,

No hay seguridad respecto a la fecha de su nacimiento, a mediados del siglo XIV, quizá en 1340 <sup>2</sup>; con más seguridad se admite que nació en Gerona, pero ha sido discutido mucho tiempo, pues no han faltado cronistas que lo hicieran valenciano <sup>3</sup>. No se conoce de sus años de juventud sino que era muy dado al estudio y a la piedad y que entró en la Orden franciscana; para unos, en Valencia, y para otros, en Gerona, donde habría seguido viviendo con sus familiares. La misma incertidumbre hay respecto a su muerte, que se suele situar alrededor de 1409 en el Rosellón poco después de ser nombrado por Benedicto XIII Obispo, Cardenal y Patriarca de Jerusalén.

El estudioso fraile, maestro de Teología por la Universidad de Toulouse y viajero, no sólo por España, sino por los principales países de Europa <sup>4</sup>, era uno de los hombres más cultos de su tiempo. Su inmensa lectura (él mismo afirma haber leído más libros que ningún contemporáneo suyo, y muchas veces se los hacía traer del extranjero valiéndose incluso de amistades regias) y los conocimientos adquiridos en

---

*Psalterium*, Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Valencia, 1813; OLMOS CANALDA, *Códices de la Catedral de Valencia*; BETI, *Boletín Bibliográfico de Cataluña*, t. IV, 1917; SERRANO Y SANZ, *Apuntes para una bibliografía de escritores españoles*, t. I.—Fuentes para la biografía de Eximeniç son: P. HERRERA, *Chronica de la santa provincia de Aragón*, Zaragoza, 1703, parte I, libr. III; P. COLL, *Chronica de la santa provincia de Cataluña*, Barcelona, 1738, libr. III, y P. PEDRO MARTÍNEZ, *Historia del Real Colegio de Santo Espiritu del Monte*, inédita.

<sup>2</sup> MASSÓ, op. cit., pág. 680.

<sup>3</sup> Un resumen de la polémica puede verse en NICOLÁS ANTONIO, *Bib. hisp. vetus* (ed. Madrid, 1788), t. II, pág. 179, segunda columna. En el ejemplar que posee la Biblioteca Nacional de Madrid de la impresión del Dotzen de 1484 hay numerosas notas marginales manuscritas, una de las cuales, al fin del volumen, añade a los datos que del autor se dan en la conclusión éstos: "de nasio Catala, natural de Girona/Bisbe de Elna Manescal en lo sermo del Rey Jaume".

<sup>4</sup> El P. ATANASIO LÓPEZ, *Datos para la biografía...*, pág. 229, afirma que estuvo en Oxford y en Roma.

sus viajes y trato con ilustres religiosos y maestros le merecieron las más elevada consideración de sus contemporáneos.

Pues bien, Eximeniç siente en sí (y lo traduce en obras) el amor a su patria y a su ciudad, aquel amor a la “cosa pública” que él predica de los buenos ciudadanos, que debe distinguir a los nobles y que debe adornar, sobre todo, la persona del rey <sup>5</sup>.

Su vida es un constante servicio a la cosa pública. Y así vemos el interés del Rey Ceremonioso en que Eximeniç no se mueva del convento de Barcelona, donde, en 1381, está escribiendo el *Primer Libre del Crestiá*, porque este trabajo “será gran salut de anima a tot chrestiá que en aquella obra da volrá entendre” mandándole que “no salga para ir a otra casa de su Orden ni a cualquier otra parte, hasta tanto que deje dicha obra perfecta y acabada” <sup>6</sup>. De la misma manera los Jurados de Valencia, celosos del bien que los buenos religiosos pueden hacer a su ciudad, aprovechan un viaje del ya renombrado “fra menor” para conseguir de sus superiores que se quede como conventual en el de San Francisco de Valencia.

Veamos las relaciones de Eximeniç con la Casa real y con la ciudad de Valencia.

### *Eximeniç y el rey.*

Desde muy joven gozó del favor de aquélla; en sus estudios de Toulouse, para graduarse de maestro de Teología, no le faltó el apoyo económico ni las recomendaciones eficaces de personajes reales y del mismo Pedro IV. Esta intervención de la familia real no era desinteresada: se apreciaba mucho la sabiduría del religioso, y, a su vuelta, le vemos asistir a los consejos del rey. La misma amistad y confianza que le

---

<sup>5</sup> EXIMENIÇ, Dotzen, II, 7.<sup>a</sup> c. 818 y 220; vid. también I, 3.<sup>a</sup>, capítulo 389.

<sup>6</sup> Tomado este texto de MASSÓ, trabajo cit., pág. 592.

mostraba Pedro IV tuvo Eximeniç con sus sucesores y demás miembros de la familia real. Fué confesor de Juan I antes que éste fuera rey, y de D.<sup>a</sup> María de Luna (esposa de Martín el Humano). De los reyes recibía libros y encargos de trabajos científicos, y él les servía en las funciones de su ministerio sacerdotal. Juan I tenía en él tal confianza, que en una carta llegó a decirle que lo amaba de veras, y, desde luego, se portó siempre con él respondiendo a este sincero afecto.

Cuando D. Martín el Humano era todavía duque de Montblanch las noticias de sus triunfos militares en Sicilia conmovieron al reino. Eximeniç, en Valencia, pronunció un sermón en las solemnidades religiosas que se organizaron en acción de gracias, y le escribió una carta de felicitación y de entusiasmo, en la que no deja de adoptar la posición del preceptor de príncipes (como cuando dedicó el *Dotzen Libre, de Regiment de Princeps*, al marqués de Villena), a cuyos reproches no era ajena la piadosa penitente del franciscano doña María de Luna.

Si servía a los reyes como religioso, no les servía menos como hombre de ciencia; aparte las comisiones científicas recibidas, les ilustraba con sus obras, de las que se procuraban copias los reyes de Aragón, de Castilla y de Francia, traducéndole a sus idiomas y al latín, y originando esa gran difusión de la obra de Eximeniç en copias manuscritas cuidadísimas y de gran valor artístico, que aun se conservan. Como político activo, son numerosos sus servicios a la Corona, especialmente a Martín I: junta de teólogos para tratar de remediar el Cisma, comisiones secretas, expedición naval contra los turcos, etc...

De su afecto y rendida devoción a la Casa de Aragón hablan más que nada los párrafos de la dedicatoria del *Dotzen* a D. Alfonso, marqués de Villena y conde de Ribagorza, hijo del infante "fra Pere d'Aragó": "Altísimo señor: cuando pienso en los famosos príncipes y grandes caballeros, los antiguos reyes de Aragón, de los cuales descendéis por la divina orde-

nación y clemencia, y veo el estado en que Dios os ha puesto en esta vida, pienso que os son extraordinariamente necesarias sabiduría y doctrina para gobernar y poner en orden a vos mismo y los otros negocios de gobierno y de caballería en que os habéis de ocupar. Por lo cual, altísimo señor, pensando yo cómo podría servir a vuestra señoría en esta parte, propuse, para gloria de Dios, nuestro soberano Rey, y después para servicio vuestro y provecho de la cosa pública que se os ha encomendado, y por ganar algún fruto y mérito a mi alma, ordenar y dirigir a vuestra providencia el presente volumen, que es de gobierno de príncipes y de comunidades, y que así os alegrase algo y os ayudase a soportar vuestros trabajos, mediando principalmente la gracia y ayuda de Dios nuestro señor.

Me considero obligado a esto, altísimo señor, ante todo por vuestra reverencia, a la cual todos los frailes menores del mundo son deudores, y yo singularmente por muchos motivos que no es del caso manifestar aquí. Y después por la deuda capital que todos nosotros tenemos con vuestra casa, por honra y reverencia del dicho señor infante, vuestro padre, hermano y señor nuestro, así como en honor de monseñor San Luis de Sicilia, vuestro abuelo y hermano asimismo nuestro, la memoria del cual ha de ser siempre, a vos y a nosotros, de gran gloria y corona. Y aun más, señor altísimo, pensando cómo a la Casa de Aragón, de donde vos descendéis, estamos todos obligados por la especial devoción, honor y beneficio que siempre ha hecho a nuestro glorioso jefe, monseñor San Francisco, y a su Orden<sup>7</sup>. Por eso hemos de atender siempre al servicio y honor que podamos hacer a vuestra señoría, para

---

<sup>7</sup> Para la relación de la Casa Real con la Orden Franciscana y con las otras Ordenes religiosas, F. EHRLE, "Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens", *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, VI, 1892, págs. 1 y ss.; J. VINCKE, "Der König von Aragon und die Ordenskapitel um 1300", *ZRG*, kan. 51, 1931, págs. 102-22.

que vos y los vuestros tengáis ahora y siempre luz y doctrina en los caminos del espíritu y en los negocios temporales”<sup>8</sup>.

Y estos otros de la conclusión de la obra, al fin del segundo volumen, capítulo 907, del código de la Catedral de Valencia, donde ruega al marqués que atienda “no tanto al don en sí como al afecto con que se os ofrece y a la intención que me ha movido, que es serviros a vos y a los vuestros, y a toda vuestra Casa, la cual sabe Dios que amo de amor cordial”.

---

8 Al molt alt e poderós senyor monsenyor Namfós, marqués de Villena, conte de Denia e de Ribagorça, fill del molt alt senyor e de sancta memoria infant frare pere d'Aragó del orde dels frares menors”:

“Senyor molt alt, quand pens los famosos princeps e grans cauallers los passats reys d'Aragó, dels quals vos sou deuallat per la diuinal ordinacio e clemencia: e pens l'estament en que Deu vos ha posat de regiment en esta vida: veig que sobiranament es a vos necessaria saueia e doctrina: a governar e posar en orde vos mateix e los altres negocis de regiment e de caualleria en que us coué ocupar. Perque, senyor molt alt e molt reuerent, pensant yo com en aquesta part en special pogues servir a la vostra senyoria: propose que a la gloria del sobiran rey nostre senyor Deu, e apres a seruey vostre, e puys a profit de la cosa publica queus es comanada: e per guanyar alcun fruyt e merit a la mia anima: vos ordenas e us trametes e a la vostra prouidencia singularment endreças lo present volum qui es de regiment dels princeps e de comunitats: e qui axi us alegras queucom e us ajudas a suportar vostres treballs mijançant la gracia e ajuda principalment de nostre senyor Deu. A aquesta cosa, molt alt senyor, a fer me tiuch per obligat primerament per la vostra reuerencia: a la qual tots los frares menors del mon son specials deutors: e yo singularment per moltes vies que no cal aci de present manifestar. En apres per lo capital deute que nos tots auem a la vostra casa per honor e reuerencia del dit senyor infant pare nostre e frare e senyor de tots nos. Et apres per honor de monsenyer sanct Luis de Sicilia auoncle vostre e frare aximateix nostre: la memoria del qual deu a vos esser de gran gloria e corona e encara a nos tostemps. Entenent encara, senyor molt alt, que a la casa d'aragó don vos deuallau son tots molt obligats per special deuocio e benefici e honor que tostemps ha feta al nostre glorios cap monsenyer sanct Francesch e a son orde. Per tal e yo e tots quants som deuem tostemps, sens manera entendre a tot seruey e honor que fer puxam a la vostra senyoria; perque vos e los vostres hajau ara e per tostemps doctrina e lum en les carreres spirituals e en los temporals negocis.”

*Eximeniç y la ciudad.*

Pasemos ahora a ver sus relaciones con la ciudad de Valencia. Sabemos que la ciudad constituía en la época que estudiamos una comunidad mantenida por lazos más estrechos que la "universidad" del reino. Veremos cómo la describe Eximeniç y cómo enseña que todos los que en ella viven han de coadyuvar al buen fin de la cosa pública, desde los nobles a los menestrales y desde los comerciantes a los religiosos. La función de éstos en la vida ciudadana era altamente apreciada por la importancia que concedían a sus enseñanzas, a sus estudios y consejos, y sobre todo a sus oraciones y, en general, a su ministerio sagrado. Los Jurados de Valencia procuraban atraer a los conventos de la capital a los religiosos de mayor prudencia y virtud, moviendo para ello toda clase de influencias cerca de los superiores; la ciudad hacía generosas limosnas a estos religiosos que así la servían, y también a las comunidades.

En las Cortes de Monzón de 1382, en que se juntaron los pueblos a exigir tan graves demandas como presentaron al Rey Ceremonioso, los Jurados de Valencia ordenan dar 50 sueldos a cada uno de los conventos de franciscanos, dominicos, agustinos y carmelitas para que los religiosos "rueguen a Dios nuestro señor que por su infinita bondad ilumine el corazón del señor Rey a hacer justicia a sus pueblos".

Ya hemos visto la intervención de los Jurados en la ida de Eximeniç a Valencia. El P. Ivars reproduce en su trabajo documentos en que los Jurados o el Consejo conceden a Eximeniç limosnas en dinero o en piezas de paño (para hábitos de su Orden) por los numerosos servicios de él recibidos, y estima dicho autor que fué sin duda en atención a Eximeniç por lo que contribuyó el Consejo de Valencia con 100 florines a los gastos del Capítulo Provincial de Franciscanos en 1385.

En esos documentos se expresan los méritos contraídos por Eximeniç<sup>9</sup>.

La ciencia de Eximeniç no se dedicaba sólo a instruir príncipes. Para los Jurados compuso en 1384 el libro *Regiment de la cosa pública*, que luego pasó íntegro a formar parte del *Dotzen Libre del Crestiá*, constituyendo su parte tercera. El mismo afán que los reyes ponían los Jurados en procurarse copias de las obras de Eximeniç, y los ciudadanos podían utilizarlas en la Sala del Consell.

No fué sólo Valencia la ciudad que así se procuraba la presencia y las lecciones del maestro. También Lérida le tuvo de lector en su Estudio y utilizó cuantos resortes tenía en su mano para retenerlo; ella le atrajo, y amenazó a la Orden de San Francisco con quitarle la lectura si no le volvía al ilustre maestro. La estancia de Eximeniç en Lérida es, desde luego, muy anterior a la de Valencia; se calcula que fué de 1370 ó 1371, y que de allí pasó a leer teología a Gerona, en el convento de su Orden<sup>10</sup>.

Otro aspecto de sus relaciones con la ciudad es lo referente al Estudio de la misma, que sostenía el Consejo o Consell. Por las desavenencias habidas con el Obispo se fueron formando distintos colegios, laicos unos y eclesiásticos otros, con gran perjuicio para la enseñanza, poniendo todos empeño en unificarlos en un solo Colegio o Universidad. Eximeniç, en unión de un notario y dos licenciados, fué encargado de estudiar el asunto, y de sus trabajos fué resultado el proyecto de estatutos que presentaron en 1399<sup>11</sup>.

9 Véase IVARS, artículo cit., AIA, t. XV, pág. 301.

10 SERRA RÁFOLS, *Una Universidad medieval: el Estudio general de Lérida*, Madrid, 1931, págs. 48 y 72-73.

11 MASSÓ, pág. 683; GRAHIT, pág. 187. Es muy discutida la intervención de Eximeniç en la organización del Estudio. Véase TEIXIDOR, *San Vicente Ferrer, promotor y causa principal del antiguo Estudio general de Valencia*, ms. Biblioteca Municipal de Valencia; edición, introducción y notas por F. Suárez Verdeguer, Madrid, 1945; MATEO Y MONTES, *Crédito de la Verdad*, Madrid, 1758; VIDAL Y MICÓ, *Vida*

*Eximeniç como eclesiástico.*

Como religioso gozó fama de virtud y santidad de vida. Pese a sus numerosas relaciones y a las cuantiosas limosnas que le hacían, era fiel observante de la pobreza, disgustándole precisamente que recibieran los religiosos limosnas u obsequios que, en su opinión, debieran hacerse a las comunidades. Junto con la reina María, obtuvo de Benedicto XIII la fundación del monasterio de franciscanos observantes de Sancti Spiritus del Monte, en la provincia de Valencia. Explicó Teología en su convento de Valencia, pero no dejó de atender a los otros conventos de la provincia con frecuentes visitas, predicaciones y plegarias.

Cuando fué nombrado patriarca de Jerusalén, se recoge en las Actas del Concilio de Perpiñán la opinión que de sus grandes dotes se tenía: "Franciscum Simenium, ordinis minorum, valentinum, virum insigni sanctitate, et magna et multiplici doctrina, ac difusa scriptorum copia clarissimum..."<sup>12</sup>.

No debe empañar esta opinión de santidad la afición de Eximeniç a las ciencias ocultas y su credulidad respecto a las visiones y profecías de los franciscanos exaltados (a los que está muy próximo en estas cuestiones, pero sin salir de la ortodoxia), Por exceder de los límites de este trabajo dejamos para otra ocasión el estudio de la relación de Eximeniç con espirituales, apocalípticos, fraticelos, etc... Ciertamente que en su método de escritor no desdeña las visiones y profecías como fuente de conocimiento, y que tiene elevada opinión

---

*de San Vicente Ferrer*, Valencia, 1735; LA TORRE, "Precedentes de la Universidad de Valencia", *Anales de la Universidad de Valencia*, año V, 1924-25; ORTÍ FIGUEROLA, *Memoria histórica de la fundación y progresos de la insigne Universidad de Valencia*, Madrid, 1730. VELASCO Y SANTOS, *Reseña histórica de la Universidad de Valencia*, Valencia, 1868.

12 Tomado de TORRAS Y BAGES, *La Tradició Catalana*, pág. 532.

de sectarios como Arnáu de Villanova; pero esto más bien se debe a falta de información y excesiva credulidad. En esto, como en la astrología, la alquimia, fisiognomía, etcétera..., Eximeniç cree de buena fe que puede haber verdad en ellas; pero que por regla general se trata de trucos y embustes de que se valen los falsarios para engañar a la gente y medrar<sup>13</sup>. Aun en lo que tuviera de científico la astrología se detiene ante las obras que dependen de la voluntad humana. En todo caso, se trataría de conocimientos ocultos, de cosas peligrosas, y por eso el mismo Eximeniç no quiere hablar de ello, sometiéndose razonadamente al estatuto de su Orden. Y en último término acepta íntegramente las rigurosas condenaciones del Papa contra adivinos, visionarios y los que confían en sueños y otras señales, sin atenuar por su cuenta nada de la durísima doctrina pontificia<sup>14</sup>.

No obstante, es interesantísimo el estudio de sus opiniones sobre la materia, ingenuas y pintorescas por extremo<sup>15</sup>. Es esta una nota que le asemeja a Bodin, escritor político, con quien ya veremos que tiene algunos puntos de contacto.

#### *Eximeniç y el cisma.*

Nos queda, por último, para acabar de perfilar la personalidad de Eximeniç como eclesiástico y como político, aclarar su posición ante el Papa y la Iglesia universal, tan combatida entonces por fuera y por dentro<sup>16</sup>.

13 Cfr. EXIMENIÇ, Dotzen, II, 6.<sup>a</sup>, cap. 770, f. 307 v. a 308 v.; cap. 773, f. 311, v.; cap. 771, fs. 309-310; cap. 772, fs. 310-311 v., y I, 3.<sup>a</sup> e., 379.

14 Dotzen, II, 5.<sup>a</sup>, cap. 490, f. 24 v. y 25.

15 En el Concilio de Pisa acusan los Padres a Eximeniç (al acusar al Papa de Avignon, Benedicto XIII, amigo suyo, y de quien recibió, como veremos, altos honores eclesiásticos) de que trataba con el Antipapa el arte de invocar al demonio. Véase la referencia de MASSÓ, pág. 685.

16 Para la posición del Estado Aragonés ante el Cisma, véase VINCKE, *Der König von Aragon und die Camera Apostolica in den Anfängen des grossen Schismas*, Münster in Westfalia, 1938.

En este asunto se pone de manifiesto una vez más la falta de criterio de que sin duda adolecía hombre por lo demás tan sabio. Lo mismo que en su doctrina política y que en sus incursiones por la magia, no acaba de decidirse por una de las posiciones contrarias que podía adoptar, fluctuando siempre entre las ideas, de una y otra, que más mella hacen en su inteligencia.

Eximeniç ante el Cisma no tiene una posición constante. En todo momento, por supuesto, el amor a la Iglesia se sobrepone a todo posible partidismo. Al principio se sitúa en plan de espectador imparcial, pero poco a poco se inclina en la dirección de los reyes catalano-aragoneses, decididos partidarios de Avignon, tanto Juan I como Martín I. La recta intención de este último (y con él de Eximeniç) se muestra en la disposición en que lo hallamos para buscar una solución al Cisma (Junta de teólogos que llama a Eximeniç, en 1397, a Zaragoza). Y en ello trabajó Eximeniç por consejo de San Vicente Ferrer, de quien era muy amigo.

Las relaciones de Eximeniç con Benedicto III fueron frecuentes. En 1396 preparó su proyectado viaje a Valencia por encargo de Juan I. Especialmente en tiempos de Martín el Humano trata con él por asuntos eclesiásticos o políticos. Cuando se convocó al Concilio de Perpiñan los pocos fieles que le quedaban al Papa de Aviñón eran Martín I y los suyos; de aquí la importante intervención de Eximeniç en el Concilio. Empezó éste en noviembre de 1408, y Benedicto XIII hizo a Eximeniç patriarca de Jerusalén, Obispo de Elna (in administratione, luego en propiedad) y Cardenal; así, pues, los últimos años del ya viejo y achacoso franciscano los vivió enteramente en el Cisma y en él y en sus cargos murió, ya entrado el año 1409. No obstante, como observa Grahit, su memoria ha sido respetada como de poseedor de verdaderas y sólidas virtudes.

Si esta fué su conducta con el Papa Luna y con los reyes de Aragón ante el problema del Cisma, sin embargo no estaba tan

decidido su pensamiento. Las razones que tuvieron de su parte los partidarios de Roma no dejarían de hacerle impresión cuando en el tratado "De triplici statu mundi" (si es que le pertenece esta obra) se declara partidario de Urbano VI (1398) <sup>17</sup>.

Con estos rasgos de indecisión en lo doctrinal, y quizá de falta de voluntad y valor para llevar a su conducta las convicciones de su mente, terminamos de trazar la personalidad de esta figura del saber, encuadrándola en su tiempo y ante los problemas que había de tratar en su obra.

## LA DOCTRINA POLITICA DEL "REGIMENT DE PRINCEPS" (\*)

### I

## LA SOCIEDAD POLITICA Y SUS FORMAS

### I.—LA SOCIEDAD POLÍTICA.

#### *Sociabilidad.*

El hombre está puesto en compañía de muchos y ha de ser amigable. La existencia de la sociedad humana, base de

---

<sup>17</sup> Se pregunta Pot, op. cit., pág. 404, si es que Eximeniç tenía más pretensiones de profeta que de mártir, como la generalidad de los visionarios, y por ello aunque sintiera una cosa decía otra, para no perder el favor de los poderosos. Pero la opinión que atribuye a Eximeniç la paternidad de este tratado es muy combatida por el P. MARTI DE BARCELONA, "Fra Fr. Eximeniç..., *Est. Franciscans*, 1928. Defienden aquélla Massó y los PP. Ivars, Pou y Atanasio López..

(\*) La exposición desarrollada en las páginas que siguen está construída, como es natural, dada la índole del trabajo, casi de un modo exclusivo sobre las fuentes de que hemos dado noticia en la advertencia preliminar. No obstante, nos han sido útiles los trabajos sobre las doctrinas de Eximeniç mencionados en el apartado anterior; de ellos son fundamentales los de Probst, especialmente el primero, publicado en la *Revue Hispanique*; el otro ("Wissenschaft und

Weisheit") es interesante, especialmente por la construcción, pero no aporta nada nuevo. En cuanto a la bibliografía utilizada sobre historia de las doctrinas políticas hemos seleccionado los libros y artículos siguientes:

ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*. Paris, 1934.

BERGES, WILHELM, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, en los *Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde*, II, Leipzig, 1938.

BERNHHELM, *Mittelalterliche Zeitansehungen in ihrem Einflüsse auf Politik und Geschichtsschreibung*.

BROGÁ, G. M.<sup>a</sup>, *Juristes y juriconsults catalans dels segles XI, XII y XIII, fonts dels seus coneiximents y transcendencia que exercieren*, en *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, IX, 1908, 429-40.

El mismo, *Juristes y juriconsults catalans dels segles XIV-XVII*, *AIEC*, X, 1909, 483-98.

CARLYLE, *Mediaeval political Theorie in the West*, 5 vols. London, 1903-28.

CONDE, F. J., *El pensamiento político de Bodino*, *AHDE*, t. XII, 1935, 5-96.

COSTAMAGNA, *Storia delle dottrine dello Stato politiche ed economiche*. Padova, 1931.

DEMPF, ALOIS, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. München und Berlin, 1929.

EICKEN, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, 1917.

ENDRES, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande*.

FERNÁNDEZ-MIRANDA Y HEVIA, T., *El pecado como concepto fundamental en el problema justificativo del Derecho y el Estado*. (El pensamiento agustiniano y el problema deontológico del Derecho.) *Revista de la Facultad de Derecho de Madrid*, núm. 13, 1943, 83-159.

FERRARI, A., *La secularización de la teoría del Estado en las Partidas*. *AHDE*, t. XI, 1934, 449-56.

FICKEL, GEORG, *Der Staat bei Bodin*, Abhandlungen des Instituts für Politik, ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht an der Universität Leipzig, Heft 38. Leipzig, 1934.

FINKE, H., *Die spanischen Publizisten in den Anfängen des grossen Schismas: Matthäus Clementis, Nikolaus Eymerich und der hl. Vicente Ferrer*, Münster, 1928.

GALÁN GUTIÉRREZ, L., *La Filosofía política de Santo Tomás de Aquino*. Madrid, 1945.

GIERKE, *Les théories politiques du Moyen Age*. Traduites de

l'allemand et de l'anglais par JEAN DE PANGE. (Versión de la traducción inglesa de MAITLAND.) Paris, 1914.

GIERKE, *Iohannes Altusius üind die Eutwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*. Breslau, 1929.

GUMPILOWICZ, L., *Geschichte der Staatsthorie*. Inusbruck, 1926.

HIDALGO, JACINTO, *El concepto de imperio en San Agustín*. Arbor, I, 1944, 430-38.

LALLEMENT, D., *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*. *Revue de Philosophie*, 1927.

MARRON, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris, 1938.

DE MATTEI, RODOLFO, *La storia delle dottrine politiche (Guida bibliografica)*. Florencia, 1938.

MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, t. III, 1917.

MERÊA, MANUEL PAULO, *As teorias politicas medievais no "Tratado da Virtuosa Bemfeitoria"* en sus *Estudos de Historia do Direito*. Coimbra, 1923, 183-228.

MICHEL, 'S., *La notion 'thomiste 'du "bien commun": quelques unes de ses applications juridiques*. Paris, 1932.

PROBST, *Caractère et origine des idées du B. Ramon Lull*. Toulouse, 1912.

RAVÀ, A., *Compendió di Storia delle dottrine politiche*. Padova, 1933.

DELLA ROCCA, G., *La politica di S. Tommaso*. Napoli, 1934.

ROLAND-GOSSCHIN, P. B., *La doctrine politique de S. Thomas*. Paris, 1928.

SCHILLING, OTTO, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*. Paderborn, 1914.

El mismo, *Die Staats- und Soziallehre des heiliger Augustin*. Freiburg i. B., 1910.

El mismo, *Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin*.

STÖCKL, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, 1891.

El mismo, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 Bände, 1864 ff.

TISCHELEDER, P., *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schüle*. München-Gladbach, 1923.

TRUYOL SERRA, A., *Supuestos y conceptos fundamentales del pensamiento jurídico de San Agustín*. *Verdad y Vida*, núm. 6, abril-junio, 1944, 308-36.

El mismo, *El Derecho y el Estado en San Agustín*. Madrid, 1944.

VALLS TABERNER, F., *Les doctrines politiques en la Catalunya medieval*, en sus *Estudis*, 128-36.

todos los problemas políticos, aparece a Eximeniç, pese a sus ideas paccionistas, como de una indudable naturalidad <sup>1</sup>.

Y no deja de citar a los autores antiguos que afirmaron el principio de la sociabilidad: "el hombre es animal social (Aristóteles, in primo de animalibus)", y si no ama la compañía de los hombres no es de naturaleza humana; en el mismo sentido, Séneca <sup>2</sup>. No se concibe el hombre desligado del trato con los demás, y si alguno hubiera en esta situación sería un látigo y carga para los otros.

Pero la idea de sociabilidad se eleva sobre el plano de la mera observación humana para llevarla a Dios, Creador del Universo y del hombre y fuente de todo orden en la existencia de las criaturas. Dios es el primer principio que rige y gobierna maravillosamente el Mundo <sup>3</sup>.

El orden que todo lo orienta hacia Dios resplandece, no sólo en la Creación, sino en cada uno de los pequeños mundos que la integran, Y en el más perfecto de todos, que es el hombre. Dios crió al hombre para que gozara con El en la ciudad celestial; y lo crió a su imagen y semejanza. Por ello la vida terrena, en estado de gracia, era como una imagen de aquella "ciudad de paraíso". El paso de una a otra no era la muerte, sino una "gloriosa transposición" <sup>4</sup>.

En el microcosmos que es el hombre, este orden tiene una expresión maravillosa que Eximeniç recoge de Crisóstomo y que adorna a su manera: el entendimiento es rey y la voluntad

---

El mismo, *El tractat "De regimine principum" de l'Infant fra Pere d'Arago*. Barcelona, 1927.

WIEGAND, H., *Die Staatslehre des Thomas von Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, en *Rechtsidee und Rechtgedanke*. Berlin, 1930.

WIERNSZOWSKI, H., *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu, Études Franciscans*, XLVII, 1935, 87-110.

1 II, 7.<sup>a</sup>, c. 808, f. 351 v.

2 Ibíd. SENECA, IV, *De beneficiis*, cap. XIV.

3 I, 1.<sup>a</sup>, c. 1.

4 I, 1.<sup>a</sup>, c. 3.

reina; la conciencia es el tesorero y el libre arbitrio jefe de la caballería; los sentidos corporales son los siervos, y las inspiraciones divinas el alimento <sup>5</sup>. Las tres partes del alma humana (es doctrina de San Agustín, De Trinitate), racional, concupiscible e irascible, guardan un orden presidido por la primera <sup>6</sup>.

Mas he aquí que este orden se subvierte por la caída del hombre y su pecado continuado. El demonio, el mundo y la carne ponen en el alma humana otra imagen que tratará de borrar la de la ciudad celestial; es la "civitas diaboli", desorden de los sentidos frente a la razón y de la razón frente a Dios <sup>7</sup>.

La vida en la tierra es una lucha que el hombre sostiene entre su verdadera vocación al servicio de Dios y las tentaciones para que se pierda. Pero no está solo en esta lucha: Dios encuentra en su providencia el modo de ayudarle. Y así, dentro de su pequeño mundo, tiene cada hombre una muralla, que es la custodia de los ángeles, y unas armas, que son la oración y la penitencia <sup>8</sup>.

Lo mismo que en el individuo sucede en la sociedad. Para reemplazar la natural inclinación al bien del estado de inocencia, pone el Señor un orden en la vida de los hombres, y este orden es el gobierno de las sociedades <sup>9</sup>. Dios hace de esta

5 I, 1.<sup>a</sup>, c. 3.

6 II, 7.<sup>a</sup>, c. 775, f. 313 v.

7 I, 1.<sup>a</sup>, c. 3: V. más adelante en la teoría del poder la influencia del pecado en la concepción de la autoridad civil, de cuya idea se sigue una proyección del pensamiento de San Agustín en toda la doctrina política de Eximéniz. Para el enlace del pensamiento político medieval con la gigantesca figura del Doctor africano, véase H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique. 'Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, vol. II de la serie *L'Eglise et l'Etat au Moyen Age*, Paris, 1934.

8 I, 1.<sup>a</sup>, c. 3.

9 En el plan general de la inmensa "obra", que no se llegó a escribir entera, pero sí probablemente a planear en todas sus partes y capítulos, se consagran los libros *Segon* y *Terç* a la caída del hombre de la dignidad del Cristianismo y a las distintas especies de pe-

manera a la ciudad terrena semejante a la celestial, y pone en el hombre deseos de alcanzar esta última y de merecerla.

Este es el fundamento de toda la política: mantener a la sociedad humana en este orden divino para que vivan los hombres virtuosamente en la tierra y sean luego heredados en el cielo <sup>10</sup>.

### *La ciudad.*

Para Eximeniç la sociedad en que el hombre realiza su fin en la tierra es la ciudad. A formar en él esta idea contribuyen su observación personal y sus lecturas de escritores políticos de la antigüedad. La realidad política y económica que vivía mostraba, sin duda, a la ciudad (Barcelona, Valencia) como la forma más perfecta de asociación. Y a la ciudad se refiere siempre Eximeniç cuando plantea los problemas de la vida social y política <sup>10 bis</sup>.

Si la bienaventuranza celestial nos la describe Eximeniç a “semejanza de una noble ciudad” <sup>11</sup>, no es mucho que la inclinación del hombre a vivir en sociedad aquí en la tierra le lleve sencillamente a “edificar” ciudad para vivir en ella.

Cierto que con esta idea de la sociedad parecen quedar excluidos de la misma los hombres que no viven en las ciu-

---

cado. Y los libros 4.º al 13.º, a los diversos medios por los que Dios levanta al hombre de su caída. De estos diez libros, el único escrito, el *Dotzen*, estudia precisamente cómo Dios “lo relleva per general regiment dat a tota la cosa publica”, según diversas formas y maneras de vivir (cap. IV del prólogo del *Primer del Crestiá*). He aquí el porqué se trata de los problemas políticos y de educación de los príncipes en una obra de carácter teológico y moral.

10 I, 1.ª, c. 4.

10 bis Por ello, de aquí en adelante en todo este párrafo primero hablaremos indistintamente de ciudad y sociedad política, pues tomamos a aquélla como ejemplo y modelo de ésta. En el apartado 3.º se tratará concretamente de la ciudad.

11 I, 1.ª, c. 2.

dades. Pero es que Eximeniç los desprecia, y tan bajo concepto tiene de los campesinos y montañeses que nos los toma en cuenta sino para llenarlos de improperios <sup>12</sup>.

En la ciudad, pues, se cumple el último y primordial fin del hombre en la tierra; que es dar gloria y honra a Dios <sup>13</sup>. Pero también en ella se cumplen lo más perfectamente todas las condiciones para la subsistencia y felicidad del hombre, desde la satisfacción de las necesidades más inmediatas <sup>14</sup> y las condiciones mismas para la convivencia pacífica, tales como la evitación de los delitos e inclinaciones perversas <sup>15</sup> y la defensa contra los hombres malos <sup>16</sup>, hasta la consecución del placer y la dicha (en los límites de lo que es honesto) <sup>17</sup>. Y es curioso señalar que uno de los motivos que da Eximeniç para la existencia de las ciudades, al lado y aún antes de los anteriores, es el de esquivar ignorancia" <sup>18</sup>. El sabio franciscano, que pasó gran parte de su vida en el estudio, fuera cual fuese la participación que tuvo en la organización de los de Valencia, no dejó de añadir este rasgo a la pintura de su ciudad, rasgo, por otra parte, muy real en su ambiente valenciano <sup>19</sup>.

Una sociedad de hombres que se proponen alcanzar en comunidad estos fines necesita gobierno; precisamente es esta necesidad una de las razones principales para que la multitud

12 Eximeniç es el hombre de la ciudad catalana medieval; hijo probablemente de burgueses, como observa PROBST ("F. Eximeniç", *Rev. Hisp.*, 1917, 1), para quien "pages" es sinónimo de hombre bestial e incivil, mientras que, como veremos luego, los comerciantes, esa aparición tan característica de las ciudades de la Edad Media, son el compendio de todas las virtudes y el núcleo principal de las comunidades. En el *Terç del Crestià* dedica el autor los capítulos 104 a 112 a fustigar a los campesinos.

13 I, 1.<sup>a</sup>, c. 5 y ss.

14 I, 1.<sup>o</sup>, c. 30, que da la "quinta rahó" para edificar ciudades.

15 I, 1.<sup>a</sup>, c. 22 a 27.

16 I, 1.<sup>a</sup>, c. 28 y 29.

17 I, 1.<sup>a</sup>, c. 22 a 24.

18 I, 1.<sup>a</sup>, c. 10 a 21.

19 Supra, pág. 42, n. 11.

se organice en ciudades. El "pueblo", que por sí mismo no tiene gobierno, se congrega en las ciudades para este fin, pues de otro modo se inclinaría a la concupiscencia y a hacer su mala voluntad <sup>20</sup>.

Nos queda con esto redondeada la idea de la ciudad como comunidad política perfecta, por la plenitud de sus fines y por la suficiencia de su gobierno. A diferencia de una casa, de una calle, de una aldea o villa, la ciudad *se basta a sí misma*: es la "congregación mayor o perfecta" <sup>21</sup>.

Esta ciudad es, por tanto, la Ciudad-Estado, que, en tiempo de Eximeniç, no es verdaderamente, a diferencia de la antigüedad, la más alta unidad política, pues los reinos van formando Estados de más amplia base social y territorial. Pero siendo aún débiles los vínculos de la nación, resalta con más vigor la comunidad de vida y de intereses que liga a los que viven en una misma ciudad y la autonomía de su gobierno local. Eximeniç no reduce su concepción del Estado a los límites de la ciudad; pero insensiblemente pasa a hablar de la ciudad siempre que se propone hablar del Estado, y tal es la importancia de la ciudad dentro de éste, que, en definitiva, el Estado no es sino una agrupación de ciudades alrededor de una capital <sup>22</sup>.

La unidad política para nuestro autor es, pues, la ciudad, "congregatio concors multarum personarum ad invicem participancium, bene composita et honorabilis, ordinata ad vitam virtuosam et sibi sufficientem" <sup>23</sup>. Y tanto es así que llega a

---

20 I, 1.<sup>a</sup>, c. 42.

21 I, 2.<sup>a</sup>, c. 70.

22 Cfr. PROBST, "F. Eximeniç", *Rev. Hisp.*, 1917, pág. 12.

23 I, 2.<sup>a</sup>, c. 69. Atribuye esta definición a AGELIO ("Agellius in suo doctrinario"); y precisamente aquí se nos ofrece un ejemplo típico de su método de trabajo: Empieza la segunda parte del *Dotzen* con el capítulo 69, en el cual se pone la definición de ciudad, que es la anteriormente citada (y no es inconveniente que sea de otro autor, pues generalmente procede así). A continuación, y a lo largo de di-

atribuir a cada ciudad un rey para sí misma, aunque sometido a otro rey superior <sup>24</sup>. Cada ciudad tiene su obispo, siendo éste un criterio para atribuir o no el carácter de ciudad. Para los cristianos no es ciudad el lugar que no tenga obispo, “aunque tenga por su príncipe privilegio de ciudad” <sup>25</sup>; que todo esto exige la comunidad perfecta, a diferencia de los otros lugares, que dependen de ella del mismo modo que sus rectores y vicarios dependen del obispo <sup>26</sup>.

De una tal concepción de la sociedad política derivan resultados decisivos para la total orientación del pensamiento político de Eximeniç y, especialmente, para la doctrina del poder y de las relaciones del príncipe con los súbditos. Si lo fundamental es la ciudad (con sus relaciones, amistades, comercio, intereses, etc.), donde los mismos ciudadanos proveen a su gobierno, la doctrina política irá teñida de un matiz democrático que no tuviera si se considerara la sociedad superior entonces en formación, la nación, donde veríamos pre-

---

cha segunda parte, va glosando los puntos de esa definición, dedicando varios capítulos a proponer y comentar las cuestiones que cada uno le sugiere. De este modo consigue establecer un plan minucioso que le permita encarrilar su exposición sin perderse; va siempre de la mano de los autores que toma por modelo en cada materia, sin que esto vaya en detrimento de su originalidad, pues en el cañamazo que así se forma tiene terreno para ir explanando sus observaciones personales y su propia doctrina conforme surge espontánea para cada caso. Cuando termina los puntos propuestos, pasa a estudiar otra materia, ya previamente dispuesta a continuación de la anterior en el plan general del libro, de la parte o de la obra. Así puede Eximeniç sumirse en un mar de digresiones sin perder nunca el hilo, y su obra da la impresión de ser tan sólo un fárrago de erudición, siendo así que debajo de ésta se encuentra vivo su pensamiento y la realidad de su época, aunque aquél, claro está, lleno de inconsecuencias y contradicciones según sea la tendencia del autor que en cada momento sigue.

24 I, 2.<sup>a</sup>, c. 112.

25 I, 2.<sup>a</sup>, c. 113. V. sobre esto MOCHI ONORY, *Vescovi e città*, Bologna, 1933; BENEYTO, *Iglesia medieval y Derecho público medieval*, *Rev. Gral. Leg. y Jurisp.*, t. 165, 1934, págs. 395-415.

valecer, sin duda, el elemento del poder real como forjador de la sociedad misma, creando con una comunidad de empresa una comunidad de vida. Pero partiendo de aquella base, ¿cómo se podrá concebir una autoridad que esté por encima de la ciudad con independencia de su consentimiento? El gobierno en el interior de la ciudad, es algo que incumbe exclusivamente a los ciudadanos. Y fuera de la ciudad, es decir, un poder sobre las ciudades, no tendrá razón de ser si no lo han querido las ciudades mismas <sup>27</sup>.

*Los principios de asociación.*

La base de toda comunidad y reino es la sociedad de los hombres y las mujeres <sup>28</sup>; la sociedad política es “congregatio multarum personarum”, pero “ad invicem participantium”; es decir, las personas que la forman han de tener frecuentes y continuadas relaciones entre sí. Las bodas, las compras y ventas, los préstamos, los convites templados mantienen estas relaciones, y de este modo la ciudad nos ofrece el cuadro de una agrupación de personas ligadas por amistades, parentelas y hasta por las oblaciones a Dios, que hacen juntamente para provecho de cada uno y de la comunidad <sup>29</sup>.

*La amistad* es la base de la cosa pública. La amistad une, hace alegres a las gentes y las hace vivir en paz y gozo con Dios y los hombres, aparte de que contribuye a la conservación de señoríos y comunidades, pues donde ella está no hay malhechores ni hay necesidad de emplear la fuerza para hacer justicia <sup>30</sup>.

La prosperidad de las comunidades depende de la armónica correspondencia de los hombres, cada uno en su estado y grado. Pues bien; los hombres se encuentran, de un modo, na-

---

27 Recuérdese lo dicho en la exposición histórica.

28 II, 7.<sup>a</sup>, c. 774, f. 313.

29 I, 2.<sup>a</sup>, c. 85.

30 II, 7.<sup>a</sup>, c. 807, f. 351. Para afirmar ésto cita al “gran Robanus”. Cfr., además, I, 1.<sup>a</sup>, c. 85.

tural, en distintos estados, que facilitan esta aproximación y correspondencia. Es lo que llama Eximeniç la “*colligació natural*”, que divide a los hombres en varones y mujeres, en esposo y esposa, padres e hijos, hermanos, parientes, etc. ...<sup>31</sup>. Y dice con San Agustín (XV De Civ. Dei. Cap. XVI) que una de las razones de que Dios instituyera el matrimonio fué porque aproxima y liga con lazos de amistad y parentesco a gentes antes alejadas entre sí<sup>32</sup>. Tanta es la importancia del matrimonio y de la familia para la cosa pública, que el príncipe o quien tenga el cuidado de la comunidad ha de vigilar por el cumplimiento de los deberes que llevan consigo<sup>33</sup>.

Pero no basta para la sociedad política este primer principio natural de asociación. El segundo principio de asociación, la “*colligació legal*”, es en realidad el que convierte al grupo humano en comunidad organizada, pues es el que une “a distintas personas que quieren vivir bajo unas mismas leyes y gobierno”, formando a su vez esas personas, distintos estamentos y grados, dentro de la comunidad que forman<sup>34</sup>.

Maravillosamente describe Eximeniç el impulso que lleva a los hombres a constituir comunidades organizadas.

Como quiera que una muchedumbre de gentes haya menester gran cantidad de cosas diferentes para satisfacer sus necesidades naturales y accidentales, y aun las que surgen en un momento determinado por acaso, y no pueda proveer a las mismas ni un hombre solo, ni un oficio solo, conviene que, en una comunidad perfecta, se hallen los hombres repartidos en distintas clases de trabajos, atentos siempre a ayudarse los unos a los otros: uno da a los demás el paño, otro ayuda con la industria de calzar, otro con la de tejer, otro con la de armar; y así, unos con unas cosas y otros con otras, la comuni-

---

31 II, 7.<sup>a</sup>, c. 774, f. 313.

32 II, 7.<sup>a</sup>, c. 785, f. 325.

33 Vid. caps. 785 a 794.

34 II, 8.<sup>a</sup>, c. 833, f. 384.

dad no sufrirá estrechez de nada del mundo de cuanto el ingenio humano pueda acudir a satisfacer <sup>35</sup>.

*La cosa pública* <sup>36</sup>.

En el estudio que vamos haciendo de la sociedad, a través de las páginas del *Dotzen libre del Crestiá*, llegamos ahora a lo que constituye la materia "política" dentro de la vida social. Se llama "cosa pública" a las comunidades, ciudades y grandes reinos en cuanto se trata de comunidades de gentes que viven unidas bajo una misma *ley, costumbres y señoría* <sup>37</sup>. El elemento jurídico-político, es decir, el del gobierno y de la ley comunes, es quizá el que caracteriza el concepto de cosa pública; o sea, aquella parte o aspecto de las relaciones humanas que, por afectar a la vida de todos en la comunidad, forma como un núcleo de relaciones que salen de la vida privada, que atañen a la colectividad, que requieren una ordenación coactiva y que son el campo de actuación del poder y del derecho; para lo cual es preciso que esa comunidad forme una *unidad* perfecta, que tendrá en la autoridad su principio operativo.

La comunidad del fin que persiguen los asociados determina la existencia de una "cosa pública". Y como, en definitiva, el último fin es "dar honra y gloria a Dios", el primer fun-

---

35 II, 8.<sup>a</sup>, c. 833, f. 384 v.

36 La tercera parte del *Dotzen*, que comprende los capítulos 357 a 376, se dedica a estudiar lo que es la "cosa pública", sus fundamentos y su organización. No se refiere concretamente a la ciudad, sino a lo que en lenguaje moderno llamaríamos el Estado. Conforme al criterio antes expuesto, lo incluimos aquí para dar unidad a nuestra exposición y evitar en lo posible la inseguridad, vacilaciones e inconsecuencias de nuestro autor (que tan pronto se mueve sobre una base como sobre otra); preferimos hacer de este párrafo primero no sólo un estudio de la ciudad, sino una introducción a todos los problemas políticos, que planteándolos el autor con más claridad en el ámbito de la ciudad, intenta también resolverlos (aunque los ve más confusamente) en otras esferas sociales.

37 I, 3.<sup>a</sup>, c. 357.

damento de la cosa pública es la *ley cristiana* <sup>38</sup>. Mas como la vida requiere también en lo temporal un orden, el mantenimiento de la *justicia* es a la vez fundamento y fin temporal de la cosa pública, pues así podrá existir la sociedad si se mantiene a cada uno en lo que es suyo <sup>39</sup>. La realización de este fin en una sociedad compuesta de hombres naturalmente inclinados al mal, no se conseguirá sino mediante una regulación eficaz de las relaciones entre ellos y un buen gobierno. Otro fundamento de la cosa pública es, pues, que esté regida *por leyes buenas y provechosas* <sup>40</sup>. Estos tres fundamentos están estrechamente ligados entre sí, pues los dos últimos han de estar hondamente arraigados en el primero, reproduciendo, en el orden que establecen en la ciudad terrena, la misma imagen de la ley divina <sup>41</sup>.

Asentada la cosa pública sobre estos fundamentos, aún hay otro que está en los mismos ciudadanos que la componen. Mal se podrá mantener “en bon stament” la cosa pública sin la cooperación de todos. Pues que todos están en ella interesados, todos pongan de su parte la mejor disposición para la convivencia mutua <sup>42</sup>. “Grandes y pequeños, viejos y jóvenes, pobres y ricos, hombres y mujeres, clérigos y seglares, señores y vasallos, y todos deben ayudar a la cosa pública con todo su poder y saber” <sup>43</sup>. Esto es la *fidelidad*, cuarto fundamento de la cosa pública <sup>44</sup>, no sólo de los ciudadanos entre sí y con la cosa pública, sino sobre todo fidelidad entre el príncipe y el

---

38 I, 3.<sup>a</sup>, c. 359.

39 I, 3.<sup>a</sup>, c. 368, Define aquí la justicia citando a CÍCERÓN: “virtus quae comuni utilitate servata dat unicuique quod suum est”.

40 I, 3.<sup>a</sup>, c. 364.

41 Ibíd. recordando la doctrina de San Agustín (Civ. 8.<sup>o</sup>, cap. VI): “omnium legum est inanis censura nisi divinae legis imaginem gerat”.

42 Más abajo hablaremos de la prioridad del interés común sobre el particular, de la tendencia “universalista” de la ciudad de Eximencia.

43 I, 3.<sup>a</sup>, c. 389.

44 I, 3.<sup>o</sup>, c. 369.

pueblo para mantener la unión entre la cabeza y los miembros, pues de otro modo el cuerpo total se viene abajo <sup>45</sup>.

*La "cosa pública cristiana".*

Contra los que afirman que la religión cristiana perjudica al buen estado de la cosa pública (reminiscencias de los autores clásicos) sostiene Eximeniç el provecho que aquélla reporta a la comunidad política aun en lo puramente humano <sup>46</sup>. En efecto, la religión cristiana es la más apta a mantener la fidelidad entre sus componentes en sus relaciones recíprocas <sup>47</sup>, formando un cuerpo unido con todos sus miembros, personas y oficios <sup>48</sup>.

Cuando la cosa pública llega a ser la "cosa pública cristiana", bien regida y bien fundada conforme a la ley divina y enderezada por el cumplimiento de todas las virtudes por parte de sus miembros, entonces será cosa "firme y estable", cosa divina y figura de la *cosa pública final*, la ciudad gloriosa del paraíso, la Jerusalén celestial <sup>49</sup>.

II.—LA BASE FÍSICA DE LA SOCIEDAD: ANTECEDENTES DE UNA GEOPOLÍTICA.

En la línea de los escritores políticos que fundan sus construcciones en la observación directa de la vida (Aristóteles, Bodín, Montesquieu) se plantea el problema de la influencia recíproca entre el hombre y la naturaleza y, especialmente, de

---

45 I, 3.<sup>a</sup>, c. 371. Ya apunta aquí Eximeniç (donde ha pasado a considerar más bien el reino que la ciudad) con esta idea de fidelidad entre el príncipe y el pueblo la de relación contractual entre ambos.

46 I, 3.<sup>a</sup>, c. 360 a 362.

47 I, 3.<sup>o</sup>, c. 370.

48 I, 3.<sup>a</sup>, c. 357.

49 I, 3.<sup>o</sup>, c. 360 y 374.

la influencia que ejercen las condiciones del mundo físico en el carácter y estructura de las sociedades políticas.

Eximienç, que, como sabemos, no es escritor de sistema, sino que su método consiste en combinar observaciones personales con la repetición de doctrinas ajenas profusamente manejadas, se plantea también este problema, y, aunque no construya una teoría geopolítica ni geopsicológica, nos brinda una serie de ideas interesantes sobre la cuestión.

Que el problema de la influencia de los factores geográficos sobre el hombre le preocupaba y probablemente le había llevado a estudios más amplios que los que conocemos, lo prueba el que en el *Primer Libro del Crestiá*, cuando, incidentalmente <sup>50</sup>, habla de la influencia de dichos factores concretamente en el caso de los judíos, dice que tratará largamente esta cuestión en el libro octavo (*Huytén*), “donde hablaremos de las propiedades de las regiones y de las diversidades de los lugares y habitaciones de los hombres del mundo” <sup>51</sup>. El libro octavo no estaba escrito, pero sí posiblemente pensado.

El problema, científicamente planteado, tal como lo hizo Bodin, se origina en la “infinita variedad” de caracteres de los hombres, según las regiones que habitan; el hombre es un organismo complejo, resultante de la herencia, el mundo exterior y la época <sup>52</sup>. La dificultad está, sin duda, en la valoración de estos elementos. Bodin, en todo caso, admite, junto a la influencia físico-climática, la de los factores morales y de las instituciones jurídicas <sup>53</sup>; y siempre queda al hombre, además, su libertad para, mediante el estudio y la disciplina, co-

---

50 Combatiendo al pueblo judío. En el *Primer* se trata de la religión cristiana.

51 *Primer*, 1.ª parte, c. 118.

52 BODIN, *Les six livres de la République*. Libro V.—V. la exposición que hace FICKEL, *Der Staat bei Bodin*. Leipzig, 1934, pág. 41.

53 ... “quid ab aquis, quid ab aere, quid a montibus, quid a vallibus, quid a ventorum natura, quid a religionibus, quid ab institutis, quid a disciplina, quid denique ab ipso statu reipublicae in animis cujusque ingenerari posit”. (Lib. V, *De republica*, cap. I.)

rregir las tendencias que en él pudieran originar los factores antedichos <sup>54</sup>.

El interés del problema de los climas sigue una doble línea: la de la psicología de los pueblos y la de la geopolítica <sup>55</sup>. Desde un punto de vista médico y desde un punto de vista político se ha pretendido investigar, de Hipócrates a Montesquieu, la dependencia entre el carácter de los pueblos y el clima, o entre las formas de gobierno y las circunstancias psicológicas y territoriales. La imprecisión de Hipócrates, la exageración de Bodin, el fracaso de Montesquieu, muestran que el problema es más fácil de observar y exponer que de resolver satisfactoriamente <sup>56</sup>.

Hipócrates (“De las aguas, de los aires y de los lugares”) se propone explicar las diferencias entre los asiáticos y los europeos; aquéllos, contemplativos; activos, éstos, y las atribuye al clima más templado de Asia y a las estaciones, que en este continente no producen casi alteraciones, mientras en Europa, con sus cambios, excitan la cólera y dan más vigor al entendimiento. Mientras las razas asiáticas son débiles, las europeas son guerreras; mientras los europeos (los griegos) son políticos, los Estados asiáticos se someten a la dominación de uno solo <sup>57</sup>.

Bodin divide la tierra en tres zonas, del Ecuador al Polo: dos extremas (una fría y otra cálida) y una templada, intermedia entre aquéllas, y que las domina, siendo de notar el influjo, dentro del mismo grado de latitud, del hecho de vivir en la montaña o en la llanura, y de otros factores climatológi-

---

54 “Ut enim ex naturalibus causis vitia nasci possint, extirpari tamen et omnino tolli, ut is ipse qui ad ea propensus fuerit a tantis vitiis avocetur, non est id positum in naturalibus causis, sed in voluntate, studio, disciplina; quae tolluntur omnia si necessitati locum demus” (ibíd.). Lo cita LERMINIER, *Introducción a la Historia del Derecho*, pág. 18.

55 Vid. FICKEL, loc. cit.

56 LERMINIER, op. cit., págs. 17 y 20.

57 Ibíd., pág. 17.

cos, sobre la constitución del cuerpo. Las descripciones que hace Bodin de los distintos pueblos y sus caracteres y costumbres han llegado a ser clásicas <sup>58</sup>.

Entre uno y otro se encuentra Eximeniç. Doble será el alcance de nuestro estudio en este punto. Primeramente tratará de la influencia del mundo exterior en el carácter de los pueblos, y luego veremos su relación con el cumplimiento de los fines políticos.

Aunque del primer problema no hay indicios en el libro de *Regiment de princeps*, objeto de nuestro trabajo, no hemos querido dejar de estudiarlo, acudiendo para ello al *Primer libro del Crestiá*, donde, por primera vez, lo apunta; ya hemos dicho que pensaba desarrollarlo en el *Huytén*.

Es también la experiencia la que lleva a Eximeniç a observar la existencia de ciertos caracteres comunes a los de una misma nación, defectos en que todos caen, etc., y que son diferentes de un pueblo a otro. No llega a hacer descripciones, como Bodin, de los caracteres nacionales, porque "no quiere ofender a ninguna nación"; se limita a enumerar unos cuantos pueblos (portugueses, castellanos, aragoneses, catalanes, franceses, etc.) para que el lector juzgue y observe <sup>59</sup>. Ya en este pasaje da a entender la influencia de la tierra en este fenómeno cuando atribuye caractres distintos a los que habitan las islas y la tierra firme. Pero especialmente cuando habla de los judíos no puede menos que atribuir a alguna pro-

58 Lib. V, I, cfr. FICKEL, op. cit., pág. 41, y LERMINIER, op. cit., páginas 18 y 19.

59 *Primer*, 1.<sup>a</sup> parte, c. 118: "Axiu veem per experiència clara de totes las habitacions e regions del mon, car tú veurás en tota nació qualque defalliment aytal que comunament tots aquells qui son de aquella nació han comunament aquell defalliment. Or si attens, tú veurás que portogalees han un gran defalliment e altre castelláns, e altre aragoneses, e altre cathaláns, e altre franceses, e altre alamanys, e altre ytalichs, e altre grechs, e altre tartres, e altre insulars, e altre habitants en terra ferma: e de cascun d'aquests daria exempli volenter, sino que no vull neguna nació offendre."

piedad de la tierra, que él no acaba de conocer, la maldad colectiva de este pueblo.

Aquí es donde expone su doctrina, y el método que sigue es éste: observa primero la existencia efectiva de ese carácter común de "malicia" de toda la nación judaica, y observa también que este carácter es común a cuantos habitaron aquella tierra: el pueblo de la "primera edad" del mundo (Adán arrojado del Paraíso, etc.), que hubo de ser aniquilado por el diluvio; los cananeos (descendientes de Cam, hijo de Noé), tan malvados que, en tiempo de Abraham, destruyó Dios cinco reinos por "aquel horrible pecado, que no se puede ni nombrar"; por último, los hijos de Israel, terribles idólatras en todo tiempo y que odiaron a Nuestro Señor "quasi per industria y ab malicia" <sup>60</sup>.

A la vista de estos datos reales, trata de establecer una conexión entre la condición de la tierra y la de los habitantes; mas como está firmemente convencido (a fuer de buen teólogo) de que la voluntad humana es libre y de que ninguna circunstancia exterior puede forzar el libre albedrío, concluye de esta manera: que indudablemente alguna propiedad había de tener la tierra que hacía tan malvados a los hombres que la habitaban; pero que esta cualidad de la tierra obraba al modo que mueve alguna impresión hecha en el cuerpo, que es ocasión de que la persona se incline a proseguir o emprender alguna cosa que no haría de no mediar aquella influencia <sup>61</sup>.

---

60 *Ibíd*

61 *Ibíd*. "Empero apparia que alcuna propietat fos de la terra que los homens qui habitauen eren comunament fort malvats, no que neguna mala propietat ne qualitat pogués forçar la franca volentat nel franch arbitri lur de peccar: mas que la qualitat de la terra movía los seus habitants fora simateix per manera que mou alcuna qualitat o impressió feyta en lo cors que es occasió a la persona que sia inclinada a proseguir o ayrar qualque cosa que li sia presentada al enteniment, a la qual cosa la persona no sería inclinada si aquella influencia no era."

Pasemos ahora a la relación entre el medio geográfico y la comunidad política. Uno de los fines que ésta se propone es dar a los hombres una alegría con que vivan más a gusto y más tiempo, pues el hombre (cita Eximeniç la *Ética* de Aristóteles) no puede vivir sin alguna alegría, y como la generalidad no la busca en la contemplación de las cosas celestiales, ha de recurrir a las terrenas que sean lícitas <sup>62</sup>. El emplazamiento geográfico de la ciudad es importantísimo para este fin.

Las ciudades que reúnen mejores condiciones para ello son las marítimas. El hombre que vive en ellas puede proveerse de todas las cosas necesarias, recibe frecuentes noticias, disfruta de un "bell esguart" y, en suma, tiene toda clase de alegría y se le dilata el corazón <sup>63</sup>. Las mejores ciudades en torno "a aquesta nostra mar appellada mediterránea" son: "en la Suria Nacra; en Grecia, Constantinopla; en Italia, Nápoles; en Sicilia, Mesina; en Africa, Túnez; en Egipto, Alejandría, y en España, Mallorca, Sevilla y Valencia" <sup>64</sup>

La ciudad debe situarse en la planicie para que pueda ensancharse sin trabas. No se debe edificar la ciudad en la roca, pues no se podría tener pozos, y la ciudad necesita fuentes, pozos y cisternas. Las buenas aguas y los buenos aires labran la salud <sup>65</sup>. La extensión de la ciudad debe ser tal que la puedan defender sus habitantes <sup>66</sup>, y no debe estar atravesada por un río, porque éste (sobre todo si tiene muchos brazos) facilita el ataque del enemigo, que desvía el curso del agua y entra por el cauce <sup>67</sup>.

El emplazamiento de las ciudades tiene también importancia para el nivel intelectual y para la prosperidad material de

---

62 *Dotzen*, I, 1.<sup>a</sup>, c. 32.

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*

65 I, 2.<sup>o</sup>, c. 106.

66 *Crf.* § 3.<sup>o</sup>, *La ciudad*.

67 I, 2.<sup>a</sup>, c. 106.

las mismas. En la ciudad edificada en la llanura, junto al mar, el comercio con otras plazas la hace más rica. La presencia de mercaderes y navíos le proporciona abundancia y movimiento. Se hacen más contratos, se tienen más noticias, y la gente, por ello, es más instruída y prudente <sup>68</sup>.

Incluso la orientación de las ciudades (al Mediodía o al Levante) y de las casas (puertas y ventanas preferentemente al Mediodía) toma en cuenta Eximeniç como digna de la atención de sus gobernantes <sup>69</sup>.

Por último, y a título de curiosidad, traeremos aquí su opinión de cómo habrá de variar la distribución de la población en la ciudad y en el campo según las estaciones del año (combinado este factor con las festividades del año litúrgico, de importancia para la congregación de las gentes).

Los príncipes y señores principales habrán de permanecer siempre en las ciudades para atender a sus cargos. Pero los nobles, ciudadanos y caballeros que tienen sus posesiones fuera de la ciudad pasarán el invierno en el campo, donde se puede combatir mejor el rigor de la estación, viniendo a la ciudad por lo menos a celebrar los Misterios de Navidad y Semana Santa; el verano lo pasarán en la ciudad, que da más ocupaciones contra el tedio y más remedios contra el calor, yendo al campo durante el tiempo de la recolección. En resumen, esta población movable vivirá en el campo desde la Natividad de la Virgen hasta Cuaresma (menos Navidad), y en la ciudad el resto del año <sup>70</sup>.

---

68 I, 2.<sup>a</sup>, c. 106: "car aqui ha continuament diversitat de gents que saben e dien diverses coses".

69 I, 2.<sup>a</sup>, c. 107.

70 I, 1.<sup>a</sup>, c. 35.

## III.—FORMAS CONCRETAS DE ASOCIACIÓN: LA CIUDAD.

*Descripción geográfica.*

Vimos en el párrafo primero de este capítulo cómo la noción general de sociedad se presentaba de un modo natural a la mente de Eximeniç bajo la forma de una ciudad, tal como se la ofrecía la realidad floreciente de las ciudades del siglo XIV. Vamos ahora a entrar en el estudio de la ciudad concretamente, y nada mejor para ello que introducirnos en el límite de sus murallas para no salirnos de lo que brinda al observador (al observador Eximeniç) la vida de la ciudad. Todos los elementos de la vida social y política de la ciudad están tomados de la realidad misma. Comencemos, pues, por enmarcar nuestro estudio en una descripción de la ciudad material.

La ciudad debe ser cuadrada, rodeada de una fuerte muralla para su defensa. En el centro de cada lado (de mil pasos de largo) hay un portal principal, y desde el portal de Oriente al Poniente y desde el Mediodía al del Norte o “tremontana” van amplias calles, que dejan la ciudad dividida en cuatro partes o “quartons”. Entre cada portal principal y los ángulos de la muralla debe haber otros portales menores, unidos los contrarios entre sí, como aquéllos, por sendas calles.

Cada uno de los barrios o “quartons” tiene su fisonomía peculiar, con su plaza propia en el centro y poblada por gente especial; en la parte del mar, comerciantes, cambistas y otros hombres de negocios; en la parte que mira al campo, los labradores, etc.

El palacio del príncipe, fuerte y alto, se alza en el costado de la ciudad, con salida fuera de la muralla. En el centro estará la Seo y junto a ella una gran plaza, la residencia del obispo y los sacerdotes. En estas proximidades no se permitirá ningún solaz deshonesto ni ninguna inmundicia; tampoco,

por respeto a estos lugares, habrá horca ni se juzgará ni castigará en ellos a nadie.

En cada uno de los cuatro barrios se pondrá una orden de los mendicantes y parroquias. Y habrá también en cada uno carnicería, pescadería y todo lo que necesiten sus habitantes, oficios diferentes y mezclados <sup>71</sup>.

El interior de la ciudad ha de ser "bello y deleitoso". Para esto ha de haber ciertas leyes que pongan en orden las edificaciones y derribos, y también personas que cuiden de ello <sup>72</sup>.

Por las calles principales correrá con frecuencia el agua para evitar la inmundicia y corrupción. Situada, como hemos visto más arriba <sup>73</sup>, a ser posible, en la llanura y junto al mar, sin campos en su interior que dificultarán la defensa, con buenas fuentes y buenos aires que la alegran, y abierta al trato de las gentes, la ciudad está poblada por personas notables e instruídas y por los grandes señores <sup>74</sup>.

### *Descripción social.*

En las últimas líneas del apartado anterior hemos dejado decir que la ciudad está poblada por personas notables e instruídas y por los grandes señores. Responde esto a una mentalidad muy catalana y a una realidad muy catalana también. Pues por regla general el caballero habita el campo y es ignorante y rudo <sup>75</sup>; una preferencia por la vida de los burgueses, de los ciudadanos notables, de los señores que dejan su orgullo

---

71 I, 2.<sup>a</sup>, c. 110.

72 I, 2.<sup>a</sup>, c. 110. Eximeniç combate, en su amor a la ciudad, la venganza ejercida contra la casa del que perdió la paz (*Friedlose*, del *Derecho germánico*) por la comunidad que le persigue. Con esto la ciudad se perjudica y afea, y más se castigaría al perseguido haciéndole ceder la casa a su enemigo; o dedicando la casa a servicio de la comunidad o a la venta o alquiler para obtener de ella dinero. Véase Orlandis, "La paz de la casa en el Derecho español de la Alta Edad Media", A. H. D. E., XV, 1944, págs. 107 a 161.

73 § 2.<sup>o</sup>

74 I, 2.<sup>a</sup>, c. 106.

75 II, 6.<sup>a</sup>, c. 755.

militar para cultivar su talento y brillar en el "regiment" de la cosa pública, juntamente con los ciudadanos de inferior condición, encontramos, en cambio, en el espíritu de las ciudades catalanas o de las que de ellas, como Valencia, lo heredaron.

Está dividida la ciudad en tres manos: la primera, los "generosos" y "honrats ciudadáns"; la segunda, los "ciudadáns" (juristas, notarios, mercaderes poderosos y todos los que sin ser nobles tienen grandes riquezas); la tercera, los "menestrals" o "vehins" (plateros, herreros, zapateros, etc.). Otras personas de las que la ciudad necesita, tales como siervos y peregrinos, no son, sin embargo, parte integrante de la misma <sup>76</sup>.

Si existen los nobles y se constituyó esta clase de hombres, separándolos de los demás, es porque reúnen ciertas cualidades sobresalientes para el bien de la comunidad <sup>77</sup>. Los nobles son los miembros más destacados y temidos de la ciudad por su alta posición y riqueza. Son, por ello, los que mejor la pueden defender, ya que, además, conocen mejor los hechos de armas. Son más aptos para el gobierno, más discretos en materia de leyes, fueros y costumbres. Están mejor educados y sirven de ejemplo en lo que toca al honor y a las nobles acciones. Como, además, no se encastillan en una clase cerrada, sino que se mezclan con gentes de otras clases por medio de alianzas matrimoniales (movidos por el dinero o por cualquier otra "profitosa cosa"), penetra su influencia en toda la comunidad. Por todo lo cual, y respondiendo a la situación ideal de la nobleza para que fueron llamados, se han de dar a los nobles los cargos de mando que tocan al gobierno y a la justicia <sup>78</sup>.

Mas pronto surge el hijo del burgués para reprochar a los

76 I, 2.<sup>a</sup>, c. 115.

77 II, 7.<sup>a</sup>, c. 818, f. 366. ¡Y aduce, sin más referencia, el testimonio del abad Nilo en la *Historia Oriental!*

78 I, 2.<sup>a</sup>, c. 198.

“generosos” la pérdida de sus antiguas virtudes; ya no sirven para la misión que habían de desempeñar y son una carga para los pueblos, a los que tiranizan y explotan <sup>79</sup>. Las cualidades que dan brillo a los nobles, si fueran como deben, son el amor a la verdad <sup>80</sup> y el “dolerse del mal de la comunidad” <sup>81</sup>.

En realidad, Eximeniç piensa que los ciudadanos o burgueses son mucho más aptos que los nobles para el gobierno de la ciudad <sup>82</sup>.

Dentro de la aristocracia tienen para él más relieve los “honrats ciudatáns”, ilustres por sus servicios a la cosa pública, ricos y nobles en la vida ciudadana más que en las empresas de la guerra y del servicio del rey <sup>83</sup>.

La ciudad es algo más propio de los burgueses que de los caballeros, y como es la sociedad más perfecta, el burgués tiene, por el mayor trato de gentes y las empresas en que vive, una superioridad sobre el caballero, que le hace preferible aun para los cargos de oficial del rey <sup>84</sup>.

Para Eximeniç, la base y el nervio de la vida de la ciudad son la riqueza y el trabajo. Artesanos y mercaderes son sus activos promotores. Una ciudad ha de tener todos los oficios necesarios <sup>85</sup>.

Pero, sobre todo, los mercaderes son alma y vida de la comunidad, que sin ellos no podría subsistir. Tan importante es

---

79 I, 2.<sup>a</sup>, c. 200 y 199. En el capítulo 200 recoge las profecías sobre desaparición de todos los reinos y señoríos (a ellas nos referiremos más adelante) y su sustitución por un gobierno de comunas en todo el mundo. Entonces, dice, ya no habrá en las ciudades distinción entre los nobles y los que no lo son; todos serán buenos y cumplirá cada uno en el puesto que Dios le haya señalado “para servir a Dios altamente y amarlo puramente en toda su vida”.

80 II, 7.<sup>a</sup>, c. 818, f. 366 v.

81 II, 7.<sup>a</sup>, c. 820, f. 368.

82 Cfr. PROBST, op. cit., págs. 47 y 48.

83 I, 2.<sup>a</sup>, c. 115.

84 II, 6.<sup>a</sup>, c. 755.

85 I, 2.<sup>a</sup>, c. 210.

el comercio para aquélla, que, aunque se puedan poseer rentas justamente, debería prohibirse que las poseyeran los que pueden comerciar <sup>86</sup>. No sólo a la ciudad, sino también al campo favorece el comercio. Por todo lo cual los comerciantes deben ser favorecidos y eximidos de impuestos. El gravar con impuestos a los comerciantes es ir contra la misma comunidad, y los príncipes y prelados que tal hacen (a diferencia de de los antiguos, modelo siempre para Eximénic de prudencia y sabiduría) tendrán en ello motivo de condenación para sus almas <sup>87</sup>. Aparte de esta importantísima función comercial, los mercaderes son “grandes padres y hermanos” de la cosa pública, y más si son “honrados y de buena conciencia” <sup>88</sup>.

En suma, tanto les debe la ciudad y tanto depende de ellos (de su comercio y de su intervención en el gobierno) que debería hacer oración especial por los mercaderes <sup>89</sup>.

Aún hay en la ciudad otros elementos que, aunque no sean propiamente parte de ella, terminan de darle su fisonomía y color: los extranjeros, que han de ser bien recibidos y tratados <sup>90</sup>; los judíos e infieles, a los que reconoce derechos, especialmente el de propiedad y libertad, pues es enemigo de las conversiones forzadas <sup>91</sup>; los siervos, cautivos, esclavos, sirvientes... <sup>92</sup>.

### *Descripción política.*

La vida ciudadana mantiene de tal manera ligados a los individuos en el deseo de consecución del bien común, que

---

<sup>86</sup> I, 3.ª, c. 390.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> I, 3.ª, c. 389. Por contraste, combate duramente al “regater”, especulador en los malos tiempos y carestías, que se enriquece a costa de los demás (c. 391).

<sup>89</sup> Y se apoya aquí en la autoridad del doctor Filogolus, moralista.

<sup>90</sup> I, 2.ª, c. 163-165.

<sup>91</sup> I, 2.ª, c. 166-170.

<sup>92</sup> I, 2.ª, c. 338 a 356.

éste se sobrepone siempre al de los particulares, lo mismo en las relaciones políticas que en las económicas. El amor a la comunidad y a la cosa pública es algo vivo en la mente de los "ciudadáns", que antes se consideraban miembros de aquella que simples particulares<sup>93</sup>. Los inventos y progresos mecánicos no tienen su principal destino en el enriquecimiento de quien los posee, a costa, quizá, de los artesanos que no podrían emplearlos; el inventor dará su invento a la corporación de su oficio para que todos lo aprendan, y una vez lo hayan hecho, ya podrán usar de él, resultando ahora en beneficio de la cosa pública, y de las comunidades próximas, ganando todos con las nuevas posibilidades abiertas<sup>94</sup>. Vemos, pues, cómo el principio universalista, de preeminencia del interés común, destierra el principio hedonístico del centro de la vida económica; los problemas económicos se resuelven con criterios políticos o morales.

El celo por la ciudad acucia a nuestro autor; todo el mundo debe estar ocupado para no dejar de servir al procomún: los ciudadanos ricos y los caballeros, en la lectura de buenos libros que los ilustren para cuando hayan de dar consejo o gobernar; los segundos, además, en el ejercicio de las armas; los clérigos, en la oración y el estudio<sup>95</sup>; hasta las mujeres han de trabajar, evitando la ociosidad, "madre de todo pecado", y los enfermos deben emplear su tiempo en meditar sus pecados y en rogar a Dios por sí y por la comunidad<sup>96</sup>. Las autoridades han de intervenir en la represión de la ociosidad; los inútiles debieran expulsarse<sup>97</sup>. Para los verdaderamente inútiles, que deben ser mantenidos por la caridad de los demás, propone una rigurosa vigilancia que impida fin-

---

93 Cfr. I, 3.<sup>a</sup>, c. 389.

94 I, 3.<sup>a</sup>, c. 392.

95 He aquí toda una doctrina sobre el problema de la productividad del trabajo.

96 I, 3.<sup>a</sup>, c. 378.

97 I, 3.<sup>a</sup>, c. 337 y 393.

gimientos<sup>98</sup> e incluso un sistema de reeducación y empleo de los inútiles en trabajos apropiados<sup>99</sup>.

Pero esta *solidaridad* perfecta tiene por base una perfecta *libertad*, condición y supuesto para el desarrollo social<sup>100</sup>. No sólo tienen los individuos una esfera privativa en lo económico y social (propiedad, familia)<sup>101</sup>: en cuanto no vaya contra la cosa pública, pueden hacer lo que quieran de sí y de lo suyo con entera libertad. Más adelante veremos, al exponer la teoría del poder, cómo éste se construye sobre la libertad, anterior a él e irrenunciable, de los hombres. Así, pues, sobre esta base de libertad y con la mira puesta en el interés de la cosa pública, se armonizarán los derechos y deberes individuales y comunes; los habitantes deben “concordar en bien”, y si se estima insuficiente para conseguir esta armonía el fondo de *amistad* que la sostiene<sup>102</sup>, téngase en cuenta que la ley tiene verdadera eficacia para conseguirlo, porque su obligatoriedad va respaldada no sólo en el poder, sino en la moral, obligando en fuero de conciencia<sup>103</sup>.

Otra manifestación de la unión de todos los ciudadanos está en las necesidades de la defensa por las armas. No quiere Eximienç que la defensa de la ciudad esté a cargo de otros que de ella misma, y por eso el único ejército son los habitantes, ya bien adiestrados en sus ratos libres durante la paz, ejército eficaz en la guerra y que desaparece en cuanto deja

---

98 I, 3.ª, c. 377.

99 I, 3.ª, c. 378. Por ejemplo, los cojos pueden dedicarse a vendedores en el mercado; los mancos, a correos; los ciegos, a voltear campanas, etc.

100 PROBST., op. cit., p. 52.

101 No podemos, por la naturaleza de este trabajo, entrar a describir la posición de nuestro autor contra las doctrinas que preconizan un comunismo de bienes, mujeres e hijos, v. 2.ª parte, cc. 89 a 92.

102 V. supra, p. 70.

103 I, 2.ª, c. 209. Para las buenas relaciones de cada uno con los demás y con la comunidad, v. capítulos 76, 78, 82, 83 y 85.

de ser necesario, para volver los que fueron momentáneamente soldados a sus ocupaciones ordinarias <sup>104</sup>.

En cualquiera de los aspectos que se mire la vida dentro de la ciudad, resalta siempre su relación con la “cosa pública”, incluso en el religioso. Los sacerdotes y religiosos, al ejercer sus sagrados ministerios, hacen también un servicio a la comunidad, en cuanto que “la buena composición de la ciudad ha de mirar muy principalmente a las cosas de Dios <sup>105</sup>; orar a Dios, rezar el oficio y decir la misa, edificar e instruir a los seglares con su ejemplo y aun con su porte y alegría”, es la misión de estas personas <sup>106</sup>. Por eso, pasando aquí de las doctrinas a la realidad, en la Valencia de Eximeneç el Consejo General y los jurados procuraban traer religiosos ilustres que, aparte las misiones concretas que se les encomendaban, servían a la ciudad predicando, confesando y aconsejando <sup>107</sup>.

Esta relevancia de la “cosa pública” de la ciudad nos la muestra como mucho más definida y, por supuesto, mucho más sentida por sus componentes que la “cosa pública” del reino o de las comunidades superiores. La cosa pública es en la ciudad algo propio y entrañable, que hará que también el gobierno le sea y que pertenezca, por tanto, a sus habitantes <sup>108</sup>. Ciertamente que la multitud no es apta para el gobierno, y por ello, estando dividida en tres brazos, se elegirán de cada brazo los mejores (en número de dos o tres) para el gobierno de la ciudad. Estos regidores estarán asistidos de mayor consejo para casos graves y señalados: Consejo que estará formado por un número más considerable de elegidos (100 ó 70) de cada brazo <sup>109</sup>.

---

104 I, 2.ª, c. 96.

105 I, 2.ª, c. 98.

106 I, 2.ª, c. 99.

107 P. ANDRÉS IVARS, *El escritor Fr. Francisco Eximenez... AIA*, t. XV, p. 289.

108 Vid. supra, p. 33.

109 I, 4.ª, c. 400.

Unos y otros se mudan cada año, y con esto se mantiene más y más la compenetración de los ciudadanos. Los que mandan, en efecto, saben que al año próximo volverán a estar al nivel de los demás y no se envanecen con su cargo; procurando, además, dejar buena memoria que les granjee el aprecio de los vecinos. Se pueden ejercitar en el gobierno todos los ciudadanos de buen juicio y virtud, seleccionándose así los que más sirven y fomentándose el estímulo de la superación <sup>301</sup>.

Y aún queda otro punto en esta materia de gobierno local. Y es evitar las discordias propias de la elección cuando se hayan de designar los regidores y consejeros. Lo cual se consigue haciendo cesar “toda manera de elegir por manifestación de las voluntades de los electores”. Se utilizarán, pues, procedimientos que mantengan secreta la voluntad de cuantos participan en la elección (puestas tantas bolsas como candidatos; a cada elector se le da una señal, que dejará caer en la bolsa de su preferencia, habiendo metido la mano en todas ellas); o bien se sortearán los oficios, invocando a Dios para que el resultado sea el más conveniente <sup>111</sup>.

#### IV.—EL REINO Y EL IMPERIO.

##### *El reino.*

Si para Eximeniç la ciudad es la sociedad política modelo, no es la única. Su concepción de la ciudad medieval como comunidad perfecta que se basta a sus necesidades y a su gobierno, se desbarata en cuanto, al estudiar precisamente el gobierno (parte cuarta), se encuentra con la figura del rey y con la gran comunidad que es el reino.

110 I, 2.ª, c. 94, y 4.ª, c. 401.

111 I, 3.ª, c. 388. Sobre la licitud de este procedimiento de sorteo, y para asegurar que no es tentar a Dios, por perseguir el fin de evitar la discordia, remite Eximeniç al *Setén Libre del Crestiá* (que no llegó a escribir), donde tiene su lugar este problema al tratarse del primer Mandamiento.

Y así, mientras para la ciudad defiende Eximeniç la atribución del gobierno al pueblo, representado por los mejores de cada una de sus clases componentes, y la ventaja de que los “regidors” sean elegidos por tiempo determinado y renovados después; su actitud cambia por completo ante el príncipe <sup>112</sup>.

Y al estudiar el poder del monarca, fija la vista en la comunidad que le está sometida: es el reino, gran tierra, que comprende muchas ciudades y villas <sup>113</sup>. ¿Cuál será el vínculo que une entre sí esas comunidades menores en otra mayor? No está en las relaciones sociales de amistad y de interés que eran la base de la ciudad y que daban lugar a aquella concepción de la “cosa pública” local y al carácter autónomo y democrático de su gobierno. Este vínculo les viene, por decirlo así, de fuera, y es el vínculo del poder real. El elemento creador de la comunidad nueva está en los grandes señores que tienen muchas comunidades bajo su imperio <sup>114</sup>.

Esta idea la toma Eximeniç de la realidad misma y no del estudio o la deducción. De aquí que se contraponga a lo que dice en otros lugares. El reino ya no es simplemente una

---

112 I, 4.<sup>a</sup>, c. 402. Es importantísima esta distinción entre ciudad y reino para la doctrina del poder, porque el carácter electivo y revocable que predica Eximeniç del poder cuando razona en abstracto o cuando se refiere a la ciudad, deja paso a una concepción mucho más real (y además más personal y menos influenciada por lecturas extrañas) del poder político independiente y perpetuo cuando habla del rey y del reino. Esta distinción es la clave del sinnúmero de contradicciones de Eximeniç respecto al origen inmediato del poder y a la concreción de la autoridad, y la tendremos muy en cuenta cuando estudiemos esta materia: “Iatsia que per profit de les ciutats e viles valla mes que los regidors de les comunitats sien elegits a temps que perpetuals; empero no es axi dels *regidors principals* axi com son los princeps”.

113 I, 4.<sup>a</sup>, c. 402: “Lo regne es gran terra: ...gran terra e moltes ciutats e viles...”

114 I, 4.<sup>a</sup>, c. 401: “Los grans señors qui han sots si moltes comunitats...”

reunión (numérica) de ciudades que fueran las genuinas unidades políticas <sup>115</sup>, sino que es una verdadera comunidad en la que entran esas otras, ligadas por una común empresa y una común protección y defensa que les da el príncipe <sup>116</sup>.

El tránsito de la ciudad al reino amplía, a los límites de éste, la esfera social y de relación del individuo, gracias al poder real <sup>117</sup>. La nueva comunidad es la patria del ciudadano, y los hombres se encuentran libres y a gusto en ella como en la tierra propia. Diríase que la patria se ha extendido, y así también se extienden las libertades y franquicias de que goza cada uno en su tierra.

En las relaciones con el exterior tiene el reino más robustez, fuerza y prestigio, haciéndose respetar más de los vecinos.

El reino no se caracteriza sólo por ser sociedad superior, sino por estar gobernada por un rey. El reino es la obra del rey; la alta posición y dignidad reales imponen amor y respeto a los súbditos y temor a los extraños, y tanto más cuanto “es más alta la señoría y en manos de hombre de más nobleza y prestigio” <sup>118</sup>. Así como en las ciudades, por estar el gobierno en manos de “hombres simples” no gustan de estar los nobles porque es “cosa odiosa e insoportable” el someterse a juicio y gobierno de hombre miserable y servil <sup>119</sup>, en el reino se realiza la plenitud de la sociedad bajo la majestad de los reyes. “In multitudine populi dignitas regis”

---

115 Cfr. supra, § 1.º

116 I, 4.ª, c. 404: “... car cascuna ciutat que sta sots regiment de rey gran e bo es mils ajudada en ses necessitats aytant com es pus acompanyada e agermanada ab daltres ciutats e bones viles qui ab ella ensemps fan un cors sots un princep mils e ab maior affectio e ab maior naturalea que no farien si eren daltra senyoria o cascuna se regia per si mateixa per altres furs e leys e maneres.”

117 I, 4.ª, c. 404: “car cascun per naturalea ama mes al altre quand sap que son abdos sots un senyor...”.

118 Ibid.

119 Ibid. Nótese la inconsecuencia de Eximeniç; com. supra, § 3.º

(Prov. XXIII) es la frase de la Escritura que resume este paralelo entre la sociedad mayor (el reino) y la altísima dignidad de la realeza <sup>120</sup>.

Como vemos, Eximeniç ha cambiado por completo de punto de mira y de criterio. Ya no considera ahora en primer término a los componentes de la sociedad, sino a su caudillo; por él es ventajosa la constitución de grandes reinos <sup>121</sup>.

La Monarquía es la forma de gobierno más provechosa y de más honra para la multitud.

“Policia de regne” y “policia reyal” es, en la terminología de Eximeniç, el sistema político monárquico constituido sobre el “reino”. Y podemos concluir con el epígrafe de los capítulos 404 a 406: Que “la millor policia que al món sia, es viure sots noble e bon rey”.

### *El Imperio.*

El proceso de formación de sociedades políticas de base social y territorial cada vez más amplia no se detiene en el reino, sino que tiende a la sociedad universal, al imperio.

Eximeniç no puede sustraerse a la sugestión de la idea del imperio, una de las más características del pensamiento político medieval, ya en quiebra. Está, como en general toda la doctrina de las centurias anteriores, influido por la creencia en la continuidad del Imperio romano, imperio único y universal; y así, le vemos afirmar que el verdadero emperador es el emperador de Roma y no el de Constantinopla <sup>122</sup>, como si no pudiera haber más que un imperio cuya legitimidad estuviera precisamente en la del título por el que su-

---

120 *Ibid.*

121 I, 4.<sup>a</sup>, c. 405: Porque así Dios “per nobleza e valor dun hom exalça e ennobleix infinits altres homens”; “viure sots un rey e servir policia de regne fonch cosa fort profitosa e fort honorable a la multitud”.

122 I, 4.<sup>a</sup>, c. 454.

cedió al romano (y por eso puede defender que el imperio pertenece al Papa, en virtud de la donación de Constantino) <sup>123</sup>.

Sin embargo, su idea del imperio es completamente distinta del de la antigüedad. Siguiendo a San Agustín, critica aquella forma de "señorear a todo el mundo", subyugándolo por la fuerza, como hacían los emperadores romanos, "tiranos crueles, sin derecho ni justicia, grandes ladrones e idólatras". Era el imperio romano un producto de la civilización pagana, y, por tanto, su derecho, su justicia y sus otros ideales y virtudes lo son únicamente en apariencia, pues alardeaban de ellos únicamente "por ufanía y por pompa y por ganar nombre y fama"; y poco valor tenían unas virtudes ciudadanas sin raíz en Dios <sup>124</sup>.

El imperio de Eximeneç es el medieval del Sacro Romano Imperio: el que más que un Estado universal mantenido por el poder efectivo del emperador es como una coronación de sociedades ya existentes e independientes entre sí. El armazón que lo sustenta son las relaciones personales de fidelidad, que no terminan en los reyes (para formar las naciones), sino que ligan a los reyes con el emperador, cabeza de una posible sociedad universal. El imperio tiene una base feudal, y no se concibe un gran emperador que no tenga muchos príncipes y señores por vasallos <sup>125</sup>.

Conforme a este pensamiento, el mundo estaría sometido, a través de la jerarquía feudal, a un solo emperador, que podría exigir a los reyes fidelidad y tributo como a vasallos <sup>126</sup>. Pero en la realidad comprueba Eximeneç que no ocurre así. El rey de Francia está exento por privilegio del Papa Clemente V. Los reyes de España, empeñados en su empresa de lucha con los moros, no dependen del Imperio

123 Vid. también c. 484.

124 I, 3.ª, c. 361.

125 I, 4.ª, c. 472.

126 I, 4.ª, c. 464.

y no reconocen sobre sí a otro señor más que a Dios. En gran parte de Italia se niega el tributo, o por privilegio o por costumbre tolerada <sup>127</sup>.

De esta manera la unidad se ha resquebrajado, el poder del emperador se ha debilitado, y a aquel orden armónico que representaba, sucede la libertad, y aun la iniquidad, de los príncipes independientes, sin freno para sus maldades <sup>128</sup>.

Lo cierto es que el ideal medieval del imperio no se corresponde con la realidad política. Debajo de ese armazón jerárquico universal, presidido por el emperador, no hay una verdadera sociedad política unida por vínculos de solidaridad. Veíamos más arriba que la ciudad sí lo era y que la nación se iba formando bajo el cetro del monarca. El proceso unificador podía continuarse sobrepasando las naciones gracias a la sumisión de los reyes al emperador. Pero si por arriba existe la unidad por la jerarquía, por debajo falta el substrato social. La formación de la comunidad política se detiene en la nación, y el poder imperial es un vínculo ideal tan sólo.

Eximeniç acepta indistintamente la idea de que la comunidad perfecta es la ciudad o la de que lo es el reino. Pensando lo primero, admite (con las profecías sobre la desaparición de todos los reinos y su sustitución por comunas) <sup>129</sup>, que todo el mundo estuviera constituido por un gran número de ciudades unidas bajo un papa y un emperador. Según esto, es claro que la nación o reino no supondría tampoco una realidad política, sino un vínculo ideal que uniera a las ciudades y que podría sustituirse por el universal del imperio.

Pero dejando esta hipótesis disparatada, impropia del Eximeniç observador, sabio y teólogo, y más en relación con su

---

127 *Ibid.*

128 II, 5.<sup>a</sup>, c. 547, f. 80.

129 V. para esta interesante cuestión el c. 466.

credulidad y afición a las ideas de joaquinistas y fraticelos, Eximeniç no desconoce la personalidad de los reinos, y llega a atisbar su carácter de sociedad perfecta y soberana, tanto en relación con las inferiores que de él forman parte como con respecto a sus iguales.

En efecto, seis clases de gobierno admite Eximeniç <sup>130</sup>: el *monastichuts*, del hombre sobre sí mismo; el *yconomicus*, o gobierno de una casa; el *politicus*, gobierno de una ciudad (a cargo del baile o “veguer”); el *despoticus*, gobierno de una provincia por el senescal o gobernador; el *regalis* y el *monarchicus*. Este último es el gobierno universal, en cuyo sentido se emplea aquí la palabra monarquía, que pertenece al Papa y por delegación suya al emperador en los asuntos temporales. Pero el verdadero poder político es el *regalis*. Se extiende más que los cuatro anteriores, a los que abarca. El rey no reconoce superior en lo temporal, y de él viene el poder a los senescales y gobernadores y a los demás que tienen poder en el reino <sup>131</sup>. Y en cuanto a su relación con el poder imperial o “monarchicus”, clara se ve también la independencia de los reyes en la doctrina de Eximeniç sobre la guerra: habiendo causa de guerra entre un rey y el emperador, la cuestión no puede dilucidarse (para evitar las hostilidades) en juicio porque “ni uno ni otro reconocen mayor” <sup>132</sup>.

Tenemos así esbozada la idea de Eximeniç sobre el imperio universal de la Edad Media. Pero a lo largo de su obra se ven otras formas de imperio. Suponen una organización de las sociedades particulares integradas en imperios, en cada uno de los cuales hay dependencia entre los distintos príncipes y su emperador, de tal manera que es frecuente (en las numerosas historias que refiere Eximeniç a menudo

---

130 II, 6.<sup>a</sup>, c. 676-678, ff. 219-221. Esta clasificación desde luego no es original, sino que la toma de *Mercurius*.

131 II, 6.<sup>a</sup>, c. 677, f. 220.

132 II, 5.<sup>a</sup>, c. 661, f. 205 v.

como enseñanza) el que el emperador, enterado de las malas condiciones de un rey que gobierna territorio de su imperio, lo depone y eleva a otro. La organización de la sociedad universal no sería en un solo imperio, sino en varios, y no comprendería sólo la Cristiandad, sino también los infieles. Junto al imperio griego y al imperio alemán existen el imperio turco, el imperio tártaro y otros más o menos fantásticos y anacrónicos <sup>133</sup>.

Un estudio más amplio y ex profeso del imperio prometió Eximeniç hacer en el "Deen Libre" del *Crestiá*. Pero como no lo escribió, hemos de conformarnos con las notas que brinda el "Dotzen" <sup>134</sup>.

## II

### DOCTRINA DEL PODER

#### I.—EL PODER Y SUS CLASES.

##### *El poder como elemento de la sociedad.*

Para Eximeniç el hombre es un ser sociable <sup>1</sup>, pero vive en sociedad conservando siempre su libertad natural y en pie de absoluta igualdad con sus coasociados <sup>2</sup>. Mas como ésta necesita de un principio de autoridad, el hombre se encuentra gobernado por un príncipe. Y surge el problema del poder. ¿Por qué razón se ha roto la igualdad entre los hombres y han de estar éstos sujetos al señorío de otro?

Estudiemos primeramente la esencia del poder y más tarde los otros problemas a que da lugar.

La doctrina de la Edad Media la capta con justeza: el poder es el principio rector de la sociedad, el "aliquod re-

---

133 Vid., por ej., II, 5.<sup>a</sup> cap. 650, f. 195.

134 Cfr. TORRAS Y BAGES, op. cit., pág. 477.

1 V. supra, I, § 1.<sup>o</sup>

2 I, 2.<sup>a</sup>, c. 156.

gitium” de Santo Tomás, del que la sociedad necesita, por cuanto hay que ordenar a su fin diversas actividades que por sí solas y de modo natural no se dirigirían a él. Este principio rector es para el pensamiento político medieval una realidad tan indiscutible en los cuerpos sociales como lo es en el ser humano el corazón o la cabeza <sup>3</sup>. La idea de autoridad va, pues, exigida por la de sociedad, con independencia de la voluntad de los individuos que la forman (en cuanto a su esencia, no en cuanto a su localización y ejercicio).

La existencia de un principio de gobierno que rija todas las cosas aparece en la Creación. Todo lo que Dios ha creado necesitó desde el primer momento su gobierno y conservación. Y aun en su propia corte angélica establece Dios un orden jerárquico, gobernando a los ángeles medianos por los mayores, a los menores por los medianos y a los mayores por sí mismos; mediante los ángeles rige a las criaturas. Y así la Creación entera conserva “bellea de regiment”, el orden y la belleza del buen gobierno <sup>4</sup>.

En la tierra todas las cosas corporales están sometidas al hombre (“omnia subiecisti sub pedibus ejus”, en la frase del Salmista), teniendo el hombre gobierno sobre la naturaleza <sup>5</sup>.

De la misma manera, pues, hace falta un gobierno entre los hombres, si éstos vivieran en estado de gracia, para conservar aquel orden en que los mayores deben presidir a los menores como en los coros angélicos y como en la familia natural. Pero la necesidad de un “unum regens” que pusiera orden en el sinnúmero de actividades que se desarrollan en la sociedad humana se hace mucho más evidente cuando el hombre vive inclinado al mal por consecuencia del pecado. Dios, después que multiplicó los seres en el mundo, hubo de

---

3. GIERKE, *Les théories politiques du Moyen-Age*, pág. 99, nota 3.

4 I, 4.<sup>a</sup>, c. 396.

5 Ibidem.

proveerle de buenos rectores. Veíamos más arriba <sup>6</sup> que para poder gobernar al pueblo se formaron congregaciones civiles y políticas, en las cuales el "president" tiene autoridad y jurisdicción para alejar a los súbditos del mal y promoverlos al bien <sup>7</sup>.

La autoridad es, por tanto, nota esencial de la sociedad humana. Se da necesariamente en ella, porque en ella la puso Dios. Y por eso, considerada en esencia, *toda potestad es buena* <sup>8</sup>.

*El poder como atributo de un hombre.*

Mas ¿en qué consiste ese principio rector, ese centro de la voluntad y operaciones del cuerpo social?

Si la concepción orgánica de la sociedad y su autoridad hubiera cristalizado en una concepción jurídica del Estado como persona titular de su propia autoridad y del gobernante como órgano <sup>9</sup>, y si, por otra parte, el mecanismo institucional hubiera funcionado de tal modo que la designación del soberano fuera un acto propio de la vida constitucional del ente colectivo, independiente de las voluntades de los individuos que lo integran, la idea de autoridad se habría comprendido como principio operativo de la persona colectiva; y el por qué y el para qué de la sujeción del hombre a su gobierno no hubiera preocupado más, que el averiguar por qué los miembros del cuerpo reciben el impulso y dirección de los órganos centrales del mismo.

Pero ocurre que la unidad del grupo social dista mucho de ser una unidad biológica; aunque el grupo se conciba como un Todo superior al individuo, no es un organismo vivo y corpóreo de naturaleza semejante a la de éste. No hay nada en él fuera de los hombres que lo forman, y por

---

6 Vid. supra, lugar cit.

7 I, 4.ª, c. 397.

8 I, 4.ª, c. 438.

9 GIERKE, op. cit. págs. 220 y 207.

esto las relaciones de la autoridad no son relaciones funcionales entre órganos y miembros, sino simples relaciones entre hombres <sup>10</sup>.

El poder no puede radicar de hecho sino en hombres, y mejor en un hombre. Será la supremacía de la voluntad de un hombre sobre los demás que le coloca en situación de superioridad sobre los que le están sujetos. Consiste, pues, en un señorío, en un dominio, al que corresponde por parte de los demás hombres un cierto sometimiento y sujeción. He aquí la sencilla y expresiva definición del infante Pedro de Portugal (en su "Tratado da virtuosa Bemfeitoria"): "Propiedade excellente que poem maioria em o que o tem em respeito de alguna soieyçom que outrem sporta" <sup>11</sup>. "Mayoría", superioridad por una parte, y sujeción, por la otra.

La misma expresión "señoría" usada por Eximeniç para designar el poder nos muestra el carácter personal de éste.

No puede extrañar esa nota personal del poder, porque siendo facultad de decidir y de mandar ha de referirse a una inteligencia y a una voluntad, es decir, a una persona

<sup>10</sup> Esto es cierto para las sociedades políticas en formación propias de la Edad Media. En los Estados modernos, donde la complejidad de la vida ha promovido la multiplicación de funciones y actividades, la soberanía se ha despersonalizado. No es una superioridad personal que se impone, sino un atributo de la compleja máquina estatal, que sólo en ésta (considerada en conjunto) tiene una expresión unitaria. Más que una unidad de decisión y voluntad (FICKEL) es "la capacidad del Estado para dirigirse al cumplimiento de sus fines"; pero esta capacidad no encarna en un poder único, sino que consta de diferentes centros de decisión encuadrados en órganos autónomos: en ellos se pierde la idea del soberano como persona individual; son órganos del Estado inmediatamente y uno de ellos es el Jefe del Estado". V. RUIZ DEL CASTILLO, *Manual de Derecho político*, núms. 21, 22 y 23. Madrid, 1931.

<sup>11</sup> MERÊA, "As teorias políticas medievais no Tratado da Virtuosa Bemfeitoria", en *Estudos de Historia do Direito*. Coimbra, 1923, página 190.

física. En la familia es el padre, y en la comunidad política es el príncipe, así como en la Iglesia es el obispo <sup>12</sup>.

Y puesto que se trata de la sujeción a un hombre, de admitir el señorío o dominio de un hombre sobre los demás, la institución se parece demasiado a la servidumbre para que los hombres la acepten, sin encontrarle primero una explicación que satisfaga su sentido de independencia e igualdad natural (hacer referencia al punto 2, "Origen del poder").

### *Clases de poder.*

Conforme a lo que hemos expuesto más arriba, distingue Eximeniç tres clases de poder o "señoría", y son éstos: "divinal", de Dios sobre toda criatura; "angelical", propio no sólo de los ángeles, sino también de los hombres en determinadas relaciones, como luego veremos, y "humanal".

La señoría "humanal" se refiere al orden que ha de presidir a las facultades y acciones de cada hombre y a la actividad de los hombres en sociedad. Y cabe distinguir en ella otras tres clases: la natural (del alma sobre el cuerpo, del hombre sobre los animales, del padre sobre los hijos); la espiritual, propia de la vida interior del alma y de sus potencias e inclinaciones (y así se dice que el hombre está gobernado por la gracia o por el pecado); y la temporal o civil, que es propiamente el poder político, la autoridad de que están dotadas las sociedades particulares en que vive el hombre <sup>13</sup>.

Para el objeto de nuestro estudio interesa especialmente la señoría "angelical", que no es sino el poder generalmente llamado directivo, y la temporal o política. Pero aún precisa aclarar y ampliar esta primera clasificación.

En la vida social del hombre se da también ese poder di-

---

12 I, 4.<sup>a</sup>, c. 397, c. 443; II, 5.<sup>a</sup>, c. 582, f. 113.

13 I, 2.<sup>a</sup>, c. 133.

rectivo, único que podría existir entre los ángeles. Veamos en qué consiste: no lleva consigo ninguna clase de coacción, pues entre los espíritus celestiales no puede usarse, sino que consiste en una "iluminación", mediante la cual los mayores en naturaleza o gracia elevan a los menores al perfecto conocimiento de lo que ignoraban <sup>14</sup>. De la misma manera que entre las jerarquías angélicas, existiría este poder en el hombre en estado de inocencia, y existe hoy y existirá entre nosotros hasta el fin del mundo, bien que "no en la gloria después del juicio". Así, los hombres más sabios regirán a los menos sabios, el padre tendrá potestad de mandar al hijo y el marido a la mujer. El gobierno del hombre sobre la mujer sería la única especie del gobierno humano efectivamente practicado en estado de inocencia, ya que tal estado sólo lo conoció la primera pareja, y no hay en él nada de violencia o fuerza, sino que la mujer, por su ignorancia, ha de obedecer al hombre, como a padre y a maestro <sup>15</sup>.

Pero junto a este poder de "iluminación" está en la sociedad humana el "poder de hacer fuerza al súbdito y de obligarlo a hacer o no hacer contra su voluntad y contra su inclinación, y esto es castigarlo". Con lo que se nos declara bien precisamente el poder coactivo, introducido por Dios en el mundo a causa del pecado. Y añadiendo Eximeniç a estos dos poderes el que privadamente posee y ejercita cada hombre sobre las cosas del mundo exterior que necesita y

---

14 I, 4.<sup>a</sup>, c. 396: "aquet regimen no enclou neguna força ne violencia, com aytals coses no puxen esser entre aquells sagrats spirits qui tots son fills de pau; mas es axi que los maiors en natura o en gracia e en virtud han los menors a porgar de alguna nesciencia, donantlos clara conexença e certitut daço que no saben, qui sapella illuminació, e apres fan que la illuminació aquella sia perfeta en sa specia; ço es certificantlos perfectament daço quels han reuelat ab tota circumstancia qui si pertany".

15 I, 4.<sup>a</sup>, c. 396 y 443: "axi lom haguera presidencia e regiment sobre la fembra, informantla e endreçantla: e ella per sa ignorancia lo obehirá axi con a mestre seu e a pare e regidor".

tiene como suyas, nos resulta esta triple manifestación del poder en la vida de relación del hombre: el poder directivo, el poder coactivo y el poder dominical <sup>16</sup>.

*Poder y servidumbre.*

Eximeniç, sin embargo, no acaba de deslindar los conceptos de poder de dueño y poder de "señorío político". La sujeción que éste supone, y el elevado concepto que tiene Eximeniç de la libertad, hace que la relación del señor con el súbdito le parezca a menudo una relación de servidumbre.

Habría, pues, que distinguir entre poder político y poder servil. El esclavo o cautivo pertenece a su señor, mientras que los "vasallos políticos" son libres. Como los hombres son naturalmente libres, aunque hayan de vivir necesariamente en sociedad y bajo autoridad, ésta la constituyen ellos libremente estableciendo un orden y unas leyes con que vivir bajo la señoría que establecieron. A la libertad natural sucede la libertad política. Fuera de este señorío no hay más que servidumbre o cautividad, porque en esto se distingue la libertad de la esclavitud: el esclavo o cautivo no vive bajo ley con su señor, sino que depende de la voluntad de éste; los vasallos políticos viven bajo ley pactada con la señoría conforme a su libre condición <sup>17</sup>.

Pero, como tantas otras veces, Eximeniç no es consecuente con su entusiasmo democrático y contractualista. El poder de los señores, y en especial de los príncipes, es normalmente independiente de la elección y del pacto. Por regla general, no obstante, Eximeniç hace compatible esta idea con la de libertad natural y pacto constituyente, haciendo remontar éste al comienzo de la dinastía y entendiendo que los príncipes sucesivos tienen su poder del pue-

---

16 I, 4.<sup>a</sup>, c. 443.

17 I, 2.<sup>a</sup> c. 155 y 156.

blo a través de la cadena de antecesores y están obligados a guardar los pactos establecidos con ellos <sup>18</sup>. Hay casos, sin embargo, en que no se puede explicar la adquisición del poder por traslación del pueblo, sino que el príncipe lo tiene de sí mismo. Eximeniç no llega a captar la idea de soberanía como derecho del superior, y por eso estudia sólo la hipótesis de la conquista, en que el señorío se adquiere “jure belli”.

En este caso el príncipe no tiene poder de la comunidad. Pero es que, cuando la guerra es justa, el vencedor, al señorearse de la nueva tierra, introduce *una cierta servidumbre lícita* en sus nuevos vasallos, y este es su título <sup>19</sup>.

Por una relación dominical explica Eximeniç el poder político. Veamos cómo pasa de una a otra. En primer lugar, el vencedor puede tomar como verdaderos cautivos o siervos a los que aprisionó en la batalla y a los que encuentra rebeldes en la tierra conquistada, porque “son cosa justamente ocupada” (y por eso peca el que huye, porque quita a su señor lo que es suyo) <sup>20</sup>. Y en cuanto a los no rebeldes, éstos no serán sus siervos, sino sus nuevos vasallos y súbditos. La conquista sustituye al pacto. Y se diferencian estos vasallos de los naturales en que el príncipe no ha de guardarles pactos, ni leyes, ni las que tenían con la potestad vencida. Pero también se diferencian de los siervos: su relación con el señor no está desprovista de una regulación y un orden; el príncipe les ha de guardar un mínimo de leyes o normas que coincide en líneas generales con el Derecho natural <sup>21</sup>.

---

18 II, 5.<sup>a</sup>, c. 508, f. 45 y 45 v. y otros muchos lugares.

19 I, 2.<sup>a</sup>, c. 157.

20 II, 5.<sup>a</sup>, c. 659, f. 204 v.

21 I, 2.<sup>a</sup>, c. 158: “leys crestianes et tot ço que no sia contra les leys divinals ne contra caritat, ne encara contra leys comunes al vencedor e al vençut”.

*El poder político.*

Continuemos ahora con el poder coactivo, que es el propio de la sociedad civil.

Fundamento de la cosa pública es el mantenimiento de la justicia, que da a cada uno lo que es suyo. Medio indispensable para lograrlo es la existencia de una autoridad que dirija todas las actividades a este fin. Y cuando el hombre se inclina al mal, la autoridad ha de disponer de la fuerza para conseguirlo.

El supuesto del poder coactivo es la caída de la naturaleza humana. Su fin, la justicia, el orden y la paz. Y el medio necesario, la coacción <sup>22</sup>.

El poder político es un “regimen rigoros” que hace “força e violentia”. Si no fuera por él, no podría pensarse cuántos errores se hubieran sembrado entre los hombres y a cuántas vilezas les hubieran arrastrado sus malos apetitos <sup>23</sup>.

Este género de gobierno, “rigoros e coactiu”, no es contra naturaleza, como algunos dicen. Si al decir “contra naturaleza” se quiere decir contra razón natural, es totalmente

---

22 II, 5.<sup>a</sup>, c. 582, f. 113 y 113 v.: Fueron menester príncipes “per tal quant lom se dona a peccar contra son proisme.—Per rao daço fo mester princep qui aquest mal punys. E per tal quant lom volc tolre al altre lo seu per tal fo necessari princep qui aço vedas e donas a cascu ço qui seu es e punis lo mal factor e axi dels altres mals, que la comunitat e la sua pau torben fos ordonat que lo princep o son vicari los vedassen *per ley e per força* per tal que los bons visquessen en pau e los mals fossen ponits e per paor dels princeps se refrenassen”.

23 I, 4.<sup>a</sup>, c. 397: Después que “natura humana tantost apres lo peccat fos inclinada a mal” quedó de tal manera la sociedad que si no tuviera un “regidor” entonces “la comunitat dels mals prevalguera contra los bons e fora cassada e perduda tota justicia, e tolta pau de la comunitat dels homens que es a ells vida e repós: lauors cascu faera ço ques volgues e fora axi tolta via al hom de cercar tota virtut e de seguir tota turpitud e legea”.

falsa una afirmación semejante. Si se quiere decir contra naturaleza en estado de inocencia, entonces es cierto que el poder político es contra naturaleza; pero ello no es inconveniente para su necesidad conforme a razón natural y aun para su origen divino, pues “casi todo cuanto hacemos es contra naturaleza (en estado de inocencia): empero todo cuanto hacemos no es pecado” <sup>24</sup>.

Con San Agustín admite (por razón del pecado) el empleo de la fuerza para castigar a los súbditos, y aun el recurso a la guerra para “forzar a tener paz a los enemigos de paz” <sup>25</sup>. Y no sirve a Dios el príncipe que no lo hace, pues es rey para regir a los demás y castigarlos si no obran como deben <sup>26</sup>.

Así, pues, mediante la fuerza se restablece la paz, que es el orden: la paz está en la concordia de los ánimos sobre algún bien, y concordar en mal no es verdadera paz <sup>27</sup>.

Por ello hubo siempre necesidad de esta clase de “regiment e senyoria” <sup>28</sup>, y ya antiguos padres hicieron “congregaciones civiles y políticas bien regidas por hombres virtuosos que las acaudillaran de grado o por fuerza” <sup>29</sup>.

Y, en suma, el poder político, natural y necesario en el estado actual del hombre, tiene en el “Dotzen libre del Crestiá” una definición que resume toda la doctrina anterior: es autoridad y jurisdicción dada al presidente para apartar del mal a los que le están sometidos, y llevarlos al bien mediante el empleo de la fuerza que a tal fin fuera necesaria <sup>30</sup>.

24 I, 4.<sup>a</sup>, c. 441.

25 II, 5.<sup>a</sup>, c. 652, f. 198, San Agustín, lib. XIX, De Civ. Dei.

26 II, 5.<sup>a</sup>, c. 657, f. 202, San Agustín, ep. a conde Bonifacio, sup. Ps. 2.

27 II, 5.<sup>a</sup>, c. 652, f. 198, San Agustín, lib. XIX, De Civ. Dei.

28 I, 4.<sup>a</sup>, c. 397.

29 I, 1.<sup>a</sup>, c. 42.

30 I, 4.<sup>a</sup>, c. 397: “Per totes les coses damunt dites appar que

II.—ORIGEN DEL PODER.

*Todo poder viene de Dios.*

Varias veces hemos tenido ocasión, a lo largo de este trabajo, de hablar de la predilección de Eximeniç por la idea del pacto constituyente y aun del pacto social. Confunde la libertad natural del hombre con la independencia de todo poder, de modo que, si lo tomáramos al pie de la letra, resultaría partidario del estado presocial, en que cada individuo es soberano por sí mismo <sup>31</sup>.

Se atenúa esta doctrina por la de la naturaleza social del hombre, que “necesariamente” le lleva a constituir por su voluntad una sociedad y un gobierno.

Pero aún admite otra rectificación que aparta definitivamente a Eximeniç de la doctrina del pacto social. No pueden separarse los conceptos de sociedad y gobierno, y el hombre es naturalmente ser social. Su estado de libertad natural es el estado de gracia, donde no cabe la anarquía del estado presocial (pues el orden de la gracia sustituye al de la coacción), y donde el hombre vive, conforme a su estado, bajo un cierto poder de dirección y educación. Cuando por la inclinación al mal surge la necesidad de un poder que castigue al malo y dé a cada uno lo suyo, la institución de este poder es, en primer lugar, obra de la providencia de Dios, que no podía dejar al hombre sin él; y en segundo, exigencia natural de la nueva sociedad humana en que el hombre necesariamente vive.

Luego la autoridad no es producto de la voluntad de

---

regiment del qual fem açi menció no es sino auctoritat e juredictio sobre alguns, dada al president per lunyarlos de mal per grat ó per força, e per promoure los a be.”

31 II, c. 582, f. 113.

todos los individuos soberanos, sino nota esencial de la sociedad en estado de naturaleza caída; y los individuos no son soberanos, sino solamente libres en estado de gracia, con una libertad que no entraña el derecho innato de soberanía ni la derivación de una doctrina del origen contractual del poder.

Ya en el párrafo anterior hablábamos del origen divino del poder coactivo. Y veíamos cómo Eximeneç, siguiendo a San Agustín, lo afirmaba fundándolo en el pecado como ocasión suya.

Así, pues, la potestad viene de Dios, y es una parte de la ordenación general dispuesta por su Providencia para el gobierno del Universo <sup>32</sup>. Eximeneç reproduce la doctrina de San Pablo y de la Iglesia primitiva. El “non est potestas nisi a Deo” <sup>33</sup> se traduce en que “tota potestat que es en la terra deualla de Deu”, y se confirma con el testimonio verdadero del mismo Dios, que, habiendo asumido forma de hombre y en trance de perder la vida por orden de la autoridad temporal, responde al “potestatem habeo” de Pilato: “Non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi datum esset de super” <sup>34</sup>.

La autoridad, en abstracto, procede siempre de Dios, y es buena, aunque el poseedor actual la tenga por usurpación o la ejercite tiránicamente. Y a los que aducen en contra el texto del profeta <sup>35</sup>, “ipsi regnaverunt et non ex me”, responde que si los tales no han sido ciertamente llamados por Dios al gobierno, sino que lo lograron por la astucia y violencia no obstante, la potestad con que señorean, de Dios es.

En el gobierno divino del Universo, los fines de la vida temporal se dejan a las potestades civiles, que son así minis-

---

32 I, 4.<sup>a</sup>, c. 438.

33 Rom. XIII, 1.

34 Joan. XIX, 10-11.

35 Oseas, VIII, 4: “Ellos reinaron y no por mí; fueron príncipes, mas yo no los reconocí.”

tros de aquel gobierno superior. También entre los cristianos ha ordenado Dios que haya reyes y príncipes y señores, y a través de ellos se logra la total armonía que Dios imprime al mundo <sup>36</sup>.

Por todo esto, manda San Pablo <sup>37</sup> que roguemos a Dios por los príncipes, para que bajo su gobierno vivamos en paz y tranquilidad de vida <sup>38</sup>.

Para Eximeniç, no sólo en abstracto procede el poder de Dios. En cada caso concreto entiende, con visión sobrenatural, que Dios ha confiado el gobierno de la comunidad a su príncipe actual <sup>39</sup>, aunque lo haya hecho a través de otros medios que no sean la designación directa. Algunas veces, es cierto, ha instituído Dios al gobernante por especial inspiración suya. Pero normalmente hace Eximeniç compatible el origen divino con su idea tan constante del origen popular; quiere Dios que cada comunidad elija señor que la gobierne, temporalmente o de por vida, para que la promueva a bien y la preserve de mal <sup>40</sup>. El poder es de Dios, y Dios lo da en cada caso; pero lo da por medio del pueblo: es la misma idea medieval del "populo faciente et Deo inspirante" <sup>41</sup>. También el príncipe malo y cruel está puesto por Dios para castigo de los pecados del pueblo. La tiranía procede en cier-

---

36 "Quand los princeps son ordenats a fer observar les leys axi com los prelats ecclesiastichs les sues... e totes ensemps ordenen lom a ben viure en la sancta religio crestiana."

A la potestad civil no sólo hay que obedecerla por temor, sino en conciencia. "Qui contrasta a neguna potestat... contrasta a la ordenatio divinal e per consequent pecca greument."

37 I, Tim., II,

38 V. para el origen divino del poder, además de los pasajes ya citados en el punto anterior, I, 4.<sup>a</sup>, c. 437 a 442. Cfr. con la doctrina apostólica: Ep. primera de San Pedro, cap. II, 11-19; San Pablo, Rom. XIII, 1-7; Eph. VI, 1-9; Tit. III, 1. Heb. XIII, 17; 1.<sup>a</sup> Tim. II, 1-4 y VI, 1-4. Act. Ap. XXVI, 2-3.

39 II, 5.<sup>a</sup>, c. 471, f. 3, v.; 479, f. 12; 489, f. 24; 648, f. 192, v.

40 I, 4.<sup>a</sup>, 398.

41 Cfr. MERRÊA, trabajo cit. *Estudios...*, págs. 198-205.

to modo de Dios, en cuanto Dios la “permite”, sirviéndose de los malos para llevar a cabo sus justos designios <sup>42</sup>.

*Origen mediato, origen inmediato y “electio”.*

Todo poder procede de Dios. Pero el político no lo tiene el príncipe directamente de Dios, salvo algunos casos determinados del Antiguo Testamento. El poder político se produce a través de los hombres. Y como por naturaleza todos los hombres son iguales, ninguno tiene “per se” señorío sobre los demás. Y como por naturaleza todos los hombres son libres, no puede surgir el poder político con independencia de su consentimiento.

El poder político que mediatamente procede de Dios tiene su origen inmediato en la comunidad misma. Ella es la que constituye la “señoría” para el bien de la propia comunidad. A ella pertenece, y por eso a ella corresponde, no sólo la elección del gobernante, sino el establecimiento de las leyes, pactos y condiciones con que éste ejercerá su poder. El convenio de la comunidad con el señor es, pues, un acto constituyente, y los pactos y leyes son el marco en que se encuadra el poder del príncipe, y la libertad de los vasallos; son la norma constitucional que el señor no puede trasponer sin caer en tiranía, y que deja a salvo la libertad de los ciudadanos a que éstos no renunciaron.

Por eso la señoría que viola los pactos destruye su propio fundamento <sup>43</sup>.

La causa remota está en Dios; la causa próxima está en el pueblo. Pero así como el origen divino no significa la directa investidura del soberano por Dios, tampoco el origen popular significa que el actual gobernante haya sido efectivamente elegido por el pueblo y haya concertado con éste los pactos y leyes a que ha de someterse en su gobierno. Del mismo modo que el origen divino es compatible con el origen popu-

42 I, 4.<sup>a</sup>, 398, 440 y 441.

43 I, 2.<sup>a</sup>, c. 156; cfr. I, 4.<sup>a</sup>, c. 407.

lar, así también la concepción democrática del origen del poder es compatible con el sistema monárquico de sucesión hereditaria. El pueblo constituye al rey; por medio de los pactos convenidos limita su poder, y aunque posteriormente la designación de los siguientes reyes se haga por un mecanismo distinto de la elección, todos los príncipes derivan su poder del primer acto constituyente y están obligados por los mismos pactos. Por ello puede decirse justamente que el nuevo rey ha recibido su poder del pueblo <sup>44</sup>.

Además de la causa remota (Dios) y de la causa próxima (la comunidad del pueblo), hay, pues, otro momento o grado en la legitimación del poder del gobernante, y es ese mecanismo a que antes aludíamos de la concreción del poder, el modo de adquirirlo por el soberano actual, y que, como hemos visto, puede ser distinto de la elección.

Este título de legitimidad para el ejercicio del poder, primer requisito del "stament" de señor, se llama "electio". Esta palabra la toma Eximeniç de Eusebio Nicociense, y no significa para él elección en sentido estricto, sino en general el título legítimo por el que el poder se concreta en una determinada persona <sup>45</sup>.

Aparte de la directa provisión divina, dos modos principales hay de "electio legitima", que son: la elección del pueblo y la sucesión <sup>46</sup>.

El primero proporciona al pueblo una participación más directa en el gobierno y se combina con la temporalidad de los cargos y la posibilidad de llegar a ellos abierta a todos los ciudadanos. Esta forma de concreción del poder es más propia de la ciudad que del reino, y aun en ella hemos visto los inconvenientes que presenta.

---

44 II, 5.<sup>a</sup>, c. 670, f. 213: "que vos donchs, senyor, siats Rey e en tan gran estament per sola ordinacio e gracios estatut del poble..., que ells han dat graciosament a vostres predecessors e apres a vos..."

45 I, 4.<sup>a</sup>, c. 399.

46 I, 4.<sup>a</sup>, c. 465.

En el reino vale más el otro modo de localización del poder. Vale más que el príncipe lo sea por "naturaleza" que por elección. En primer lugar, por las ventajas que presenta la herencia sobre la elección en el momento de la designación del monarca.

En efecto, "si los hombres eligiesen, según la razón natural, a aquel que fuese más virtuoso y mejor para el gobierno", mejor sería sin duda tener príncipe por elección que por herencia: siempre tendríamos un príncipe bueno y el reino no pasaría al hijo enfermo o inepto.

Pero como el mundo está corrompido y la elección traería grandes disensiones y no elegirían los hombres al más apto, sino al más amigo, mejor será dejarlo todo a Dios, y que sea el hecho del nacimiento el que confiera la condición de príncipe <sup>47</sup>.

Por otra parte, este procedimiento tiene grandes ventajas en cuanto al ejercicio del poder. El principio de sucesión va, naturalmente, combinado con el de perpetuidad, y esto repercute favorablemente en el gobierno por la posición en que coloca al príncipe, que teniendo el reino como suyo lo ama y defiende más que el que lo tiene temporalmente, al modo de obrero asalariado; porque facilita la preparación y capacidad del príncipe para llevar a cabo su difícil cometido, ya que el reino es "gran terra" y requiere para su gobierno mucho saber y mucha práctica, que no pueden adquirirse sino a largo plazo; porque aumenta el prestigio del príncipe ante sus súbditos, y será así más amado y temido, y más obedecido por consecuencia. Y por último, porque da una continuidad al gobierno que no da la elección, y que es muy conveniente, ya que el pueblo "no se acostumbra a cambiar de señoría".

Movidos por estas consideraciones han juzgado "todos los grandes filósofos" que es preferible dar el reino al príncipe

---

47 I, 4.<sup>a</sup>, c. 403.

por naturaleza, abandonando la elección, y que el príncipe conserve el mando por toda su vida y lo perpetúe en su linaje<sup>48</sup>.

Eximeniç, una vez colocado en este terreno de la preferencia del sistema monárquico y de la independencia del príncipe, llega a considerar, dentro de la más pura doctrina monárquica, impropia de su tiempo y país (pero movido por su agudeza de observación y juicio), que el motivo de la localización del poder está en definitiva en la propia persona del príncipe, en la excelencia de sus condiciones, que Eximeniç enumera y estudia en la quinta parte, caps. 496 y siguientes. La primera de ellas es la sabiduría ("sauiea"), que no tienen todos los hombres, pues algunos más parecen bestias, y éstos no pueden nunca ser puestos en "senyoria ne en regiment"<sup>49</sup>. Tan cierto es que el derecho del príncipe depende de sus propias cualidades, que la ineptitud del primogénito es motivo de desheredación<sup>50</sup>. Pero el sistema hereditario vence las dificultades de encontrar al más apto, supliendo con la educación (sólo en este sistema posible) la superioridad de la inteligencia. De esta manera pueden ser puestos en el gobierno los que posean una inteligencia mediana, porque pueden aumentarla por estudio y por otros medios<sup>51</sup>.

En los capítulos 496 y 502 se ve la importancia de la educación para dar a un hombre las condiciones de aptitud necesarias al gobierno; la educación de los príncipes se lleva a cabo por estos medios: "per propi estudi e pensament" (examinando el príncipe sus defectos y viendo el modo de enmendarlos); "per informació", que puede ser magistral (un buen preceptor) y social ("bona companya"); "per literal declaració" (lectura de buenos libros), y "per experiencia", es

---

48 I, 4.<sup>a</sup>, c. 402 y 403.

49 I, 4.<sup>a</sup>, c. 496, f. 33 v., c. 497, f. 35 y c. 500, f. 37.

50 II, 5.<sup>a</sup>, c. 630, f. 170; v. también c. 474, f. 6 v.; 475, f. 8 v., y 628, f. 167 v.

51 II, 5.<sup>a</sup>, c. 498, f. 35 v.; además c. 551, f. 82.

decir, por el ejercicio personal del cargo y el trabajo constante <sup>52</sup>.

Si el gobierno requiere "mayoría", es decir, superioridad, la educación *hace* al superior en vez de elegirlo. Entre los libros que necesita el príncipe para su educación, ocupan lugar importante los de "regiment de princeps". Eximeniç contribuyô con uno, y no cabe dudar de la eficacia de este medio si leemos el "Dotzen libre del Crestiá", tan sugestivo y lleno de sana doctrina.

No obstante, todas estas ideas, frecuentes en el libro de Eximeniç, no llegan a constituir una doctrina de la independencia del poder del príncipe. La idea del origen popular de todo gobierno se mantiene siempre, y la parte quinta del "Dotzen" (que es la dedicada más especialmente a la enseñanza del príncipe, mediante avisos, consejos e historia) es una pugna entre esta convicción democrática y los atisbos aislados de la soberanía real <sup>53</sup>.

---

52 Los conocimientos que Eximeniç considera necesarios para el príncipe son éstos: lógica y retórica para saber razonar sus asuntos; los principios de Aritmética y Geometría, para ocupar su tiempo y ejercitar su entendimiento, así como para estar preparados por si pudieran necesitarlos; perspectiva, música e instrumentos, para su lícito deleite; filosofía natural, metafísica y teología; filosofía moral, para adquirir virtudes; leyes, fueros y cánones, para entender en su justicia por sí mismo; armas y esgrima; historias y anales de sus predecesores (que deben saber de memoria); y nada de trovar ni rimar, que los incline a devaneos y enamoramientos y los distraiga de sus graves ocupaciones (II, 5.ª, c. 555, f. 84, v. y 85). Por supuesto, tampoco debe faltar su poco de astrología que le ayudará bastante en el gobierno.

53 He aquí un ejemplo de lo que sería el origen de un reino, literalmente de acuerdo con la doctrina del pacto constituyente: toda Lombardía deliberó, en tiempo "del primer Octo emperador", y acordó la conveniencia de ser regida por un rey; después de esto, siguieron deliberando sobre cuál elegirían, y logrado el acuerdo, instituyeron rey. ¿No se parece esto mucho al origen legendario del reino de Sobrarbe, contenido en el prólogo del *Fuero general de Navarra*? A los lombardos precisamente pidieron consejo los aragoneses en aquel trance. Eximeniç está influido sin duda por las mismas ideas y

III.—EL SUJETO DEL PODER.

a) *El príncipe.*

El poder procede del pueblo. Pero ¿ha de transferirlo el pueblo necesariamente a un príncipe o puede ejercerlo por sí mismo? ¿Qué poderes conserva el pueblo por encima del príncipe? ¿Puede vigilar su gestión y deponerlo? ¿Vuelve el poder al pueblo en caso de interregno o de tiranía?

Eximeniç no estudia sistemáticamente estos problemas. Para encontrar su pensamiento, vacilante y contradictorio a veces, hay que buscarlo a través de las historias que narra para enseñanza de los príncipes, y de los comentarios que pone a la doctrina de los Padres y sabios más o menos fantásticos en que se informa.

Procuraremos ante todo dar unidad a su doctrina mediante una cuidadosa selección de los textos; pero exponiendo también lo que responde a concepciones diferentes.

El primer problema es el de si puede el pueblo retener el poder y ejercerlo por sí mismo, o si necesariamente ha de transferirlo a una persona física, a un príncipe, que sería el único sujeto apto para su ejercicio.

Eximeniç piensa lo último. En primer lugar, por la incapacidad natural de una multitud de hombres para ejercer autoridad. La multitud no es buena a “principar”; con el pueblo no se puede concluir nada sin gran dificultad. El sujeto del poder ha de ser uno solo, determinado (como veíamos en el párrafo anterior) por ser el mejor o de los mejores de la comunidad<sup>54</sup>; el honor y la carga del gobierno se deben “solamente a personas señaladas y dotadas de gran sentido y de gran conciencia y de gran amor a la cosa

---

fuentes de que nacieron las leyendas sobre las libertades de Aragón y la historia del pacto primitivo entre los nobles y el rey.

54 II, 5.<sup>a</sup>, c. 609, f. 143 bis v.

pública y de gran consejo”<sup>55</sup>. Todo pueblo debe estar sometido a la obediencia de “gran príncipe” y es un abuso y mal incalculable, que los que deben servir y obedecer pretendan mandar<sup>56</sup>.

Eximenci, aun en los pasajes en que concede más a la soberanía del pueblo, atribuyéndole el derecho de deposición, no se atreve a concederle el derecho de usar por sí mismo el gobierno, ni aun casi de sustituir la constitución monárquica; pues lo más que puede es desposeer al príncipe y nombrar a otro bajo el cual se pueda mantener bien la cosa pública<sup>57</sup>. De hecho puede el pueblo sustraerse a la obediencia del príncipe y regirse por comunas; pero es un trastorno del verdadero orden y produce una situación insostenible de tiranías, envidias, luchas por el poder y guerras y destrucciones<sup>58</sup>.

Además de que la multitud no es naturalmente sujeto del poder, al menos en cuanto a su ejercicio, tenemos en los inconvenientes de su gobierno una razón para preferir el del príncipe. En definitiva, el mal gobierno de muchos es peor que el de uno solo; si el mal gobernante toma para sí los bienes de la comunidad, antes y con menos se hartará un noble que el pueblo entero<sup>59</sup>.

Necesidad y conveniencia concretan el ejercicio del poder en un príncipe, elegido por otra parte de entre un número reducido de nobles<sup>60</sup>.

Veamos ahora cuáles son las relaciones del príncipe con el pueblo.

55 II, 5.<sup>a</sup>, c. 468, f. 1.

56 I, 4.<sup>a</sup>, c. 472.

57 II, 5.<sup>a</sup>, c. 509, f. 46 v. Vid también c. 508 y anteriores.

58 I, 4.<sup>a</sup>, c. 472.

59 II, 5.<sup>a</sup>, c. 609, f. 143 bis v.

60 Ibid.

*Relaciones del príncipe y el pueblo.*

Ante todo, la personalidad del príncipe es perfectamente distinta y oponible a la de su pueblo. No es el órgano ni el representante de éste, sino su señor, y mantiene con el pueblo relaciones que reflejan la independencia de su persona.

El príncipe es el hombre que gobierna al pueblo, es "ver senyor"<sup>61</sup>, y como el buen pastor del Evangelio, tiene encomendada la guarda y dirección de la multitud; su posición es más la de un padre que la de un oficial a quien se le ha señalado este servicio de gobernar<sup>62</sup>.

De tal modo está acusada la personalidad política del príncipe, que las empresas de la comunidad son en realidad empresas del príncipe, pero de tal naturaleza que afectan a la comunidad<sup>63</sup>. El propio Estado es empresa personal del príncipe, y de aquí la proyección de su vida privada en el derecho público y el carácter patrimonial de la monarquía<sup>64</sup>.

El vínculo que une al príncipe con su pueblo es la fidelidad y la amistad. Aquél nos lo presenta en una relación bilateral en que príncipe y pueblo se obligan recíprocamente. La *amistad* es necesaria aun cuando el príncipe fuera enteramente soberano, pues es una de las bases del buen gobierno: el desamor de los súbditos da lugar a divisiones y sediciones, y, en cambio, la "vida política" es normal y perfecta cuando el príncipe es amado por todos y él corresponde al amor de sus súbditos con sencillez y sin orgullo<sup>65</sup>.

Bajo tres facetas diferentes se nos presenta la posición

---

61 II, 5.<sup>a</sup>, c. 651, f. 197.

62 II, 5.<sup>a</sup>, c. 597, f. 126 v.: "lo princep deu esser piadors e misericordios al seu poble".

63 II, 5.<sup>a</sup>, c. 666, f. 209.

64 II, 5.<sup>a</sup>, c. 626, f. 165; 6.<sup>a</sup>, c. 677, f. 220 v.; también c. 566 y ss.

65 II, 5.<sup>a</sup>, c. 622, 623 y 624, ff. 160-163.

del príncipe ante su pueblo en la obra de Eximeniç. Unas veces como de príncipe por naturaleza, de derecho propio, “puesto por Dios como cabeza de la cosa pública”, que no sólo no es hechura de la comunidad, sino que él mismo es la cabeza y el alma de aquélla<sup>66</sup>. La potestad del príncipe en la tierra es imagen de la de Dios (Eximeniç glosa a Juan de Salisbury); y el príncipe, instituido para bien del pueblo, es el fundamento del pueblo, porque (siguiendo a San Gregorio) lo lleva sobre sí como el cimiento la casa<sup>67</sup>.

La posición de independencia del príncipe se completa con lo que llevamos dicho acerca de la superioridad como título de legitimación del poder. El poder le “corresponde” al príncipe y éste lo podría adquirir originariamente por un acto suyo unilateral, sin intervención de consentimiento<sup>68</sup>.

Esta faceta es la más rara en Eximeniç. Más frecuentes son las que nos presentan al príncipe bajo la figura de rey-contratante o de rey-elegido, y especialmente esta última.

El rey-contratante tampoco debe su poder a un acto constituyente del pueblo; su autoridad existía, imponiéndose en el terreno de los hechos, pero a través de una serie de luchas y concesiones recíprocas que acaban por establecer la relación de derecho entre uno y otro. Para Eximeniç, sin embargo, el verdadero príncipe es un rey “constituído” por el pueblo. Este (ya existente como comunidad organizada en la utópica imaginación de nuestro autor) elige para su buen gobierno y para vivir en paz a un señor que queda desde entonces obligado contractualmente y por el vínculo de fidelidad.

Una vez elegido, adquiere todo el señorío y majestad que

---

66 II, 5.<sup>a</sup>, c. 648, f. 192 v.

67 II, 5.<sup>a</sup>, c. 605, f. 138 v.

68 II, 5.<sup>a</sup>, c. 467 y 468.

hemos predicado de él en puntos anteriores; es verdadero señor y el pueblo se somete y le acata <sup>69</sup>.

Pero como está puesto por un contrato y le dió poder el pueblo para justicia y paz, su oficio de mandar vierte sobre relaciones concretas y limitadas; en cuanto las sobrepasa, el pueblo ya no le está sometido; ya no le está obligado para las cosas nuevas que el rey pretende. El pueblo dialoga con el rey de igual a igual y le impone sus condiciones; si las guardas, viene a decirle, te tendremos por rey; si no las guardas, considérate desde el mismo momento depuesto y desterrado para siempre <sup>70</sup>.

La semejanza que la relación príncipe-pueblo tiene con el contrato aún se pone más de relieve con la idea de que los emolumentos y rentas reales son una contraprestación al servicio que hace el rey <sup>71</sup>. El que no gobierna bien es como el jornalero que cobra su salario sin haber trabajado, y debe responder de su fraude ante el pueblo y muy estrechamente ante Dios cuando le juzgue <sup>72</sup>.

*“Regiment” y “senyoria”.*

Según esta concepción eximeniana del rey elegido, los príncipes no tienen verdadero “señorío” en el sentido de dominación y superioridad, sino solamente la dirección o gobierno, y por eso se llaman reyes (de regens, que rige) y príncipes (principales) o presidentes.

Pero ocurre que el príncipe se ciega y envanece con su

---

69 II, 5.<sup>a</sup>, c. 670, ff. 212 v. y 213. “Aço a fet lo poble per tal que lo senyor sia poderos de tenirlos en pau e que sia temut por los mals e que puxa los bons tenir en be segons lur bon estament.”

70 II, 5.<sup>a</sup>, c. 673, ff. 216 y 216 v.: “car nos no y fariem pus”; “... si aquestes coses farás (las estipuladas en el pacto)... tostemps te tendrem axi com a rey a tu e als teus; si no, ara per lauors te reputa per privat del regne e per exellat daquell pera tostemps”.

71 II, 5.<sup>a</sup>, c. 524, f. 65.

72 II, 5.<sup>a</sup>, c. 583 y 584, ff. 114 y 114 v.; c. 606, f. 139; también c. 519 y 524.

alto “estament”, no tolera corrección ni enmienda, y ama la vanidad y los placeres. Abusa de su posición ante Dios y de sus honores y rentas ante sus súbditos. Cree que una y otros le son debidos por su alta dignidad, porque olvidó que es un servidor del pueblo para creer que es “señor” de sus súbditos, “así como si éstos fueran sus siervos y cosa de todo punto suya”, lo cual no es cierto, pues los príncipes no tienen “más señoría, sino pura administración y jurisdicción paccionada”. Es una situación muy frecuente y por la que atravesaba precisamente el reino de “la gran Espanya”<sup>73</sup>. Cuando situaciones así se mantienen durante mucho tiempo, el pueblo mismo llega a estar influido por ellas y no osa invocar sus derechos. Los pactos establecidos al comienzo de la dinastía quedaron como escondidos y callados “por la larga prescripción y señoría” de los príncipes que durante mucho tiempo gobernaron bien; el pueblo no tenía necesidad de alegarlos; y viniendo príncipes tiranos que se creyeron señores de todo, se consolida su “señorío” en perjuicio de la comunidad<sup>74</sup>.

La distinción entre “regiment” y “senyoria” (en el sentido en que aquí empleamos esta palabra; otras veces la usa como sinónimo de gobierno o de poder) es capital en el pensamiento político de Eximeniç. El paso del “gobierno” al “señorío” es un paso hacia la tiranía, y la posición del “señor” intermedia entre el rey y el tirano<sup>75</sup>.

---

73 Por ello dijo “aquell sanct aulaguerius arquebisbe de tarra-gona” que no duraría mucho la casa del rey de España (c. 647).

74 II, 5.<sup>a</sup>, c. 548, f. 80 v.

75 Doctrina tan interesante se expone a través de las revelaciones hechas (después de su muerte y condenación) por un famoso tirano, prefecto de Roma, candidato al trono de Lombardía, a Caesarius, obispo de Viterbo, II, 5.<sup>a</sup>, c. 645, ff. 189 a 190 v.

b) *El tirano.—La tiranía y sus clases.*

La forma normal de ejercicio del poder se quiebra cuando el príncipe vuelve contra la comunidad las armas de gobierno que ésta le había dado para que procurase la justicia y el bien común<sup>76</sup>. El tirano emplea la autoridad en provecho propio, desnaturalizándola de manera que ya no es de hecho ni de derecho verdadero príncipe, y sus súbditos quedan liberados del vínculo de fidelidad<sup>77</sup>.

El tirano no es príncipe, ni siquiera hombre; es un demonio encarnado para azote del pueblo, que sólo merece la muerte en la tierra y la condenación en la otra vida<sup>78</sup>. La principal diferencia entre rey y tirano es que el rey atiende al bien de la comunidad y el tirano al propio, a sus placeres y deleites carnales y a todo lo que le hace merecedor de deshonor, confusión y vergüenza<sup>79</sup>. De esta primera diferencia se siguen todas las demás: el tirano gobierna con rigor y fuerza, pero el príncipe por amor; el principado de éste es firme y estable, mientras el de aquél es odioso y cruel y de “poca durada”<sup>80</sup>.

76 II, 5.<sup>a</sup>, c. 506, f. 43 v.; c. 509, f. 46 v.

77 II, 5.<sup>a</sup>, c. 608, f. 142.

78 Esta violentísima invectiva la toma de Severo, homilia sup. *Ego sum pastor bonus*, II, 5.<sup>a</sup>, c. 602, f. 133: “quaix diable qui en forma humana aparex al mon, poderos raptor, public peccador, flagell del poble de Deu, anima sens tota consciencia, demoni encarnat, pura crueltat, sens esperança de la eternal vida, font de peccat, fill del diable, enemich de tota res qui a Deu pertança, corruptor de leys, enemich de saueia, bestia sens rahó, homicida public, enemich de veritat, cap de peccadors, abhominant tot lum e temor de Deu, contra lo cual cel e terra, mar e infern, homens e angels criden tostemp per vigor de justicia que muyre sens tot remey e no sia permes de viure un iorn en la terra, ans per tal que no corrompa l'ayre e no entuxech la terra e tots los elements sie portat en cors e en anima als diables e a les penes eternal e aqui sia sens repos turmentat en cors e en anima in saecula saeculorum”.

79 II, 5.<sup>a</sup>, c. 602, f. 133 v.

80 II, 5.<sup>a</sup>, c. 626, f. 165.

El rey se ve amado de los suyos, gobierna con su consejo y con ellos hace sus negocios; los rige como hermanos y amigos; conserva sus libertades, sus leyes paccionadas y sus buenas costumbres; quiere que sus súbditos se amen y que hablen de sus necesidades y que "hagan compañías".

Al tirano le preocupa, ante todo, que su pueblo no se levante contra él: no fía de los suyos y gobierna con extraños, trata de perjudicar a la comunidad, no conserva las libertades a sus súbditos y, por el contrario, los tiene sujetos como siervos. No tiene leyes, ni fueros, ni costumbres; sólo se cuida de juntar latrocinio sobre otro. Sus consejeros son los hombres más viles, aduladores, tacaños y otros de análoga condición.

Su política se inspira en la cautela. Persigue a los sabios que pueden ilustrar al pueblo acerca de su mal gobierno. No tolera que los súbditos comenten entre sí sus necesidades, hagan compañías y vivan unidos. Teme siempre y pone espías para sorprender lo que dicen y hacen. Pone divisiones entre los nobles y el pueblo, o dentro de cada una de estas clases, con el fin de debilitar al reino y que no pueda rebelarse. No permite que sus súbditos tengan armas (siendo así que deben tenerlas para defensa de la comunidad contra los enemigos) y los empobrece cuanto puede.

El tirano se diferencia también del rey en las cualidades de la propia persona. El rey no se cuida de almacenar dinero; el tirano, sí, y venga de donde venga. El rey es persona sabia, reverente y virtuosa; el tirano hace en público todas las vilezas; cree que mostrándose cruel, sin freno y mal educado, se hace temer más. Mientras el rey ama a sus súbditos, el tirano les hace terribles injurias: menosprecia a los barones, los trata como a extraños e incluso a sus propios hermanos y parientes los persigue y mata <sup>81</sup>.

Dos maneras hay de caer en tiranía: por usurpación que

---

81 II, 5.ª, c. 602, ff. 133 v. 135.

del poder legítimo hace el extraño y por desviación y degeneración del mismo poder legítimo.

La tiranía del príncipe legítimo es peor que la del extraño usurpador, por la misma razón que es más grave el parricidio que el asesinato; y además, porque la tiranía del señor natural llevà consigo una serie de circunstancias que la hacen más aborrecible: junta a la tiranía la traición, faltando a los pactos y juramentos; la astucia, porque el verdadero príncipe puede encubrir sus medidas injustas, sus impuestos excesivos, con capa de necesidades propias y del gobierno; el abuso de su posición, porque el pueblo no está prevenido contra él, como lo está contra el usurpador, y por temor y respeto depone toda actitud de protesta. Y esto es doctrina del Senado romano <sup>82</sup>.

No obstante, la conducta del pueblo para con el tirano ha de ser más considerada y misericordiosa cuando es el señor natural que cuando lo es un extraño; ello es así por respeto a su potestad, que es de Dios, y a que fué señor natural. Más criminal que el extraño es el padre homicida de su propio hijo, y, sin embargo, los otros hijos han de portarse con más miramiento con su padre que lo harían con el extraño.

Al usurpador, por el contrario, no hay que tenerle respeto alguno. No tiene nada que ver con el pueblo que tiraniza, y es un vulgar "robador". Y esto es doctrina de Gervasio, patriarca de Alejandría, en una de sus cartas a los Pisanos <sup>83</sup>.

#### *El derecho de deposición y el tiranicidio.*

Si los pactos que constituyeron la señoría son el fundamento de ésta, la señoría que viola los pactos hemos dicho ya que destruye su propio fundamento.

---

82 II, 5.<sup>a</sup>, c. 606, ff. 139-40.

83 II, 5.<sup>a</sup>, c. 609, f. 143.

Desde el momento que el príncipe posee su reino como tirano, ya no es verdadero príncipe. Es, pues, indiscutible el derecho de deposición, y sólo nos quedará por estudiar (y lo haremos en el apartado siguiente) si el poder vuelve al pueblo o si el pueblo lo conservó siempre, como cosa que es naturalmente suya, o bien si no es el pueblo nunca el soberano, ni aun en caso de deposición o de interregno.

Veamos ahora los motivos que justifican en el caso concreto el uso de este derecho; como la deposición no se lleva a efecto de modo pacífico, ni la declaran órganos judiciales con las debidas garantías de imparcialidad y justicia, ni cabe audiencia ni defensa (que sólo se dan a los que están sometidos al juicio ordinario), sino que se lleva a efecto por un movimiento colectivo de insurrección, las culpas han de ser tales que no requieran más averiguación sobre ellas, culpas públicas y probadas, que manifiesten inequívocamente el quebrantamiento de la fe y de los fueros y privilegios. En tales casos la comunidad no sólo tiene derecho a resistir al tirano, sino aun podría decirse deber, pues como no se trata de dar muestras de paciencia y de sufrir yerros del gobernante, sino de servir a la cosa pública, el sufrir las malas acciones del príncipe va contra ella y es faltar al deber. No hay que temer el mal ejemplo que se puede dar a otros pueblos, inclinándolos a hacer lo mismo con sus señores, pues las comunidades no se levantan nunca contra gobernantes buenos y justicieros. Ciertamente se produce una perturbación grande del orden y esto puede ser un motivo de prudencia o moderación fundado en la consideración al bien común <sup>84</sup>.

Como vemos, el derecho de deposición tiene sus límites. No puede invocarlo el pueblo desde el momento en que el señor tiraniza o no cumple lo jurado; si tal se hiciera, por nada ya estaría el pueblo deponiendo al señor, y es mucho

---

84 II, 5.<sup>a</sup>, c. 504 a 508, ff. 41 a 45 v.

peor la tiranía del pueblo que la del príncipe, pues éste es más fácil de convencer y de llevar a razón <sup>85</sup>.

La moderación ha de ser mucho más grande cuando no se trate sólo de la deposición, sino de la muerte. Aunque el tirano merezca muerte, no se le debe dar sino en muy raros casos. Y especialmente los cristianos han de mirar mucho en esto: el Salvador manda amar a los enemigos y San Pedro y San Pablo mandan la sumisión a los señores buenos y malos <sup>86</sup>.

Así, pues, la acción del pueblo contra el tirano habrá de encaminarse por los medios que produzcan menos daño, de acuerdo con las posibilidades de aquél para imponerse. Si el pueblo se ve poderoso debe deponer sencillamente al tirano <sup>87</sup>. Si no se puede hacer esto sin lucha violenta, deberá agotar primero los medios pacíficos de conciliación, recurrir a mayor si lo hubiere, pedir ayuda al Papa (y en todo caso consejo) y pedir al tirano que reúna Cortes generales donde se le puedan exponer las quejas. Pero puede llegarse a casos extremos en que estos medios no bastan, y Eximeniç aprueba el tiranicidio. Es muy curiosa la manera con que expone la doctrina del tiranicidio: Gervasio, el ya citado patriarca, amonesta y adoctrina a los Pisanos que quieren tranquilizar su conciencia sobre la licitud de matar a su tirano, proyecto que tienen muy en firme. A las razones de Gervasio protestan que el príncipe puede no obedecer a su señor ni al Papa, y en los dos casos se vengaría de sus súbditos que recurrieron a ellos; que no tienen fuerza para darle "comiat" ni para ser oídos en Cortes generales; y que si es lícito luchar contra los invasores y enemigos, ¿por qué no ha de serlo matar al tirano que es el mayor enemigo de la cosa pública? El buen prelado propone aún

---

85 II, 5.<sup>a</sup>, c. 609, f. desp. del 143.

86 II, 5.<sup>a</sup>, c. 607, f. 141. Todo esto es doctrina del antedicho Gervasio, patriarca alexandrinus

87 "Darli comiat graciosament".

la prisión antes que la muerte; pero si ya no hay otro remedio, habrá que hacer “lo que sea conforme a justicia y aconseje la ley natural; yo no puedo aconsejar en cosas de sangre, y no digos más, porque *prudenti pauca*”<sup>88</sup>.

Otra modalidad de la acción violenta contra el tirano es la intervención guerrera de un príncipe extranjero; la tiranía es causa justa de la guerra<sup>89</sup>.

Y, por último, no nos queda sino decir que, pese a tan ponderada doctrina, la simpatía de Eximeniç por la causa de las libertades y los derechos de los súbditos se enfervoriza al tratar tan largamente el tema de la tiranía. Y así como cuando habla del “gran estament e honor” de príncipes y reyes se inclina del lado de la soberanía del monarca, ahora se inclina del lado del derecho del pueblo. En muchos capítulos pone ejemplos fantásticos en que el pueblo, sublevado, depone al príncipe, mata a sus oficiales y consejeros, y todavía aquél, si salvó la vida, queda muy agradecido a la lección<sup>90</sup>. Y puesto en la pendiente de la exageración, llega a la más absoluta pérdida del dominio sobre sus propias ideas acerca de la autoridad, cuando cree hallar un motivo para la sublevación del reino en la pretensión de San Luis de Francia de imponer a los franceses mayor honestidad en los vestidos y la prohibición de beber vino, no porque esto le parezca mal a él, religioso y moralista, sino porque “las leyes deben ser conformes a la manera de ser de los pueblos”<sup>91</sup>.

---

88 II, 5.<sup>a</sup>, c. 607-609, ff. 141-142 v.

89 II, 5.<sup>a</sup>, c. 657, f. 203 v.

90 Ejemplos, cap. 625: historia del príncipe de Aquitania, que tiró de la nariz a un ciudadano; historia del príncipe de Tarento, elegido señor de Venecia, ff. 163 v.-164.

91 I, 2.<sup>a</sup>, c. 208.

c).—EL SUJETO DEL PODER EN CASO DE DEPOSICIÓN O INTERREGNO.

*La soberanía de la comunidad.*

Sabemos, por cuanto venimos diciendo, que para Eximeniç la comunidad es fuente del poder civil y, usando la terminología clásica, sujeto "quoad virtutem"; pero el ejercicio lo ha de transmitir a un príncipe. El problema arduo que se presenta es el de la relación entre ambos poderes, el constituyente del pueblo y el de ejercicio del príncipe. ¿Pasó totalmente y de una vez para siempre el poder al príncipe, de modo que el pueblo sólo lo tuvo originariamente y ahora es el príncipe el soberano? ¿Conserva el pueblo la soberanía, como atributo propio e inalienable, pudiendo vigilar el gobierno del príncipe y deponerlo si no le satisface su gestión? ¿Queda el poder del pueblo latente, mientras dura el gobierno del rey perpetuado en una dinastía, para volver a surgir en toda su extensión originaria cuando aquélla se extingue o cuando el rey cae en tiranía? Estas son las preguntas que ha de resolver la doctrina tradicional del consentimiento del pueblo como origen del poder.

Para Eximeniç el pueblo no se despoja de la autoridad; elige al príncipe y le da toda cuanta autoridad ha menester; pero dándosela no se quita a sí mismo el poder; lo sigue teniendo tan grande como antes de hacer la elección, y por nada se puede enseñar lo contrario, aunque de hecho renuncie al uso y a la ejecución del gobierno. Puede, pues, quitárselo al príncipe si éste no es apto. Y si la comunidad hubiera renunciado a su derecho, tal renuncia no sería válida por ser contra Dios, contra caridad "e contra bon estament"<sup>92</sup>. Ya hemos visto más arriba que el pacto transfiere

---

<sup>92</sup> II, 5.<sup>a</sup>, c. 513, ff. 49 v. y 50: "donchs la comunitat, no contrastant que aja princeps elegit, si lo princep no es profitos a ço a que es elegit per la comunitat, roman en son plen poder de tolre al princep la dita senyoria e l'us del regiment".

el ejercicio del poder y al mismo tiempo lo limita: las condiciones establecidas en el pacto son el mecanismo que rige el juego de la relación entre poder primario del pueblo y poder de ejecución del príncipe; si éste las traspasa, renace aquél, y si las cumple, tiene firme el poder en la dinastía, de modo que no se necesita nuevo consentimiento del pueblo para los príncipes sucesivos.

A veces Eximeniç da aún mayor importancia e intensidad al poder del pueblo. Puede siempre, a la muerte del rey, intervenir en la elección del sucesor, variando el orden de suceder en atención a las mejores condiciones del elegido, porque es libre de elegir a quien quiera y no está obligado ni siquiera a hacerlo dentro de la familia del muerto<sup>93</sup>. E incluso puede (en contra de lo que afirma Eximeniç en otros lugares) cambiar la forma de gobierno y sustituir el régimen monárquico por el de comunas<sup>94</sup>.

La superioridad del pueblo sobre el príncipe se resume en la respuesta de los notables de Siria a su rey: "el general del reino es superior a vos; y supuesto que os ha hecho, os puede deshacer cuando le plazca"<sup>95</sup>.

#### *Otros posibles sujetos del poder.*

Aun en los casos anómalos de tiranía o de interregno cabe creer que no es el pueblo mismo quien toma sobre sí el ejercicio de su derecho pleno. Su incapacidad natural es siempre la misma, y por eso hemos de pensar que, de la misma manera que normalmente se concreta la autoridad en un príncipe, se localiza ahora, excepcionalmente, en un grupo de notables que dirigen la insurrección o gobiernan en el interregno y eligen nuevo rey.

Los notables encarnan la soberanía de la comunidad

---

93 II, 5.<sup>a</sup>, c. 508, f. 45 v.; c. 643, f. 187.

94 II, 5.<sup>a</sup>, c. 644, f. 188 v.

95 II, 5.<sup>a</sup>, c. 670, f. 213 v.

desde el momento que el príncipe degeneró en tirano; ellos son el verdadero soberano (y por eso pueden deponer al antiguo), en cuanto que son “defenssadors de la cosa pública”. Los nobles que quieren ayudar a la cosa pública ocupan el lugar de ella frente al tirano, y tienen de ella todo el poder que normalmente ejercitan los reyes<sup>96</sup>. “Com la honor imperial—dicen los nobles a un emperador depuesto—fos a tu dada per conservar aquella (la cosa pública). e tu ab la dita honor e potestat síes estat traydor a ella volentla aterrar ab lo seu propi coltell..., per tal *ella tol a tu de present lo dit coltell el posa en mans nostres* que ha vists esser fills leals a ella *ens dona actoritat* de transportarlo en altre qui li sia fill leal e verdader seu, e qui la defens ab veritat e ab amor axi com a leal emperador”<sup>96</sup>.

Paralelamente a los atisbos que hemos ido apuntando de una concepción de la soberanía independiente del sentimiento popular, vemos que ésta está siempre localizada en un sujeto distinto de la comunidad (la cual sería únicamente su causa, pero nunca su sujeto), y que cuando “cesa” el príncipe que no es “profitós” pasa inmediatamente a aquellos *a quienes les corresponde*, “aquells a qui pertany”, los cuales proveen a la situación anómala y eligen otro príncipe<sup>97</sup>.

El sujeto de la autoridad cuando no hay príncipe es esa junta de nobles que mueve siempre Eximeniç para la elección y deposición de reyes; el pueblo, su libertad y su autoridad vienen a quedar reducidos a los nobles que lo capitanean. Los nobles son también los que vigilan y limitan el poder real: juntamente con el rey se eligen algunos barones que le ayuden, que velen por él y por la comunidad, que corrijan los posibles desvíos, libren al rey de sus malos consejeros y, en último término, remedien por la fuerza los

---

96 II, 5.<sup>a</sup>, c. 506, f. 43 v.

97 II, 5.<sup>a</sup>, c. 509, f. 46 v.

abusos que comete contra la comunidad, impidiéndolos o reparándolos, y obligando siempre al rey a que observe las leyes y ordenanzas que prometió <sup>98</sup>.

Al finalizar esta exposición, queremos llamar la atención sobre el paralelismo entre esta ideología y la de las "libertades" de Aragón, a que nos hemos referido en la introducción histórica: dualismo rey-pueblo, subordinación del rey al pueblo que lo elige y representación del llamado "pueblo" por los nobles. Estos son, en realidad, los que promueven las luchas contra la Corona en su beneficio, los que, en la historia falseada, eligen al rey mediante el pacto, y los que pretenden siempre estar en su Consejo de modo que nada haga el soberano sin contar con ellos; en los ejemplos de Eximeneç se traslucen los ricoshombres de Aragón.

#### IV.—SOBERANÍA.

##### *La "plena senyoria".*

La sumisión a señorío es lo contrario de la libertad. Los hombres son libres y por eso no cabe más gobierno que el que ellos mismos constituyeron, conservando su libertad.

Más dentro de la vida política hay distintos grados de libertad, según la mayor o menor dependencia del poder, y el primer grado de libertad civil lo tienen los presidentes o señores (reyes), porque "*mandan a los demás y a ellos no los manda nadie*" <sup>99</sup>. La libertad del "president" es la soberanía, porque es el poder más alto, que no reconoce superior; es el poder pleno, de facultades más amplias que ninguno en la comunidad, tan amplias que puede disponer de la persona y los bienes de todos los súbditos, y es el poder fuente de todo otro poder que haya en el reino <sup>100</sup>.

<sup>98</sup> II, 5.<sup>a</sup>, c. 573, f. 110. Véase como confirmación la historia de Simeón de Hungría, c. 580 y 581.

<sup>99</sup> I, 2.<sup>a</sup>, c. 104.

<sup>100</sup> II, 6.<sup>a</sup>, c. 677, f. 220: "A aquests qui han tan gran principat

La soberanía es la libertad. El príncipe es el soberano porque tiene el primer grado de libertad; a él no le manda nadie. Ciertamente está sometido a las leyes y pactos hechos con sus vasallos, y a su conciencia, y a Dios. Dios y la conciencia son el límite de la libertad individual; las leyes y pactos son la organización de la libertad política. Servir a esas tres cosas no va contra la libertad, pues es la máxima y soberana libertad, y, por el contrario, quien pasa esos límites pierde la libertad, pues cae en la tiranía.

En algún momento Eximeniç mantiene rotundamente la idea del "princeps legibus solutus". El emperador "no está subyugado a las leyes"; si se somete a ellas es voluntariamente y por dar ejemplo. Puede suprimir cuantas le dicte su conciencia, puede modificarlas, puede no aplicarlas cuando por circunstancias de personas, lugar o tiempo lo crea conveniente. El príncipe, supremo juez, puede modificar el proceso, y, en lo criminal, sustituir las penas señaladas en la ley por las que él crea más justas. Las conveniencias de la cosa pública le autorizan incluso a transgredir la ley, no por guardar la equidad, sino simplemente por razón de Estado<sup>101</sup>. El Derecho en esta concepción es algo elástico y flexible, atemperado siempre a las exigencias del bien común.

El presidente (el rey) es soberano, puede libremente señorear a sus súbditos y exigirles todo aquello a que le están obligados y hacer uso de la coacción y de la fuerza<sup>102</sup>.

He aquí el contenido del poder del príncipe para Eximeniç: "mero imperio y señoría alta y baja con plena jurisdicción". Y el mismo explica estos términos: mero impe-

---

es dat tan gran poder que com ells sien posats en lo regiment per gouernar, regir e mantenir la cosa publica, per tal los hes dat poder e deuen per conseruacio de lur regne pendre dels bens de lurs subdits hoc encara pendre los tots..." "E cascun subdit es tengut de posar sa persona e sos bens per defensió daytal princep e de la comunitat."

101 I, 4.<sup>a</sup>, c. 417; II, 5.<sup>a</sup>, c. 587, ff. 116 v. y 117.

102 I, 2.<sup>a</sup>, c. 104.

rio, plena ejecución y potestad sobre la sangre, tanto como la caridad permite; plena jurisdicción en las cosas civiles, tanto como la caridad permite..., *plena señoría, tanta como la razón y la caridad permiten para dar gloria a Dios en el gobierno*"<sup>103</sup>.

La soberanía es unidad de poder: la autoridad "de mer imperi e de plena juredictio e senyoria" está inseparablemente unida al oficio real: el rey no puede separar de su señoría ni el imperio ni la jurisdicción, ni puede renunciar a las apelaciones, porque no son derechos suyos patrimoniales, sino parte integrante de la soberanía; todas esas funciones y facultades se han de resumir en el rey porque el poder soberano (propio de la comunidad perfecta) ha de ser unitario<sup>104</sup>.

#### *La soberanía del Estado.*

La unidad de la soberanía se representa en el rey; las funciones no se ejercen por órganos de la soberanía, sino por oficiales del rey. Pero la soberanía no es una propiedad del rey, sino del Estado, de la comunidad perfecta: "las apelaciones no son derecho del rey, son derecho del pueblo para recurrir al rey cuando es por otro injuriado", por eso merece ser depuesto el príncipe que enajena alguno de los atributos de la soberanía<sup>105</sup>.

Eximeniç tiene un atisbo genial de la soberanía; pero nada más que un atisbo. Tiene el raro mérito de atribuirla al Estado (no al príncipe o a la suma mecánica de los individuos), que la ejerce por el príncipe; pero con esto se quebrará el concepto mismo de soberanía poco después de nacer.

La unidad de la soberanía, en efecto, sólo se puede construir sobre la unidad de la persona que la tiene; por eso na-

103 I, 4.<sup>a</sup>, c. 407.

104 I, 4.<sup>a</sup>, c. 408.

105 I, 4.<sup>a</sup>, c. 409: "car les regalies no son sues; mas son de la cosa publica que liu ña dat solament us e aministració".

ció la idea de soberanía con la concepción monárquica francesa del derecho divino, atribuyéndola a la persona física del rey.

Para que subsistiera, trasplantándola del rey a la comunidad, es preciso que ésta tenga personalidad jurídica, reconstruyéndose en su unidad la variedad de funciones, poderes y facultades que integran la soberanía.

Mas para el pensamiento medieval no existe esa personalidad del Estado: hay solamente la realidad viva de los hombres y de los grupos. Y por eso precisamente se ha de atribuir el poder, siguiendo las dos direcciones más importantes, o a la persona del monarca, o a la masa de los ciudadanos.

Eximeniç entrevé la realidad del Estado y lo hace titular de la soberanía; mas como el Estado no tiene personalidad jurídica superior al príncipe y a los súbditos que lo forman, ya no hay tampoco una unidad de poder. El príncipe gobierna a la comunidad, pero ésta no descuida la defensa de sus propios intereses. Ciertos asuntos capitales para ella los ha de decidir ella misma: por ejemplo, los impuestos, una guerra; o ha de intervenir, por lo menos, como en los trabajos legislativos<sup>106</sup>.

La soberanía del príncipe se ha recortado de tal manera que ya no es propiamente soberanía. Su autoridad comprende principalmente la jurisdicción y la ejecución. Los súbditos sólo le obedecerán "en cosas legudes", en cosas lícitas<sup>107</sup>. Y no son cosas lícitas las anteriormente citadas, si no

---

106 "... e aço per tal com les guerres son maior intereser dels vassalls que del princep en quant los vassalls hy posen les perssones e los bens." (II, 5.<sup>a</sup>, c. 671, f. 214 v.). En el cap. 669 se explica la necesidad de las Cortes: 1.<sup>o</sup> Para que se haga justicia por el rey y sus oficiales a los otros súbditos y vasallos, proponiendo los agravios y pidiendo el remedio; y 2.<sup>o</sup> Por el provecho de todo el reino, se hacen estatutos y se declaran los existentes; se piden al príncipe gracias y libertades, y se atiende o no a las peticiones del rey (subsidios, guerras, etc...).

107 II, 5.<sup>a</sup>, c. 672, f. 216.

medió el consentimiento de los súbditos<sup>108</sup>, ni las que no estuvieran comprendidas en los pactos.

En la declaración de guerra y en la composición de paz el rey lleva la iniciativa y conduce personalmente la gestión; pero necesita el consentimiento de los suyos; en cuanto a los tributos, el rey es quien pide, pero los súbditos (las Cortes) son los que deliberan sobre la necesidad, la obligación que tienen y la medida en que contribuirán. En estos casos la soberanía se integra por el concurso de estos dos poderes o fuerzas: el del rey y el de los súbditos. La soberanía existe y es atributo del Estado; sus facultades están dispersas entre los distintos elementos del mismo, aun en formación; pero adquiere realidad por su coordinación o suma y tiene la expresión unitaria en el monarca, que, en todo caso, da con su autoridad vigor de ley a los acuerdos. El rey podrá no ser el soberano, pero a través de él se forma y se manifiesta la soberanía de la comunidad.

Veamos un ejemplo de esta especialísima situación: el príncipe negocia la paz por su cuenta y lo hace desempeñando sus funciones con buena fe; obra "por bien de paz". La paz concluída es válida y obliga al reino, pues el príncipe es el señor; pero el señor responderá a sus vasallos de los perjuicios sufridos<sup>109</sup>.

Unidad de Estado, unidad de soberanía, unidad del órgano de la soberanía; pero la soberanía se construye sobre pluralidad de voluntades, o más bien pluralidad de poderes, en

---

108. Dispusieron los "passats" que ningún príncipe ordenara guerra contra otro fuera de su tierra sin el consejo de Cortes generales, bajo pena de la fidelidad que al señor debe el vasallo (II, 5.<sup>a</sup>, c. 668, ff. 211 y 211 v.; es doctrina de Durando, Suma, XXII, q. V<sup>a</sup>). Para concertar la paz se necesita el consentimiento de los vasallos, tanto si la guerra fué injusta como si fué justa (no por ser injusta la guerra puede el príncipe liberarse abandonándola, dejando en pie los perjuicios causados a los súbditos) (c. 664, f. 207).

109 II, 5.<sup>a</sup>, c. 664, f. 207 v.

un Estado que aún no ha conseguido su personalidad orgánica.

En el pacto constituyente se cifra la unidad de la soberanía; en él se establecen las relaciones entre señor y vasallos, se limitan sus poderes y sus libertades. En ese momento se manifiesta la soberanía del Estado y ella informa la actuación posterior de sus poderes.

### *La soberanía del pueblo.*

Las ideas democráticas de Eximeniç le conducen más lejos. Cuando habla del origen de las Cortes, de su función, de sus relaciones con el rey, confiere tales derechos al "general" del reino sobre el rey, que nos encontramos con una nueva idea de la soberanía; soberanía del pueblo, en el sentido, no de poder de mandar en una actuación constante de gobierno, sino poder último y decisivo por encima del príncipe, que impone a éste sus normas, vigila sus actos y le exige responsabilidades.

Varia es la fuente en que Eximeniç funda sus proposiciones. Pero éstas, aunque las ponga en boca del rey Hetmon de Inglaterra o de Felipe el Hermoso (nada menos) de Francia, se parecen demasiado a las pretensiones de la nobleza de Aragón desde Pedro el Grande (recogidas en el Privilegio de la Unión), para que fiemos de la autenticidad de las fuentes.

La superioridad de las Cortes sobre el rey queda categóricamente sentada en estas dos proposiciones: el rey ha de consentir todo lo que quiera la comunidad del reino; lo que en Cortes se ordenare no podrá romperse ni por el rey ni por otro, y quien tal hiciera, aunque sea el rey, habrá de someterse al juicio de las Cortes<sup>110</sup>.

Hemos dicho en el punto anterior que las Cortes piden

---

110 II, 5.<sup>a</sup>, c. 674, ff. 216 v. y 217. Según lo ordenado por Felipe el Hermoso de Francia.

justicia al rey, exponiendo los agravios; conceden o niegan el "petitum", hacen las leyes del reino. Además ejercen una fiscalización constante sobre el rey y sus oficiales, tanto en materia de justicia como de buenas costumbres; sobre la conducta y el gobierno de los demás oficiales establecidos por las distintas partes del reino, sobre las posibles tiranías de los barones y sobre *la observancia, por el rey o por otros de todas las leyes y estatutos del reino*. Las Cortes, por último, intervienen en el nombramiento y remoción de domésticos, consejeros y demás oficiales del rey<sup>111</sup>.

Las Cortes son la asamblea que representa al pueblo. Y el pueblo, representado en las Cortes, tiene el supremo poder del reino.

#### *Límites de la soberanía.*

Si volvemos ahora la vista a la "plena senyoria" del príncipe, hallaremos que no es la soberanía sin límites (fuera del de las *leges divinae ac naturales*) de Bodin.

La limitación de la soberanía empieza en la conciencia; pero no se trata aún de verdaderas limitaciones, sino más bien de los confines naturales del ámbito en que la soberanía puede moverse; la ley divina, la razón y la caridad forman estos límites.

La pluralidad de fuerzas sobre la que se asienta la soberanía constituye, sí, una grave limitación de la "senyoria". Nace ésta limitada por los pactos y choca siempre, en cuanto intenta exceder el límite que éstos le marcan, con los otros poderes del Estado. En puntos anteriores hemos desarrollado por menor esta materia.

Pero hay otra limitación de la soberanía que nace, no de concurrencia de poderes, ni de disposiciones constitucionales, sino del ejercicio normal del poder, y está formada por

---

111 II, 5.ª, c. 675, ff. 217 v. y 218. Según lo dispuesto por Hetmon, rey de Inglaterra.

los órganos inferiores de que se sirve el poder real en su actuación.

La capacidad del príncipe es limitada; el rey no puede desempeñar totalmente las funciones que corresponden a su autoridad, y ha de servirse de auxiliares y oficiales que cada vez adquieren mayor autonomía en su función y mayor influencia en el gobierno. Estos órganos no tienen autoridad propia; son una prolongación de la autoridad y de la persona del rey; pero en su actuación y ajuste limitan considerablemente el arbitrio del monarca.

Y aun en las funciones que ejecute personalmente el príncipe necesita consejo. El Consejo (Consell) endereza y dirige al príncipe y a sus oficiales en su justicia y en todas sus obras. Consejo es “buscar e inquirir diligentemente con hombres sabios y expertos cómo te debes “auisar e proueir” en las cosas grandes, venideras, dudosas y peligrosas”. Por grande que sea la prudencia del príncipe, no debe prescindir de aconsejarse bien en estas cosas, pues es gran locura fiarse siempre y para todo del propio juicio <sup>112</sup>.

El Consejo es algo personal del monarca, eventual y variable. El rey lo escoge para que le ilustre a él, y por eso los consejeros no deben ser gente interesada en los negocios del reino (tales como prelados, barones, mercaderes), pues cada uno miraría por sus intereses, sino simples caballeros sin grandes baronías, ciudadanos honrados y de buena fama <sup>113</sup>. El rey tiene plena libertad para asesorarse de uno o varios Consejos y contrastar sus pareceres con los de los oficiales de su casa <sup>114</sup>. Sin embargo, ya hemos visto cómo en otras ocasiones entiende Eximeniç el Consejo al modo de una representación del reino y atribuye a las Cortes una intervención en su formación y actuación; el Consejo pasa a ser un

---

112 II, 6.<sup>a</sup>, c. 713, ff. 253 y 254.

113 Han de ser hombres sabios y expertos, mejor si son viejos, piadosos y hombres de oración.

114 II, 5.<sup>a</sup>, c. 719, ff. 259 y 259 v.; esto decía el rey Jaime I.

organismo oficial, que no sólo contiene la posible arbitrariedad del rey, sino que limita su autoridad.

Tiene, además, el príncipe consejeros privados, familiares, en muy pequeño número. Son los amigos íntimos y confidentes, “alma y ojo” del príncipe, a quien defienden, advierten y corrigen <sup>115</sup>.

Algunos oficios, como decíamos, no los desempeña el rey personalmente. El principal de todos es hacer justicia; el oficio de dar juicio o sentencia pertenece al rey; pero como éste no entiende, lo encomienda al canciller, que lo desempeña junto con los letrados entendidos en juicios civiles y criminales. La importancia y delicadeza de la función rodean al canciller de cierta independencia, que le es necesaria. El canciller es “cabeza de justicia” y no un simple subordinado del rey. El rey no puede hacer nada en materia de justicia sin que lo vea el canciller <sup>116</sup>, y la provisión que hiciera el rey sin pasar por el canciller no será válida, y el que la obtuviera perderá todo su derecho <sup>117</sup>.

Si vamos descendiendo en la escala jurisdiccional (“jueces”), confirmaremos la independencia de esta función. A los jueces corresponde despachar las causas a todo el mundo, libres de costas, pues para eso se les paga largamente <sup>118</sup>. Y tienen absoluta libertad para dar sentencia, no sólo respecto al príncipe, sino incluso respecto a la ley: *el juez tiene el lugar del rey*, y puede interpretar las leyes como aquél lo haría <sup>119</sup>.

115 II, 6.<sup>a</sup>, c. 729, f. 267 v.

116 I, 2.<sup>a</sup>, c. 202; II, 6.<sup>a</sup>, c. 680, ff. 222 y 223.

117 “... tu, rey e senyor, lextaras determenar tota causa qui toc pura justicia al canceller, e tu non determenaras nenguna per tu matex, e qui de tu impetrara pronesio neguna que no pas pel canceller que aquell aja perdut son tot dret.” (II, 5.<sup>a</sup>, c. 672, f. 214 v.)

118 I, 2.<sup>a</sup>, c. 204.

119 I, 2.<sup>a</sup>, c. 207. En el cap. 208, por el contrario, limita extraordinariamente la facultad creadora del juez, haciendo de él un mero aplicador de las leyes.

Lo mismo que ocurre con el oficio de justicia sucede con los demás: el rey encomienda los asuntos militares a los caballeros; lo referente a la hacienda al tesorero, y así con los restantes <sup>120</sup>.

La administración del Estado la forma la casa del rey; están al frente de ella los oficiales. Y éstos forman los siguientes grupos:

Para hacer justicia (canciller, su vicario y jueces).

Por consejo (consejeros).

Por ejecución de justicia (gobernadores, alguaciles, senescales, bailes y otros).

Administración del Tesoro y cuentas ("mestre racional", tesorero, "escrivá de ración").

Por su cámara (camarlengo, ujieres y camareros, sastres y zapateros).

Por su mesa (mayordomo, cocinero, botellero, médicos).

Por sus cabalgaduras (caballerizo).

Por su capilla (capellán mayor y clérigos). Por su confesión (confesor). Por su limosna (limosneros).

Por hechos de armas ("mestre de la caualleria" y almirante).

A través de estos oficiales actúa la autoridad del rey. Aun aquellos que se dedican a oficios más familiares tienen importancia grande en el reino. El camarlengo, por ejemplo, es el segundo oficial, como secretario y consejero íntimo. El poder del rey, ya de por sí limitado, se descompone en estos oficios, y tropieza siempre, además, con los hombres de consejo que lo ilustran y corrigen.

Tal es el funcionamiento de los poderes del Estado, según las enseñanzas de Eximeniç a los príncipes de su tiempo.

---

<sup>120</sup> I, 2.<sup>a</sup>, c. 202.

### III.—LOS PROBLEMAS DE LA SOCIEDAD UNIVERSAL

#### 1.—LA IGLESIA: NATURALEZA Y CONSTITUCIÓN.

No sólo vive el hombre en sociedad civil y sometido al poder político. Su fin principal en la tierra es el servicio de Dios y también lo ha de realizar en sociedad. En estado de gracia la sociedad de los hombres sería una sociedad puramente espiritual, semejante a la “ciutat de paradís”.

Con la caída en pecado, la convivencia y subsistencia del hombre llegó a constituir un fin principal por sí mismo, el fin de las sociedades temporales y del poder civil. Pero la predicación del Evangelio vino a restablecer la sociedad espiritual de todos los hombres, independientemente de sus respectivas naciones y príncipes particulares, regida por la dirección pastoral de los apóstoles <sup>1</sup>.

Así como la sociedad temporal se orienta a un fin secundario y subordinado, y su poder coactivo es consecuencia de la naturaleza caída, la sociedad espiritual se dirige al principal fin del hombre y hubo de existir, con su poder directivo en el estado de gracia, y en el nuevo reino de la Redención, vencedor del pecado. La sociedad espiritual del nuevo reino es la Iglesia. Los hombres (en cuanto hijos de Dios y miembros del Cuerpo místico, prescindiendo ahora de las relaciones temporales) están libres de pecado; la naturaleza humana se ha redimido, y la Iglesia no necesita la coacción del poder temporal. La libertad impera en las relaciones del hombre con Dios; la “perfeta libertat” del estado de gracia se ha restaurado en el reino de la Iglesia <sup>2</sup>. El poder que gobierna a la Iglesia es poder de dirección y de ilustración, de ordenación y jerarquía para conservar

<sup>1</sup> Vid. Eximenci, “Regiment de la cosa publica”, carta-dedicatoria a los Jurados de Valencia.

<sup>2</sup> I, 4.<sup>a</sup>, c. 439.

“bellea de regiment” y mantener a los cristianos en la verdad y en el camino de su Dios y Redentor <sup>3</sup>.

Pero las sociedades temporales subsisten, como veremos luego, con sus príncipes y potestades, por la persistencia del pecado en los gentiles y la inclinación al mal que queda en los cristianos. El hombre vive a la vez en dos sociedades y sometido a dos poderes: el político de la sociedad civil y el directivo de la Iglesia: a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César <sup>4</sup>.

El cristiano vive en la Iglesia sometido a potestad; y hay otra diferencia entre la potestad eclesiástica y la temporal. La temporal, coactiva, procede de Dios a través de los hombres que la instituyen en el pacto: no está el poder (que domina y oprime su libertad) por encima de ellos, sino que nace de ellos. La eclesiástica, directiva, fué dada directamente por Dios al cabeza de la Iglesia, a Pedro, y a sus sucesores. Mientras la autoridad temporal es un poder “*de*” la sociedad, la eclesiástica es una jurisdicción episcopal sobre la Iglesia. Todo cristiano está sometido a la dirección del Sumo Pontífice. La Iglesia es, pues, universal y monárquica, de tal modo que el calificativo de “monárquico” corresponde más propiamente al gobierno del Papa que al de los príncipes temporales (cuyo gobierno es “real”) <sup>5</sup>.

La ortodoxia de Eximeniç en punto a constitución de la Iglesia no deja lugar a dudas. Su relación con los franciscanos exaltados y cismáticos se limita a las cosas de imaginación, pero no llega a las de fondo.

Y el entusiasmo democrático que despliega en la doctrina del poder civil tampoco roza para nada el campo de la constitución de la Iglesia: las ideas conciliares no dejan rastro en él.

Las sectas de fraticelos combaten la constitución monár-

---

3 I, 2.<sup>a</sup>, c. 133; 4.<sup>a</sup>, c. 396.

4 I, 4.<sup>a</sup>, c. 437.

5 II, 6.<sup>a</sup>, c. 678, f. 221.

quica, porque, según ellos, ya pasó la segunda edad del mundo y ahora reina el Espíritu Santo directamente en las comunidades de iluminados, que poseen el poder de las llaves.

Pero el sentido práctico de Eximeniç no podía dejarse engañar por ilusiones cuando se trata de cosa tan real y de tan palpables dificultades como el gobernar y dirigir hombres. Se necesita una jerarquía y toda jerarquía requiere un solo jerarca por cabeza. Las tres jerarquías celestiales están ordenadas cada una bajo una cabeza, y estas tres cabezas bajo un solo Dios. Y advierte que las cosas de la tierra van mejor cuanto más se parecen a las del cielo<sup>6</sup>.

Las ideas democráticas hacen mella en el campo de la constitución de la Iglesia cuando no se hace separación entre las dos esferas y poderes, temporal y espiritual. Para los partidarios de estas ideas, el poder político nace en el pueblo; y si reducimos a la unidad de la potestad temporal toda la eclesiástica, considerándola derivada suya, y a la Iglesia parte integrante del Estado, tendremos, con Marsilio, de una parte la sumisión del Papa al emperador y de otra al Concilio universal. Pero Eximeniç separa tajantemente ambos órdenes y afirma el origen divino del poder

---

6 I, 4.<sup>a</sup>, c. 446. Contra la jerarquía se pronunciaron siempre las sectas que mantenían una concepción de la Iglesia como una comunidad de santos ya en la tierra, gobernada por la acción del Espíritu Santo a través de la personalidad profética de cualquier iluminado. Por el contrario, si la Iglesia es una sociedad de todos los hombres, requiere un gobierno y un magisterio, unido a los cargos u oficios que componen la jerarquía; es decir, requiere una jerarquía regular: el carisma de la verdad se da por el sacramento del orden y no esporádicamente en profetas aislados. Eximeniç mantiene firmemente estas ideas: para él es cosa mucho mejor y más segura obedecer al mal prelado que al hombre bueno que no lo sea; el mal prelado puede dar muy buenos consejos. En el Evangelio encuentra (como tantas veces) el ejemplo y el respaldo de su doctrina: v. Matth. XXIII, 2-3; Dotzen, I, 4.<sup>a</sup>, c. 437. V. para esta materia DEMPFF, *Sacrum Imperium*, pág. 88 y ss., 1929.

espiritual. Y cuando, como veremos más adelante, pretende reducir a unidad la ordenación del mundo, es con la supremacía de la potestad eclesiástica, de la cual procede la temporal por el poder de las llaves.

La Iglesia católica constituye una jerarquía bajo un solo jerarca. Y Eximeniç repite la confesión de San Simón Apóstol en el Símbolo: "Credo in unam sanctam ecclesiam"<sup>7</sup>.

## 2.—LA IGLESIA Y LAS POTESTADES CIVILES.

### *Los cristianos y el poder civil.*

Con el advenimiento de Jesucristo, el hombre se ha desatado de las ligaduras del pecado y del mundo y se ha convertido en hijo de Dios. La Iglesia es el reino de los hijos de Dios. ¿Por qué, pues, habrán de someterse los cristianos a las distintas potestades civiles? ¿Por qué habrán de seguir viviendo en los reinos de este mundo? Este problema, que nació en la Iglesia primitiva, lo plantea Eximeniç para resolverlo (como entonces) con la doctrina paulina.

Es necesario que el mundo tenga príncipes por los grandes males que hay en él: entre los cristianos y en los demás hombres. La organización política coactiva, introducida por el pecado, conviene que subsista ("coue que romangua"). Ahora bien; la Iglesia no ha de tomar a su cargo esa necesidad, porque es una sociedad puramente espiritual; se mantienen, pues, las sociedades políticas, y los cristianos, que han de realizar en ellas el fin temporal humano, han de acatar su autoridad. Así, pues, como veíamos al hablar del origen divino de la potestad humana, ésta forma parte de la ordenación divina<sup>8</sup>.

Mas ¿cómo se establecerá la relación entre la sociedad espiritual (la Iglesia) y las potestades temporales para man-

---

7 I, 4.<sup>a</sup>, c. 446.

tener la armonía de esa ordenación divina? En la doctrina paulina que Eximeniç recoge en principio, la relación es de libertad: las potestades temporales son soberanas y la Iglesia no tiene poder sobre ellas. Las potestades temporales pueden cometer injusticias contra los cristianos, pueden perseguir a la Iglesia de Dios. Pero esto no afecta a la vida de la sociedad espiritual, porque ésta vive en otro plano.

La “perfeta libertat” de los cristianos no tiene nada que ver con la libertad o exención de los señoríos temporales, que sería mezquino sentido de la libertad. Es libertad del pecado y del demonio, es la libertad soberana de los hijos de Dios. Las sujeciones y servidumbres de este mundo no la tocan para nada. La esclavitud y la opresión no disminuyen esta libertad. Amo y siervo son hermanos en el Señor; pero son amo y siervo en la tierra y como tales deben portarse en lo temporal (Ef. VI, 5-9). La unión de caridad, propia del cristianismo, es compatible con la sumisión al necesario gobierno humano.

Por eso habrá reyes y súbditos y señores y siervos, aunque en el caso concreto esto reporte injusticias y malos tratamientos. En la Iglesia, la opresión y la injusticia son mérito para el que las sufre <sup>8</sup>.

### *Los príncipes en la Iglesia.*

Si los hombres no tienen más fin en la tierra que servir a Dios y ganar la vida eterna, a este fin deben servir también las sociedades políticas y subordinar a él los suyos particulares. Los reinos cristianos forman parte de la Igle-

---

<sup>8</sup> I, 4.<sup>a</sup>, c. 438 y 443.

<sup>9</sup> I, 4.<sup>a</sup>, c. 439 y 443: “jatsia que sia feta força huy a molts sens peccat lur”. La potestad temporal es necesaria, aunque sea injusta, “e per rao daço no solament nos consellen los sancts de obeir ales potestats qui han lo principat justament, ans encara a aquells qui les han injustament”. Véase lo expuesto sobre el origen divino del poder civil y los pasajes allí citados del Nuevo Testamento.

sia, y los príncipes mismos como tales y como simples fieles.

Los príncipes cristianos están sometidos al poder directivo del Pontífice. Por alta que sea su posición, ha de ser el príncipe “siempre obediente y reverente a la Santa Madre Iglesia, especialmente al Papa como su señor y padre soberano después de Dios. Y después del Papa, debe tener la misma sumisión y respeto a los otros ministros de la Iglesia, obispos, clérigos, abades, religiosos, etc...”<sup>10</sup>.

Toda nación, fieles e infieles, dice Inocencio III que está subyugada al Papa. Al Papa corresponde corregir a los cristianos de pecado mortal y conocer sobre lo que es justo e injusto. Y como en los negocios del gobierno temporal se da también esta materia, el príncipe, en cuanto príncipe, tiene al Papa como ordinario juez y señor<sup>11</sup>.

Las fuentes de que se sirve Eximeniç para adoctrinar a los príncipes son por sí mismas una muestra de la sumisión de éstos a la dirección y consejo de los ministros de la Iglesia. En efecto, son, muy a menudo cartas de obispos, patriarcas y doctores a príncipes y reyes, amonestándoles sobre la virtud y sobre los asuntos de gobierno; en cuanto a estos últimos, por lo que puedan tocar a la moral o simplemente por el mejor criterio y mayor prudencia de estos prelados y doctores, verdaderos maestros y padres espirituales de los príncipes (como lo era el mismo Eximeniç).

Los cristianos forman parte de los distintos reinos de este mundo. Pero los reinos, a su vez, forman parte de la Iglesia, y los príncipes, que son su cabeza, son por ello “columna grande y alta de la casa de Dios”<sup>12</sup>.

Así nos queda esbozada la relación entre la sociedad es-

---

10 II, 5.<sup>a</sup>, c. 484, f. 17. En el c. 612, f. 147 v. habla por menudo de las muestras personales de respeto y atenciones que se han de tener con prelados y sacerdotes.

11 I, 4.<sup>a</sup>, c. 451.

12 II, 5.<sup>a</sup>, c. 503, ff. 39 y 39 v.

piritual y las temporales, mediante una separación de las potestades, según sus fines, y una subordinación del temporal al espiritual que deja a salvo la unidad de todos los hombres en la sociedad universal que es la Iglesia.

Pero Eximencię no mantiene mucho tiempo estas ideas de separación de los dos órdenes que expone en una primera consideración teórica y toma de la doctrina de la Iglesia primitiva y especialmente de los Apóstoles. En el punto siguiente veremos cómo la necesidad de llegar a la unidad universal por encima de los dos géneros de sociedades, lleva a Eximencię a aceptar íntegramente las doctrinas medievales de la Iglesia acerca de la soberanía del Papa en lo temporal sobre todos los príncipes del mundo.

### 3.—EL PROBLEMA DEL ORDEN JURÍDICO UNIVERSAL: LA UNIDAD DEL PODER Y LA SOBERANÍA TEMPORAL DEL PAPA.

#### *La "ordinatio ad unum".*

La duplicidad de potestades ha de reducirse a un principio superior de unidad, que sea a un tiempo la explicación de todo poder y la realización de todo el orden en la sociedad humana universal. Hallar este principio de unidad es la preocupación de la doctrina de la Edad Media.

A la Iglesia primitiva no le preocupa el orden jurídico, porque no afecta a su fin; los Estados son independientes y el Derecho no está eficazmente subordinado a las directrices de la ley natural.

Pero la Edad Media quiere reducir el orden jurídico a unidad universal y a la unidad de la ley divina; el mantenimiento de un orden universal coactivo exige la existencia de una sola autoridad soberana, y que ésta sea precisamente la espiritual. La soberanía del Papa, en lo espiritual y en lo temporal (el poder de las llaves), es la solución de la Iglesia a este problema: se ha encontrado el principio de unidad, subsistiendo siempre la idea de separación de am-

bas potestades por la delegación del poder temporal que hace el Papa a los príncipes seculares y al emperador.

Eximeniç plantea la necesidad de mantener un orden jurídico en el mundo, "porque la paz es necesaria a toda gente y nación"; y además porque con él vivirían los hombres bajo unas mismas leyes y una misma moneda, con lo que se ampliaría la vida de relación y se daría mayor facilidad y seguridad a los contratos. Para esto, la mejor "policía" del mundo consiste en ponerlo todo "bajo una sola señoría, bajo un monarca que fuese señor general, gobernador, regidor y emperador de toda la tierra". Porque "así como muchos hombres han menester un príncipe por señor que los gobierne, así muchos príncipes han menester un príncipe soberano que los ponga en paz cuando tienen contienda y hacen guerras" <sup>13</sup>.

La unidad del orden jurídico lleva en lo temporal al imperio, a la soberanía del emperador.

Pero aun hay que alcanzar el orden total, la subordinación del derecho a la ley divina, de los reinos a la Iglesia; el que gobierna las cosas espirituales ha de gobernar también las temporales.

Todas las leyes humanas están subyugadas a las leyes divinas. La subordinación no sería efectiva si el que tiene el principado espiritual no tuviera el temporal, porque entonces se le podría rebelar lo temporal y no tendría fuerza para defenderse <sup>14</sup>. Si los poderes temporales son independientes, contravendrán a la ley divina, perturbarán el orden universal, padecerá la justicia y se perderá la paz; las contiendas entre clérigos y seculares no tendrán fin, y no habien-

---

13 "... axicom molts homens han mester un princep per senyor quil's govern, axi molts princeps han mester un sobiran princeps quil's pos en pau quant ells son en contesa e fan guerres a gran destrucció del poble qui mal noy mer." (I, 4.<sup>a</sup>, c. 446.)

14 I, 4.<sup>a</sup>, c. 447.

do recurso a mayor que el emperador, todo el mundo estaría en peligro de ser gravemente injuriado cada día <sup>15</sup>.

Eximeniç confirma esta razón (tan evidente) con la prueba que proporciona la experiencia: si miramos toda una línea de príncipes de cualquier casa real, o si volvemos la vista a los emperadores antiguos, veremos que de ciento no hay uno que sea temeroso de Dios, que viva con pureza de costumbres y ajuste su gobierno a tal fe y a tal conducta, gobernando con conciencia y sabiduría <sup>16</sup>.

El fin principal del hombre es la bienaventuranza, y a éste nos lleva el poder espiritual; las cosas temporales son sólo medio para este fin. Luego el señor de lo espiritual es señor del señor de la temporalidad, y podrá señorear las cosas temporales <sup>17</sup>.

Tendremos así una imagen de la monarquía celestial: uno sólo será señor en todas las cosas.

Y lo será aquel que está más cerca de Dios y se rige por mejores leyes (las divinas), y que por tener potestad sobre las almas la debe tener también sobre los cuerpos y todo lo que se refiere a los cuerpos <sup>18</sup>.

15 I, 4.<sup>a</sup>, c. 452.

16 "E pot se confermar aquesta rao per tant car per experiencia veem si guardam a tota una linya de princeps de qual casa sevol reyal o dels emperadors passats que de cent non hi ha un qui sia hom de deu ne ab consciencia ne regescha sauiaement ne vischa purament..." "E specialment appar aço en la successio dels emperadors de roma, on veurás que de vint non hi ha tres bons." (I, 4.<sup>a</sup>, c. 447.)

17 "Como enseña el filósofo: el señor de algún señor es señor de todas sus cosas."

18 I, 4.<sup>a</sup>, c. 447. Prescindimos, en gracia a la sencillez de la exposición, de los argumentos bíblicos sobre la unión del sacerdocio y el imperio. Eximeniç hace historia de las cinco edades del mundo antes de Jesucristo y del distinto estado que en ellas tuvo la relación entre el sacerdocio y el monarcato. Véase cap. 448.

*El poder de las llaves.*

Si en el momento de venir Jesucristo al mundo se habían separado el pontificado y el imperio (antes unidos desde Melquisedech, Moisés y Aarón), pasando el poder temporal a Roma, Jesús, como Hijo de Dios y primogénito de los hombres, los vuelve a unir en su persona.

Esto, en primer lugar, es cierto de la segunda persona de la Santísima Trinidad. Y Eximeniç aduce los versículos del salmista: "Ego autem constitutus sum Rex ab eo... Postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae". Y el de San Juan (cap. V): "Pater omne iudicium dedit Filio". Es cierto del Verbo encarnado durante su vida y pasión, por los actos de disposición de las cosas temporales que narran los evangelistas (Matth., VIII, 28-34: endemoniados de Gerasa; Matth., XXII, Domingo de Ramos); es cierto de Jesucristo resucitado ("Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra", Matth., XXVIII, 18); y, por último, se manifestará visiblemente en la segunda venida del Hijo del Hombre, en medio de su majestad <sup>19</sup>.

Con la autoridad sacramental de atar y desatar, transmite Cristo a San Pedro su potestad y lo instituye monarca para todo el mundo y para todas las cosas. Le había prometido (Matth., XVI, 19) las llaves del reino de los cielos; y este poder de decidir aquí en la tierra se refiere a todas las gentes ("pasce oves meas") y a todos los órdenes de la vida, no sólo al espiritual ("prius quod animale est, postea quod spiritus est". San Pablo II Cor., XV), pues habiendo de vivir, comiendo y bebiendo, para servir a Dios, exhorta Nuestro Señor (Ezequiel, XXIV) a los pastores que no descuiden lo temporal <sup>20</sup>.

---

19 I, 4.<sup>a</sup>, c. 449, 452 y 460, in fine.

20 I, 4.<sup>a</sup>, c. 450 y 451.

La doble potestad del Papa, dada en Pedro a todos sus sucesores, se simboliza en las dos espadas que muestran los discípulos en la última Cena (Luc., XXII, 38). <sup>21</sup>.

Ahora bien; la separación del ejercicio de ambos poderes está ordenada por el mismo Jesucristo <sup>22</sup>; no sería cosa honesta que el Papa ejerciera la jurisdicción temporal <sup>23</sup>; le estorbaría además para la función de jefe espiritual de la Iglesia; pero le pertenece. Tiene la espada en la vaina ("converte gladium in vaginam"), pero es suya y no de otro. Sin despojarse, pues, del poder temporal, delega su ejecución plenamente al emperador; le enfeuda la espada temporal, y el emperador viene a resultar vasallo del Papa. Esto se pone de manifiesto en la coronación imperial. El Papa saca la espada de la vaina y la lleva desde el altar de San Pedro al emperador ya ungido y él mismo se la ciñe <sup>24</sup>.

La doctrina de la soberanía del Papa en lo temporal no es aceptada por todos. En la Edad Media se sigue manteniendo por muchos la idea de la coordinación de poderes, que antes hemos expuesto (subordinación del Estado a la Iglesia en materia espiritual y de la Iglesia al Estado en lo temporal) <sup>25</sup>. Pero Eximenic usa un argumento decisivo para hacer triunfar la doctrina de supremacía de la Iglesia. En principio, tanto las sociedades como los hombres están sometidos al poder, siquiera directivo, del Papa. La cuestión de las relaciones entre las dos potestades es de tal gravedad y de tal naturaleza que su solución corresponde precisamente a aquel poder directivo. Por otra parte, ni las ventajas

---

21 I, 4.ª, c. 452.

22 I, 4.ª, c. 455.

23 II, 6.ª, c. 678, f. 221

24 Con esta fórmula que Eximenic presenta en su simpático lenguaje: "Pren lo coltell pres del altar de monsenyer Sanct Pere per les nostres mans indignes e consegrades per *autoritat dels sancts apostols*, qui es atorgat a tu imperialment a punicio dels mals e a laor dels bons." (I, 4.ª, c. 454 y 455.)

25 Vid. GIERKE, *Les théories politiques...*, págs. 124-125.

ni los perjuicios que se puedan seguir a las sociedades temporales tienen ninguna importancia comparados con el fin principalísimo que persigue la Iglesia y la necesidad de conservar en ella la unión siguiendo las instrucciones de su cabeza. Si el Papa (Bonifacio VIII) declara en una Extravagante (la bula "Unam Sanctam") que es necesario para salvarse creer que el "Sanct Pare" es universal señor al que está sometida la potestad temporal (así lo interpreta nuestro autor), debemos someternos a su determinación. Caso de que ésta fuera errada, a él exigirá Dios cuenta de ello y no a los fieles, que no han de entender en cosas tan altas <sup>26</sup>.

Más razones nos llevan a someter el entendimiento, aceptando incondicionalmente la doctrina de la Iglesia: el Espíritu Santo no la dejaría caer en tan grave error como sería poseer lo que no es suyo. Además han poseído el imperio y defendido esta situación Papas santos canonizados, como San Silvestre, que recibió la donación de manos de Constantino; San Gregorio, San León, San Celestino. Y ha habido mártires, como Santo Tomás de "Conturbera", por defender los derechos temporales de la Iglesia; es claro que si estos derechos no fueran legítimos, ni ellos hubieran sufrido por tal causa persecución y martirio, ni Dios les hubiera dado fortaleza, primero, y gloria, después, confirmando su doctrina con tan numerosos milagros <sup>27</sup>.

#### *El Papado y el Imperio.*

Como vamos viendo, Eximeniç no hace más que reproducir la que pudiéramos llamar doctrina oficial de la Iglesia sobre las relaciones entre el Papado y el Imperio. De S. Bernardo, de Bonifacio VIII (que a su vez se inspiró en aquél) y de Inocencio III la toma principalmente. Y, en resumen, es ésta:

---

26 I, 4.<sup>a</sup>, c. 452 y 453.

27 I, 4.<sup>a</sup>, c. 463.

Hay una sola sociedad, la Iglesia, y en ella dos espadas: el poder temporal se ejerce por el emperador bajo el mandamiento del Papa (“ad nutum sacerdotis et ad iussum imperatoris”) <sup>28</sup>. La alta soberanía del Papa actuará en aquellos casos-límite que afecten a la unidad de la soberanía por afectar al fin de la humanidad, es decir, a su existencia y fin eterno, o por salir de la esfera particular de cada reino (conflictos entre jurisdicciones temporales y entre la temporal y la espiritual).

Tres son las razones principales que ponen en ejercicio la soberanía temporal del Papa: 1.<sup>a</sup> Razón de pecado o herejía del emperador. 2.<sup>a</sup> Mal gobierno o imperio vacante. 3.<sup>a</sup> Contienda entre príncipes o de éstos con la Iglesia <sup>29</sup>. Y de conformidad con ellas, he aquí los casos en que el Papa “retiene la temporalidad” (doctrina de Inocencio III):

Examinar y confirmar en la fe al emperador.

Recibir su juramento.

Deponerlo y absolver a sus súbditos de la fidelidad prometida si es hereje u oprime a la Iglesia.

Corregir al emperador en su mala política. Mandar un “aiudador” al reino que esté mal gobernado. Suplir al emperador y hacer justicia en su lugar en caso de vacante del Imperio.

Conocer en los negocios seculares cuando van unidos a lo eclesiástico (ejemplo, separación de matrimonios), de crímenes eclesiásticos (sacrilegio, etc.); o cuando el pleito se planteó ante la jurisdicción eclesiástica (por ejemplo, si el rey de Francia no guarda el juramento hecho al de Inglaterra). Apelaciones de la jurisdicción temporal; conflicto entre dos jueces; negativa del juez secolar a hacer justicia, etc. <sup>30</sup>.

---

28 “... manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis”, dice la Bula “Unam Sanctam”.

29 II, 6.<sup>a</sup>, c. 678, f. 221.

30 I, 4.<sup>a</sup>, c. 458.

El emperador no puede hacer ninguna cosa de gravedad (guerra a un rey cristiano) sin consentimiento del Papa. El Papa corona, unge y consagra al emperador. El Papa, por último, puede transferir el imperio a quien quiera; y así, una vez que San Silvestre recibió el imperio de Constantino, la Iglesia lo confió algún tiempo "als ytalichs", después "als franceses" y después "als alamanys" <sup>31</sup>. El que el emperador reciba la autoridad del Papa no es incompatible con el origen divino del poder civil, pues es potestad que viene de Dios, pero se da al emperador por medio del Papa <sup>32</sup>.

#### *El poder temporal de los Papas.*

A esa situación de derecho ha correspondido la evolución histórica, poniendo al Papa, de hecho, en posesión del imperio. En los primeros siglos, la Iglesia se veía sometida a los poderes humanos: ella, que tenía toda potestad, estaba sujeta a las potestadas extrañas, que de ella procedían; de la misma manera que el Salvador, rey de reyes, mantuvo oculta su majestad sometiéndose al poder de Roma <sup>33</sup>. Libre del tributo de las dos dracmas (Matth., XVII, 23-26), las pagan, sin embargo, los hijos del reino para no dar escándalo <sup>34</sup>.

Pero esa situación primitiva no había de ser perpetua. La Iglesia se fué desarrollando y había de poseer en el mundo el lugar y el poder que le correspondían.

La Iglesia necesitaba para su existencia un cierto poder temporal: para su gobierno propio y mantener su autoridad dentro de su esfera ("el obispo tiene jurisdicción coactiva sobre sus eclesiásticos") <sup>35</sup>, y para defenderse de la gran ti-

---

31 I, 4.<sup>a</sup>, c. 454.

32 I, 4.<sup>a</sup>, c. 461.

33 I, 4.<sup>a</sup>, c. 449.

34 I, 4.<sup>a</sup>, c. 457.

35 I, 4.<sup>a</sup>, c. 452.

ranía de los emperadores y sus comisarios que hubieran intentado ahogarla y hacerla desaparecer del mundo. “Cier- to que siempre ha sido molestada la Iglesia; pero aún es temida por muchos malos príncipes, debido al poder que tie- ne, evitándose muchos males que de otra manera hubieran hecho” <sup>36</sup>.

Los acontecimientos históricos dieron a la Iglesia ese po- der temporal que necesitaba y la doctrina encontró un título jurídico. Por la donación de Constantino, el Papa tiene el imperio. Es, por tanto, doble la fuente del poder temporal del Papa: por derecho divino, pues Dios lo dió a San Pedro y a sus sucesores, aunque por este título no tiene obligación de ejercerlo, y por derecho humano (donación de Constan- tino), según el cual no lo tiene como sucesor de San Pedro, sino como verdadero emperador; por este título sí que lleva el Papa los ornamentos del imperio <sup>37</sup>.

Varios capítulos dedica *Eximēniç* a exponer minuciosa- mente los argumentos de canonistas y legistas en pro y en contra de la soberanía temporal de los Papas, y muy espe- cialmente sobre la validez de la donación de Constantino. El retorcimiento y la sutileza llegan a lo inverosímil, y no creemos de interés reproducir controversia tan prolija y en que no hay aportación particular de nuestro autor <sup>38</sup>.

Únicamente nos interesa ver cómo la adquisición histó- rica del poder temporal por la Iglesia, fundada en los dos títulos, realizada por los Papas de la Edad Media y defen- dida por todos los escritores que toman partido por la Iglesia en las controversias doctrinales de aquella Edad, satisface

---

36 I, 4.<sup>a</sup>, c. 464.

37 De una carta de San Bernardo al Papa Eugenio (I, 4.<sup>a</sup>, c. 462). *Eximēniç* no duda en poner como ejemplo de príncipes cristianos a “Constanti qui dona limperi a la esgleya apres de Theodosi” (II, 5.<sup>a</sup>, c. 484).

38 I, 4.<sup>a</sup>, c. 456 a 464.

la necesidad de independencia del Papado y realiza el orden universal en la vida terrena. Potestad bajo potestad, "gladium sub gladio", el Papa posee el gobierno "monarchicus" para poder dirigir a toda la sociedad de los hombres hacia la cabeza del Cuerpo Místico, Cristo, de quien es vicario.

ANGEL LÓPEZ-AMO Y MARÍN.