# LA COMUNIDAD INTERNACIONAL Y SUS AGREGADOS SOCIOPOLITICOS EN LOS ESCRITOS JURIDICOS Y LITERARIOS CATALANES DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIV

## 1. INTRODUCCION

Es significativo el hecho de que durante los siglos XIV y XV hubo ciertos cambios de pensamiento y de mentalidad en la Europa occidental. De un lado, algunos cristianos reformadores se rebelaron contra la formalización de la vida religiosa, contra la centralización del gobierno de la Iglesia y contra la fuerza y poder político del clero: deseaban volver a un tipo más personal y más simple de comunidad religiosa, uniendo los ideales neotestamentarios de igualdad y fraternidad en la vida eclesiástica y civil (1). En el tenso ambiente de una cristiandad dividida por el cisma que desembocaría en no menos contundentes y tensas fórmulas conciliaristas, la figura de Francisco de Eiximenis aparece nítida en cuanto a la ortodoxia doctrinal y dispuesta a defender con recalcitrante insistencia los principios cada vez más atacados del dogma y de la moral, descubriéndose como un acabado producto de teórico bajo-medieval del Estado clerical y como un ferviente adalid de los grupos sociales dominantes, tanto nobiliarios como burgueses.

Son ya numerosos los estudios realizados sobre este autor (2), tanto filológicos y literarios como socioeconómicos (3). Aquí trata-

(1) A. J. Black: *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy*, Cambridge, 1970, introd.

(2) Véase una muy incompleta relación de los mismos en la voz «Eiximenis» del *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1976, IV, 300-303; los últimos trabajos que reproduce son del año 1969. De mayor interés es el estudio, todavía inédito, de D. J. Viera: «A Partial Bibliography of the Works and Studies on Francesc Eiximenis (1340?-1409?)», *Studies in honor of J. de Boer*.

(3) J. A. Maravall: «Franciscanismo y burguesía y mentalidad precapitalista: la obra de Eiximenis», *VIII Congreso de Hist. Corona Aragón*, Valencia, 1969, I, 285-306; J. Webster: *Eiximenis and the Society of His Day: The Social Structure in Eastern Spain of the Late XIVc. as seen in the Writings of Francesc Eiximenis*, tesis Master of Arts inédita, Universidad de Nottingham, 1964; Id.: *A Critical Edition of the «Regiment de Princeps» (chs. 467-544)*, tesis doctoral inédita, Universidad de Toronto, 1969; Id.: «Algunos aspectos de la vida de las clases superiores en el siglo XIV mencionados por Francesc Eiximenis O. F. M. (1340?-1409?)», *Estudios Franciscanos* (= *EF*) 68 (1967), 343-354; «La función de las clases inferiores dentro de la sociedad del siglo XIV, según Francesc Eiximenis», *Rev. Valenciana Filol.*, VII (1963-66), 87-92; M. J. Peláez: «La sociedad civil en la obra de Francisco de Eiximenis», *EF* 79 (1977), 199-221. Entre otros trabajos, en curso de publicación, J. Webster: «Francesc Eiximenis (1327?-1409)», *Studies J. de Boer*, y Peláez, «Francesc Eiximenis y la sociedad eclesiástica de su tiempo», *EF*, 79 (1977), núm. 360. También hay que destacar F. Naccarato: *A critical edition of fra Francesc Eiximenis Llibre de les dones*, Universidad de Chicago, tesis doctoral inédita, 1965;

remos de encuadrar el pensamiento de este franciscano gerundense dentro de las coordenadas de su concepción sobre la «comunidad internacional —o *communitas christiana* mundial, si acaso consideramos aquella noción supra-estatal como un fenómeno articulado por los juristas y teólogos del XVI y del XVII—, distinguiendo cada uno de sus agregados políticos intermedios, es decir, los distintos reinos como unidades de integración superiores a la *ciutat* y como conjuntos político-territoriales inferiores a la comunidad mundial. Aunque Eximenis es la figura más destacada de la literatura catalana de la segunda mitad del XIV —y sobre su pensamiento articulamos nuestro estudio—, ilustraremos también el trabajo con algunas otras referencias a autores del mismo período cronológico y de indudable menor talla intelectual.

## 2. LOS DISTINTOS REINOS CRISTIANOS

La idea de comunidad católica de los reinos occidentales es una consecuencia de la cristianización. San Agustín había concebido los distintos Estados como una gran familia de pueblos, unida en sociedad y regida por unas leyes de convivencia, de concorde necesidad en la *mega-urbe* de la tierra. La creación de un solo hombre es para San Agustín el testimonio de voluntad positiva de Dios de unir a la Humanidad en una única sociedad civil, una sociedad del género humano universal «difundida por todo el orbe de la tierra hasta los más lejanos lugares, pero unida por la comunicación de la misma naturaleza» (4). Dentro del conjunto, el reino no se caracteriza sólo por ser sociedad intermedia, sino por ser gobernada por un monarca. «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 se halla en manos de hombre de más nobleza y prestigio". En el reino se realiza la plenitud de la sociedad bajo la majestad de los reyes» (5).

Al hablar de los distintos tipos de dignidades dentro de la comunidad mundial, Eximenis confunde la teoría de los reinos con la del poder político que los gobierna por una trasposición de conceptos muy propia de la época (6). Describe la primera de las monarquías

---

E. Lluis Sáenz: *Las costumbres catalanas en el siglo XIV, según el «Terç del Crestià»*, Universidad de Barcelona, tesis lic. inédita, 1965.

(4) *De Civitate Dei*, XVIII, 2, 2; J. Koster, en *Rev. de Droit International et Legislation Comparé*, XIV (1933), 286; J. F. Ortega, en *Rev. Est. Pol.*, 144 (1965), 53.

(5) A. López-Amo: «El pensamiento político de Eximenic en su tratado del *Regiment de princeps*», *Anuario Hist Derecho Español* (= *AHDE*), XVII (1946), 76-77.

(6) F. Elías de Tejada: *Hist. pensamiento político catalán*, III; *La Valencia clásica*, Sevilla, 1965, 129.

de Francia, la «más alta» no sólo porque Roma así la haya calificado por la defensa de la fe cristiana, que siempre «había» sido bandera de esta monarquía, sino también por diversas razones históricas que así lo han confirmado (7). En el curso de los años Francia había mantenido una lucha que tenía su origen en la existencia puramente jurídico-política de dependencia vincular del rey de Francia a las concesiones jerárquicas del emperador. Esta exigencia de independencia se presenta en Francia más que en otros países europeos a lo largo de los siglos medievales hasta lograr esa independencia *de iure* (8). Por disposición papal había sido absuelta de la obediencia y observancia de las leyes romanas —y por romanas entiéndase del emperador de romanos—. La fórmula *qui tamen in Francia, et nonnullis provinciis, laici Romanorum Imperatorem legibus non utuntur,* ampliamente comentada por los glosadores, dio lugar a alguna contradicción, motivada por la determinación de la extensión de semejantes términos. ¿Era sólo aplicable a la *Ille de France* o a todo el país? (9). La cristalización de la idea de exempción del imperio era distinta según que las formulaciones jurídicas fueran de las regiones meridionales o de las septentrionales. En las segundas hay una primacía del derecho popular, *la consuetudo gallicana,* que con el apoyo regio llegará a extenderse abundantemente (10). Sin embargo, el soberano tratará de subordinar el derecho justinianeo a las exigencias de la monarquía francesa, a la que interesaba, por encima de todo, no ya proscribir del reino de Francia el derecho imperial romano —cosa que no hubiera podido—, sino reconocerlo y aplicarlo directamente en lo que éste pudiera servir para sus fines de gobierno y de oposición al poder imperial, es decir, a dar fundamento a la noción de independencia soberana de los emperadores germanos (11). En el momento en que vive Eiximenis, la frase *leges autem Justiniani in Gallia nihil valent* no era sólo debida al ardor polémico imperante en la que pudiéramos llamar disputa artística del siglo XIV, sino que se hallaba

---

(7) **Eiximenis** pensaba exponer su teoría sobre los reinos cristianos en el *Huytèn del Crestià* (cfr. *Primer del Crestià,* V.ª 243, 245-247).

(8) G. Maffei: *Gli inizi dell Umanesimo giuridico,* Milano, 1968 [2], 179. Una exposición bastante sistemática sobre el derecho romano en Francia la encontramos en P. Vinogradoff: *Diritto romano nell'Europa medioevale,* Milano, 1950, trad. ital. de S. Riccobono, 56-73.

(9) Cfr. F. Calasso: *I Glossatori e la teoria de la sovranità,* Milano, 1957 [3], 55-56.

(10) Véase el desarrollo del fenómeno comunal en Francia, en Ch. Petit-Dutaillis: *Les communes françaises. Caractères et évolution des origines au XVIIIe siècle,* París, 1970 [2]. Véase también del mismo autor, *La monarchie féodale en France et en Angleterre,* París, 1971 [2], 201-205, donde desarrolla el progreso de la monarquía francesa en el período 1152-1201, y su actitud respecto a Papas y emperadores.

(11) F. Ercole: *Da Bartolo all'Althusio. Saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del rinascimento italiano,* Firenze, 1932, 172. Observaciones interesantes en el trabajo ya clásico de G. Butler, «Roman Law and the New Monarchy in France», *The English Historical Review,* XXXV (1920), 55-ss., y en G. Maffei: *Gli inizi dell'Umanesimo giuridico,* c. V., *L'umanesimo giuridico come 'mos gallicum',* 177-192.

fundada en un estado de hecho. El ejemplo de Francia como monarquía independiente del Papa y del emperador, avanzada de un nuevo sistema, no pasó desapercibido para Eiximenis. A título de testimonio importante vaya el de Edigio Romano, seducido también años antes por lo que el príncipe de Francia significaba (12). Nuestro autor, sin embargo, no recurrirá en ningún momento a la razón jurídica de la independencia gálica; para él las raíces de esta preferencia —las recoge de tesis zarandeadas desde antiguo— eran míticas o legendarias, como la de que los reyes franceses descendían de Troya —Franco, el fundador del reino de Francia, era el sobrino de Príamo (13)— o la de que a San Luis le fue otorgado «este privilegio por gracia especial de Dios», mientras su casa real fuese favorable a la sede apostólica, la respetase y defendiese en ocasiones de peligro y no consintiera que ninguno fuese antipapa (14); otras obedecen a hechos más verídicos, como el de «la grandeza, honor y santidad de vida» de Carlomagno (15). Su nombre latino *gallicum* viene de Gomer, hijo de Jafet, según Nicolás de Liria (16).

A continuación va explicando la dignidad de los distintos reinos que, por orden de preferencia —sin tener en cuenta los hispánicos—, son: Inglaterra (17), Hungría (18), Nápoles (19), Sicilia (20), Chi-

---

(12) J. Beneyto, ed.: *Regimiento de príncipes*, Madrid, 1947, introd., XIII. Ver la antología de J. B. Henneman, *The Medieval French Monarchy*, Illinois, 1973, donde se recogen dentro de la colección «European Study Problems» interesantes estudios de J. Dhondt, J. Calmette, M. Bloch, B. Lyon y M. Pacaut.

(13) *Primer del Crestià*, V.ª 245, 1.º

(14) *Ibídem*, V.ª 245, 5.º

(15) *Ibídem*, V.ª 245, 4.º

(16) Comentando *Gen* IX cit. *Primer del Crestià*, V.ª 245, 6.º

(17) *Ibídem*, V.ª 248.

(18) *Ibídem*, V.ª 249.

(19) *Ibídem*, V.ª 250.

(20) Sobre el problema jurídico del reino de Sicilia y su estudio por los glosadores, *v.* F. Calasso: *I Glossatori*, 125-137; P. Gaudioso: *Natura giuridica delle autonomie cittadine nel «Regnum Sicilliae»*, Catania, 1952, 14-69; G. De Vergottini: *Il diritto pubblico italiano nel secoli XII-XV*, Milano, 1959 [3], II, 99-114. El país, en pleno siglo XIV, atravesaría por grandes contradicciones políticas. Pedro IV trató de arreglar las relaciones de la casa de Aragón con el Pontificado. Con fecha de 6 de septiembre de 1381, escribió el monarca al Papa Urbano VI, para que desistiese del proyecto de legitimar a Guillermo, hijo bastardo de Federico el Simple, pues ello redundaría en perjuicio de su nieta María, heredera del reino de Sicilia. El monarca aragonés intentaba al mismo tiempo enlazar a su hija Isabel con el primogénito de Carlos de la Paz, rey de Nápoles [Cfr. A. Ivars: «La indiferencia de Pedro IV de Aragón en el Gran Cisma de Occidente (1378-1392)», *Archivo Ibero-Americano* (= *AIA*), XXIX (1928), 52]. Francisco de Eiximenis es quien deja entrever esta esperanza, al señalar que la casa de Sicilia «és exida de la d'Aragó, fa senyal de scut quatorjenat per linyes que van del cors del scut a l'altra part contrària en lo sobiran quarto e iusa fa senyal d'àguila negra cornada axí com l'emperador de Roma; aquell és vassall e feudatari de la Sancta Església de Roma; axí com lo rey de Nápols és subyugat al vicari de Jesucrist en l'espiritual, jatsia que per lo temporal sia estada entre ell e la Sancta Esglèsia per alcun temps alguna gran contesa, la qual haurà fi en breu si a Déu plau» (*Primer del Crestià*, V.ª 251). Otras referencias al reino de Sicilia que ha tenido en su historia grandes reyes como Roberto «hom fort espiritual, e devot e amador de justicia», en *Dotzè del Crestià*, V.ª 590, 608, 663, VI.ª 771, VIII.ª 836 y 869.

pre (21) y Polonia, Noruega, Bohemia, Suecia y restantes, hasta completar veinte dignidades (22); al tratar del imperio de los griegos, dice que a tal dejación han sido sometidos por los turcos, que son la nación cristiana «más atemorizada del mundo» debido en buena parte a su condición de rebeldía hacia la concepción universalista romana (23). Además de éstos, existen en la comunidad mundial otros principios, ducados, condados y marquesados, «todos subyugados en poder, tierra y riquezas» al vicario de Cristo (24).

Dentro de estos reinos cristianos, el poder de sus monarcas no puede ser absoluto. Eiximenis es un enemigo de las fórmulas omnímodas de poder, ya que éstas constituyen una violación de las libertades públicas. Los reinos y señoríos que se rigen por un gobierno absoluto por propia y exclusiva voluntad del gobernante, es decir, sin pactos y sin leyes con los vasallos, degeneran en sistemas tiránicos duraderos. La pérdida y la destrucción de la libertad es la principal de sus características. «Son —dice— como ovejas sin pastor y sin perro guardián», pues los pactos y las leyes son la salvaguarda del pueblo y de los vasallos, a las que por derecho y por justicia el príncipe no puede substraerse. ¿Cuáles son entonces los hechos que demuestran de un modo más palpable la pérdida del sentido político de las monarquías absolutas? Son esencialmente tres: la tiranía del gobierno, la miseria de las clases populares y la cautiva paciencia que largo tiempo la población tiene que soportar, en tanto que los gobernantes no hagan ni ley ni costumbre justa y gobiernen a sus vasallos haciéndoles cautivos. Pues «ninguna costumbre que sea contra la justicia, la caridad o la ley de Dios, jamás puede prescribir y, mucho menos, entre cristianos» (25).

Las preferencias de Eiximenis se decantan en favor de una monarquía constitucional y de una aristocracia paccionada (26). El sistema político natural era evidentemente electivo en el inicio de las sociedades; es por su seguridad y por su utilidad por lo que los pueblos han elegido un jefe, empleando todas sus facultades para que no pueda abusar de su poder. Una monarquía personal y electiva

---

(21) *Ibidem*, V.ª 254.

(22) *Ibidem*, V.ª 255.

(23) Cfr. J. Torras y Bages: *La tradició catalana*, Barcelona, 1924 [4], 323.

(24) «Ultra aquests ha en la Sancta Crestiandat duchs, e contes, e marqueses e d'altres príncipes axí grans e maiors que los dits reys en potència, e en terra, e en riquees tots subyugats al vicari de Jesucrist, ço és, al Sanct Pare Apostòlich» (*Primer del Crestià*, V.ª 255).

(25) Cfr. *Dotzè del Crestià*, II.ª 156. El *Polycraticus* de Juan de Salisbury, *De legibus et consuetudinibus regni angliae* de H. de Bracton y *De regimine principum* de Sto. Tomás señalan importantes limitaciones a la autoridad real (véase E. Lewis: *Medieval Political Ideas*, I, New York, 1954, 276-287).

(26) Eiximenis no critica la aristocracia del sistema republicano-comunal italiano como supone N. D'Ordal: «El príncep segons Eiximenis», *Miscel.lánia Patxot*, Barcelona, 1931, 321.

sería la más conveniente para la comunidad política. Sin embargo, la corrupción del mundo ha ocasionado que «a grandes elecciones sigan grandes disensiones». Todos piensan elegir a aquel que consideran mejor cuando, en realidad, no es más que el amigo que pueda favorecer sus personales intereses. «No sin gran dificultad, un pueblo se acostumbra a obedecer a un linaje» (27). Se ha hecho por esto necesario que la monarquía se establezca en base a una sucesión hereditaria, la cual razona por las siguientes causas: en primer lugar, el rey se interesaría mucho más por su reino; sería igualmente más obedecido por sus súbditos si gozara de un poder perpetuo que no temporal y transitorio y, en tercer término, podría llegar a estimar más a los súbditos estando en contacto con ellos toda su vida, conociéndoles así mejor y conociéndole mejor éstos a él. Si, no obstante, las comunidades políticas en su franquicia originaria pueden determinar el tipo de señorío o gobierno que consideren más oportuno o necesario, sea o no esta forma aristocrática o monárquico-constitucional (28), el «mejor gobierno es vivir bajo un rey bueno, noble y sabio» (29). El respeto a esta autoridad y la sumisión a los poderes establecidos ordenada por el apóstol *(Rom.* XIII, 1-8) es una advertencia llena de sabiduría. El cristiano no puede estar exento de obedecer a los que gobiernan las cosas temporales, en tanto que está compuesto de alma y cuerpo (30).

## 3. ESPAÑA Y LOS REINOS HISPANICOS

Después del emperador y del rey de Francia, ocupa el tercer lugar en la sociedad internacional el rey de Castilla, «señor de nueve reinos» e independiente del imperio, según una arraigada tradición por haber arrebatado sus tierras a los sarracenos. El reino de Aragón acapara la cuarta dignidad real. Sin embargo, dice Eiximenis, del Casal aragonés está profetizado que llegará a conseguir la «monarquía mundial» (31). El sentimiento imperialista catalán arriba a su máximo esplendor a finales del siglo XIV, cuando Eiximenis no vacila en afirmar que la casa de Aragón debe conseguir la presidencia entre

(27) *Dotzè del Crestià,* V.ª 603.

(28) «Les comunitats de si mateixes són franques, així... segueix-se que cascuna communitat pogué elegir senyoria aytal com se volgué. Si es volgué que fos sots princeps, si es vol sots regiment d'alscuns de si mateixa a temps, si es vol per altra via» *(Dotzè del Crestià,* II.ª 156; F. Elías de Tejada, *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval,* Barcelona, 1950, 152).

(29) Cfr. *Dotzè del Crestià,* IV.ª 404.

(30) H. X. Arquilière: *L'augustinisme politique,* París, 1955 [2], 117-118.

(31) «D'aquesta casa és profetat que deu aconseguir monarchia quasi sobre tot lo món» *(Primer del Crestià,* V.ª 247); J. Torras y Bages: *La tradició catalana,* 323; A. Rubió i Lluch, en *Anuari de l'Inst. d'Est. Cat.,* V (1913-14), 407-408.

los reinos cristianos de la comunidad mundial, aunque el gerundense toma sus reservas al afirmar lo que «algunos» han querido descubrir como misión de cruzada que los reyes aragoneses tenían que llevar a cabo para humillar y destruir toda la secta de Mahoma. Dios ha elegido a esta dinastía para grandes tareas, «pues siempre ha estado humillada a los pies de Jesucristo y de su vicario terrenal» (32). Con ello, Eiximenis se manifestaba un incondicional de la monarquía aragonesa, respondiendo en buena medida, con esta fidelidad al mecenazgo que reyes y princesas habían ejercido sobre él.

Junto a los reinos de Aragón y de Castilla aparecen también los de Portugal y Navarra (33). De los escasos textos eiximenianos en que se encuentra la palabra «España», parece indicar el conjunto de todos estos reinos. Sin embargo no existen en Eiximenis las nociones de *principatum Hispaniae,* ni *monarchia Hispaniae. Espanya* designa un ámbito de carácter territorial, un título geográfico unitario y, en cierto sentido, una comunidad de pueblos o de reinos (34); no es una esfera de poder ni objeto de dominio político. Una referencia sumamente clarificadora es aquella en que nuestro autor alude al *poble valencià* como *poble especial e elet entre les altres de tota Espanya* (35). En este pueblo quedó bien claro el singular poder configurador de la monarquía y la mano de Jaime el Conquistador (36). Eiximenis descubre Valencia como un nuevo país, una tierra configurada como tal por un singular privilegio regio, en la que por encima de otros grupos sociales, aparece elogiada la burguesía. Los mercaderes son en ella los *magnanimi,* los que generarán la fuerza necesaria para crear el gran emporio comercial que será Valencia durante la segunda mitad del cuatrocientos.

Pero si *Espanya* puede designar la unidad, en los escritos de Eiximenis ésta también aparece configurada como Castilla. En unas ocasiones nuestro autor es preciso; así, Alfonso X es el *savi rei de Castiella que conexia quanta carga tenia sobre si, ensemps ab la dignitat reial.* Guillem de Montpellier, el abuelo del Conquistador, distinguía —según el franciscano gerundense— tres clases de «ma-

---

(32) «Car és casa que Déu ha elegida a fort grans obres a fer, e a fort meravelloses és tostemps stada casa humil als peus de Jesucrist e del seu Vicari» *(Primer del Crestià,* V.ª 247).

(33) *Primer del Crestià,* V.ª 251 y 253.

(34) *Regiment de la cosa pública,* ed. D. Molins de Rei, Barcelona, 1927, 97. A distinguir de «Africa o de França» (113). También una antigua zona de dominación romana (118). En boca del papa Agatón aparece de nuevo la palabra «Espanya» y la necesidad de plena paz que debe de haber entre sus súbditos *(Dotzè del Crestià,* VIII.ª, 834). El texto más significativo es aquel en el que señala: «per aquesta raó los pobles antigament en los regnes d'Espanya, trobaren e atorgaren graciosament cens a lurs prínceps» *(Dotzè,* VIII.ª 834).

(35) *Regiment de la cosa pública,* 35. En este sentido la plana valenciana «s'estena fins al regne de Castella, e d'Aragó e del regne mateix de València» (24).

(36) Cfr. J. A. Maravall: *El concepto de España en la Edad Media,* Madrid, 1964 [2], 362.

licia»: la italiana, la africana y la castellana, que consiste *en furtar e en mentir* (37). Sin embargo, Fernando III el Santo es *rei d'Espanya* (38) y *lo studi de Salamanqua és en Espanya* (39). Por otro lado, Eiximenis distingue con mentalidad muy medieval entre catalanes y españoles. El *espanyol* es el *castellano.* Así, *catalans e espanyols beven en grans taces* y los *espanyo.'s són grans menjadors de carn e grans parlers, emperò tostemps són estats reputats en altres coses per hòmens grossers* (40).

Son abundantes las referencias. En este caso sí es clara la distinción. No hemos encontrado —salvo la arriba indicada— ni una sola vez la palabra *castellano;* no obstante, podemos afirmar que en una ocasión utiliza la palabra *espanyol* con carácter extensivo a todos los habitantes de la Península. Y es aquella en que hablando de un personaje de época lo califica de *famós espanyol, com podia hom a pendre de travers més* (41), lo que nos vendría a adelantar en más de veinte años la que Miquel Coll i Alentorn considera como primera referencia en Cataluña de la palabra con significado extensivo a todo el territorio; *yo, emperò, qui son espanyol,* del *Flos mundi* de 1407.

Dentro de la comunidad de los distintos reinos hispánicos, Eiximenis sitúa la solución pactista como mecanismo constitucional y como comprensión racional de los hechos relativos al Estado, muy arraigada en el espíritu catalán. Esta nace de las primeras relaciones de persona a persona que se establecen en los tiempos condales y del proceso histórico que situaba a la institución monárquica frente a los tres brazos dentro del instrumento parlamentario del país, las *Corts.* Barcelona y Valencia no eran, ni fueron, el soporte leal y generoso que necesitaban los monarcas en su expansión política mediterránea, al considerarse unidas al rey por un vínculo de dependencia paccionada conseguido frente a las apetencias y excesos de la aristocracia. El episodio de Alfonso IV de Aragón y el noble valenciano Francesc de Vinatea sirve de excelente contrapunto para comprobar el sentido de la fidelidad otorgada por las municipalidades valencianas.

---

(37) El ejemplo de Alfonso X en *Doctrina compendiosa,* ed. P. Martí de Barcelona, Barcelona, 1929, Segona Partida, 103. La «malicia castellana» en *Dotzè del Crestià,* VIII.ª 894, f. 476vb.

(38) Reproduce unos textos del dominico Petrus Ferrándus, en la que utiliza los términos de «rei d'Espanya» y «senyoria d'Espanya» *(Dotzè del Crestià,* V.ª 621, f. 178va).

(39) *Ibídem,* VIII.ª 834, f. 403rb.

(40) Citados por M. Coll i Alentorn, «Sobre el mot *espanyol*», *Estudios Romànics,* XIII (1963-68) [1970], 38-39, quien los reproduce de Martí de Barcelona, «Catalunya vista per fra Francesc Eiximenis», *EF,* XLVI (1934), 79-98. Sobre la palabra «español», ver también los estudios de P. Aebischer: *Estudios de toponimia y lexicografía románica,* Barcelona, 1948, 13-48, y de J. A. Maravall: «Sobre el origen de *español*», *Estudios hist. pen. esp.,* Madrid, 1973 [2], 15-31.

(41) *Dotzè del Crestià,* VIII.ª 894, f. 477ra.

El monarca deseaba sustituir como heredero en el trono de la confederación a Pedro por su otro hijo Fernando. El juramento de aceptación de los valencianos era irrevocable, cosa que hicieron saber a Alfonso por medio de Vinatea. El doblegamiento de la monarquía ante la solícita petición del leal vasallaje muestra «cuánto bien hace a la comunidad y cómo increpa la maldad del señor la fortaleza razonable de corazón de los buenos y leales vasallos».

Sin embargo, el pactismo de Eiximenis no es exclusivamente de raíz catalanista, del mismo modo que el pactismo no es una solución propia e independiente de los países de la Corona de Aragón, sino que nace en el marco socio-político de la estructura feudal de muchos otros países occidentales. Eiximenis le atribuye asideros históricos periclitados, unidos al nacimiento de las primeras asociaciones humanas. «Las comunidades primitivas —nos dice— no otorgaban potestad absoluta a nadie sobre sí mismas, sino mediante ciertos pactos y leyes.» El orden de constitución de las sociedades viene seguido del pacto de nominación del gobernante. Todas las comunidades políticas del mundo, desde su primera fundación, fueron paccionadas y la duración de los que así han sabido regirse estuvo siempre asegurada. El gobierno que niegue o limite fueros y privilegios a los vasallos no hace sino destruir los fundamentos del Estado. La ruptura del pacto o fuero trastoca todo el sistema y todo el cuerpo social; la lealtad mutua de las partes contratantes —señores y siervos, príncipes y ciudadanos— se ha de mantener a costa aun de los más dolorosos sacrificios. La tiranía, como forma degenerada de poder, socava y destruye los mismos cimientos de la sociedad; es un mal moral y un mal político, contraria «a la paz interior de la cosa pública» y a la seguridad exterior del Estado.

## 4. LA POTESTAD Y LA DIGNIDAD IMPERIAL

Al pasar de la ciudad al reino se amplía la esfera social y la relación del individuo integrado en una patria con nuevas libertades y franquicias. Pero el proceso de formación de las comunidades políticas alcanza una cota más alta con la noción del imperio. Dentro del orden jerárquico de dignidades previsto por Eiximenis, la imperial ocupa el segundo lugar, después de la papal. Se llama «imperial» a aquella dignidad que ejerce el poder temporal sobre toda la cristiandad; tiene el señorío universal temporal por delegación del Pontífice, aunque bajo ciertas leyes y condiciones; uno de sus límites es la ya aludida soberanía de algunos reinos independientes: Francia y Castilla. El emperador de Eiximenis es el *imperator romanorum* del

Sacro Imperio Germánico; admite la existencia de otros emperadores, pero los sitúa al margen de la *Communitas christiana mundial.*

Descubre nuestro autor el proceso de elección del emperador de cristianos, en el que toman parte tanto electores clericales como laicos. En la designación del emperador intervienen por el brazo clerical los arzobispos de Maguncia, Colonia y Treveris y por el seglar el conde del Rin, del duque de Sajonia, el marqués de Brandeburgo y el rey de Bohemia (42). Este proceso de nombramiento sufrió modificaciones por las cambiantes relaciones políticas; ya el sistema que recoge Eiximenis, comentando una glosa a la decretal *Ad Apostolice* era un modelo perfeccionado del antiguo método de elección. Los signos distintivos de su realeza son tres coronas: la primera de paja en Aquisgrán —entonces pertenecía a Alemania (43)—, lugar donde estaba enterrado Carlomagno, como símbolo contrario a la soberbia y a la frivolidad; la segunda, de hierro, «símbolo de la fortaleza contra los enemigos del cristianismo», se halla en Aquila; la tercera, que se encuentra en Roma, es de oro y representa «la sabiduría, la caridad y el amor». En su escudo, un águila negra, «la más noble de todas las aves y la que alcanza mayores alturas en su vuelo», simboliza el que la dignidad imperial esté por encima «de todas las otras dignidades cristianas seglares como la más alta y digna de mayor reverencia» (44). El imperio logra la unificación temporal del cuerpo místico. Con el posterior desarrollo de las ideas conciliaristas se unió la reforma de la Iglesia a la reforma del Imperio, manifestación clara de que estas ideas jugasen un importante papel en el proyecto de reforma temporal (45). De estos principios, se derivan dos consecuencias importantes. En primer lugar, un concepto patriarcal del emperador, servidor de una ley temporal que le sobrepasa; del mismo modo que los cánones de la Iglesia no pueden ser obra de uno solo, el emperador no será fuente de la ley. En segundo lugar, la autoridad del príncipe no resulta sino de la dele-

---

(42) *Primer del Crestià,* III.ª 244. El derecho electoral aparecía restringido a estos tres arzobispos por parte del «sacerdotium» y a los cuatro grandes laicos por el del «regnum». El conde palatino del Rin asumía el cargo de «provisor imperii» en caso de vacante. Eiximenis no hace, sin embargo, referencia alguna a la Bula de Oro (1356) y a las modificaciones que trajo consigo en relación a la elección del rey de romanos. Para el estudio de los cambios en las funciones, atributos y designación del «rex romanorum», véase W. Ullmann: «Von Canossa nach Pavia», *Historisches Jahrbuch,* 93 (1973), 265-300.

(43) «En loch d'Aquisgrani, qui és en Alamanya» *(Primer del Crestià,* III.ª 244, 1.º).

(44) «*Aquest fa senyal d'àguila negra, car aquella aytal àguila és pus nobla que les altres e pus alt vola, e puja pus alt en ver lo cel, per que per açò lo dit senyal significa que la dignitat imperial és sobra totes les altres dignitats setglars crestianes alta e digna de mayor reverència*» *(Primer del Crestià,* III.ª 244, 3.º).

(45) Esta es la concepción de Nicolás de Cusa, *v.* R. Bauer: «Sacrum Imperium et Imperium Germanicum chez Nicolás de Cues», *Arch. d'Hist. Dot. Lit. M. A.,* XXI (1954), 224-225; P. E. Sigmund: *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought,* Cambridge, 1964, 70-86.

gación de los sujetos que, por un pacto, transmiten una parte del poder que originariamente no era suyo.

El imperio de Eiximenis no es el imperio clásico de los romanos que merece la diatriba de nuestro autor, lo que prueba con distintos argumentos ya conocidos y muy manejados. Por el primero, «Roma» en la composición de su nombre es la inversión de «amor», de lo que se demuestra —¡arbitraria demostración!— que los romanos son contrarios a la caridad —manifestación más acabada del amor a los demás—, careciendo hasta del más mínimo valor. Un segundo motivo es el de que los romanos fueron «jueces inicuos» del Hijo de Dios y perseguidores de los cristianos miembros de su cuerpo místico. El tercer motivo, sin menos fundamento que los anteriores, radica en el desconocimiento de la historia de Roma, que parece tener nuestro autor, al advertir la calificación de reino —inferior a imperio— que entre los «judíos antiguamente» había tenido la monarquía romana (46). El último argumento de autoridad de Eiximenis es una carta de San Benito al Papa Eugenio, donde a los romanos le son aplicadas todo tipo de vejatorias acusaciones: son «astutos», «diabólicos», «incapaces de gobernar a los demás, pues no saben hacerlo sobre sí mismos», «desleales, inoportunos y desvergonzados», desconocen la idea de servicio y, aunque parezcan hombres de gran dignidad, «son mezquinos y traidores» (47).

Niega el valor de la pretendida dignidad imperial bizantina, probada por su cismática separación de Roma y ratificada por la decadencia política experimentada de modo particular en el siglo XIV. Bizancio —afirma— no sólo carece de la dignidad imperial, sino también de la real. No sin cierta gracia, nuestro autor señala que «ya que son cismáticos y rebeldes a Roma, no merecen ni siquiera que se haga mención de ellos» (48). Los imperios turco y tártaro (49)

---

(46) *Primer del Crestià,* III.ª 210, 2.º y 3.º «La senyoria dels romans s'apel.lava ja per los jueus antigament regnum, ço és, regne pijor que tot altre, la qual cosa no fora si qualque pravitat no hi sabessen pijor que en neguna altra terra» (III.ª 210, 4.º).

(47) Eiximenis reproduce el texto latino de la carta (S. Benito, *Ep. ad Eugenioum papam),* que luego traduce al catalán: «Los romans són malvada gent axí com veuras si attens als lurs gran defal.liments, e diu que aquests han astucia e savlea diabólica, car no.ls servex sinó a fer mal, car negun be no saben fer; són hòmens sobiranament envejosos contra cel e terra, ço és, contra tot lo món... aquests no saben a res profitar... són grans lagoters e sobirans murmuradors; fenyen-se bons e simples e són grans traïdors» *(Primer del Crestià,* III.ª 210, 5.º).

(48) «Per tan grans senyals ensenya tot jorn nostre Senyor Déu que ells són en grans errors depuys que's partiren de la església de Roma... és clar a cascun que ells no deven al.legar emperador, ans encara appar que en tota lur senyoria no deven al.legar dignitat real..., car pus que són scismàtichs e rebells a la Sancta Església de Roma, no merexen que dells faça hom gran menció» *(Primer del Crestià,* III.ª 244). Sobre este complejo problema histórico, véase G. A. Ostrogorsky, *A History of the Byzantine State,* trad. ingl. de J. Hussey, Oxford, 1956, 12-27; F. Dvórnik: *Byzance et la primauté romaine,* París, 1965, 71-ss.; F. Dolger: *Byzanz und die europaische Staatenwelt,* Darmstadt, 1964, 46-91.

(49) *Dotzè del Crestià,* V.ª 650.

no se integran tampoco dentro de la comunidad mundial cristiana y están sujetos a formas de conducta y relaciones de solidaridad con una normativa sumamente rígida. Otros imperios particulares configuran, con sus comunidades y súbditos diferentes, una noción distinta y más singular —por democrática que parece— del imperio, paralela a la que no daba don Juan Manuel cuando decía que «el emperador debe fablar et departir con sus gentes, en tal manera que tomen plazer et gasajado con él et aprendan del los buenos exemplos et buenos consejos», o tal, como señalaba también en otro lugar: *el emperador debe star con las gentes tanto quant viere que es razón* (50).

Sin embargo, «el ideal de imperio eiximeniano no se corresponde con la realidad política. Debajo de este armazón jerárquico universal, presidido por el emperador, no hay una verdadera sociedad política unida por vínculos de solidaridad» (51). Ideal del sucumbido imperio romano cristiano que redescubrieron los publicistas carolingios Alcuino, Smaragde, Jonás de Orleans, Sedulio Scoto y Agobardo de Lyon, que influidos por la majestad de Carlomagno, habían hecho del emperador, el vicario de Dios, el protector de Papas y el garantizador de la justicia cristiana (52). Este teoría imperial no había muerto en el siglo XI; resucitada con el nuevo Imperio Romano-Germánico en el momento político de la segunda mitad del XIV era una «estructura idealizada» sin apoyatura real. Pero si lo fuera para Eiximenis, también lo había sido para Dante (53) y no dejó de serlo para Ramón Llull, quien afirma la conveniencia de un solo emperador y bajo él, según un ordenamiento unitario y plural, muchos reyes y barones, a semejanza de como el Pontífice tiene muchos prelados.

## 5. LOS LIMITES DEL PODER IMPERIAL

El emperador es el primero de los príncipes porque es el más próximo a Dios de entre los poderes temporales de la *communitas christiana.* El emperador ha recibido por delegación del Pontífice la *cura custodiae* para la garantía exterior de la unidad de la fe y de la «salud» general. El imperio universal es una necesidad requerida para la paz y la tranquilidad del mundo, es la garantía que ha de lograr la realización de esta concordia pacífica entre las naciones.

(50) *Libro de los Estados,* l.ª 59.

(51) A. López-Amo, en *AHDE,* XVII (1946), 79.

(52) Cfr. A. X. Arquillière, *Saint Gregoire VII,* 115.

(53) Véanse, entre otros trabajos, los de F. Battaglia: *Impero, Chiesa e Stati particolari in Dante,* Bologna, 1944, y la antología de A. Passerin d'Entrèves, *Dante politico e altre saggi,* Torino, 1955.

Eiximenis cree en la *Donatio constantiniana* (54). El poder temporal imperial Constantino lo otorgó al Papa Silvestre; dicho poder, en cuanto a su ejercicio fue delegado en los franceses y después fue transmitido a los alemanes (55). La consagración de Carlomagno como *imperator romanorum* supuso su constitución como *protector Ecclesiae Dei:* misión inconcreta de protección de la persona y estados del Papa, defensa doctrinal contra los herejes, cooperación en el arbitraje supremo pontifical entre los príncipes cristianos e impulso de la acción misional entre los infieles.

El emperador ha de defender la Iglesia, proteger a los eclesiásticos y vigilar para que los religiosos no sean favorecidos a despecho de los prelados (56). Ha de constituirse como «principal ayuda» —y no como carga— de los obispos, órdenes religiosas y de quienes poseen autoridad dentro de la Iglesia (57), conservándoles, «exalzándoles y defendiéndoles». Pero, carece de autoridad o poder para intervenir en los asuntos internos de la Iglesia. Ni el emperador, ni los príncipes, ni ningún señor temporal, vacante la Iglesia o no vacante, estando en cisma o no estándolo, puede otorgar estatuto o norma alguna sobre las personas o bienes de los clérigos (58). En caso de negligencia por parte de algún religioso, no puede reclamarla el poder secular, sino que ha de acudir a la autoridad eclesiástica inmediatamente superior.

Sin embargo, el emperador puede defender a quien «maliciosamente» perseguido, carece de prelado al que recurrir, por la misma razón natural que no impide responder con la fuerza cuando se nos

---

(54) Interesante el análisis de V. Sebastián Iranzo: «La teocracia pontificia en Francisco de Eiximenis», *Anales del Seminario de Valencia,* VII (1967), quien centra de un modo histórico el problema (165-173), aunque luego no desarrolle demasiado el planteamiento que del mismo hace Eiximenis (173-177). Para aquél, este argumento «ocupa un lugar muy secundario, muy subsidiario» dentro de la argumentación teocrática del gerundense. Nada más lejos de la realidad. Las referencias que da, pertenecientes a los capítulos 463 y 464 del *Dotzè del Crestià* son exiguas; ahora bien, no lo son las que el profesor Sebastián no recoge, ni hace mención alguna de ellas, del *Primer del Crestià,* I.ª, donde Eiximenis dedica los capítulos 75, 76, 77, 78, 79, 80 y 81 al estudio del problema, con un claro sentido de su posición netamente a favor de la autoridad papal.

(55) «Perque deves ací notar que aprés que l'imperi stigué dat per Constantí a Papa Silvestre que per actoritat de l'esglesia tingueren l'imperi per algun temps ytálichs. Aprés l'església transporta l'imperi als francesos, e prés transportta'l als alamanys» *(Dotzè del Crestià,* IV.ª 454). Esta idea aparece reproducida en numerosos textos eclesiásticos; en la Decretal *Venerabilem* de Inocencio III, entre otros: «Praesertim cum ad eos ius et potestas huiusmodi ab apostolica sede pervenerit, que Romanum Imperium in persona magnifici Karoli a Graecis transtulit in Germanos» *(MGH,* Constitutiones, II, 506). *Ver* H. X. Arquillière, *L'Augustinisme politique,* 105-129; J. Calmette, *Charlemagne. Sa vie. Son oeuvre,* París, 1945, 53-86.

(56) Eiximenis recoge una carta de S. Anselmo al rey de Inglaterra (Lib. III, ep. 109 y ep. 111, *PL,* CLVI, cols. 146-147 y 149-150), en la que aquél instaba al monarca del siguiente modo: «A ti qui és posat cap..., te pertany no favorar religiosos contra lurs prelats, ans deus ajudar a lurs prelats... subyugar-los sos rebels, si no vols Déus permeta que per tos vassalls sies vituperat e mal obeït» *(Dotzè del Crestià,* VIII.ª 842).

(57) *Dotzè del Crestià,* VIII.ª 842. Cfr. E. H. Kantorowicz, *The Kings Two Bodies,* 60-ss.

(58) *Dotzè del Crestià,* VIII.ª 842. Ver *Decreto,* Dist. XCVI, c. 1; J. Leclercq, en *Studia Gratiana,* XII (1967), 309-324.

hace violencia por nuestra propia cuenta o con la ayuda de otro y, especialmente, con la de quien tiene poder (59). A esto se ha de añadir el mandato divino neo y vetero-testamentario de ayudar a los que sufren opresión; si reverenciando a los eclesiásticos se honra a Dios, no deben buscarse sus debilidades y, en estos casos, el emperador ha de acudir a los prelados, sin denunciarlos ni fustigarlos públicamente (60).

## 6. LA DIGNIDAD PAPAL Y LA «PLENITUDO POTESTATIS» DEL PONTIFICE

La primera y principal de todas las dignidades terrenas es la del Pontífice, obispo de Roma y primado de la Iglesia universal. En la idea de «cuerpo místico», aparecida en la edad apostólica y perfeccionada sucesivamente en la doctrina teológica medieval, por primera vez se expresaba la noción de «órgano», con la cual se representaba a cada una de las personas físicas y jurídicas que operaban en el seno de la Iglesia. El «órgano» principal de la *communitas christiana* es el Pontífice. Cuatro son, según Eiximenis, sus atributos: *admirabilis, maior, pater* y *custos.* Cada uno de ellos presigna las excelencias de su grado y estamento (61). El oficio papal es admirable por el «maravilloso poder» que Dios ha querido comunicarle de «remisión de los pecados de los hombres» *(Mt. XVI)* (62). Es la mayor dignidad, tanto en lo espiritual como en lo temporal, que hay en el mundo. En cuanto a la primera, nadie lo duda —dice Eiximenis—, pues la recibió directamente de Jesucristo (*Io* XX y XXI). En lo que a la temporal se refiere, el franciscano alude a la negación hecha por «algunos solemnes teólogos y legistas» del poder civil del Pontífice, de la que tenía intención de hablar, aunque luego no lo hiciera, en el *Huytèn del Crestià* (63). Su estamento es, en cualquier caso, el mayor que hay en el mundo, no teniendo por qué reconocer ningún otro poder sino sólo a Dios. La tiara papal tiene la forma redonda como símbolo de la más perfecta figura geométrica que puede haber (64).

El Papa es «padre y corazón de todo el cuerpo místico de Jesucristo», dividido en los tres estamentos de cristianos que viven en

(59) *Dotzè del Crestià,* VIII.ª 878.

(60) *Ibídem,* VIII.ª 866 y 878.

(61) «Aquest nom Papa ha quatre significats, car vol aytant dir com admirabilis, maior, pater et custos» *(Primer del Crestià,* III.ª 243).

(62) *Ibídem,* III.ª 243, 1.º

(63) «Lo Papa ha de dret la senyoria general de l'imperi spiritual e terrenal; emperò, quant és de la senyoria spiritual negun no hi dupta..., más de l'imperi terrenal ha alscuns solmnes teolechs e alscuns grans legistes contradit e contrastat, al.legant lurs raons e fonament dels quals, si a Déu plau, disputarem longament en lo *Huytèn libre,* quand parlarem del stament del sobiran bisbe per nostre Senyor solemnizat en la vella ley» *(Primer del Crestià,* III.ª 243, 2.ª). Ver *Decreto,* Dist. XXII, c. 1 *omnes* («Unde Nicolaus Papa scribit Mediolanensibus»).

(64) *Primer del Crestià,* III.ª 243, 2.ª

situación de viudedad, matrimonio y virginidad simbolizados en las tres coronas de oro que lleva sobre la tiara pontificial, dando a entender así que es padre y gobernador de estos tres estamentos que abrazan, contienen y delimitan toda la santa Iglesia cristiana (65). El cuarto atributo papal es el de «guardián general de toda la Cristiandad»; no utiliza los distintivos episcopales que le conferirían su poder sobre un pueblo determinado, sino que lleva un báculo que le confiere poder sobre toda la comunidad cristiana; no gobierna sobre un pueblo, sino en general sobre todo el pueblo cristiano, del que es «especial guardián, gobernador y duque». La diferencia entre el Pontífice y los obispos no es de jurisdicción solamente. Hay, en efecto, una diferencia cuantitativa, fundada sobre la teoría jerárquica del gobierno de la Iglesia, pero, por otra parte, el Papa está al margen de esa jerarquía por estar por encima de ella. El Pontífice posee todos los poderes en la Iglesia, es la cabeza de la Iglesia terrena del mismo modo que Cristo es la cabeza de la Iglesia mística y ha recibido sus poderes *pre omnibus et pro omnibus.* Su dignidad de obispo de Roma no le iguala al resto de los obispos, sino que le sitúa por encima de los demás, pues de mayor dignidad es el «cuidado general del mundo, que no el especial solamente de Roma» (66). La Ciudad Eterna ha de ser la cabeza de la Cristiandad, no sólo porque de todos los imperios pasados, el de Roma alcanzara mayor gloria que ningún otro, sino porque con su conversión se mostró que a Dios placía que así fuera (67). San Pedro y San Pablo predicaron en ella y de Roma han salido multitud de «santos doctores y predicadores» (68). Roma, «cabeza del pecado y de la idolatría», se ha convertido en «humilde discípula de Jesucristo» (69). Roma, «la nueva Babilonia», que primero fuera «maestra del error», se ha convertido en «discípula de la verdad», «nación santa, pueblo elegido, sacerdocio real y cabeza del mundo» (70) por la silla de Pedro, que la gobierna con divina y espiritual religión. Lo que el Señor había predicho de Israel, se ha visto confirmado en el pueblo cristiano con mayor razón y derecho.

A la cabeza de la jerarquía católica, los papas, jefes del mundo espiritual, y a quienes el mundo temporal durante mucho tiempo había reconocido por soberanos maestros, poseen un poder que es de institución divina, como lo es su propia jerarquía. La soberanía papal no es para Eiximenis —como lo fuera para Ockam—, desde el punto

(65) *Primer del Crestià,* III.ª 243, 3.ª

(66) *Primer del Crestià,* III.ª 243, 4.ª *Decreto,* C. 24, q. 1-6, *v.* S. Chodorow, *Christian Political Theory,* 178-186.

(67) *Primer del Crestià,* III.ª 213, 1.ª

(68) *Ibidem,* III.ª 213, 2.ª

(69) *Ibidem,* III.ª 213, 5.ª

(70) *Ibidem,* III.ª 213, 8.ª, *supra Ex* XIX, 6 y I *Pet* II, 9.

de vista del cristianismo, una herejía, y desde el punto de vista político, una desastrosa innovación, sino el principio que permite conservar a la Iglesia su coherencia íntima y ofrecer así a sus fieles un abrigo acogedor (71). Eiximenis no llega, sin embargo, a constituir como hilo conductor de su argumentación en defensa de la autoridad papal la infabilidad del Pontífice romano, sino la unidad de la Iglesia en su cabeza visible (72). Cualquier superioridad en el cuerpo de la Iglesia, por encima del Pontífice, es radicalmente excluida.

El Papa es, además, *sacerdos magnus,* sumo sacerdote que reúne en sí, junto al poder de gobierno, el sacramental; es vicario de Cristo, príncipe de los Apóstoles y sumo Pontífice que gobierna toda la Cristiandad (73). El Papa es omnicompetente. Depositaria de la verdad por divina revelación, la Iglesia, bajo la guía del Pontífice, busca realizar la verdad en cada campo de la vida y controlar, a la luz del principio cristiano, cada ámbito de la actividad humana. Los días de la *Landeskirche* hacía tiempo ya que estaban contados. La periclitada época del primado gregoriano —Gregorio VII— es resucitada literariamente por Eiximenis, quien «subyuga a los pies del vicario de Cristo» las veintiuna dignidades reales de la comunidad cristiana mundial (74), que llevan en la frente el símbolo del vituperio del Hijo de Dios.

El Papa es el principio ordenador de ecumenicidad. La Iglesia, en cuanto constituye un solo cuerpo —a pesar de estar repartida en diversas naciones—, no deja de ser una y única, regulada por una sola autoridad en su vida ecuménica sobre la base de la *soliditas* del *princeps apostolorum,* no sólo en el marco canónico, sino también en el de sus poderes espirituales. La Santa Cristiandad ha sido magnificada por San Pedro como *genus electum* y *populus adquisitionis* (I *Pet* II, 9; *Act* XXVI, 18; 2 *Cor IV,* 6). El pueblo cristiano no sólo es «pueblo real», sino el más excelso de la tierra por su ofrecimiento continuo a Dios (75). El Cristianismo es sacerdocio; si en la Vieja Ley el servicio aparecía por encima de aquél —el rey nombraba y reconocía a los sacerdotes—, los cristianos han hecho lo contrario, pues

(71) *Dotzè del Crestià,* IV 451, *v.* C. Dagens, «La fin des temps et l'Eglise selon saint Gregoire le Grand», *Recherches de Science Religieuse* 58 (1970), 278.

(72) Tal fuera lo perseguido por Francesc Martí [cfr. B. Xiberta, «Francesc Martí O. Carm. i el cisma d'Occident», *Analecta Sacra Tarraconensia* XII (1936), 385]. Nicolás de Cusa afirmaba la necesidad de una cabeza única de un orden sacerdotal jerarquizado [cfr. R. Bauer, en *Arch. d'hist. Dot. Lit. M. A.* XXI (1954), 214].

(73) «Quis est? Sacerdos magnus, summus Pontifex. Tu princeps episcoporum, tu haeres Apostolorum, tu primatu Abel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, auctoritate Moyses, judicatu Samuel, potestate Petrus, unctione Christus» (S. Bernardo, *De Consideratione,* IV, 8, 15). Eiximenis desarrolla cada uno de estos atributos a lo largo de la IV.ª parte del *Doztè del Crestià,* estudiados por V. Sebastián Iranzo, en *An. Sem. Valencia* VII (1967), 95-113.

(74) *Primer del Crestià,* III.ª 242.

(75) *Primer del Crestià,* IV.ª 363.

entre ellos el sacerdocio es de mucha mayor dignidad que el reino; los reinos están subyugados al *Sacerdos Magnus* (76), así como las cosas temporales a las espirituales. Reticente en su examen de los textos bíblicos, Eiximenis termina afirmando que el sacerdocio es la parte «más excelsa del cristianismo, en cuanto que mira al servicio especial de Dios» (77).

La idea *Papa est Petrus ipse* es una fórmula reconocida desde el tiempo de San León Magno y que la tradición posterior ha confirmado. Para Eiximenis, el Papa, *Vicarius Petri*, es el sucesor de la cátedra romana (78) en un sentido particular no extensible a los demás obispos. Nuestro autor reconoce la conciencia desarrollada que siempre tuvo Roma de su primacía. La raíz de la cuestión se vincula al dominio universal de Jesucristo (79) y a la transmisión a San Pedro de su ejercicio terreno (80), luego perpetuado en los obispos romanos, tanto en la autoridad formal de la función como en el contenido de las fórmulas que reconocen y exaltan la fe apostólica. El cardenal mallorquín Nicolau Rosell insiste, con argumentos parecidos, en la tesis güelfa de la supremacía universal del Vicario de Cristo sobre todos los príncipes (81).

Pero dentro de la comunidad mundial hay dos potestades. La espiritual procede directamente de Dios, la temporal radica indirectamente en el soberano, vinculado en virtud del pacto a la comunidad política, y que además ha de ser confirmada por la Iglesia. No obstante, si la Iglesia es concebida como reino de los hijos de Dios, ¿por qué han de estar sometidos los cristianos a una autoridad civil? Es necesario que el mundo tenga príncipes por los grandes males que hay en él. La raíz es moral —el *fomes peccati* que llevan los hombres dentro de sí—. El planteamiento y la solución del problema es pauliano; la organización política es coactiva y la armonía entre la sociedad civil y la sociedad eclesiástica se logra a través de la idea de cuerpo místico. Si Marsilio de Padua lograba la destrucción de la

---

(76) V. Maccarone, *Vicarius Christi*, Roma, 1952, 12-15.

(77) *Primer del Crestià*, IV.ª 363.

(78) *Vida de Jesucrist*, VII.ª 9. *V.* F. Refoulé, «La primauté de Pierre dans les évangiles», *Rev. des sciences religieuses* 38 (1964), 1-14. Para el estudio de la fórmula y del sentido que ésta adquirió desde León I, véase V. Ullmann, «Leo I and the Theme of Papal Primacy», *Journal of Theological Studies* 11 (1960), 25-51; F. Susman, «Il culto di S. Pietro a Roma dalla morte di Leone a Vitaliano», *Archivio della Società Romana di storia patria* 84 (1964), 1-192.

(79) *Mt* XI, 27; XXVIII, 18; *Io* V, 19; *Heb* VII, 23. Véanse *Vida de Jesucrist*, VII.ª 68; T. da Castel di S. Pietro, «Il sacerdocio celeste di Cristo sulla lettera degli Ebrei», *Gregorianum* XXXIX (1958), 319-334.

(80) «Lo Salvador ha elegit a San Pere axí com a cap de la sancta església. E apres sí mateix ha fet cap dels sants apòstols, perque li dix axí com dit és desus quant li dóna les claus de l'església» *(Vida de Jesucrist*, VII.ª 69).

(81) F. Elías de Tejada: *Hist. pen. pol. cat.*, II, 178.

sociedad eclesiástica a partir de la concepción del Estado, requiriendo la inserción de la Iglesia, con sus fines espirituales, en la realidad temporal, Eiximenis somete los emperadores, reyes y todos los príncipes seculares al Pontífice, para acabar declarando que el Papa puede deponer a la autoridad temporal en razón de la justicia más absoluta (82). Sin embargo, el gerundense no cae en el extremo de la teocracia absoluta de asimilar totalmente los poderes a los obispos, arzobispos y primados, para que ordenasen y diesen sobre la tierra, en nombre de San Pedro y de San Pablo, a cada uno según sus méritos, los imperios, los reinos, los ducados, los condados, los marquesados y «todas las posesiones de los hombres». Eiximenis no llega a afirmar que sea necesario un sistema «presbiterocrático» al mismo tiempo que una «hierocracia», es decir, que los clérigos no debieran consagrarse exclusivamente al servicio del culto y a la atención espiritual de las almas, sino que debían también ocuparse de los hombres en lo temporal, pues este dominio no existe más que desde un punto de vista espiritual. El franciscano coincide con Inocencio IV al advertir de que, al margen de la Iglesia, pueden existir los poderes temporales. En el conflicto Iglesia-Estado, la legitimidad del poder civil es un problema capital. Los canonistas lo condensaban en la frase *extra ecclesiam non est imperium.* Esta expresión se refería originariamente a los poderes sacramentales y disciplinarios que la Iglesia poseía a resguardo de sus propios miembros. Durante la segunda mitad del XII asumió un significado político, siendo utilizada para negar la legitimidad del poder civil ejercitado sin aprobación eclesiástica. El Papa Inocencio IV dará una contribución significativa a esta discusión, afirmando que toda sociedad humana tiene el derecho de elegir sus propios gobernantes y éstos, aunque sean cristianos, tienen un poder legítimo (83). Eiximenis admite la existencia de poderes temporales y de fórmulas imperiales al margen de la *communitas christiana mundial,* pero con respecto al poder público insertado en esta comunidad, el Papa es el legítimo poseedor del gobierno *monarchicus.*

Eiximenis cristianiza a Aristóteles en un sentido bien distinto a como lo hiciera Marsilio. El sentimiento de la divinidad en el pensamiento helénico de la época de Aristóteles era más bien vago. La

---

(82) H. X. Arquillière: *Saint Gregoire VII,* 200; M. de Barcelona: L'esglèsia i l'estat segons Francesc Eiximenis», *Criterion* VII (1931), 325-338; G. de Lagarde: *La naissance de l'esprit laique au déclin du Moyen Age,* París-Louvais, 1958, II, 199-203; V. Sebastian, en *ASV* VII (1967), 78-90; S. Chodorow: *Christian Political Theory,* cap. IX, «The Division of Gubernamental Responsabilities Between *Regnum* and *Sacerdotium*», 211-245.

(83) J. Muldoon: «Extra Ecclesiam nos est Imperium (The Canonists and the Legitimacy of Secular Power)», *Studia Gratiana* IX (1966), 551-580; R. W. y A. Carlyle: *Il pensiero politico medievale,* trad. ital. de S. Cotta, Bari, 1967, III, 312-342.

relación entre el hombre y el dios no podía asemejarse, salvo en unas pocas corrientes místicas de variado carácter, a la *religatio* judaica y cristiana. Es por ello que los teóricos políticos, teniendo que situar la esfera de los resortes morales en algún lugar, recurrieron generalmente a ponerlos en el plano de la política. Aristóteles, haciéndose eco de esta necesidad, afirma que «la asociación política tiene por fin no sólo la existencia material de todos los asociados, sino también su felicidad y su virtud» (*Pol.* III, 5), y, más adelante, al enumerar los elementos indispensables para la existencia de la ciudad, incluye en ellos el estamento sacerdotal como una pieza necesaria: «en quinto lugar, y bien podríamos haberlo puesto a la cabeza, el culto divino o, como suele llamársele, el sacerdocio. El Estado exige imperiosamente todas estas diversas funciones; necesita trabajadores que aseguren la subsistencia de los ciudadanos; y necesita artistas, guerreros, gentes ricas, pontífices y jueces que velen por la satisfacción de sus necesidades e intereses (*Pol.* IV, 7). El estagirita logra una perfecta asimilación de los elementos ético-religiosos al marco general de la organización política de la ciudad perfecta. Los pontífices son una pieza clave para la sociedad y la satisfacción de sus intereses. Marsilio recurría a una fuente de pensamiento laico, inexistente en el marco de su sociedad, para oponer a una Iglesia que no dejaba reclamar su mandato, su jerarquía y la primacía de su jefe como institución divina, mientras que Eiximenis cristianiza al pensador pagano en lo que le permite configurar la función sacerdotal como estrictamente necesaria para la comunidad, al margen de que sea, sobre todo, el rito de la imposición de manos al aspirante al sacerdocio el símbolo necesario para la transmisión del poder divino en vistas a la estricta administración de los sacramentos.

La estructura orgánica del «cuerpo místico» regido por el Pontífice se presenta poderosa frente al agregado temporal de los poderes públicos. Eiximenis opera una crítica de la noción de institución del poder laico, al delimitar la función de la autoridad temporal como un elemento más para la buena marcha de la comunidad política y al fijar la prepotencia del Papa como «monarca general y señor del mundo». No obstante, el poder actualmente detentado por los príncipes cristianos —afirma el gerundense— podría llevar a creer que originariamente el Papa no tuviera *de iure* el gobierno temporal; lo posee, aunque si ahora tratara de reclamarlo, sería ocasión de nuevos males y persecuciones para la Iglesia, sometida al flagelo del cisma.

El Papa tiene los dos poderes, temporal y espiritual, no sólo en Roma —la ciudad y el territorio episcopal—, sino en el mundo entero. El emperador está sometido al Pontífice en cuanto que el sacerdocio

de la ley de gracia debe ser «más alto» que el sacerdocio de la ley de la naturaleza. Si en el Antiguo Testamento los sacerdotes tenían conferida la potestad temporal según aparece en los libros legales de la vieja ley, «¿cómo van a tener menos poder los legítimos herederos de los mismos, siendo la ley que les confiere su potestad más excelsa?». «¿Quién, pues —se pregunta Eiximenis, puede dudar de que el vicario de Jesucristo no sea señor general de todo el mundo, tanto en lo temporal como en lo espiritual?» (84). «El gobierno del imperio celestial es espiritual y terrenal». El jefe de la Iglesia tiene un poder soberano sobre el ensamblaje de la sociedad cristiana y sobre todos los mortales, como vicario de Cristo y maestro del mundo. El Papa es el *judex omnium* y él mismo no puede ser juzgado por persona alguna, salvo por Dios; posee en la plenitud de su poder las dos espadas (85), la *plenitudo potestatis* sobre todo el «cuerpo místico» de Jesucristo, que logra la perfecta y simbólica actitud en cuanto a un fin superior (86), que llevaba a absorber el Estado en la Iglesia. Si por la teoría de la sustitución, la élite intelectual de finales del XIII y comienzos del XIV —Dante, Juan de París, Gerson d'Ailly, Marsilio de Padua, Pierre d'Audlau y Guillermo de Ockam—, recurriendo a la metáfora del organismo, admitía que el Estado pudiera ejercer funciones eclesiásticas. Eiximenis asimila a la cabeza del cuerpo eclesial el poder de carácter temporal. Sin embargo, el Papa, que posee la *potestas,* ha delegado la *executio potestatis* en el emperador.

## 7. LA «COMMUNITAS CHRISTIANA» Y SU GOBIERNO UNIVERSAL

Francisco de Eiximenis nos ofrece una doble concepción de la comunidad cristiana mundial. Desarrolla en el capítulo 466 de su *Dotzè* una utópica noción, de la que luego tendría ocasión de retractarse por la insistencia del monarca Juan I (87), según la cual habría una

(84) «Lo sobiran vicari de Jesucrist, lo sanct Pare apostòlich sia senyor general de tot lo mon, axí en lo temporal com l'espiritual» *(Dotzè del Crestià,* IV.ª 455). Véase también *Dotzè* IV.ª 453 y 454; J. Leclercq: «L'idée de la Royaute du Christ pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire», *Arch. d'Hist. Dot. Litt. M. A.,* XVII (1949), 249-265.

(85) Según el papa Gelasio, la relación entre las dos potestades, temporal y espiritual, quedaba configurada del siguiente modo: «Duo sunt... quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas in quibus tanto gravius est pondus sacerdotum quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem» *(Pat. Lat.,* LIX, col. 42). Véanse Y. Congar: *L'ecclesiologie du haut Moyen Age,* París, 1968, 258; M. Pacaut: *La theócratie: l'Eglise et le pouvoir au Moyen Age,* París, 1957, 77-78.

(86) «Pro evidentia dignitatis episcopalis, nota aliqua qui sequunt. Primum est que in ecclesia christiana est unum et solus summus Pontifex, qui de iure habet plenitudinem potestatis et que licet principatum et administrationem super totum orbem terrarum» *(Pastoral,* f. 10vb). *V.* W Kölmel: «Über spirituale und temporale Ordnung», *Franziskanische Studien* XXXVI (1954), 171-195; D. McCready: «Papal *Plenitudo Potestatis* and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory», *Speculum* 48 (1973), 654-674. Es la «Weltanschauung» medieval o el «agustionismo político» de H. X. Arquillière.

(87) Remitimos a nuestro estudio en *EF* 79 (1977), 218-219.

sede papal en Jerusalén que tendría atribuidos todos los poderes. Respecto a si desaparecerán todos los reinos cristianos, Eiximenis admite que tras la reforma llevada a cabo en el mundo con ocasión de cumplirse el centenario —1400—, no habría «ni reyes, ni duques, ni condes, ni nobles, ni grandes señores», pues hasta el fin del mundo reinaría la justicia popular, en un mundo gobernado por el Pontífice y dividido en comunas, a semejanza de las ciudades italianas —Florencia, Roma, Pisa y Siena— o alemanas. Estas repúblicas o «comunas cristianas» sustituirían a todos los demás reinos. Por gracia especial, dicen algunos que está prometido y revelado que la única monarquía que persistirá sea la francesa (88); durará este reino hasta el fin del mundo. Sin embargo, de otros pasajes de la obra de Eiximenis puede deducirse —como ya hemos señalado— la misión universal, que tiene encomendado el reino aragonés en el futuro, poco compatible con la desaparición del mismo y la transformación de sus ciudades en comunas.

Se constituirá así un *magnus opus christianum* que hacia el exterior no se hallará en un continuo enfrentamiento con el mundo pagano, pues el linaje de los judíos y todos los infieles serán convertidos a la fe; para que se verifique la palabra profética del Salvador: «Tengo otras ovejas que no son de este aprisco y es preciso que yo las traiga y oirán mi voz, y habrá un solo rebaño y un solo pastor» (*Io* X, 16) (89). Estas ovejas, símbolo de las naciones de la gentilidad, son las mismas que en *Lc* XIII, 29; parecen entreverse sentadas a la mesa, en el reino de los cielos, en compañía de los patriarcas (90). Habrá paz en todo el mundo y «leyes maravillosas» regirán a los hombres. No obstante, Eiximenis no establece de modo claro las modalidades de unión y cooperación entre los miembros de la comunidad mundial, como no sea por una trasposición de conceptos con la utópica concepción del cuerpo místico. La jerarquía de competencias no aparece tampoco bien delimitada.

El disgusto que provocó a Juan I la lectura de estos pasajes del *Dotzè del Crestià* hizo que, por medio de su maestro racional Pere d'Artes, comunicara a Eiximenis su desacuerdo. El autor añadió seis capítulos más a la cuarta parte del *Dotzè*, retractándose de sus afirmaciones anteriores (91) y alegando con nuevos textos escriturarios y cristiano-medievales que la sede papal jamás sería trasladada de

---

(88) *Dotzè del Crestià*, II.ª 200. IV.ª 466.

(89) «E dien que nostre Senyor Déus convirtirà dins lo dit temps los juheus del món a la fe, e tots los altres infeels e serà, lavors, verificada la paraula prophética del Salvador» (*Dotzè del Crestià*, IV.ª 466).

(90) Cfr. *Mt VIII*, 11.

(91) *Dotzè del Crestià*, IV.ª 467.

Roma a Jerusalén (92), que la conversión de los infieles no se llevaría a cabo antes de la venida del Anticristo (93), que las potestades reales durarán hasta el fin de los tiempos y que la duración del reino de Francia, a pesar de los grandes servicios prestados a la Iglesia, no tiene por qué ser superior a la de los demás reinos.

Gregorio VII extrajo del Nuevo Testamento los elementos esenciales para el buen gobierno de esta sociedad cristiana universal. En primer lugar, «el espíritu del amor», la caridad universal que lleva a desear la salvación de todos los hombres y a no querer la pérdida de ninguno. En segundo lugar, «el espíritu de la fuerza», ya que no se puede gobernar sobre la inmensa sociedad de fieles únicamente a base de sentimientos; es necesario avivarlos, dirigirlos, rectificarlos. Por último, la idea de «justicia» u obligación que incumbe a todo gobernante de ser imparcial (94). Para Eiximenis, sin embargo, el lazo místico no es tan esencial en la sociedad universal como lo era para Gregorio VII, aunque el gerundense la funda sobre el orden divino en el que se integran todos los creyentes que hay en el mundo entero (95). Así como el orden social —respeto a la vida y paz entre los pueblos— y el principio de autoridad —poder del Estado, autoridad paternal— los entendía Eiximenis como de primario origen divino y de secundario origen popular, el mismo orden mundial y la propia autoridad de la *communitas christiana universal* tienen un origen divino. Surgen de un decreto de la voluntad divina, fuente común del derecho de unos y de los deberes de los otros.

La existencia de esta autoridad mundial se ha revelado como necesaria a todas las gentes y naciones del mundo. Para demostrar este propósito aporta distintas razones. En primer lugar, el pueblo encuentra sus mejores disposiciones para ser gobernado si hay una sola cabeza a si hay muchas. La razón escrituraria (*Prov.* XXXVIII) demuestra que Dios ha dado muchos príncipes a los hombres por pena de sus pecados (96) y la filosófica que no es bueno naturalmente el que haya muchos «regidores». Eiximenis nos comenta cómo ya en la Antigüedad los filósofos paganos habían discutido qué forma de gobierno

---

(92) «Que la seu papal jamés no serà mudada fora Roma, ne l'imperi en Hierusalem» (*Dotzè del Crestià*, IV.ª 468).

(93) «Que nos dega fer general conversió dels infeels ans del temps d'Antecrist final» (*Dotzè del Crestià*, IV.ª 469).

(94) Cfr. H. X. Arquillière: *Saint Gregoire VII*, 243-272. Véanse también las observaciones que hace E. Voossen: *apaute et pouvoir civil à l'époque du Gregoire VII*, París, 1927, 18-23, y más recientemente Ch. Schneider: *Prophetisches Sacerdotium und heilsgeschichtliches Regnum im Dialog 1073-77*, München, 1972, 45-72.

(95) Cfr. T. Ruyssen: *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, I, París, 1954, 90; M. Zimmermann: «La crise de l'organisation internationale à la fin du Moyen Age», *Recueil des Courses de Droit International* 44 (1933), II, 319-326.

(96) *Dotzè del Crestià*, IV.ª 446, 1.ª

convendría al mundo. Estimaron que para conservarse en paz era necesario que todos estuviesen bajo un señorío y bajo un monarca que fuera «señor general, gobernador, regidor y emperador de todo el mundo» (97). En segundo lugar, por mimesis de las jerarquías celestiales ordenadas en torno a un mismo principio, igualmente constatable dentro de la Iglesia unificada en cuanto a su cabeza (98). La tercera razón no es de gobierno, sino de jurisdicción o mediación —la expondremos más adelante—. Aristóteles proporciona un nuevo argumento a Eiximenis, el que hace el cuarto dentro de la prueba de su tesis, por el que el mundo está en mejor disposición, vida de concordia, unidad, paz y justicia cuando está puesto bajo la misma autoridad y señorío «para castigo de los perversos, para persecución de las injurias y crímenes» (99). Al ser mayor la autoridad del príncipe único, él es más respetado y temido, mientras los hombres son gobernados por unas mismas leyes y normas positivas. La unidad del cuerpo místico reclama, por último, un solo principio rector del cuerpo social de la comunidad universal.

¿A qué autoridad ha de estar encomendada entonces esta función del gobierno universal? La opinión de Eiximenis es bien distinta de la tendencia laicista, imperante en su época, de una autoridad mundial de sello temporal-imperial. La idea de una monarquía universal cesó de ser efectiva en Europa tras la caída del Imperio carolingio. Había, sin embargo, dos países, Italia y Alemania, donde el imperio era, actual o potencialmente, un poder reconocido y, en esas regiones, al menos, la idea de una monarquía universal sobrevivía. Dante se quejaba de la falta de unidad y de un gobierno universal y pedía al emperador alemán que realizara la deseada unidad, aun a costa de la sobrevivencia italiana; Marsilio —como ya hemos visto—, más suspicaz, echaba la culpa de la situación a la Iglesia. Ambos invitaban al sostenimiento de la comunidad cristiana bajo un solo principio rector. El mundo logra una mayor ordenación cuando la justicia es más poderosa por la unidad de príncipes y criterios. Se produce, por otro lado, un mejoramiento de la vida humana, pues, bajo un solo monarca, la raza humana es más libre, siendo la libertad el mayor don concedido por Dios al hombre (100).

---

(97) *Regiment de la cosa pública*, 27; *Dotzè del Crestià*, IV.ª 446.

(98) *Dotzè del Crestià*, IV.ª 446, 2.ª

(99) *Metaphisica*, XII. «En millor e pus bell orde seria lo món, si tots los homens eren sots un príncep que no si són sots diversos reys... lavors, lo món és en la millor disposició que pot, quant entre les gents viu en corcòrdia, e unitat, e pau e justícia... lavors, poden ésser mils punits los mals, car no han on fugir, lavors cessen los homeyers e les injúries, car aquells qui açò fan no's poden anar, salvar, ne recullir en negun loch puys tot lo món és sots un senyor» (*Dotzè del Crestià*, IV.ª 466, 4.ª).

(100) Cfr. A. y R. W. Carlyle: *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, IV, London, 1922, 111-123.

La concepción «dantiana», sutilmente elaborada, se encuadraba dentro de las coordenadas de la lamentable situación política italiana, con sus querellas intestinas que alcanzaron sórdidos grados de violencia, pero también era un canto a la paz, a la justicia y a la unidad europea (101). El contrapunto francés de la monarquía universal lo encontramos en Pierre Dubois. El autor de *De recuperatione Terrae Sanctae* es un claro exponente de la ambición racionalista y de la imaginación *chauvinista,* que pretende una comunidad mundial, bajo una autoridad universal, no precisamente clerical; el Papa y sus prelados son motivo de muchas disensiones y conflictos, por lo que deberían renunciar a sus dominios en favor de la autoridad temporal, recibiendo a cambio ciertas rentas. No obstante, Dubois salvaguarda el arbitraje internacional del Pontífice. Nicolau Rosell, en su *Collectanea;* Bernat Ramón, en su *Apparatus* (102), y nuestro Eiximenis son decididos partidarios de construir una comunidad mundial cristiana bajo un solo principio ordenador: la autoridad papal; y, como hiciera Bonifacio VIII, se mantienen en la postura de centrarse en una única realidad: la Iglesia. El Papa, como supremo guardián de la moral de Cristo, interviene para conservar el depósito que le ha sido confiado, tomando amplias medidas de orden temporal. ¿Qué argumentos se pueden aducir en favor de semejante postura? Eiximenis llega a dar abundantes razones, todas ellas de un integrismo que produce escalofríos y que denuncian una posición teocrática tan exacerbada e impropia de su tiempo, que no tiene nada que envidiar a las áureas formulaciones teocráticas de Alvaro Pelayo, Jacobo de Viterbo u Opicinus de Canistris. En primer lugar, por razón de que las cosas temporales están ordenadas y determinadas por las espirituales, así como algo que constituye su fin después de Dios; mandando y gobernando las cosas espirituales, se ha de juzgar y gobernar las temporales. Si el que tiene el poder espiritual carece del temporal, éste podría rebelarse no pudiendo cumplir entonces su función de «subyugar a los malvados» (103). En tercer lugar, todas las leyes humanas están sujetas a las divinas, de lo que se deriva que el monarca universal ha de gobernar bajo las leyes divinas, mejor conocidas del Pontífice (104). El que es señor de alguien lo es también de sus cosas (105). El mundo no puede «estar en su mejor disposición» si es gobernado por dos cabezas (106). Todo principado «está mejor ajustado» cuanto más se

---

(101) Cfr. E. Ercole: *Da Bartolo all'Althusio,* 134-137.
(102) Conservado en la Bibl. Nationale de París, lat-4.088, 61 ff.
(103) *Dotzè del Crestià,* IV.ª 447, 1.ª y 2.ª
(104) *Ibidem,* IV.ª 447, 3.ª
(105) *Ibidem,* IV.ª 447, 4.ª
(106) *Ibidem,* IV.ª 447, 5.ª

acerca a los planes de Dios; el espiritual está más próximo a estos planes que el temporal (107). La monarquía terrena debe estar hecha a semejanza de la celestial, y si en ésta hay un solo monarca «sobre los ángeles, las almas y los cuerpos», en la terrena debe también haber una sola autoridad «sobre los cuerpos y almas de los individuos» (108). El «poder más noble que hay en el mundo» es el espiritual, a él deben de estar sujetos el resto «de principados terrenos» (109), pues aquél es el que mejor nos puede llevar hacia nuestro fin espiritual que es la «bienaventuranza eterna» (110). El poder espiritual mira más a Dios y a su gobierno; pertenece entonces a éste, más que a ningún otro, todo el gobierno del mundo (111). Quien endereza a alguien a hacer algo, si quiere ser un maestro de vida, ha de enseñarle todos los medios que son necesarios para su oficio; es al gobierno espiritual a quien deben corresponder los medios para enderezar al hombre (112). En último lugar, advierte Eiximenis que los hombres, tras roturar las tierras y construir ciudades y reinos, concordaron que lo mejor sería vivir bajo un solo señor (113).

De hecho, sin embargo, nunca ha vivido el mundo bajo una misma autoridad para lo temporal y para lo espiritual. Jesucristo no quiso asumir las dos potestades que le pertenecían. La monarquía temporal le pertenecía en cuanto que era soberanamente inocente, pero todavía le correspondía más por ser el Hijo de Dios hecho hombre, algo novedoso, que suponía una trascendencia sobre las jerarquías humanas y celestiales (114). Ahora bien, jurídicamente, aunque luego nunca hayan podido ejercitarlo, el derecho del gobierno espiritual y temporal corresponde a los sucesores de Jesucristo, a los distintos Pontífices. Su construcción es ideal y el autor ha de disponer de soluciones intermedias para paliar las dificultades que puedan surgir dentro de la sociedad universal.

## 8. LA MEDIACION INTERNACIONAL DEL PONTIFICE

En la comunidad mundial le están atribuidas al Pontífice, como jerarquía suprema, una serie de funciones de mediación y arbitraje internacionales. Esta intervención papal estaba ya reconocida por Ge-

---

(107) *Ibídem*, IV.ª 447, 6.ª
(108) *Ibídem*, IV.ª 447, 7.ª
(109) *Ibídem*, IV.ª 447, 8.ª
(110) *Ibídem*, IV.ª 447, 9.ª
(111) *Ibídem*, IV.ª 447, 10.ª
(112) *Ibídem*, IV.ª 447, 11.ª
(113) *Ibídem*, IV.ª 447, 12.ª
(114) «Com Jesuchrist fonch del món general senyor e monarcha, axí en l'espiritual com en lo temporal» (*Dotzè del Crestià*, IV.ª 449).

lasio; cuando trata de distinguir las dos autoridades, real y pontificia, afirma que ambas serán las que rijan este mundo —*hic mundus*— que implica la multitud de pueblos católicos, arrianos, judíos y paganos, a la par que el Papa mediará en los conflictos que puedan surgir dentro de la comunidad internacional. Bonifacio VIII admitió que el Papa podía deponer reyes y emperadores, si éstos se constituyeran para los fieles en objeto de escándalo. El Pontífice asegurará la preeminencia del derecho eclesiástico sobre el derecho civil, manteniendo la comunidad mundial dentro de un orden de pacífica coexistencia (115). Pierre Dubois, en su ya citada obra *De recuperatione Terrae Sanctae,* creía poder asegurar la paz entre los diversos estados cristianos por la organización de un concilio que tuviera su sede en Toulouse. En esta asamblea, todos los príncipes tendrían el mismo derecho. Sus conflictos serían sometidos a una Corte internacional de arbitraje. Contra sus sentencias, los príncipes podían apelar al Papa en su calidad de juez supremo (116). En la práctica, hasta Inocencio III, el arbitraje internacional del Papa alcanzó un amplio desarrollo. A su muerte se produjo una debilitación de la «validez universal y autoritaria del arbitraje pontificio», por el desarrollo del poder de cada uno de los estados cristianos (117).

En lo que respecta a España, don Juan Manuel atribuye la función de arbitraje internacional al emperador. «Los emperadores —dirá— pueden y deben parar las guerras» (118). No obstante, esta función no abarca al plano de la contienda entre cristianos y moros, «por razón que los moros non caen en comarca de emperadores». En la obra del mallorquín Ramón Llull aparecía clara la idea de trabajar por la concordia entre las comunidades políticas, que estaría a cargo de un príncipe único como delegado del Pontífice. Un cardenal, como delegado del Papa, tendría la misión de mejoramiento material y perfeccionamiento moral del mundo, tendiendo a promover el bienestar general y el progreso del sentimiento de solidaridad humana. El Papa elegiría además quince cardenales, a los que asignaría una función especial. Tendrían, por todo el mundo, procuradores que le harían saber por carta o mensajeros el estado de las tierras. Así ayudarían al Pontífice en la ordenación del mundo, trabajando por la paz y por la justicia, dentro de la observancia de la ley cristiana (119).

---

(115) Cfr. H. X. Arquillière: *Saint Gregoire VII*, 571.

(116) V. Vesnitch: *Deux precurseus français da pacifisme et de l'arbitrage international: Pierre Dubois et E. Crucé* (París, 1911), cit. O. Bruck: *Les sanctions et droit international public.*, París, 1933, 33-34.

(117) G. Stadmuller: *Hist. derecho internacional público*, Madrid, 1961, 80.

(118) «Pueden et deven fazer para se parar las guerras que ovieren» *(Libro de los estados*, I.ª 75).

(119) *Blanquerna*, c. 95; F. Valls i Taberner: «Estudios histórico-jurídicos», vol. II de *Obras Selectas*, 226-227. Este trabajo, a pesar de proporcionar abundante material sobre Ra-

Sin llegar a tales precisiones como Llull, Eiximenis cree que el Papa ha de tener una influencia mundial, para lo que conviene que esté al corriente de todo lo que pasa sobre la tierra, para atender adecuadamente a su misión de procurar el ingreso de todos los pueblos en la comunidad de la fe cristiana. El Papa puede no sólo mediar entre dos comunidades políticas o reinos determinados que se hallan en litigio, sino también actuar con fuerza obligatoria, no meramente facultativa y discrecional, en la solución del conflicto. Es una lógica consecuencia de su condición de presidente de la comunidad cristiana. De las cuatro cualidades que posee en virtud de su gobierno universal, la de *custos* —custodio— (120) le permite la mediación internacional. La misión del Pontífice es una misión de paz derivada de que la liberación ya la logró Jesucristo con su sangre; el escudo de armas del Papa lleva el color rojo de sangre del Hijo de Dios (121). Idéntica mediación posee el obispo, por delegación papal, a un nivel inferior.

Por otro lado, en casos especiales de litigio de quiénes han de acceder al imperio, se puede apelar a la Corte seglar del Papa (122). Además, el Pontífice cuenta entre sus funciones la de ratificar los tratados concluidos entre los príncipes. El pueblo cristiano puede recurrir a él como «general papa de la Cristiandad», pidiéndole consejo o ayuda en casos de flagrante tiranía (123). Sin llegar a esta situación, cuando en algún reino se producen desajustes de mal gobierno, el Papa entonces otorga al rey un consejero. En este sentido, Eiximenis pone como ejemplo al reino de Portugal (124); en general, corresponde, por último, al Papa ocuparse, en lo temporal, de aquellos casos en los cuales ningún otro se puede entrometer (125).

---

món Llull, ha sido muy superado por E. Colomer Pous: «Die Beziehung des Ramon Llull zum Judentum im Rahmen des spanischen Mittelalters», *Judentum im Mittelalter*, Berlín, 1966, 183-227; «Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana», *Est. Lulianos*, XII (1968), 131-144; «Ramón Llull y su actitud frente al Islam y al Judaísmo: del diálogo a la polémica», *V Congreso Int. Filosofía medieval*, Madrid, en prensa.

(120) Cfr. *Primer del Crestià*, III.ª 243, 4.ª

(121) *Ibídem*, III.ª 243, 1.ª Para S. Vicente Ferrer, el mundo es la casa de Dios, en ella el Pontífice debía hacer primar siempre la paz: «Scolliciti servare unitatem in vinculo pacis»; una paz dentro de la comunidad mundial comparable a la del cuerpo natural (cfr. F. Valls i Taberner, en *Est. his-jur.*, 234).

(122) «Si l'emperi vagua cascun litigant, se pot apellar de la Cort setglar al Papa» *(Dotzè del Crestià*, IV.ª 454).

(123) «O pot lo poble recorrer, lavors, al Papa, axí com a general Papa de Crestiandat, demanant-li consell e ajuda, o pot demanar al tiran Corts o Perlament general e aquí manifestar ses greuges si lo tiran los vol contestar» *(Terç del Crestià*, V.º 607). Ver *Dotzè del Crestià*, V.ª 510.

(124) «Lo quatorzè és quand enu algun regne ha mal regiment, lavors, lo Papa dóna ajudador al rey, axí com de fet antigament al rey de Portugal» *(Dotzè del Crestià*, IV.ª 458).

(125) «E generalment pertany al papa curar del temporal en aquells casos dels quals negun altre no's pot entrametre» *(Dotzè del Crestià*, IV.ª 458).

## 9. LOS OBSTACULOS DENTRO DE LA COMUNIDAD MUNDIAL

Entre los obstáculos que dificultan la unidad entre las naciones están la diversidad de lenguas, la ambición y el egoísmo humano, la diversidad de religiones y costumbres y el carácter de los distintos pueblos (126). ¿Cómo es conjugable dentro de la comunidad ideal de gentes la diversidad de lenguas? Problema aparentemente serio que Eiximenis ve solventado con el sistema de un idioma universal: el latín. Recoge aquí una cuestión ya planteada en parecidos términos por San Agustín, quien en su *De Civitate Dei* (127) postulaba idéntica respuesta. Sin embargo, Eiximenis se muestra poco consciente de que entre el siglo IV y el XV median diez centurias, en las que la lengua latina, de ser hablada en gran parte de lo que entonces podía ser concebido como comunidad mundial cristiana había dado paso, desde el siglo VII (128) en adelante, a manifestaciones heterogéneas, conocidas como las lenguas romances. Reconocida por Eiximenis la idiosincrasia peculiar de los distintos pueblos, la diferencia de religiones plantea un problema de tolerancia internacional.

Pierre Dubois previó que la sociedad internacional, a imagen de la sociedad interna, tendría órganos capaces de imponer sanciones coercitivas (129), económicas y militares. El cree que las primeras tienen gran importancia. Para Eiximenis, el Pontífice puede juzgar y arbitrar medidas de aplicación general a los príncipes seglares en virtud de su condición de presidente de la *communitas christiana.*

## 10. LA TOLERANCIA

En la utópica y futura concepción eiximeniana de la comunidad mundial, la tolerancia sería innecesaria ante la conversión de infieles y judíos. Su posterior matizada fórmula abre las puertas a una mezcla de paciencia y respeto a la libertad interior de los hombres. Basándose en la doctrina de San Agustín, según la cual *lex humana aliqua ratione permittit quae juste lege divina puniuntur,* Eiximenis justifica la tolerancia con que la sociedad cristiana, siguiendo una antigua tradición de la Iglesia, consiente la convivencia con los infieles, judíos y mahometanos y la confusión de gentes, aunque sometidos a los dictados de la ley y de la justicia.

---

(126) Eiximenis hace descripciones preciosistas de las diferencias entre los distintos pueblos y en la I.ª y III.ª partes del *Dotzè del Crestià.*

(127) XIX, 7. También lo hizo R. Llull: *Blanquerna,* c. 90.

(128) El primer monumento en lengua romance de que tenemos noticia es posterior —son los «Juramentos de Estrasburgo» (c. 842)—, aunque se supone que uno o dos siglos antes había dejado de ser hablado el latín.

(129) O. Brück: *Les sanctions en Droit international public,* 34.

Francesc Martí, siguiendo a Santo Tomás, destacó el respeto a la libertad interior de los hombres y a la tolerancia. «Hay entre los infieles tales que nunca han aceptado la fe, como por ejemplo los mahometanos y los judíos; éstos de ningún modo deben ser forzados a creer a fin de que profesen la religión, pues la fe es asunto de la voluntad. Los cristianos, cuando han hecho la guerra contra los infieles, no ha sido para forzarlos a creer, sino para forzarlos a no impedir la fe de Cristo» (130). La actitud de Ramón Llull respecto a los judíos «oscila entre lo que Altaner llamó *Glaubenszwang* y *Glaubensfreiheit.* Hijo de un ambiente que pone cada vez más la fuerza al servicio de la fe religiosa, Llull no escapa a sus influencias. A medida que pasan los años, sus posiciones doctrinales se hacen más secas y menos elásticas y sus métodos misionales, en un deseo de efectividad inmediata estimulada por los muchos fracasos, se hacen más tajantes y menos humanos» (131).

Eiximenis, nada amigo de los judíos, preconiza en algunos lugares de su obra el que se puedan tomar represalias contra ellos. Son «naturalmente avaros», «enemigos de la fe y del pueblo cristiano» (132). Ante sus ojos, o en el recuerdo de los que le rodeaban, están presentes los *progroms* de 1348. No obstante, en algunos lugares de su obra, Eiximenis admite que no es lícito obligarles a aceptar los presupuestos cristianos. No se puede pretender que sean obligados a convertirse, tal y como manda la Iglesia y ratifica al decir que no sólo sean respetados en sus propiedades, sino que la autoridad temporal debe vigilar para que así sea (133). «Los judíos e infieles, que habitan entre cristianos, no son esclavos, sino que tienen un verdadero poder sobre lo que poseen» (134), por tanto no es lícito a nadie privarles de sus «posesiones o señoríos», pues ellos lo poseen sin

---

(130) *S. Th.*, II$^{a}$ - II$^{ae}$, q. 10, a. 8, cit. V. Tomberg: *La problemática del Derecho internacional a través de la historia*, Barcelona, 1961, 70.

(131) E. Colomer, en *Est. Lulianos*, XII (1968), 142.

(132) *Dotzè del Crestià*, VI$^{a}$, 753; J. H. Probst: «Francesch Eiximeniç. Ses idées politiques et sociales», *Rev. Hispanique*, XXXIX (1917), 45-46.

(133) Gregorio XI (*Decret.*, l. V, tít. 4, c. 1 y ss.) prohibió tomar el servicio con judíos o musulmanes y que éstos ocupasen cargos públicos; además, indicaba que usaran ropas distintas de las de los cristianos [cfr. P. Herde: «Christians and Sarracens at the time of the Crusades. Some comments of Contemporany Medieval Canonists», *Studia Gratiana*, XII (1967), 363]. Para Eiximenis, el judío no puede ocupar cargos públicos y menos el de tesorero del príncipe (*Dotzè del Crestià*, VI$^{a}$, 753). No obstante, no vacila en hacerse eco de lo que Inocencio IV preconizara en más de un lugar de su *Apparatus*, que la guerra no debe emprenderse con el fin de hacer cristianos a los sarracenos. «La cruzada es admisible», pero «los infieles pueden tener sin pecado, jurídicamente, derechos de posesión y de gobierno. Estas cosas han sido creadas no sólo en beneficio de los fieles, sino en el de toda criatura racional. No es lícito al Papa ni a los fieles privarles de sus derechos de propiedad o de gobierno» (cfr. *Primer del Crestià*, I$^{a}$, 103).

(134) *Dotzè del Crestià*, II$^{a}$, 166. Y de esto se sigue que ya «per açò los crestians no són privats de lurs bens, segueix-se que no los infeels tanpoch».

pecado (135). En cualquier caso, Eiximenis no llega a mantener como el teórico carmelita perpiñanés Guiu Tarré, autor de un comentario sobre la *Política* y la *Etica a Nicómaco,* de Aristóteles, una posición tan comprensiva y ecuánime en relación a los deberes del príncipe cristiano hacia los judíos. «Del conocido *nulla poena, nullum crimen, sine previa lege,* deduce en su *Summa de Haeresibus* que la Iglesia no puede punir a los judíos por faltas cometidas contra los preceptos del Nuevo Testamento, sino sólo en las que infrinjan las del Antiguo, que es al que están sometidos» (136). Los judíos gozan de libertad sobre sus personas, sobre sus hijos y sobre sus bienes, principio deducible de los postulados del derecho natural.

Hay que tener presente que Eiximenis fue comisario apostólico de una expedición contra la berbería. En numerosos lugares de su obra ataca y menosprecia a los musulmanes. Describe —como Llull— encuentros entre moros y cristianos en el que los primeros ven frustradas sus intenciones (137). Sin embargo, su postura se dulcifica en el ya aludido capítulo 470 del *Dotzè del Crestià* Aquí el gerundense afirma que no es lícita la violencia al cristiano «para propagar los mandamientos de Jesucristo». El concepto de tolerancia de Eiximenis acaba convirtiéndose no en el reconocimiento expreso o tácito de la equiparación de la fe cristiana y el Islam, sino en el reconocimiento natural del hombre a no ser forzado en las cosas espirituales. Dentro de la comunidad internacional, la razón humanitaria se superpone al relativismo y a la estrechez de miras.

## 11. CONCLUSIONES

Si pretendemos hablar de la unidad político-temporal del Medievo, la aportación de los escritores catalanes del XIV es extraordinariamente significativa para delimitar el sentido de la *universalis civilitas,* constituida en su base configurativa por una *pax universalis.* La concepción política eiximeniana, articulada desde la elevada atalaya de su simplicidad, se nos antoja como anacrónica y utópica. Conservar

(135) *Dotzè del Crestià,* IIª, 167.

(136) Representa la «tendencia opuesta al espíritu franciscano y al idealismo de impronta agustiniana, encarnando un aristotelismo más agudizado que el que intentaran los propios tomistas dominicos» (F. Elías de Tejada: *Hist. pen. pol. cat.,* I, 183). El descubridor de Guiu Tarré fue B. Xiberta, autor, entre otros trabajos, de «La metafísica i la psicología del mestre Guiu de Terrena, carmelita, bisbe de Mallorca i d'Elna», *Anuari de la Societat catalana de filosofía,* I (1923), 165-212; «De mag. Guidone Terrini, priori generali ordinis nostri, episcopo Maioricensi et Elnensi», *Analecta Ordinis Carmelitarum,* V (1923), 189 y ss.; «Eltomismo del doctor Breviloc Guiu Terré», *Miscel.lània Tomista,* Barcelona, 1924, 81-96; «Idees jurídique del mestre Guiu Terrena», *Miscel.lania Patxot,* Barcelona, 1931, 174 y ss., y *Guiu Terrana, carmelita de Perpinyà,* Barcelona, 1932.

(137) *Primer del Crestià,* Iª, 62.

intactos y convalidar todos los tipos de poder y de gobierno, democráticos, aristocráticos, monárquicos y tiránicos, simplemente superponiéndoles una autoridad —con funciones arbitrales y moderadoras—, supondría cubrir pero no resolver los problemas de la convivencia social, dejando insatisfechas algunas de las aspiraciones fundamentales de la conciencia humana. Pero, haciendo hincapié en su teoría monocrática, el núcleo de la cuestión está en el planteamiento que hace Eiximenis como inicio especulativo: una construcción sobrenaturalizada y sacralizada de las realidades político-sociales. La consecuencia no puede ser otra que la coherente yugulación de la dimensión cívica del individuo y muy especialmente de sus facetas susceptibles de una repercusión social. Constatar que es necesaria una subordinación de lo temporal-público a lo sacro, equivale a prescribir una opresión práctica y a explayar una noción de «comunidad internacional» que culmina en una interpretación «glorificada» de lo existente; crear, por tanto, una objetualidad espectral que oculta, en sus fórmulas rigurosas y aparentemente racionales, toda huella de su propia esencia fundamental: la relación entre los hombres y la *Gestaltung* social.

*MANUEL J. PELAEZ*

Seminario de Historia del Derecho
Facultad de Derecho
Universidad de
BARCELONA