

# Al dessota del poder, la religió. Una aportació del cristianisme català a l'Europa moderna (1480-1781)\*

Joan Requesens i Piquer

\*Aquest treball s'inscriu en el projecte d'investigació BFF 2002 - 04197 - C03 - 03 de les Universitats de Barcelona, Jaume I de Castelló i València finançat pels organismes MCYT - FEDER

«Le chancelier est grave et revêtu d'ornements, car son poste est faux; et non le roi. Il a la force, il n'a que faire de l'imagination.»

PASCAL, *Pensées*, V. Raisons des effets, 80

«No fou la Reforma, sinó primerament l'Humanisme, després el Pietisme i sobretot la tolerància de la Il·lustració el que preparà i, en part, dugué a terme un canvi d'actitud.»

Hans KÜNG, *Christ sein*, II, cap. III

«Ce que nous savons de l'absolu de l'Incarnation nous empêche de conclure: le christianisme n'a rien à faire avec les civilisations. Mais leurs rapports compliqués, irréductibles à la causalité linéaire, nous rappellent que le christianisme n'est pas directement orienté à l'oeuvre de civilisation, tout en devant la mener tout entière au salut. [...] L'Église n'est pas chargée de l'ordre dans la cité, ne de la bonne répartition des biens, ne du plus grand bonheur du plus grand nombre. Elle est une communauté de vie dans le Christ.»

Emmanuel MOUNIER, *Foi chrétienne et civilisation*

## El tema i la intenció

De l'etapa històrica que tradicionalment anomenem Edat Moderna, hi ha qui en data l'inici el dia 29 de maig de 1453, quan caigué Constantinoble sota les armes turques; altres, en el 12 d'octubre de 1492, amb la descoberta del Nou Món. La meua proposta seria la de l'any 1496, quan Alexandre VI conferia a Ferran II d'Aragó el títol de Catòlic. L'elecció s'explica perquè aquest monarca, que inicià el seu regnat en 1480, esdevingué el prototipus del governant modern. Ell encarnà modèlicament una nova manera d'exercir el poder a l'inici de l'època moderna. Amb ell, i el papa que el sobre-

nomenà, comença l'aportació cristiana i catalana a la nova concepció política que s'estén per Europa. Entrem en la història de l'absolutisme. En aquestes pàgines fineix amb la mort de l'il·lustrat Gregori Maians en 1781, quan ja s'acostava la Revolució Francesa. Així queda anunciat el tema, però cal retardar-ne l'exposició per donar prèviament unes *Pautes interpretatives*

Primera: aquesta exposició l'entenc només com una possible via d'anàlisi històrico-cultural que, en la part que sigui foraviada, altres hauran d'esmenar, o enriquir i ampliar en el que contingui de vàlida.

Entenc que –esclarint el subtítol–

Segona: *Una aportació* indica un aspecte d'entre altres que es podrien triar a l'hora de fer memòria de la nostra presència en la construcció europea.

Tercera: *del cristianisme* vol dir aquell pensament, aquella acció o aquella obra escrita que d'alguna manera només té sentit a partir del que era el cristianisme com a univers mental i pauta social d'aleshores.

Quarta: *català* és el mot que significa l'espai històrico-geogràfic de la Corona d'Aragó, la qual políticament existí fins a l'inici del segle XVII.

Cinquena: *a l'Europa* expressa l'espai cultural que abraça la geografia estesa entre l'oceà Atlàntic i, més o menys, una línia que baixa de la mar Bàltica per Varsòvia i Budapest per a arribar a la mar Adriàtica, a Ragusa, la Dubrovnick actual.

Sisena: *moderna* és la paraula que aquí precisa el temps comprès entre 1480, any en què inicià el seu regnat Ferran II d'Aragó, i 1781, en què morí l'il·lustrat Gregori Maians.

Setena pauta: presentaré aquesta intel·lecció del sistema de poder absolutista a través d'uns pocs personatges i la seva obra; no tots, ni tota.

I vuitena: la intenció meva última, la de fons, és fer memòria d'alguns valors constel·lats a l'entorn d'aquest poder polític aparegut a Europa per iniciativa o col·laboració de gent de la Corona catalano-aragonesa sobre els quals avui cal retornar: si dolents, per a bandejar-los d'una vegada per totes; si bons, per a fomentar-los. Tot amb vista a la nova Europa que volem construir ara que som al cancell del segle XXI.

## I. En el Renaixement

Quasi a la meitat de la seva vida de rei, Ferran II d'Aragó rebé el títol de Catòlic. Així ho conta l'historiador Jerónimo Zurita:

«También en fin deste año el Papa con el Colegio de Cardenales, acatando las singulares obras y grandes beneficios que el Rey auía hecho en el aumento de la Religión Cristiana, y en el ensalçamiento de nuestra Santa Fe Católica, amparando la autoridad y dignidad de la Sede Apostólica, y por sus excelentes virtudes y por los excessiuos tra-

bajos que aúa padecido en la conquista del Reyno de Granada, peleando contra los infieles, y atendido que por su gran prudencia fueron los Judíos espelidos de sus Reynos, cuya conuersación y morada en ellos era muy pernicioso, y considerando asimismo que los Monesterios de Religiosos y Relig[i]osas por su causa se reformauan en una regular obseruancia; teniendo respeto a todas estas obras tan singulares deliberó que fuesse ensalçado con otro título más señalado y excelente y que por la Cancellería Romana fuesse llamado CATOLICO [sic] [...] Rey de las Españas Cathólico»<sup>1</sup>.

Aquest és el text que podríem anomenar el fonament del títol, però la seva clara significació ens la proporciona, tres anys abans que el rei morís –ho féu en 1516–, un llibret que tot seguit es convertí en «el vademècum dels principals fautors de l'absolutisme a Europa». Aquest és el nou poder; l'obra és *Il Principe* de Niccolò Machiavelli: unes poques pàgines per a «la destrucció del món medieval i [...] la construcció del modern»<sup>2</sup>. Escriví l'autor florentí:

«Noi abbiamo ne' nostri tempi Ferrando di Aragona, presente re di Spagna. Costui si può chiamare quasi principe nuovo, perché, di uno re debolo, è diventato per fama e per gloria il primo re de' Cristiani; e se considerrete la azioni sua, le troverrete tutte grandissime e qualcuna straordinaria. Lui nel principio del suo regnato assaltò la Granata: e quella impresa fu il fondamento dello satato suo. Prima, e' la fece ozioso e senza sospetto di essere impedito: tenne occupati in quella gli animi di quelli baroni di Castiglia, li quali, pensando a quella guerra, non pensavano a innovare. E lui acquistava, in quel mezzo, reputazione e imperio sopra di loro, che non se ne accorgevano; possé nutrire, con denari della Chiesa e de' populi, eserciti, e fare uno fondamento, con quella guerra lunga, alla milizia sua; la quale lo ha di poi onorato. Oltre a questo, per potere intraprendere maggiori imprese, servandosi sempre della religione, si volse a una pietosa crudelità, cacciando e spogliando, el suo regno, de' Marrani: né può essere questo esempio più miserabile né più raro. Assaltò, sotto questo medesimo mantello, l'Affrica: fece l'impresa de Italia: ha ultimamente assaltato la Francia; e cosí sempre ha fatte e ordinate cose grandi, le quali sempre hanno tenuto sospesi e ammirati gli animi de' sudditi e occupati nello evento di esse»<sup>3</sup>.

Maquiavel no fonamenta sinó que explica. Les paraules centrals del seu raonament –l'evidència dels fets històrics i la raó que cal aduir per a saber de veres qui és un príncep nou– són aquestes quatre: «servendosi sempre della religione». Ferran el Catòlic, així exalçat pel seu súbdit valencià Roderic de Borja esdevingut papa Alexandre VI en 1492, es converteix en el primer model del poder absolutista modern. Ferran i també, evidentment, el mateix papa:

«[...] il quale, di tutti e' pontefici che sono stati mai, mostrò quanto uno papa, e con il danaio e con la forze, si posseva prevalere [...]. E benché lo intento suo non fussi fare grande la Chiesa, ma il duca, nondimeno ciò che face tornò a grandezza della Chiesa; la quale, dopo la sua morte, spento il duca, fu erede delle sue fatiche»<sup>4</sup>.

1. Jerónimo ZURITA, *Anales de la Corona de Aragón*. Tomo V. *Historia del Rey Don Hernando el Católico. De las empresas y ligas de Italia*, Saragossa 1670, lib. II, cap. XL, fol. 110, cols. 2-3.

2. Jordi MONERS I SINYOL, *Introducció a MAQUIAVEL, El príncep*, Barcelona: La Magrana, 1982, p. 36.

3. Niccolò MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, a cura di Mario MARTELLI, Firenze: Sansoni, 1971, p. 291.

4. *Ibidem*, p. 274.

Així engrandí l'Església amb el poder temporal afegit, precisa Maquiavel, «allo spirituale, che gli dà tanta autorità»<sup>5</sup>. El poder és la força, i l'autoritat és el guant que la fa noble; dit altrament: la religió justifica el poder. Aquest és un dels principis fonamentals de l'absolutisme; una idea, per altra part, heretada de la Roma antiga –la republicana, per ser més exactes, amb la lliçó constant i diàfana de Ciceró– i que Maquiavel ajustà, no solament en *El Príncep*, sinó també en els *Discorsi sopra la prima Decada di Tito Livio*:

«Quelli principi o quelle republiche, le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, e tenerle sempre nella loro venerazione; perché nessuno maggiore indizio si puote avere della rovina d'una provincia, che vedere dispregiato il culto divino. [...] Debbono, adunque, i principi d'una republica o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e fatto questo, serà loro facile cosa mentere la loro republica religiosa, e, per conseguente, buona e unita»<sup>6</sup>.

En aquest punt, encara que breument, cal assenyalar, a propòsit de la darrera afirmació maquiavèl·lica, les idees de «la unitat i el benestar» de la república, les quals són la finalitat última, en el pensament del polític florentí, val a dir-ho ben aviat i clarament. Ara bé, també és cert que aquesta meta que avui anomenem «el bé comú» de l'Estat és en la seva obra implícit, el dóna per suposat i no li cal definir-lo ni explicar-lo. Com un resum dels darrers estudis sobre aquesta qüestió, remeto al capítol V del llibre de Franco Buzzi, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*<sup>7</sup>. Si, doncs, és de justícia afirmar que l'horitzó polític de Maquiavel era «la unitat» dels regnes o repúbliques, els quals sense ella no poden perdurar, també cal dir que la religió era per a ell el mitjà privilegiat per a obtenir-la, fins al punt que, tenint-la com a simple instrument, anuncia d'alguna manera el concepte de «laïcitat» de l'Estat. «Ma nella misura in cui Machiavelli non si limita a constatare questa convergenza obiettiva di interessi promossi al tempo stesso dallo Stato e dalla religione, ma si propone di asservire quest'ultima agli interessi dello Stato, la sua posizione non è più semplicemente "laica", bensí mette obiettivamente in gioco elementi di chiaro sentore ideologico assolutistico»<sup>8</sup>. La constatació de Buzzi –com la de la majoria– és precisa: «Infatti la realtà effettuale dell'epoca moderna è la potenza, la forza, il dominio»<sup>9</sup>. Sí: l'absolutisme va llegir Maquiavel al seu aire i el féu el pare de la raó de la força i del poder. I la religió esdevingué el millor instrument de la seva consolidació.

L'assentament d'aquest nou sistema polític vist a distància té valors positius i negatius, essent aquests els que realment i amb la seva pervivència enquistada en el temps decanten el plat en les balances de la història. Ja ho va veure el mateix Maquiavel quan afirmà,

5. *Ibidem*, p. 261.

6. *Ibidem*, p. 95.

7. Franco Buzzi, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Genova: Marietti, 2000.

8. *Ibidem*, p. 237.

9. *Ibidem*, p. 239.

respecte de l'expulsió dels jueus de les terres hispanes que «né può essere questo exemplo più miserabile ne più raro»<sup>10</sup>. Prou bé sabem que més ençà dels valors històricament positius derivables de l'absolutisme, domina la inesborrable petjada dels seus desencerts i bogeries, com també la ferma creença que el poder exercit maquiavèlicament –només cal tenir present el capítol XVIII de *El príncep*, que podríem intitular l'art de la hipocresia– voreja, quan no hi cau massa sovint, la tirania; no menys real, si bé vestida amb dalmàtiques i casulles de la religió cristiana.

En aquest punt podria afegir-se un *excursus* per a exemplificar l'ús de la religió en la política de Ferran el Catòlic. Només l'apunto i algun dia s'haurà d'escorcollar: com també cal conjuminar la part d'intenció religioso-profètica en els plans del descobriment de Cristòfol Colom amb el desig reial, concordant amb un altre també de Colom de, com diu el text de les *Capitulacions*, «descobrir illes i terres fermes», reblat, el desig reial, en una carta de mercè amb aquestes altres paraules: «va [Colom] per manament nostre a descobrir i guanyar amb fustes nostres i amb les nostres gents certes illes i terra ferma a la mar oceànica»<sup>11</sup>.

També un segon *excursus* tant o més exemplificador de la religió com a fonament del poder absolut seria exposar l'ús de la profecia i de l'escatologia aplicades amb nou abillament i amb nova astúcia, és a dir, refent la seva herència medieval, a la configuració de la imatge reial de Ferran el Catòlic i a les seves decisions polítiques<sup>12</sup>, les quals ningú no podia pas contradir «para evitar pesadumbres con un Príncipe tan poderoso», com ho manifestà el capítol de canonges de Vic quan Ferran els imposà el seu confessor Joan d'Enguera com a bisbe<sup>13</sup>, el qual, tot sigui dit, mai no posà els peus a la ciutat.

Si, doncs, tornant al fil del discurs, s'ha mostrat a Europa des de la Corona catalano-aragonesa com ha d'ésser el monarca del nou poder, també des d'aquí s'alçaren les veus que ensenyaren els seus contravalors, això és: els límits que ha de tenir i la finalitat primera i principal de tot poder, dient-la i posant-la en pràctica. Donàrem, juntament amb altres europeus, els valors que havien de transformar tot allò de negatiu que contenia –i que encara mantenen els seus hereus disfressats, més que no vestits, amb paperetes democràtiques– aquell poder polític absolut.

Durant l'any tan conegut per la conquesta del regne de Granada, l'elecció d'Alexandre VI, la descoberta d'Amèrica, etc., també s'esdevingué el naixement d'un valencià d'estirp jueva: Joan Lluís Vives i Marc (1492-1540). Presentem-lo aquí per les seves paraules més polítiques, les quals, si aleshores haguessin estat escoltades, la novella política europea haguera anat per camins ben diferents «a los que tomó para su mal», en expressió d'un estudiós vivista<sup>14</sup>.

10. N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, op. cit., p. 291.

11. Jordi BILBENY, *Brevíssima relació de la destrucció de la història. La falsificació de la descoberta catalana d'Amèrica*, Arenys de Mar: Els llibres del Set-ciències, 1998, p. 36.

12. Veg. Eulàlia DURAN i Joan REQUESENS, *Profecia i poder al Renaixement. Texts profètics catalans favorables a Ferran el Catòlic*, estudi i edició a cura de ..., València: Eliseu Climent, 1997.

13. Joan-Lluís de MONCADA, *Episcopologio de Vich*, Vol. II, Vic: Anglada, 1894, pp. 476-477.

14. Enrique RIVERA, *Introducción a Juan Luis Vives, De la concordia y de la discordia. De la pacificación*, Madrid: Ed. Paulinas, 1978, p. 26.

Encara no passats vint anys de l'aparició de *El Príncep* de Maquiavel entès com l'escola del poder pel poder –així fou i ha estat de manera general considerat–, Vives també dibuixa el seu nou príncep. Aquest adquireix l'autèntica grandesa en saber redreçar tota cosa de millor manera que la gent del poble i en saber-se refrenar i moderar a si mateix més que ningú. Entre un príncep i un savi –aclareix– la diferència només rau en el comandament damunt dels altres, però han d'ésser iguals en el bon judici, la intel·ligència, el consell i la voluntat<sup>15</sup>. En el *De pacificatione*:

«No solament el Magistrat i el Príncep, quan pren possessió de la seva dignitat, jura les lleis, sinó que també, pels títols que ha rebut, se li recorda que és el conciliador de la mútua estimació entre el poble, el fautor i nuador de la concòrdia, del vincle de la pau, de l'assossegament i del descans. Per això és anomenat piadós, clement, i benèfic i salvador i, sobretot, pare de la pàtria. Aquest és el títol més august i cap de millor no recorda al Príncep els seus deures perquè entengui que ha de tenir envers els seus súbdits els mateixos sentiments que un pare o una mare té pels seus fills»<sup>16</sup>.

La intenció primera en l'elecció d'un rei és amb la finalitat que, a través de la seva suprema potestat sobre tothom, sigui el mediador i defensor de la pau pública<sup>17</sup>. Més nítides són encara les seves paraules en la descripció de l'actitud contrària, puix avui els prínceps

«nascuts i educats enmig de règies opulències, sempre acostumats pel servei d'indulgentíssima fortuna, es riuen de les calamitats dels ciutadans perquè no les comprenen. Per aquest desconeixement tot ho consideren seu, si no, renyina, enveja, cobdícia; arrasen els camps, assolten les viles i llogarets, sumeixen pobles i persones en el remolí de la guerra, nacions florents i regnes sòlidament arrelats [...]. Els prínceps, entre altres afeccions, són propensos i es deixen portar pels capricis, troben sempre ocasió d'opinar que tota guerra, mentre els plagui, és justa; de pretextos i miratges mai no en falten mentre no manqui el poder i l'ocasió»<sup>18</sup>.

En una paraula final i positiva:

«Tot príncep és en la república allò que és l'ànima en el cos i fins una imatge del Creador de la Naturalesa»<sup>19</sup>.

Si ens preguntem per on han d'anar les actuacions públiques i pràctiques d'aquesta concepció del poder, la sola lectura del títol d'una altra obra seva ens ho dirà tot: *De subventionem pauperum*. «Heus ací –escriu a l'inici del segon llibre d'aquesta obra– allò que convé a cadascú, d'ara endavant allò que convé a la ciutat col·lectivament i al seu regidor, el qual és en ella allò que és l'ànima en el cos»<sup>20</sup>.

Entorn d'aquest pensament polític de Vives hem de preguntar-nos, aquí, quin pes hi té la religió. Serà suficient, penso, respondre

15. «Illa demum est magnitudo vera Principis, melius de rebus statuere quam vulgus, et primum omnium se ipsum moderari, qui tot millia habet in sua potestate; [...] ¿Quid est porro aliud verus Princeps, quam vir sapiens cum publica potestate? ita ut Principem et sapientem in potestate erga alios quidem fortassis aliquantulum, in iudicio vero ratione, mente, consilio, voluntate nihil intersit» (J. LUDOVICI VIVIS, *De concordia et discordia*, dins *Opera Omnia*, [...] a G. MAJANSIO, Tomus V, Valentiae, B. Montfort, MDC-CLXXXIV, p. 373).

16. «Nec solum in leges Magistratus et Princeps, quum dignitatem inquit, jurat, sed nomina illi induuntur, queis meminere conciliatorem se esse communis dilectionis, auctorem et nodum concordiae, vindicem pacis, quietis, otii; nam et nuncupatur pius, et demens, et beneficus, et servator, et in primis pater patriae, quo nomine ut nullum est augustius, ita non aliud aequè Principem muneris sui admonet, ut intelligat eodem se debere in subditis suos affectu esse, quo est erga filios pater aut mater» (J. LUDOVICI VIVIS, *Ibidem*, pp. 418-419).

17. «Haec prima elegendi Regis [sic] fuit causa, ut ille in summa omnium potestate sequester esset, vindexque publicae pacis...» (*Ibidem*, p. 418).

18. «Nati et educati inter regias opes, indulgentissima semper usi fortuna, calamitates civium, quia non intelligunt, ridet; ita pro nihilo habent propter suam vel rixulam, vel ambitionem, vel avaritiam, vastari agros, villas et oppida excindi, populos gentesque unica belli procella adsumi, florentissimas nationes, et firmatissima regna funditus interire [...] Principes alioqui in suos affectus proni et praecipites, arripiant existimandi quodlibet bellum modo placeat justum esse; praetextus et colores nunquam desunt, dum non desit facultas et occasio» (J. LUDOVICI VIVIS, *De Europae statu ac tumultibus ... Adriano VI Pontifici Maximo*, dins *Ibidem*, pp. 168-169 i 170, respectivament).

19. «Est enim Princeps in republica quod animus in corpore,

et imago quaedam auctoris illius rerum naturae» (J. LUDOVICUS VIVES *Henrico VIII Regi Angliae inclyto... S. De pace inter Caesarem et Franciscum Galliarum Regem, deque optimo regni statu, datus Ibidem*, p. 175).

20. Hactemus quid unumquemque deceat, posthao quid civitatem publice et ejus rectorem, qui est in ea quod in corpore animus; ...» (J. LUDOVICI VIVIS, *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus*, dins op. cit., Tomus IV, p. 465).

21. En el primer capítol del llibre VI del seu *De officiis* afirma de la religió: «de religione, de cardine in quo vita universa volvitur! - de la religió, de la frontissa en la qual tota la vida gira» (J. LUDOVICI VIVIS, *In libros de disciplinis*, dins *Opera omnia*, distribuata et ordinata [...] a Gregorio MAJANSIO, Tomus VI, Valentiae, Benedicti Montfort, MDCCCLXXXV, p. 214). Vegeu entorn d'aquesta qüestió: AUGUST MONZON I ARAZO, *Estado, derecho y pasiones en Vives. Perspectivas de antropología jurídica*, dins F. J. FDEZ NIETO - A. MELERO Y A. MESTRE, *Lluís Vives y el humanismo europeo*, València, Universitat de València, 1998, pp. 99ss. Vegeu també Eusebi COLOMER I PONS, *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Montserrat, IEC-PAM, 1997, pp. 279-286.

22. Text reconegut des de sempre com el més filosòfic-religiós; un dels temes centrals és el servei a la pàtria i l'exercici de la pietat i la justícia. Vegeu-ne una edició crítica en CICERONE, *Somnium Scipionis*, introduzione e commento di Alessandro RONCONI, Firenze, Felice le Monnier, 21967. ¿Cal recordar que Joan Lluís Vives té, en el volum V citat, un centenar de pàgines dedicades a aquest *Somnium Scipionis* (pp. 64-163)?

23. «Quin clamamus, quin ostendimus, nec huns vocari posse catholicum, nec sacrum, neque illum christianissimum, nec alium fidei defensorem, nisi ea exequantur quae sunt christiani, nempe, bene velle, amare, non nocere, prodesse qua possit; non constare christianissimum sine caritate [...] inter bonum Principem et bellatorem conveniret, amatorem suae gen-

que la seva explícita concepció antropològica és la cristiana: l'home, un ésser caigut per al qual Crist s'ha encarnat i l'ha redimit<sup>21</sup>. La lògica d'aquesta concepció s'explicita del tot i és expressament manifestada en el darrer capítol del *De concordia et discordia*: «Exhortació a la caritat [en el sentit joànic i paulí]». El comença fent memòria del «Somni d'Escipió» exposat per Ciceró<sup>22</sup> i es pregunta que, si aquella visió fou el fonament del recte i savi govern del pagà Escipió Emilià, com no haurà de ser-ho el del príncep cristià al qual Vives proposa un teixit de raons amb tres perícopes de l'Antic Testament (1Re 19,11-12; Is 42,2; Salm 76(75),3), de les quals es dedueix, complementàriament, una visió trinitària de Déu en el rerefons de tot el seu pensament. I així s'expressa en les darreres paraules del tractat *De pacificatione*:

«Com no ens exclamarem ni manifestarem que ni aquest es pot dir catòlic, ni sagrat, ni aquell cristianíssim ni l'altre defensor de la fe [això és: Carles V d'Alemanya, Francesc I de França i Enric VIII d'Anglaterra], si no compleixen el que cal als cristians, això és: voler el bé, estimar, no fer el mal, ser útil en tot allò possible. No hi ha constància del cristianisme sense caritat [...]; res no hi ha de comú entre el príncep i el guerrer, aquell és aimador del seu poble i pare de la pàtria, sempre allunyat de qualsevol motiu que alimenti la guerra»<sup>23</sup>.

Pel carreró que ve d'Amèrica hem de convocar aquí la presència d'un altre català: Bartomeu Casaus, el primer bisbe de Chiapas, a Mèxic, conegut per robatori històric com a Bartolomé de las Casas<sup>24</sup>. Dues són les qüestions pertinents. La primera, una concepció del fonament del poder polític que enfondeix el que expressa Vives en aquests mots:

«el poble elegeix el rei, el príncep, el magistrat perquè es posi de part de la justícia, perquè sigui el dipositari i garant de les lleis, perquè instauri el vincle de la concòrdia civil»<sup>25</sup>.

I ell, Bartomeu Casaus, amb aquests altres:

«Mai no es pot imposar cap subjecció, cap servitud, cap càrrega sense que el poble, que n'ha de portar el pes, hi consenteixi voluntàriament. Fins i tot es demostra que des del començament el mateix poble així va constituir-ho amb el seu príncep. Des de l'inici tota cosa i tots els pobles foren lliures; si s'imposés qualsevol cosa contra la voluntat del poble o del domini privat, seria, sens dubte, amb violència, i d'aquesta manera es prohibiria al poble l'ús de la seva llibertat, la qual li pertoca per dret natural. [...] la sobirania procedeix directament del poble, i el poble fou la causa efectiva dels reis i prínceps o de l'accés a qualsevol magistratura si es féu amb justícia. Per tant, si el poble fou la causa efectiva o eficient i final dels reis i prínceps puix que hi accediren per la lliure elecció d'ell...»<sup>26</sup>.

D'aquesta doble citació se'n desprenen dues lliçons, al meu entendre: aquella que evidencia la pertinença de tots dos a l'àrea catalano-aragonesa on des dels temps medievals, pas a pas, s'imposa el pacte Monarquia-Corts i des d'hora matineria; per tant, no hi hagué en ella una monarquia medieval absoluta, generant, aquest sistema, una mentalitat que si se sol anomenar pactista també pot dir-se antiabsolutista; segona: afirmar l'elecció reial des del poble; asseverar que el poble és la font primera del poder, significa donar un cop de maça a l'absolutisme del Renaixement... i a tots els posteriors.

No s'està pas l'agut pensador, el monjo Lluís Duch, de qualificar Bartomeu Casaus de profeta, com també altres ho han fet, recordant-nos que per sort de les idees, tot i que per dissort dels fets, Casaus restava sota l'empara del teòleg salmantí Tomàs de Vitòria -condeixeble de Joan Lluís Vives a París- quan ja en 1538 havia sentenciat: «los príncipes cristianos no tienen, sobre los infieles, más derechos con la aprobación pontificia que sin ella». I continua raonant L. Duch:

«Això equivalia a fonamentar l'acció evangèlica de Las Casas [Casaus] en el dret natural; equivalia també a negar, sens dubte per primera vegada en la ploma d'un teòleg, el valor dels drets atribuïts fins aquell moment a la donació pontificia, que havia conferit a Espanya la possessió d'Amèrica [...]. Encara que l'emperador fos el sobirà eminent del món sencer, no per això quedaria habilitat per a apoderar-se dels territoris dels indis, per a donar-los nous senyors ni per a fer-los pagar impostos. No és estrany que Sixt V posés la *Relectio de indis* de Vitòria a l'Índex»<sup>27</sup>.

El poder absolut es fa valer, també, gràcies a l'*Índex de llibres prohibits*. Història descriptiva. Una acció de govern, de poder. No cal afegir-hi cap judici. Els fets cremen sols.

Bartomeu Casaus, enmig d'aquests aires polítics, escrivia el primer llibre de pastoral missionera, *De unico modo*, en el qual «distingia cristianisme i cristiandat, evangeli i cultura, evangelització per la paraula persuasiva i no per les armes conqueridores»<sup>28</sup>. Llegint només l'encapçalament del llibre tal com ens ha arribat se'ns obren prou bé els ulls a la mentalitat de Casaus: «un únic i mateix i sol mètode d'ensenyar als homes la religió veritable fou instituït per la divina Providència per a tot l'orbe i per a tostemps; a saber, el que persuadeix l'intel·lecte amb raons i encisa o exhorta suaument la voluntat; ja que ha d'ésser comú a tots els homes del món, sense fer cap mena de diferències per discriminació de sectes i errors o corrupció de costums»<sup>29</sup>, pensament que coincideix prou ajustadament amb aquest de Joan Lluís Vives: puix la religió «s'expandeix i augmenta amb la pietat del consell del sant i per l'exemple de vida, no pas amb la violència ni amb les armes»<sup>30</sup>.

tis, et patrem patriae, et belli origine causa nutricula plurimum distaret» (J. LUDOVICI VIVIS, *De pacificatione*, dins op. cit., Tomus V, pp. 439-440).

24. J. BILBENY, *Brevíssima relació de la destrucció de la història*, op. cit., pp. 159ss.

25. «Regem, Principem, Magistratum elegit populus, ut adsit iustitiae, ut patronus sit ac propugnator legum, ut vinculum concordiae civilis» (J. LUDOVICI VIVIS, *De pacificatione*, dins op. cit., Tomus V, p. 418).

26. «Nulla subiectio, nulla servitus, nullum onus unquam impositum fuit, nisi populus qui subiturus illa onera erat, impositioni eiusmodi voluntarie consentiret. Immo a principio idem populus ea constituit cum ipso principe, probatur. Ab initio omnis res, omnis populus fuit liber; si contra populi vel privati domini alicuius rei voluntatem imponerentur, forent absque dubio violenta, et sic prohiberetur populus uti sua libertate, quae de iure naturali competebat. [...] imperium immediate processit a populo, et populus fuit causa effectiva regum seu principum, aut quorumcumque magistratum, si iustum habuerunt, ingressum. Ergo si populus fuit causa effectiva seu efficiens et finalis regum et principum, ut a populo per liberam electionem originem duxerunt...» (Bartolomé de LAS CASAS, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, edición crítica bilingüe por Luciano PEREÑA, J.M. PÉREZ-PRENDES, Vidal ABRIL y Joaquín AZCÁRRAGA, Madrid, CSIC, 1984, pp. 33-34).

27. LLUÍS DUCH, *Reformes i ortodòxies protestants: segles XVI i XVII*, dins Evangelista VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, vol. II, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 2001, p. 582.

28. *Ibidem*, p. 581.

29. Bartolomé de LAS CASAS, *L'únic mètode de cridar tots els pobles a la religió veritable*, Barcelona, Proa, 1998, p. 79.

30. «TIRIASIAS: [...] quanvis pietas sanctis monitis, et exemplo vitae, dilatatur atque augetur, non vi aut armis; non possunt humanae mentes cogi aut trahi, at duci possunt» (J. LUDOVICI



Passats dos anys de la Junta de Valladolid (1550-1551), convocada per l'emperador Carles V d'Alemanya, que posà damunt la taula si hi havia causes justes per a fer la guerra als indis i on s'enfrontaren la visió afirmativa de Juan Ginés de Sepúlveda i la negativa del nostre coterrani Casaus<sup>31</sup>, una mort per motius religiosos venia a confirmar l'arrelament del poder que vol ser absolut. Moria a la foguera un fill de Vilanova de Xixena (Aragó), del bisbat de Lleida, Miquel Servet, el 27 d'octubre de 1553 als afores de Ginebra, condemnat per la inquisició calvinista. L'historiador ens recorda que «tot seguit es desencadenà una enorme polèmica, dirigida sobretot contra Calví, a qui s'acusava d'haver ferit frontalment la llibertat religiosa»<sup>32</sup>. Ara sabem ben bé que la religió pot justificar un poder absolut, àdhuc que la religió en si mateixa també pot generar-lo, ho ha fet, i encara ho fa. Una discrepància trinitària i cristològica merescué abans la llenya d'una foguera que la discussió acadèmica d'uns mateixos batejats en Crist.

Quaranta anys passats d'aquesta mort, una segona confirmava la solidesa del poder. Per sentència inquisitorial catòlica, era condemnat, a la ciutat de Saragossa, Pere Galès i Reiner.

Havia nascut a Ulldecona pels volts de 1537, estudià a Saragossa, viatjà per la península Itàlica i retornà a casa en 1580, el retrobem a Pàdua en 1582 i en les llistes dels membres de l'Església evangèlica de Ginebra l'any següent. Tot i ésser jurista, resideix en aquesta ciutat ensenyant-hi filosofia. Essent novell espòs d'una noia de Vicenza, passà després a Aureja i a Castres, on és en 1593. Sabem que el seu pensament és allunyat de l'ortodòxia romana, però també de la calvinista. Segons el seu custodi després d'ésser detingut, el capità Pedro Saravia, cal portar-lo cap a Espanya «para que la Inquisición conozca deste hombre que entiendo se hará en ello seruiçio a Dios y a V. M.»<sup>33</sup>. Confessà les seves discrepàncies doctrinals i ens interessa destacar-ne dues referides al nostre tema:

«havia negat l'autoritat i potestat del Summe Pontífex [...] i que el nom de Papa no escau al Romà Pontífex ni anomenar-se Pontífex, perquè no és nom catòlic, perquè en Crist, que fou vertader Pontífex, s'acabà el vertader pontificat i sacerdocí,

és a dir, primera negació d'una autoritat percebuda com a absoluta; i la segona negació:

«que no és catòlica la guarda del diumenge sinó política, i així no s'han de guardar les festes»<sup>34</sup>.

Era un jurista clarivident i esdevingué cendra en 1595 com a relaxat *in statua*, per a sort de la seva carn i ossos, que deixà, això sí, a la presó.

VIVIS, *De Europae dessidiis et bello turcico. Dialogus*, dins op. cit., Tomus VI, p. 479).

31. Veg. Á. LOSADA, *Juan Luís Vives y la polémica ...*, op. cit., pp. 41ss.

32. L. DUCH, *Reformes i ortodòxies protestants: segles XVI i XVII*, op. cit., p. 422.

33. Veg. el text en *Ibidem*, p. 336.

34. *Ibidem*, pp. 336-337. ¿Cal recordar que en l'any de 1728 el papa Benet XIII, a instàncies del concili provincial tarraconense (Tarragona, 1727), concedí que en determinades festes considerades de precepte hom pogués treballar? (veg. Joan BADA, s.v. «Benet XIII», *Gran Enciclopèdia Catalana*, vol. 3, p. 417).

Arribats al final d'una primera passejada pel segle XVI, reculem cap al seu començament per fer memòria d'una altra aportació nostra a Europa. Penso en el monjo de Sant Jeroni de la Vall d'Hebron de Barcelona, fra Miquel Comalada. L'any 1515 apareixia a la Ciutat Comtal el llibre *Spill de la vida religiosa* sense nom d'autor, però en un exemplar de l'edició de Lisboa de 1541, una mà va escriure el seu nom. Aquesta i altres dades fan molt segura la seva autoria<sup>35</sup>. Es tracta d'un text de contingut ascètic-místic «de clara matriu lul·liana», en expressió de Miquel Batllori<sup>36</sup>, probablement un dels pinacles de la *devotio moderna* que s'escampà per Europa fins ben entrat el segle XVII. Amb el seu nom o amb l'abreujat de *El desitjós*, aparegué en diverses llengües i podem donar-ne una mostra: a Barcelona l'edició prínceps de 1515; la segona a València en 1529 a cura de Miquel Jeroni Cruïlles; a Sevilla en 1535 i 1536, a Saragossa en 1535, a Toledo en 1536 i a Lisboa, en castellà, en 1541 amb els títols *Espejo de la vida religiosa*, *El deseado* i altres, fins a un total que passa de dotze edicions arribades a l'any 1588; en llengua italiana, *Il desideroso*, s'estampà a Venècia en 1541, 1549 i 1561; i també hi hagué les versions francesa, alemanya, anglesa, gaèlica i llatina. Des d'un racó al peu de Collserola mirant al mar, s'escampà per Europa, i no solament metafòricament, el seu personatge que cercava «un cavaller qui va perdut per lo món, lo qual sos vassalls lo han lançat de son estat i no l volen acollir; i ell va cercant qui l vulla acollir. [...] se nomena Amor de Déu»<sup>37</sup>. La pregunta per la dimensió política d'aquesta obra és aquella que s'escau de fer tot seguit. Respondre-la és reportar unes paraules de Martí de Riquer que podrien encaminar-nos al recambro del seu secret. Escriu: «en la línia de l'*Spill de la vida religiosa*, són possibles fins i tot desviacions de l'ortodòxia vers l'erasmisme i el reformisme»<sup>38</sup>. En efecte, el pensament que neix d'una espiritualitat com la d'aquesta obra podia alimentar, més enllà de la literària al·legorització de la vivència mística i íntima de l'home sol davant de Déu, «Tu e Jo; Rei i Esclau», podia alimentar, dic, una mentalitat religiosa, eclesial i social que no es desentengué pas del món ni del poder en ell, ans tot al contrari, i ben aviat citaré algun erasmista, i als erasmistes els haurem de tenir presents, com també la reforma protestant acollida i favorejada pel poder de diversos prínceps. Allò que no sabem és fins a quin extrem pogué influir en unes determinades capes de cristians europeus, però sí sospitar-ho, encara que només sigui gràcies a la variada difusió lingüística que tingué.

L'avenç del segle XVI consolidava les paraules o propostes de Maquiavel per tot Europa:

«È cosa veramente molto naturale e ordinaria desiderare di acquistare; e sempre, quando gli uomini lo fanno che possono, seranno laudati o non biasimati; ma quando non possono e vogliono farlo in ogni modo, qui è lo errore e il biasimo [...] / quando o per

35. Veg. Martí de RIQUER, *Història de la literatura catalana*, vol. III, Sant Joan Despí - Barcelona, Ariel, <sup>2</sup>1980, pp. 485-487.

36. Miquel BATLLORI, *De l'Humanisme i del Renaixement, Obra Completa*, vol. V, València, Tres i Quatre, 1995, p. 135.

37. Veg. el text a M. de RIQUER, *Història de la literatura catalana*, op. cit., p. 488. També pot llegir-se en l'edició normativitzada a cura d'Arseni PACHECO i August BOVER I FONT, *Novel·les amoroses i morals*, Barcelona, Ed. 62 - «La Caixa», 1982, p. 193.

38. M. de RIQUER, *Història de la literatura catalana*, op. cit., p. 492.

qualche via scellerata e nefaria si ascende al principato [...] si mostrerà con dua esempli, l'uno antiquo, l'altro moderno, senza intrare altrimenti ne' meriti di questa parte, perché io iudico che basti, a chi fussi necessitato, imitargli. [...] / Onde è da notare che, nel pigliare uno stato, debbe l'occupatore di esso discorrere tutte quelle offese che gli è necessario fare; e tutte farle a un tratto, per non le avere a rinnovare ogni dì, e potere, non le innovando, assicurare gli uomini e guadagnarseli con beneficiarli [...], etc., etc.

Una doctrina prou transparent i una consciència prou desperta quan també afirma: «Non si può ancora chiamare virtù ammazare e' sua cittadini, tradire gli amici, essere senza fede, senza pietà, senza religione; li quali modi possono fare acquistare imperio, ma non gloria»<sup>39</sup>. Un petit error d'apreciació de l'estadista florentí: el poder també sap aparentar glòria, i l'absolut, fer creure que el del príncep és la glòria absoluta del seu poble.

Si més no, en 1555 el poder i la glòria signaren la Pau d'Augsburg i s'establia el principi polític *cuius regio eius religio*. Els detalls no s'oblidaren pas: es concedí que hom pogués emigrar per cercar l'aixopluc d'aquell príncep que tingués la mateixa religió, després ja seria massa tard; els prínceps protestants retindrien les terres de domini eclesiàstic que havien secularitzat, i els bisbes i abats que es passessin a la Reforma perdrien ofici, rendes i territoris.

Als antípodes d'aquesta realitat i paral·lelament, s'expandia una altra visió que, vulgues no vulgues, no solament relativitzava el nou poder, sinó que el col·locava en entredit afectiu i discutible en moltes consciències.

Andreu Capella, nascut a València en 1529, entrà a setze anys a la Companyia de Jesús, es doctorà en teologia, però la seva inquietud religiosa el menà a la cartoixa, on professà en 1570. En ella, com a prior, passà per Portaceli, Escaladei, el Paular, per la de Nàpols i la de Milà. Però més que no pas el seu anar i venir de prior, també de visitador dels benedictins i dels canonges regulars de Sant Agustí, hem de considerar que es féu present per Europa amb les traduccions llatina, francesa, alemanya i italiana de les seves obres *Libro de oración* (1572) i *Manual de consideraciones y ejercicios espirituales* (1575); i present amb el seu exercici episcopal, des de 1588, a la Seu d'Urgell, un racó de Pirineu on tingué de col·laborador un jove clergue de Peralta de la Sal, Josep de Calasança (1557-1648).

No cal pas repassar totes les dades d'aquest darrer personatge esmentat; centrem-nos en les dues cares en què es manifestà la seva vocació d'home d'Església i de cristià. En arribar a Roma l'any 1591, ho feia com a procurador del bisbat de la Seu d'Urgell i com a recercador d'una canongia de dret papal ben remunerada. Amb la bona recomanació del seu bisbe Capella i per amics i coneguts, entrà tot seguit de ser a la Ciutat Eterna al servei del cardenal Marco Antonio

39. N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, op. cit., els fragments són a les pp. 261, 269, 270-271 i 269 respectivament.

Colonna com a teòleg seu i capellà de la família, o de palau. Després de la mort d'aquest purpurat (1597), continuà en els mateixos càrrecs amb el cardenal Ascanio Colonna i molt probablement fou el tutor i preceptor del seu nebot, el príncep Felip, duc de Paliano, fill del seu germà Fabrizio i de la germana de Carlo Borromeo, fet sant en 1610. Vivia en el mateix palau, on tenia dues habitacions. Vivia en una de les dues famílies romanes de més alta alcúrnia i detectora de més poder. Era la família que havia donat a Europa Pompeo Colonna (†1532), soldat a les ordres de Ferran el Catòlic i que sense deixar les armes fou bisbe de Rieti, abat de Subiaco i Grottaferrata, rebel·lat contra el papa Juli II, però fet cardenal per Lleó X, i que acabà servint l'emperador Carles V d'Alemanya contra el papa Climent VII participant activament en el *sacco di Roma* (1527). Era la família que donaria Federico Colonna, que en la guerra catalana dels Segadors lluità en el bàndol de Felip IV de Castella i fou després lloctinent de València i del Principat. I donaria Lorenzo Onofrio Colonna, lloctinent general d'Aragó, gran conestable i virrei de Nàpols en el darrer quart del segle XVII. D'aquesta família era el protector de Calassanç, el cardenal ja mencionat Ascanio Colonna, que fou lloctinent d'Aragó a l'inici del segle XVII. Havia estat elevat al cardenalat per Sixt V a instàncies de Felip II de Castella i fou l'autor del llibre *De monarchia Siciliae* (aparegut, això sí, en 1723, passats quinze anys de la seva mort) en defensa dels reis austríacs com a descendents dels monarques catalano-aragonesos a l'illa de l'Ètna. En aquesta família, doncs, féu de teòleg, capellà i preceptor Josep de Calassanç; hi conegué els batecs d'un alt poder... Però en 1597 fundava a Roma mateix unes escoles per a pobres, l'inici de l'Escola Pia, la primera a Europa d'aquestes característiques, feta de cara als infants desvalguts, als quals donava coneixements per a la seva intel·ligència i pa per als seus estòmacs famolencs; el piadós clergue abandonava el palau Zagarolo dels Colonna en 1602... es passà al bàndol dels no poderosos...<sup>40</sup>.

Ve a tomb, en parlar dels Colonna, de Roma i del saqueig de 1527, fer memòria de la intenció que collportava l'ambaixador i negociador imperial a la Ciutat Santa després d'aquella bàrbara desfeta, el barceloní Miquel Mai (?-1546). Era un cristià de pensament erasmí i polític, doctor en lleis que arribà a ser regent de la cancelleria de Sardenya i que fou després membre del Consell d'Aragó i accedí finalment a vice-canceller de la Corona catalano-aragonesa. Davant el derrotat o si més no aïllat Climent VII, somnià de fer un tractat de pau entre el Papat i l'Imperi que suposés la desaparició efectiva del poder temporal de la Santa Seu, somni bell de tants erasmistes, ja raonat per Lorenzo Valla en el seu *De falso credita et ementita Constantini donatione* des del llunyà 1440 -llibre que, per cert, cauria aviat al pou de l'*Index* tridentí<sup>41</sup>. Atès el resultat de les

40. Veg. algunes d'aquestes dades de sant Josep de Calassanç en Severino GINER GUERRI, *San José de Calasanz. Nueva biografía crítica*, Madrid, BAC, MCMXCII, pp. 298-307.

41. No podem oblidar, encara que només sigui en nota, el probable origen d'aquest text en el següent marc històric: quan en 1440 el rei catalano-aragonès Alfons el Magnànim estava enfrontat amb el papa Eugeni IV que no volia investir-lo com a rei de Nàpols, s'esdevingué que els romans es revoltaren contra el papat i Lorenzo Valla estava aleshores al servei del rei. «Questa situazione aveva forti implicanze politico-religiose che si manifestavano perfino nel sostegno prestato, presumibilmente come stratagemma politico, da re Alfonso al movimento conciliare che mirava a diminuire il potere assoluto dei pontefici. Le critiche s'inscriscono chiaramente in questo contesto e riflettono sia il risentimento personale del Valla contro Eugenio IV, il quale non aveva accolto favorevolmente le sue richieste per un posto nella cancelleria curiale, sia la posizione antipapale assunta da re Alfonso che minacciava perfino di riconoscere l'antipapa Felice V eletto dal concilio [de Florència]» (Olga PUGLIESE, *Introduzione a Lorenzo VALLA, La falsa donazione di Costantino*, introduzione, traduzione e note di ..., testo latino a fronte, Milano, Rizzoli, 2001, p. 19).

seves negociacions, potser hem de dir que Miquel Mai s'aconsolà en l'arranjament de la coronació imperial per a Carles, celebrada a Bolonya i feta pel mateix Climent VII l'any 1530. M. Bataillon anomena aquests anys, els compresos entre 1528 i 1531, els «de l'erasmisme al servei de la política imperial, sota la subtil influència de Gattinara», el gran canceller de l'Imperi<sup>42</sup>. La religió justifica el poder polític: és el *ritornello* de la història.

Dos anys després, en 1532,

«el cometa Halley va passar pel nostre cel. L'interpret dels pronòstics d'aquell retorn misteriós, en un rar quadern que el 1533 va publicar-se a Barcelona, escrivia aquestes frases exultants: *Significavit Summum Pontificem et Imperium in unum redactos et in eundem orbem convenisse, significando dominium Imperii in unam Monarchiam reducendum*. És a dir: tornades a unir la potestat religiosa i la imperial, i concentrat el domini del món en una monarquia»<sup>43</sup>.

42. Trec la citació de M. BATLLORI, *De l'Humanisme i del Renaixement*, op. cit., p. 166.

43. Jordi RUBIÓ i BALAGUER, *Humanisme i Renaixement, Obres de Jordi Rubió i Balaguer*, vol. VIII, Montserrat, PAM, pp. 113-114. Algunes ratlles, i referències bibliogràfiques, sobre el valor donat a l'astrologia en aquesta època vegeu-les en JOAN REQUESENS I PIQUER, «El profetisme en el Renaixement», *Afers*, 37 (2000), pp. 589-593.

44. «Filosofia natural i moral, en la Política i Història, en las quals está verdaderamente el manantial de las leyes, para hacerlas de nuevo, juzgar de las que están hechas, i aprobarlas o restringirlas o ampliarlas o deshazerlas del todo» (d'una seva *Peticion* al rei Felip II; vegeu-ne el text en Henry MÉCHOULAN, *Raison et alterité chez Fradrique Furió Ceriol, philosophe, politique espagnol du XVI<sup>e</sup> siècle*, Introduction, édition, traduction du *Concejo y Consejeros del Príncipe* suivies de notes et de documents inédits, Paris - La Haye, Mouton, 1973, p. 217; la versió castellana d'aquest estudi i edició és Fadrique FURIÓ CERIOL, *El Concejo y Consejeros del Príncipe*, Estudio preliminar y notas de Henry MÉCHOULAN, Madrid, Tecnos, 1993. Citaré, però, per l'edició francesa si ho faig de Méchoulan -té algun detall no traduït- si bé donaré les pàgines de totes dues; quan, però, citaré Furió ho faré sobre l'edició següent: Fadrique FURIÓ CERIOL, *El Concejo y consejeros del Príncipe. Bononia*, Henry MÉCHOULAN i Jordi PÉREZ DURÀ, Codirectors (Obra completa, I), València, Alfons el Magnànim (Generalitat Valenciana - Diputació de València) - Universitat de València, 1996.

## II. Camí de la Il·lustració

Centrem ara l'atenció en un altre tractat o vademècum polític. Aparagué en 1559. Era un text segurament rumiat a la presó, el seu autor s'hi passà un parell de mesos entre 1556 i 1557, just quan naixia Josep de Calassanç, del qual ja hem fet memòria. Es tracta del llibret *El concejo y consejeros del Príncipe* del valencià Frederic Furió i Ceriol, nascut en 1527. Estudià a París i Lovaina, acabà llicenciat en teologia i doctor *in utroque iure*; per afecció, de més a més, era prou versat en «Filosofia natural i moral, en Política i Història, en les quals hi ha vertaderament la deu de les lleis, per a fer-les de nou, jutjar de les que són fetes, i aprovar-les o reduir-les o ampliarles o desfer-les del tot»<sup>44</sup>, com ens diu ell mateix. També fou home d'armes i participà en la campanya de Metz, a la Lorena, en 1552 i en les dels Països Baixos fins a la pau de 1559, el mateix any que publicava el tractat que ens interessa. Feia tres anys, però, que n'havia publicat un altre que també hem de tenir present: *Bononia siue de Libris Sacris in uernaculam linguam conuertendis*.

Una de les idees més arrelades en l'erasmisme era reclamar la traducció de la Bíblia a les llengües vulgars. Aquesta fou la idea que defensà Furió enfront de la contrària sostinguda pel professor de Lovaina, el sicilià Giovanni di Bononia. Voler que el text bíblic estigués a l'abast de tot lector sense l'intermediari clerical era una actitud rabaixadora, en certa manera, de l'autoritat de la clerecia, puix tot coneixement també és font de poder, incloent-hi el coneixement religiós, o bíblic en aquest cas. Com a torna afegida a aquesta posició, Furió, entre les llengües que esmenta, parla de la seva valenciana i, després d'una explícita confessió de la unitat de la llengua catalana, per l'interès d'apropar la Bíblia a tothom, demana traduccions adap-

tades a cadascuna de les seves variants geogràfiques: «que es tradueixi la sagrada escriptura a la llengua vulgar a fi que sigui entesa per tots els homes del seu poble, al parlar dels quals ha estat traslladada, i sense cap mena d'impediment ho serà en aquesta varietat»<sup>45</sup>.

*El concejo y consejeros del Príncipe*, aparegut a Anvers en 1559, com ja s'ha dit, tingué una primera traducció italiana l'any següent a Venècia i la llatina a Estrasburg en 1610, allunyada cinquanta-un anys de l'original, però reveladora del valor que encara tenia a principis del segle XVII.

Així pensa Furió i Ceriol de bell començament:

«El Consejo del Príncipe es una congregación o aiuntamiento de personas escogidas para aconsejarle en todas las concurrencias de paz i de guerra, con que mejor i más fácilmente se le acuerde de lo passado, entienda lo presente, provea en lo por venir, alcance buen sucesso en sus empresas, huia los inconvenientes, a lo menos (ia que los tales no se puedan evitar) halle modo con que dañen lo menos que ser pudiere [...]. Es el Concejo para con el Príncipe como casi todos sus sentidos, su entendimiento, su memoria, sus ojos, sus oídos, su boz, sus pies i manos; para con el pueblo es padre, es tutor i curador: i ambos, digo, el Príncipe i su Concejo, son Tenientes de Dios acá en la tierra. De aquí se sigue que el buen Concejo da perfecto ser i reputación a su Príncipe; sustenta i engrandesce al pueblo; i los dos, digo, el Príncipe i su Concejo son buenos i leales ministros de Dios»<sup>46</sup>.

Es tracta d'una doctrina prou explícita, en la qual, comptat i debatut, se sostreu el poder de les soles mans del Príncep, i sota la imatge del cos humà s'afirma que, malgat ésser ell el cap, si no té els altres membres –els consellers del Consell– no hi pot haver un bon govern.

«El buen Príncipe es aquel que entiende bien i perfectamente su profesión, i la pone por obra agudamente i con prudencia; que es que sepa i pueda con su prudente industria conservarse cons sus vassallos de tal modo que no solamente se mantenga honradamente en su Estado i lo establezca para los suyos, sino que (siendo menester) lo amplifique, i gane vitoria de sus enemigos cada i quando que quisiere, o el tiempo pidiere [...] digo que buen Príncipe es aquel que puede por sí solo tomar consejo i aprovecharse del ageno, i ambos a dos consejos, el suio i el ageno (según los negocios, personas, lugares i tiempos) guiarlos i llevarlos gloriosamente hasta el cabo»<sup>47</sup>.

I unes línies més avall escriu encara:

«Es cosa manifiesta que la prudencia i retitud del buen gobierno i del Concejo, estriba en la habilidad del Príncipe, i no la prudencia del Príncipe en su Concejo. Por las quales causas, arriba dixé, i buelvo a dezir de nuevo, que buen Príncipe es aquel que puede por sí solo tomar consejo i aprovecharse del ageno, i ambos a dos consejos, el suio i el ageno (según los negocios, personas, lugares i tiempos) guiarlos i llevarlos gloriosamente hasta el cabo»<sup>48</sup>.

45. «Traducitur autem in uer-  
naculam linguam scriptura  
sacra, ut ab omnibus eius popu-  
li hominibus, in cuius ser-  
monem uertitur, intelligatur:  
eaque re nullo nobis impe-  
dimento ista uarietas fuerit.»  
Aquest text es troba en Germà  
COLON, *L'humanista Furió Ceri-  
ol i la unitat de la llengua*, dins  
*Estudis de Llengua i Literatura  
Catalanes / 1* (1980), p. 129.  
Avui l'edició d'aquest text ens  
és a l'abast gràcies a l'edició que  
acabo d'esmentar en la nota  
precedent. Molt interessants  
són els treballs següents: Luca  
D'ASCIA, «Fadrigue Furió Ceriol  
fra Erasmo e Machiavelli», dins  
*Studi Storici*, 40 (1999), pp. 551-  
584, i Luca D'ASCIA, «Fadrigue  
Furió Ceriol consigliere del  
principe nella Spagna de Philip-  
po II», dins *Studi Storici*, 40  
(1999), pp. 1037-186. Tot i no  
haver-los llegit, sostinc l'afirma-  
ció per la lectura que he fet de  
la recensió del Dr. Perarnau en  
la qual hi ha copiat algun frag-  
ment (veg. J[osep] P[erarnau]  
E[spelt], ATCA / 20 (2001), pp.  
982-983).

46. F. FURIÓ CERIOL, *El Concejo y  
consejeros del Príncipe*, op. cit.,  
p. 91.

47. *Ibidem*, pp. 86-87.

48. *Ibidem*, p. 87.

Si a Furió també li demanem on col·loca la religió en el quadre de les normes i consells del bon govern, obtindrem per resposta dues expressions. La primera, feta de silenci, no la té present; la segona diu:

«No hai más de dos tierras en todo el mundo: tierra de buenos i tierra de malos. Todos los buenos, agora sean Iudíos, Moros, Gentiles, Cristianos, o de otra secta, son de una mesma tierra, de una mesma casa i sangre; i todos los malos de la misma manera»<sup>49</sup>.

Això és, cal entendre que la seva antropologia es redueix a les accions humanes en la seva dimensió o relació social: la bona o no bona manera de comportar-se al marge del fet religiós.

Aquesta doctrina seva ens la confirma indirectament l'actuació del piadós Felip II de Castella quan l'any 1578, a través de l'inquisidor Gaspar de Quiroga, vol evitar la presència de Furió a les Corts que s'han de celebrar a Montsó. Li havia demanat consells a través de l'inquisidor, com si fos una iniciativa d'aquest i no pas reial, i ell els ha donats de tal naturalesa que no han plagut al monarca. Per això aquest vol impedir la seva presència a la vila aragonesa, sense que sàpiga que és decisió seva personal, perquè es decidirà per una solució contrària a l'aconsellada. La decisió a prendre sembla ser que afectava la Inquisició o afers a ella lligats. La lletra reial diu així:

«... lo que más habría que prevenir, sería que no fuesse Furió a Monçón... que podría ser del inconveniente que podéis pensar y principalmente por las cosas del sancto Oficio, en que no me ha parecido nada bien ni en algunas otras cosas de las que allí dice [el text de Furió passat a través de Quiroga]. Más esto habría de ser con gran disimulo y sin que él mismo lo entendiese, a lo menos la causa... pensad en todo esto y mirad lo que convendrá y si podría aver forma de encaminar que no fuese allá como he dicho, que cierto no conviene»<sup>50</sup>.

Es pot pensar, doncs, que Furió i Ceriol aconsellava des de la seva actitud, anomenem-la areligiosa, encara que fos sobre la mateixa Inquisició. Anà a Montsó? No ho sabem. Però d'ell podem escriure que «comme plus tard Spinoza, sans se bercer d'illusions sur la nature de l'homme, pense qu'une bonne politique, c'est-à-dire une politique expurgée de toute immixtion théologique et religieuse, fondée seulement sur la raison, peut dissiper la haine qui oppose les hommes. [...] Furió Ceriol vient trop tôt. La corruption de la cour, la lourdeur de la machine administrative, le fanatisme entretenu par la Saint-Office, l'intransigeance bornée de Philippe II, n'offrent pas de terrain propice aux changements drastiques que propose notre auteur. Furió Ceriol touche aux limites de la critique en feignant de peindre. Il sait qu'à être plus précis, il blesserait rien

49. *Ibidem*, p.112.

50. Veg. el text en Josep PERARNAU I ESPELT, *Un tercer informe de Frederic Furió i Ceriol a Felip II sobre els Països Baixos (1578)*, ATCA / 2 (1983), p. 364, nota 7.

des gens. Alors, “que ceux qui ont des oreilles entendent”. Et on l’a si bien entendu que son destin, qui aurait dû être brillant, s’achèvera dans la solitude et l’oubli»<sup>51</sup>.

Si més amunt tenia present que en el pensament de Maquiavel la religió era un instrument, el valor de la qual radica en l’ajuda que pot donar a l’hora de mantenir la unitat i estabilitat del govern, preterint absolutament el valor de la seva veritat o no veritat intrínseca, i si deia amb el professor Buzzi que d’aquesta actitud en naixerà temps a venir la «laïcitat» de l’Estat i de la política<sup>52</sup>, ara, amb Furió i Ceriol, podem afirmar que ja despunta la nova concepció. No li cal crear entre els subconsells del Consell del Príncep cap que sigui d’afers religiosos. «Digo que éstos deven de ser siete ni más ni menos»<sup>53</sup>: el d’hisenda, el de pau, el de guerra, el de manteniment, el de lleis, el de càstigs i el de recompenses. Llevat de les referències a Déu en els fragments citats i alguna altra d’esparsa, la religió no forma part dels seus raonaments ni de les seves estratègies de bon govern.

Aquests mateixos anys hi havia preparatius i es reunia, a la ciutat de Trento, el concili homònim per a les sessions de la seva tercera etapa (1562-1563). Cal, però, retrocedir en el temps abans de presentar la presència catalana d’aquests anys a Europa, per a anar a la catedral de Barcelona el dia 29 de juny de 1529, a l’acte de signatura de la «Pau de Barcelona», tractat de reconciliació entre Carles V d’Alemanya i el papa Climent VII. Les signatures d’aquell document «provenien de», «es feien com a» i «s’adreçaven a» accions de poder. Els punts bàsics eren el compromís del rei a retornar cinc ciutats als Estats Pontificis i el papa li reconeixia la investidura del regne de Nàpols, el coronaria com a emperador del Sacre Imperi i ambdós es comprometien a convocar un concili ecumènic per a la reforma de l’Església. És a dir, Trento venia de molt enrere marcat pel desig, fins podria dir-se per la dèria, de Carles V de trobar amb el pes d’una assemblea conciliar les reformes que considerava indispensables i urgents de fer i, per cert, a les quals s’abocaren els seus consellers erasmistes encapçalats per Mercurino Arborio Gattinara amb l’esperança, ja recordada aquí, d’eliminar el poder temporal del papat.

Retornem, doncs, a les vigílies de la tercera etapa conciliar, sabent-ne el rerefons polític, i pararem l’atenció en un jesuïta, Jeroni Nadal, nascut a Mallorca l’agost de 1507, doctor en teologia, membre de la Companyia de Jesús des del novembre de 1545. La tercera i última etapa del concili fou convocada per Pius IV el novembre de 1560 i en fou nomenat legat papal primer l’arquebisbe de Bari, el cardenal mallorquí Jaume Pou i Berard (de cognom molt variat en els documents i tradició posterior, conegut sovint com a Del Pozzo). Tot seguit aquest legat demanava a la Companyia que el pare Jeroni Nadal fos el seu teòleg conciliar. Però, tot i que per malaltia el carde-

51. H. MÉCHOULAN, «Introduction» dins *Raison et altérité chez Fradrique Furió Ceriol...*, op. cit., pp. 80-81 (pp. XLIV-XLV).

52. «In effetti il principio della “laicità” dello stato trova in Machiavelli almeno questo fondamento essenziale: non compete al potere politico stabilire la verità o meno di una determinata religione né pronunciarsi su di essa né tanto meno sancirla come obbligatoria, ma semplicemente assicurarsi che da tale o tal’altra religione siano rispettati e/o proposti alcuni valori civili irrinunciabili» (F. BUZZI, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, op. cit., pp. 236-237).

53. F. FURIÓ CERIOL, *El Concejo y consejeros del Príncipe*, op. cit., p. 92.



54. Miquel BATLLORI, *Les reformes religioses al segle XVI*, dins *Obra completa*, vol. VI, València, Tres i Quatre, 1996, p. 317.

55. *Ibidem*, p. 319. Dades reveladores de l'esforç de Nadal ho són una carta esperonadora que rebé el mes de febrer de 1559 del també jesuïta Jeroni Domènec, valencià; o la seva intervenció en la comissió de l'Index que propicià la segona edició amb la mitigació afegida de la *Moderatio*; o la que es desprèn d'una pressió seva al general de l'orde, el pare Laínez, que fou cridat per Pius IV a la comissió; i que de tot plegat n'eixí el bon fruit que cercava a favor de Ramon Llull i fins també de Ramon Sibiuda (veg. Mario SCADUTO, «Laínez e l'Indice del 1559. Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo», *Archivium Historicum Societatis Iesu*, XXIV (1955), principalment pp. 26-28 i 32). Avançant-me a la idea del final d'aquest paràgraf, remeto el lector a l'estudi, aparegut mentres confeccionava aquestes notes, següent: Josep PERARNAU I ESPELT, *La còpia manuscrita medieval de les tres lletres de Ramon Llull demanant al rei, a un prelat de França i a l'Estudi de París l'establiment d'escoles de llengües*, ATCA / 21 (2002), pp. 123-218, del qual copio aquest fragment: «no recordo haver trobat ni una lletra que permeti d'afirmar o ni tan sols d'hipotitzar que Llull ha acceptat o d'alguna manera justificat que es pugui fer violència damunt un acte de fe; tot allò que he trobat és que el països cristians es poden defensar militarment si militarment són atacats; que les autoritats supremes podrien obligar a escoltar exposicions de cristianisme a fi de clarificar intel·lectualment quina és la doctrina de l'Església; i que, havent-se donat el cas d'invasió de terra de cristians a Palestina, aquests poden recuperar la Terra Santa pel camí de la croada. Mai, però, cap exigència de conversió forçada» (p. 211).

56. M. BATLLORI, *Les reformes religioses al segle XVI*, op. cit., pp. 320-321.

nal Pou i Berard no pogué ésser a Trento, el jesuïta sí que hi assistí, no comissionat per ell, sinó amb el seus companys d'orde, els pares Alonso de Salmerón, Pere Canisi i Juan Polanco «con voto consultivo entre los teólogos»<sup>54</sup>. El seu saber valgué per a dues qüestions. La primera fou la seva intervenció, al costat del canonge barceloní Joan-Lluís Vileta, per treure Ramon Llull de l'*Index librorum prohibitorum*, empès pel llunyà interès del cardenal Pou i Berard, el qual en 1552 li havia encarregat de copiar-li l'exemplar únic, conservat a Palerm, d'un nou *Directorium inquisitorium* que el mallorquí i fervorós lul·lista Arnau Albertí, bisbe de Patti, a Sicília, havia confeccionat com a inquisidor que era dels regnes de Mallorca, València i Sicília (tot i que ell, el cardenal, no sabem per quins motius no aconseguí d'evitar que Llull fos inclòs en el primer *Index* proposat per Pau IV en 1558 –primera edició, mes de desembre; la segona, el mes de gener següent, 1559). Així va ésser: el nou elenc prohibitiu de Pius IV de 1564 ja no conté el nom del «Doctor Il·luminat»<sup>55</sup>. En una Europa on s'atendava amb tota franquesa (o impudícia) «la raó de la força» de les armes i dels vicis, dels mals costums i del *carpe diem* (com sempre ha passat) més que no pas les virtuts contràries i actituds evangèliques, el fet de recuperar l'obra del beat que aportava la «força de la raó» al món teològic i fins al polític, l'acte esdevenia simbòlic i un si era o no era subversiu.

«La segona qüestió conciliar en què Nadal intervingué activament fou, [...] –escriu el pare Miquel Batllori– la de la reforma del papa. La tesi gal·licana, a la qual també l'emperador Ferran s'inclinava, era que el papa no és *pastor uniuersalis ecclesiae* i que el concili havia d'imposar la reforma *in membris et in capite*; en canvi, els amics del pontificat sostenien que el concili no havia d'imposar cap reforma al papa. Aquesta era, naturalment, la posició de Laínez i dels teòlegs de la Companyia, lloada i aprovada pel cardenal Granvelle. L'emperador seguia tots els passos des del concili d'Insbruck i insistia constantment en aquella fórmula malaurada; així és que el teòleg mallorquí, en emprendre novament la visita a Alemanya el 10 de febrer de 1563, marxà de Trento vers la residència accidental de Ferran, i allà aconseguí de fer abandonar la pressió que feia al concili»<sup>56</sup>. Tot seguit el pare Batllori explana la destresa diplomàtica de Jeroni Nadal, de la qual tenim coneixement a partir del testimoni d'una preciosa carta del pare Juan Polanco. Així sabem que amb dotzenes de citacions bíbliques i pacients col·loquis ablaní el teòleg imperial Federico Stafilo i acabà convencent també el franciscà Francisco de Córdoba, confessor que era de la reina Maria, muller del Rei de Romans, Maximilià II, la resta d'imperialistes defensors del gal·licanisme... i el mateix emperador Ferran I.

Com un premi per aquesta tasca arbitral que decantà la balança pel cantó del poder papal, Jeroni Nadal fou escollit per Pius V com a

teòleg acompanyant del cardenal Gianfrancesco Commendone, legat pontifici a la Dieta d'Augsburg de 1566, davant l'emperador Maximilià II. Aquest monarca era «incapaç de comprendre tota la transcendència dels punts dogmàtics fixats a Trento, estava delerós -fins i tot després del concili- de prosseguir la mateixa política de contemporització amb els protestants que havia seguit el seu oncle Carles V els primers anys de govern, quan els prínceps alemanys, reunits en dieta, havien arribat a l'anomenada pau religiosa d'Augsburg el 25 de setembre de 1555»<sup>57</sup>. En aquestes circumstàncies la missió del cardenal Commendone i els seus teòlegs havia de consistir principalment a «excloure de la dieta les negociacions sobre religió, a publicar i executar els decrets tridentins, en general a reformar radicalment les coses eclesiàstiques i, per fi, a preparar una aliança contra els turcs», com ho resumeix l'historiador Ludwig von Pastor<sup>58</sup>. L'ambaixada o legació trobaria el punt delicat en les contraposades visions o interpretacions papal i imperial. La d'aquell negava en rodó la possibilitat de retornar a l'estat religiós europeu de 1555, el de la Pau d'Augsburg, puix que en el Concili tridentí ja era tot dit en les seves disposicions. La d'aquest era, si bé tentinejant, la contrària. Nadal, amb els altres teòlegs Pere Canisi i Diego Ledesma, respongueren a les consultes del cardenal legat: «en un document [...] els demanava si una confirmació de la pau d'Augsburg de 1555 hauria estat contrària als canons disciplinaris del concili tridentí, i ells respongueren negativament; en els quatre documents següents [...] sostenien que tal confirmació tampoc no hauria estat en oposició amb els canons dogmàtics, però que l'acceptació del concili per part dels prínceps catòlics havia de constar en les actes de la Dieta o bé a part, a fi que ningú no sospités que la confirmació de la pau de 1555 era contrària al sant sínode, i sobretot que aquesta pau no significués una admissió de l'anomenada confessió augustana o credo protestant de 1530. Per la mateixa raó, els tres teòlegs també creien que ni els qui havien signat la pau religiosa el 1555, ni els qui ara l'haurien confirmada amb les condicions indicades, de cap manera no podien ésser titllats d'heretges»<sup>59</sup>.

Un cop clausurada la Dieta d'Augsburg i apreciat en tota la seva amplària el zel de Jeroni Nadal per aplicar les reformes conciliars, com també la seva habilitat de convenciment, repregué la tasca visitadora dels col·legis alemanys de la Companyia de Jesús que tenia encomanada pel general de l'orde. «Abans, però, havia redactat unes notes sobre *Quomodo principes catholici possint iuuari in Germania*, on recomana que *recipiant, non solum quoad ad dogmata attinet, concilium tridentinum, sed quoad ad reformationem* i que *faciant synodum iuxta concilii tridentini decreta*. Havia compost també un *Index in concilium tridentinum pro Societate nostra* per a les seves visites als col·legis de la Companyia, on es complaïa a

57. *Ibidem*, p. 324.

58. Trec la cita d'*ibidem*, p. 325.

59. *Ibidem*, pp. 328-329.

recordar que aquesta havia estat solemnement aprovada pel sagrat sínode poc abans de la seva clausura»<sup>60</sup>.

Si el zel del bon mallorquí i jesuïta Jeroni Nadal pot algú interpretar-lo un xic emfàtic puix que l'he copiat del jesuïta pare Batllori, que pensi amb mi en la dada històrica següent.

L'emperador romano-germànic Ferran II, arxiduc d'Àustria i duc d'Estíria, nét de l'emperador Ferran I, fou educat pels jesuïtes i quan assumí el govern de les seves terres més les de Caríntia i les de Carniola l'any 1596, ho féu tan a la valenta empunyant la Contrareforma tridentina que forçà els protestants a la conversió o bé a l'exili. Què en restava, d'aquella entesa equilibrada de la Pau d'Augsburg de quaranta anys enrere? Ja ho he expressat més amunt: s'havia acordat que cadascú cerqués l'aixopluc sota el príncep de la seva religió, perquè després seria massa tard. Abans d'acabar el segle el temps ja s'havia escolat. La nova visió del poder i la creença en ell, recolzada sobre el catolicisme de la Contrareforma, esdevenen una de les causes de la Guerra dels Trenta Anys a partir de l'actitud i l'actuació de l'emperador. El segle XVII s'estrenava, doncs, amb la sobirania de l'absolutisme amb renovada casulla de religió cristiana que encengué els conflictes classificats cronològicament com els de la fase danesa (1625-1629), la fase sueca (1630-1635), la fase francesa (1635-1648) i la fase hispànica... fogueres per tot Europa fins a la pau de Westfàlia en 1648 i la dels Pirineus en 1659, de tristes conseqüències per a la nostra pàtria, avui encara dividida -i en certa mesura sotmesa-, no pas per unes muntanyes pirenenques, sinó per mentalitats absolutistes, massa petrificades.

De sobres sabem que el rastre que deixen les guerres -la mort i el dolor, la fam i la pobresa- no són, a la llarga, les més difícils de superar enfront de la humiliació dels vençuts i de l'orgull dels vencedors. Però encara n'hi ha una altra de menys considerada i més persistent damunt d'uns i altres: la ignorància que s'arrela en aquells per por i en aquests per petulància. Potser és per desconeixement, però penso que més ençà del segle XVI l'aportació nostra a l'Europa política és molt minsa. D'alguna manera els anys anteriors a la Guerra dels Trenta Anys, ells i els posteriors planaren en nosaltres empobrint-nos intel·lectualment, ja sia per via de pressió indirecta de la Hispània de ponent, ja sia per cansament de nosaltres mateixos. Malgrat tot, des de les terres txeques, Johann Amos Comensky (més conegut com a Comenius) intentà de divulgar, refonent-lo i abrevariant-lo i polint-ne l'estil, el llibre del català Ramon Sibiuda -mort en 1436-, el *Liber creaturarum*.

Comenius sol ésser present en el record històric com a gran pedagog, i és indubtable que al darrere del seu saber de mestre hi ha una visió antropològica que s'adiu amb la seva fe cristiana repensada a través de Ramon Sibiuda. És cert que sense interrupció l'obra

60. *Ibidem*, p. 330.

d'aquest barceloní, filòsof i teòleg de la Universitat de Tolosa es reeditava<sup>61</sup>, però l'any 1661 la seva difusió sota el nom de *Oculus Fidei, Theologia naturalis sive Liber Creaturarum* era una novetat, en el sentit que Comenius pretenia divulgar-ne el coneixement per a instrucció i no per a record de la seva antigor.

Si rememoro aquí aquesta edició és per fer veure que hi ha llavors sembrades a ponent de la nostra Europa que enllà dels anys germinen a llevant: de Tolosa a Txèquia malgrat haver-se imprès a Amsterdam. Tot i que, també s'ha de dir, aquest bon propòsit fracassà, i el mateix Comenius en dóna testimoni<sup>62</sup>. Però relativament importa poc l'èxit que no tingué i més l'intent de divulgació que sí que representà.

Un dels pensaments de Sibiuda és el següent:

«La potestat terrenal preexistent [abans de la vinguda de Crist] no fou destruïda quan arribà la potestat espiritual, però s'hi subordina i la serveix; és senyal que la potestat temporal procedia de Déu, perquè si no hagués vingut de Déu, hauria estat destruïda i no s'hauria barrejat amb l'espiritual. Tal com l'ànima vivifica i informa el cos, també la potestat espiritual, l'última d'arribar però més noble i més excel·lent, com si fos la seva ànima i la seva forma, va vivificar la temporal, la va informar i la va tornar a Déu, tal com l'ànima ordena i fa tornar el cos a Déu. Per això, si la potestat terrenal se separa de l'espiritual, forçosament és morta i se separa totalment de Déu; és com el cos sense l'ànima. Que vagin, doncs, amb compte els prínceps de la terra i no s'oposin a la potestat espiritual; que parin esment a no desobeir-la i s'estudiïn a servir-la, perquè quan llur potestat no serveix l'espiritual, mor a l'acte i és com el cos sense l'ànima»<sup>63</sup>.

Recordar aquesta visió en la segona meitat del segle XVII no ens vol dir, em sembla, que Comenius retornés a la doctrina de les dues potestats, el tron i l'altar, amb la formulació del segle XV, sinó que tot el conjunt d'idees de Sibiuda, incloent-hi aquesta, es presentaven i encaixaven amb el seu temps per la novetat de la formulació: fer-ho des de la raó i poder-ho llegir així a l'hora del racionalisme naixent. «La seva manera de demostrar la compatibilitat dels dos llibres [el de la Natura i el de l'Esclat] serà demostrar els articles de la fe cristiana per raons naturals, en la línia de la tradició anselmiana i lul·liana de les "raons necessàries"»<sup>64</sup>. «Toda la pujanza humanística de Sibiuda surge del hecho de colocar el hombre como centro y punto de partida; el nervio de su reflexión recibe dinamismo y fecundidad a partir del mismo hombre [...]. Sibiuda profesa que la verdad no puede alcanzarse, a no ser que se sitúe dentro del sistema del amor. [...] el camino para acertar con la verdad -en cuanto que ésta es *palabra* (expresión) y es *vida* (amor)-, es el mismo hombre; pues el hombre es la síntesis del universo y la expresión o signo del pensamiento y del amor divinos»<sup>65</sup>. Breument: la raonabilitat del pensament cristià de Ramon Sibiuda fascinà Comenius i, valgués o

61. Veg. Pere LLUÍS FONT, *Introducció* a Michel de MONTAIGNE, *Apologia de Ramon Sibiuda*, traducció de Jaume CASALS, edició a cura de ..., Barcelona, Laia, 1982, p. 22.

62. «Sed jacet sic etiam merx sine emptore». Trec el text de Jaume de PUIG I OLIVER, *Inventari d'edicions sibiudianes*, ATCA/12 (1993), p. 343.

63. Ramon SIBIUDA, *Llibre de l'home caigut i redimit* (*Llibre de les creatures*, capítols 223-230), introducció i traducció de Jaume de PUIG, Barcelona, Proa, 1995, pp. 382-383.

64. P. LLUÍS FONT, *Introducció*, op. cit., p. 23.

65. Raymundo POU RIUS, *Orientación y método filosóficos en los pensadores renacentistas de la Corona de Aragón*, Barcelona, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Philosophica, 1970, pp. 13 i 37 (el mateix text pot llegir-se sota el títol «La antropologia del "Liber Creaturarum" de Ramon Sibiuda», *Analecta Sacra Tarracoenensia*, XLII (1969), pp. 21-270 (en la numeració general i en la mateixa en la particular de l'article).

no l'aposta de divulgar-lo, la racionalitat que posava com a fonament *ad omnia* podia i pot tothora recuperar-se per a «mostrar el sentit positiu que té per a l'home la religió cristiana»<sup>66</sup> i, per deducció aplicable a tot afer humà, al del poder polític inclòs; per al poder il·lustrat que s'apropava amb el segle XVIII.

### III. Arribats a la Il·lustració

Arribats al segle XVIII les dades històriques ens assabenten que la Corona catalano-aragonesa deixava el present i esdevenia només pretèrita. Els comtats i terres nordpirinencs ja havien passat a mans de la monarquia francesa des de 1659 i en els primers anys d'aquest nou segle cada un dels regnes restants anirà caient al mateix lloc, a les mans de Felip V de Castella. És l'hora brillant dels Borbons. I és el temps solemne del gal·licanisme.

Dues figures em sembla que poden ésser presents en aquest repàs cronològic, si bé lluny de la ressonància europea d'un Joan Lluís Vives o d'un Frederic Furió.

Gregori Maians i Siscar (1699-1781), que en bona hora recordà Furió com un «varón insigne por su juicio, letras i persecuciones»<sup>67</sup>, esdevé d'alguna manera un puntal de la nova monarquia en ordre a la seva puixança político-religiosa.

Malgrat haver iniciat aquesta tercera part esmentant el gal·licanisme, ens hem d'ajustar a la terminologia que s'usà en la cultura castellana, el «regalisme», i hem de recordar una dada fonamental en aquesta qüestió: la fricció i trencament de la monarquia gal·lo-hispana amb la Santa Seu arran de la guerra de Successió perquè Roma havia reconegut el poder polític de l'arxiduc Carles d'Àustria. L'arranjament arribà amb un concordat nou en 1753 i és en el context de la seva redacció que hem de tenir present l'il·lustrat valencià de la vila d'Oliva.

La seva habilitat jurídica reculà tots els segles possibles per a fonamentar el dret de patronat de la victoriosa –per la diplomàcia i per les armes– monarquia hispano-borbònica del segle XVIII.

«[...] negando Su Beatitud la jurisdicción de la Cámara i el derecho antiquísimo del Patronazgo Real nos obliga a rebolver toda la historia de España para probar en todos los siglos la permanencia de estos derechos»<sup>68</sup>.

Així es constata quan, al marge de tota altra consideració extra-jurídica, dedueix la vigència atemporal d'aquest dret. Un dret, exposa, nascut d'una necessitat:

«no pudiendo los obispos, ocupados en sus sagrados ministerios, acudir al patrocinio de los débiles, cosa mui propia de su empleo paternal, [...] introdujo el Con-

66. Jaume de PUIG, *Introducció*, dins R. SIBUDA, *Llibre de l'home caigut i redimit*, op. cit., p. 39. Veg., també, E. COLOMER I PONS, *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, op. cit., pp. 258-279.

67. I en altra pàgina afirmà: «de la política escribí con mucho acierto» (G. MAYANS Y SISCAR, *Obras Completas*, Edició preparada por Antonio MESTRE SANCHIS, vol. IV, *Regalismo y jurisprudencia*, Oliva, Ayuntamiento de Oliva - Diputación de Valencia, 1985, p. 466, i vol. V, *Ensayos y varia* (1986), p. 317, respectivament).

68. G. MAYANS Y SISCAR, *Obras completas*, vol. IV, *Regalismo y jurisprudencia*, op. cit., p. 67, col. a.

cilio Cartaginense 5, celebrado año 401, que se pidiese a los emperadores que diessen defensores a los desvalidos que, afligidos de los poderosos, fatigavan la iglesia. [...] Más adelante el emperador Justiniano en el año 3 después del consulado de Belisario, que es lo mismo que decir el año 538 del Nacimiento del Señor, promulgó la *novella* 57, en cuyo cap. 2, introdujo en derecho de patronazgo [...]»<sup>69</sup>.

Una raó, però, que, ben mirada, no sembla pas pastoral, sinó pur manteniment d'un poder amb base jurídica, ja fos de l'Església mateixa o bé de la monarquia.

Val a posar sobre la taula un punt de reflexió sobre aquesta qüestió per preguntar-se quina era l'actitud cristiana dels regalistes en general i la de Maians en particular. El seu pensament és precís:

«no tratándose aquí de dogmas de religión, sino de cosas de disciplina eclesiástica sugetas a la diversidad i variedad según las provincias i los tiempos, i siendo cosas de hecho que deven decidirse por cánones, leyes i historias fidedignas [...]»<sup>70</sup>.

Una neta distinció. D'ella pot desprendre's que si un dia aportàrem cap a Europa la religió com a instrument de govern, si un altre donàrem consells als prínceps sense necessitat de religió, ara la il·lustració del jurista ja no planteja cap dels dos extrems, sinó l'execució pura i simple del poder amb la lògica de les lleis. I sostinc la paraula «poder» perquè no és en el fons altra cosa el privilegi del patronat, sia eclesial o reial.

Una primera objecció pot fer-se al meu raonament entorn de Gregori Maians: que fins al darrer quart del segle xx res no sabíem de la seva contribució a «les arrels del regalisme espanyol del segle xviii», manllevant les paraules al seu editor, el professor Antoni Mestre i Sanchis<sup>71</sup>. Cert. La seva, en aquest punt, no fou una obra present a la llum de tot Europa, sinó feta en la fosca del secret diplomàtic d'una sola monarquia i encara, quan una part es publicà, apareguda sota un altre nom. Però no per això deixa d'ésser un pensament de menys valor i conseqüència en l'estructuració del poder absolut del segle xviii; l'assentament absolutista de la monarquia gal·lo-hispana també consolidava de retruc el mateix poder d'arreu d'Europa. Ben travat se signà en el Concordat de 1753 entre Ferran II i Benet XIV. En ell, amb paraules del mateix Maians,

«las ventajas que de este Concordato han resultado a la monarquía española, son tantas i tan extraordinarias, que si antes alguno las huviera esperado, se huviera creído ciertamente que dejava lisongearse de su fantasía con ideas vanísimas»<sup>72</sup>.

Hi ha encara una segona objecció, i més seriosa. Que se'm digui que el pensament polític més profund de Maians no és el d'una política freda ni ajustada a la sola lletra del dret. Cert, també. El mòbil

69. *Ibidem*, pp. 17-18.

70. *Ibidem*, p. 28, col. a.

71. Veg. *ibidem*, p. [VII].

72. *Ibidem*, p. 227.

més íntim del regalisme de Gregori Maians, segons la convincent tesi d'Antoni Mestre, és la d'un bon cristià il·lustrat que cerca la reforma de l'Església a través de l'ordenament jurídic de la més alta potestat, la reial. Tres són les premisses de la seva argumentació. La primera, la neta distinció –i de forma insistent– entre el poder espiritual i el temporal; la segona, la creença en la missió reial com a vicari de Déu; la tercera, la superioritat, en cert sentit, del Concili sobre el Papa. No és aquí el lloc d'estendre'm en la teoria político-religiosa que es deriva de la combinació d'aquestes tres premisses. Remeto al capítol sisè de l'estudi d'Antoni Mestre<sup>73</sup> i em limito a fer notar que una lògica conseqüència del seu pensament no arribà a consolidar-se fins al Concili Vaticà II: la figura del bisbe com a cap primer i darrer, de dret i de fet, de cada església particular. «El fin último de sus trabajos regalistas –exposa A. Mestre– es la restitución a los obispos de sus derechos. Teniendo en cuenta que el apoyo y favor, que se presten a los obispos, son los verdaderamente canónicos. El regalismo sería un medio. Pues sólo con la ayuda del poder real podrían librarse los obispos de la “opresión” del Papa. En el fondo el regalismo sería un pretexto para favorecer a los obispos. [...] El rey protector de la Iglesia es el eje del regalismo de Mayans»<sup>74</sup>. El seu regalisme defensa la seva creença: «el retorno a la obediencia a los cánones de los concilios nacionales, celebrados por la iglesia española, y en la convocación de nuevos concilios cuando sea necesario, ve D. Gregorio un medio fundamental de reforma eclesiástica. Por esto repite con tanta insistencia que para la reforma del estado clerical “bastan los cánones y leyes de España”»<sup>75</sup>.

Ara bé, la meua lectura en clau més estricta de «poder» vol ben mirar, ençà i enllà del fervent desig de reforma eclesial i aplicació efectiva de les disposicions de Trento que esperonava Maians, el nus gordià de la qüestió de les regalies: els diners. On trobaríem el poder sense l'or dels seus vestits? Anoto només una tríada d'exemples: del temps dels Reis Catòlics data el permís papal de gravar en un terç les rendes dels beneficis eclesiàstics, «amb consentiment del gravat», per a poder afavorir vídues i orfes, però d'avui a demà esdevingué obligatori i anà a parar a mans d'amics i coneguts<sup>76</sup>; segon exemple: en hores de conflicte canònic hom pot apel·lar al superior, i cresqueren sense mesura les apel·lacions a Roma i fins s'hi reservaren les causes que comportaven beneficis «de 24 ducados de oro de cámara»<sup>77</sup>; el tercer, el de les amortitzacions, ple de casos com el de «los religiosos franciscanos [que] no pueden tener bienes. Quien no tiene bienes está sujeto a la Amortización. Con todo esto, tienen rentas que no se visitan, porque ellos, suponiéndose sin bienes, no están sugetos a visita. ¡Qué contradicción! ¡Qué abuso! ¡Qué fraude a los bienes de los seglares! Ai comunidades de franciscanos riquísimas [...] porque la amortización no es otra cosa, sino un vestigio de la prohibición de adquirir los eclesiásticos i las iglesias»<sup>78</sup>.

73. Antonio MESTRE, *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de Don Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)*, Valencia, Ayuntamiento de Oliva – *Anales del Seminario de Valencia*, 1968.

74. *Ibidem*, pp. 276 i 294.

75. *Ibidem*, pp. 290-291.

76. Veg. *ibidem*, 261.

77. *Ibidem*, p. 279

78. Veg. aquest text en *ibidem*, p. 495.

Andreu Piquer i Arrufat, un fill de la comarca aragonesa del Mataranya (1711-1772), és un personatge, en aquestes pàgines, al qual només podem atribuir una reduïda dimensió europea, puix que, fora de València, on havia estudiat i professat a la seva Universitat, un cop establert a la cort de Madrid i amb títols reials, aportà un matís o, podríem dir, una manera de mirar el poder absolut de la monarquia dels seus dies sense gaire ressò més enllà... Però també d'alguna manera degué contribuir a la consolidació de l'absolutisme. Ho va fer amb l'atenció a l'arrel del futur, vull dir, educant la joventut. Si més no, aquesta era la seva intenció. Tot i que la celebritat li pervingué en primer lloc de la medicina i el seu esperit d'investigador eminentment empíric i en un segon ordre com a filòsof que escriu de lògica per a ben fonamentar la ciència, fou també l'autor d'un gruixut volum com a moralista, en el sentit clàssic d'educar en els bons costums per a la vida civil. *Philosophia moral para la juventud española*, llibre imprès a Madrid amb privilegi reial l'any 1755, una segona edició –la que he consultat– en 1775 i una tercera encara en 1787.

«El enseñar al hombre a exercitar todas las operaciones libres según la recta razón, de modo que sean agradables delante de Dios y de los hombres»<sup>79</sup>.

Aquest és el primer mòbil de la seva obra i en ella trobarem les idees que tenia de la política i del poder polític.

«El nombre de político en propiedad sólo corresponde al Príncipe y a los Ministros a quien confía el gobierno del Estado, porque sólo éstos tienen motivo de exercitar la prudencia que se requiere para gobernar la sociedad humana, la qual propiamente se llama Política. Como la instrucción del Príncipe en lo que toca al gobierno del Estado es de suma importancia, pues de ser ésta buena depende en gran parte la felicidad de los Pueblos, por eso en todos los tiempos los hombres de mayor juicio, rectitud y sabiduría se han esmerado en proponer aquellas máximas que han hallado acerca de esto más conformes con la recta razón, con la experiencia y con el fin de la sociedad de las gentes»<sup>80</sup>.

I si admetem, gràcies a la raó natural que a tots empara,

«que para nuestra conservación y utilidad es preciso nos sujetemos los unos a los otros, cosa clara es que debemos hacerlo con aquellos que son nuestros legítimos superiores. Por otra parte, estos se hallan obligados a mandarnos según la razón porque, atendida la igualdad de la naturaleza humana y la libertad que es común a todos los hombres, no pueden unos tener superioridad legítima sobre otros, ni obligarlos a una obediencia racional sinó en quanto tienen a su cuidado la conservación y utilidad de los súbditos»<sup>81</sup>.

Si admetem, doncs, que aquesta doble proposició –així anomena Piquer cada una de les idees que defensa– conjuminarem «raonada-

79. Andrés PIQUER, *Philosophia moral para la juventud española*, Madrid, Joaquín Ibarra, 2<sup>o</sup> MDCCLXXV, p. (13) [sic].

80. *Ibidem*, pp. 583-584.

81. *Ibidem*, pp. 342-343.



ment» l'ordre establert, al qual haurem d'ajustar-nos. I si cal tindrem present «el decòrum» -la seva definició: «el orden que el hombre debe guardar en las acciones externas y en el uso que hace de las cosas exteriores, conforme con la recta razón»<sup>82</sup>. Així la «decència» és el decòrum en el vestir, si es refereix a la disposició de les coses l'anomenem «bon gust» i «quando se emplea en dirigir las acciones externas, que pueden conciliar estimación, si es en los que mandan se llama *autoridad*, si es en los demás *cortesía*»<sup>83</sup>.

És a dir, si fem un pas més, la riquesa i la fastuositat seran coses que

«concilian autoridad y respeto en el que lo es, porque por la unión de las ideas juntan las gentes la de la autoridad con la del aparato magnífico. [...] es preciso para el decoro de los Príncipes porque así se les concilia más respeto y veneración. Son pocos los que obedecen a su Rey por la obligació que tienen de hacerlo fundada en la razón, y los que se gobiernan por ella, la misma obediencia le dieran aunque fuese a pie que con muchos coches y grandes acompañamientos; pero la multitud popular se sujeta, parte por el miedo, parte por el concepto e idea que tiene de la autoridad y poder de su Príncipe, y esta idea la forma por el aparato y magnificencia que se le presenta a la vista, porque por ella es llevada a suponer una grande y superior elevación»<sup>84</sup>.

Més enllà, però, d'aquest recull de citacions, diguem més formals que conceptuals, pot llegir-se el seu pensament polític escampat en diverses pàgines i principalment en l'última proposició, la CVII: *Explícense las obligaciones de los Príncipes y de los vasallos*.

Piquer alligona el jovent de cap a cap de la seva exposició i no hi falta la raó històrica inicial:

«luego que los hombres empezaron a formar sociedades y a vivir juntos para evitar los daños indispensables que padecerían, si viviesen separadamente, no sólo establecieron ciertas leyes, que todos habían de observar para mantener la sociedad, sino que se fortalecieron en el modo posible para defenderse de los que quisiesen perturbarla o destruirla; y conociendo que no podía subsistir esta civilidad humana si no obedeciesen todos a uno que los mandase, sujetándosele por la utilidad que de ello resultaba al común, señalaban los que hallaban más a propósito para mandar a los otros y obligaban a todos a que unánimemente les obedeciesen. Este es el origen de las Monarquías y de los Reynados»<sup>85</sup>.

Ni deixa, després, de definir quina cosa sigui l'Estat:

«los hombres de suyo iguales por naturaleza se han juntado para vivir en sociedad común por la seguridad de sí mismos, esto es, para que cada qual gozase de los bienes que justamente le correspondiesen, y que para este efecto unieron todas sus voluntades en una que es la del Príncipe, sujetándose enteramente a ella para procurarse así la seguridad pública»<sup>86</sup>.

82. *Ibidem*, p. 351.

83. *Ibidem*, p. 352.

84. *Ibidem*, p. 353.

85. *Ibidem*, pp. 472-473.

86. *Ibidem*, p. 581.

Definició que sense pausa, amb un punt i seguit, posa a consideració del raonament perquè hom arribi, com ell, a creure en aquesta estructura social com la millor possible:

«Meditate qualquiera un poco en esto, y verá como esta sujeción de las sociedades civiles [h]acia su Príncipe es una de las cosas más bien ordenadas del mundo, y tan precisa que sin ella no podía subsistir en paz y seguridad el Linage Humano»<sup>87</sup>. I també: «ha sido preciso, pues, para mantener el orden que la Divina Providencia ha establecido entre los hombres, que hubiese entre ellos unos que fuesen superiores con el encargo de mandar y otros inferiores con la obligación de obedecer; armonía verdaderamente grande y digna de la sabiduría y bondad de nuestro Criador y que se endereza a la conservación y beneficios del Género Humano»<sup>88</sup>.

Penso, després de llegides aquestes darreres paraules, que s'impone la necessitat d'una digressió que ara només embasto: la influència i fins la literalitat entre les afirmacions d'Andreu Piquer i les de Thomas Hobbes en el seu *Leviatan*. El concepte d'igualtat entre tots els homes com a fonament d'un pacte per a lliurar-se a les mans d'un sobirà, el concepte de sobirania absoluta del Príncep, el de la felicitat social i el de govern d'acord amb la llei natural i el dret positiu, etc., etc.<sup>89</sup>, em semblen prou evidents per a estudiar-ho un xic, tenint, però, present –a més del paral·lel amb altres tractadistes de l'època o anteriors– un detall: la condemna eclesial que pesava sobre l'obra hobbesiana i que impedia a Andreu Piquer de fer-hi cap referència, ni que fos en ombres difuses.

La idea de subjecció és la que trava el seu pensament, per activa i per passiva, diríem, davant la seva insistència i per l'exactitud dels mots i expressions que fa servir. D'ella dimana el d'obediència, la qual ha de ser total, fins i tot en el cas extrem de la tirania. Així ho afirma:

«aunque en el caso de ser éste [el Príncipe] tyrano y mandar injustamente a los súbditos, es menester que los vasallos le comporten y toleren y nunca intenten oponérsele temerariamente, porque en estos términos sería faltar a la obediencia que dicta la recta razón. [...] ¿De qué sirviera la autoridad del Príncipe si fuese lícito a los vasallos oponerse a sus deliberaciones? Y aun dado que estas alguna vez fuesen injustas, ¿no sería perturbar toda la sociedad el desautorizar al Príncipe, o ser motivo de revoluciones e inobediencia en los demás súbditos?»<sup>90</sup>. Només hi ha excepció «quando nos mandan cosas claramente contrarias a la ley de Dios y al derecho natural, porque para esto no son superiores y cesa el motivo de la obediencia»<sup>91</sup>.

Si la subjecció del súbdit l'ensenya així d'estricta, pel que fa al govern del Príncep també en marca nítidament els límits.

«Para practicar el Príncipe la ley general a que está obligado, de procurar la felicidad y utilidad de los súbditos, es preciso que en el gobierno del Estado guarde constan-

87. *Ibidem*, també p. 581.

88. *Ibidem*, p. 342.

89. Així és; n'hi haurà prou, penso, de recordar aquest fragment: «[...] Estado, al que podríamos definir así: una persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo entre la multitud, cada componente de ésta se hace responsable, a fin de que dicha persona pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le parezca, para lograr la paz y la seguridad de todos. Esta persona del Estado está encarnada en lo que se llama el SOBERANO [...] este poder soberano se puede alcanzar de dos maneras: una por fuerza natural [...] por la fuerza de las armas [...] la otra es cuando los hombres acuerdan entre ellos mismos someterse voluntariamente a algún hombre o a una asamblea de hombres, confiando en que serán protegidos por ellos frente a todos los demás»; i aquestes sentències del cap. 18 on exposa els drets dels sobirans: «[...] como en virtud de esta institución, cada súbdito es autor de todas las acciones y juicios del soberano instituido, de ello se seguirá que nada de lo que éste haga podrá constituir injuria para ninguno de sus súbditos [...] como la finalidad de esta institución del Estado es la paz y defensa de todos, quien quiera que tenga derecho a procurar este fin, lo tendrá también de procurar los medios [...] va anejo a la soberanía el ser juez de qué opiniones y doctrinas desvían de la paz y de cuáles son las que conducen a ella [...] va anejo a la soberanía el poder absoluto de prescribir las reglas por las que los hombres sepan cuáles son los bienes que pueden disfrutar [...]», etc., etc. (THOMAS HOBBS, *Leviatan. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, traducción, prólogo y notas de Carlos MELLIZO, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 145 i 149-150).

90. A. PIQUER, *Philosophia moral para la juventud española*, op. cit., pp. 581-582.

91. *Ibidem*, p. 344.

temente la máxima *de no vulnerar jamás el derecho Natural de sus vasallos, ni oponerse en ninguna de sus deliberaciones al derecho de las Gentes*. Fúndase esto en que el oponerse a esta máxima es oponerse a Dios y a la recta razón. [...] El derecho de las Gentes dimana de la sociedad y civilidad de los hombres, los cuales juntos en un cuerpo han cedido su voluntad a la del Príncipe para que éste, en recompensa de la sumisión que le tienen, los cuide, los ame y los llene de aquellas felicidades por cuyo conseguimiento se le sujetan; de donde nace que el Príncipe esté obligado a gobernarlos en todo según el derecho de las Gentes, esto es, según los fines de la sociedad y civilidad humana»<sup>92</sup>.

Assentats els dos principis fonamentals d'obediència quasi absoluta i d'acció de govern també quasi absolut en el pla teòric, poc costa de deduir que en el pràctic el poder s'imposa de totes passades.

«Quando uno va a hacer mal a su próximo [...] lo hace porque así cree hacerse bien a sí mismo, pero si de ejecutarlo ha de incurrir en las penas que le imponen las leyes civiles, dexa de hacerlo porque teme que el mal que por ello le ha de venir sea de mayor consecuencia que el bien que con aquella acción se iba a procurar. De este principio del derecho de Gentes dimana la potestad que el Príncipe tiene de imponer las penas a los que traspasan sus ordenamientos que se enderezan al gobierno del Estado y a la utilidad y seguridad de los miembros que le componen»<sup>93</sup>.

Paraules prou entenedores, penso, per a comprendre que l'obligació del Príncep a establir i tipificar les penes, ja sia en les lleis criminals o civils, és l'acte suprem del poder, la manifestació de la força coercitiva. El Príncep ha d'exercir-la indefugiblement, precisa Piquer, però no ha de fer semblantment a l'hora de premiar la virtut dels súbdits, encara que sigui prudent de fer-ho mirant l'exemplaritat pública del premiat.

De totes les obligacions d'un Príncep que exposa Andreu Piquer, hem de fixar-nos ara en la que per a ell és considerada la principal i primera –la segona serà la justícia–:

«descendiendo a lo particular, la primera cosa que debe cuidar el Príncipe, como la más principal en el derecho de las Gentes, es la Religión de sus Reynos, porque nada conduce tanto a la pública tranquilidad del Estado, y seguridad del Príncipe, como la uniformidad de Religión en los vasallos, y que ésta sea santa, verdadera y pura. Los Gentiles, sin embargo de no haber tenido más que sombra o imagen de la Religión, fueron tan observantes en este punto, que los Príncipes fundaban en ella su propia seguridad y la de sus Pueblos. Ya hemos mostrado que sólo la Religión Christiana es santa, verdadera y pura [...] con que el Príncipe ha de procurar que ésta se promulgue en sus Reynos y se guarde en todos sus Dominios con inviolable santidad y pureza»<sup>94</sup>.

92. *Ibidem*, pp. 585-586.

93. *Ibidem*, p. 589.

94. *Ibidem*, p. 587.

Dit això, penso que es tanca el cercle del pensament sobre el poder polític del nostre metge valencià tornant al concepte de «decòrum» ja esmentat. N'he fet memòria citant la decència de les

coses, de l'abillament que és «el bon gust», i en el comportament que és «autoriat» en qui mana i «cortesia» en els qui obeeixen. Però la seva presència s'estén més enllà de les persones. «En quanto al decoro de los Templos, cosa clara es que conviene adornarlos con decencia para adorar en ellos y hacer súplicas a nuestro gran Dios [...]»<sup>95</sup>, i esmenta raons a favor i en contra de la sumptuositat de les esglésies i raons del terme mitjà, totes elles acompanyades d'autoritats: Llucià, Ciceró, Persi, Erasme de Rotterdam, el cardenal Bel-larmí, els sants Jeroni, Crisòstom i Bernat de Claravall, i Mabillon<sup>96</sup>. Per aquesta importància de la temàtica religiosa, s'entén perfectament que l'últim paràgraf d'aquest capítol dedicat al Príncep, i darrer de l'obra, siguin els consells del bon govern trets del llibre I dels Macabeus, cap. 14, verset 4 i següents, com assenyala en la nota<sup>97</sup>. Però llegit amb deteniment et trobes amb una selecció de frases que abracen des del verset 4 fins al 15 i selecciona només tres coses entre totes les que diu aquest text dedicat a elogiar Simó Macabeu, el qui fou fundador de la dinastia asmonea a Israel en el segle II abans de Crist. El resum selecciona la pau que regnà al país dels versets 8-12, després els 13-14 i finalment el 15, però sense gaire fidelitat a l'ordre intern de cada verset. Els temes d'aquests dos darrers són el compliment de les lleis que imposà Simó i l'expulsió del territori dels homes malvats, l'un; l'altre, amb les paraules de la seva traducció: «engrandeció los Templos y multiplicó los Vasos Sagrados». La *Vulgata* diu: «sancta glorificavit et multiplicavit vasa sanctorum». La traducció més ajustada a l'original sembla que ha de ser: «tornà al temple [de Jerusalem] la seva glòria i l'enriquí amb vasos sagrats». El poder polític que sap servir la religió per servir-se'n, si pot, absolutament.

## Consideració final

Si considerés aquest text com una selecció de dades, falsejaria la intenció de fons que confesso en la vuitena pauta del començament. Vull dir i dic que no hi ha innocència en el tema triat ni en el seu concatenament cronològic. No pretenc gaire cosa més que ésser una veu que invita a reflexionar sobre el present i el futur immediat en la configuració d'Europa tot rememorant aspectes del seu passat. Fer-ho per saber que paga la pena de conservar i passar-ho endavant.

Pot dir-se que aquest text és parcial i no dóna una visió de tota l'aportació cristiana d'aquells segles. Sí, d'acord. També pot dir-se que és parcial en la mesura en què no evidencio que dels personatges citats, i d'altres que no tinc presents, en nasqué la més primerenca formulació dels Drets de l'Home, l'arrel cristiana de bondat i llibertat dels quals en bona hora fou sembrada per la seva creença cristiana. No em sembla gaire clar: si les alegries i les penes dels ciutadans d'Europa d'aquells segles, les tenien per la vivència de la doctrina

95. *Ibidem*, p. 363.

96. Veg. *ibidem*, pp. 363-365.

97. Veg. *ibidem*, pp. 601-602.

cristiana, per la consciència de la germanor que es predicava, segurament que sí; però més aviat sospito, tocant de peus a terra, que les penes i alegries d'aquells homes i dones depengueren de l'espai i marge que els deixava el poder polític, sempre imperant, espasa al davant, la creu darrere. Si més no cal considerar un parell de distincions. La primera, entre cristianisme o doctrina cristiana i evangeli; la segona, entre cristians com a individus i Esglésies com a institucions.

Cert és, ho conta la història, que la doctrina cristiana no és més que una glossa de l'evangeli, l'actualització al detall per a les mil variades situacions humanes i l'aclariment elevat dels grans principis que conté. Però sols amb la més petita vergonya ja hem de confessar que moltes, moltes vegades arreu i sempre, fins al dia d'avui, en nom de la doctrina s'ha falsificat o tergiversat l'evangeli. D'escribes i fariseus apostrofats per Jesús n'hi havia en els seus dies i n'hi ha hagut a cabassos sense interrupció, i són els qui creuen fer un acte de lloança a Déu (Jn 16, 2) anatematitzant, lliurant al braç secular, a tort i a dret. I cert és, ho conta la història, que les Esglésies són una institució pública i així apareixen davant els pobles i els estats; i els governants s'adrecen no pas a un cristià, sinó a aquesta institució, i és amb ella que pacten i es confabulen per al bé del poble, diuen, per...

Si enllaço aquesta doble distinció, no puc escriure altra cosa que, breument, la meua visió dels fets quan... Quan se'm digui que en el fonament dels Drets Humans avui proclamats i defensats a tots els vents hi ha el cristianisme, veig, sí, el compromís fins a la mort a vegades de molts cristians dels segles aquí recordats. Però quan un poder polític, a finals del segle XVIII, els proclamà i volgué que fossin efectius entre els ciutadans, l'Església –penso ara més en la catòlica que en altres– els combaté a peu i a cavall. I no s'hi oposà perquè la seva aplicació fos deficient, errada o sangonosa, sinó per principi: els Drets de l'Home van contra els Drets de Déu; així de clarament i lapidària sentencià la institució. Sí que Bartomeu Casaus i sant Pere Claver i molts i molts ensenyaren i lluitaren per la dignitat humana, però ¿quan la Santa Seu digué que tenien raó? Quin papa, arquebisbe de Canterbury, patriarca d'Atenes, de Moscou... caps de les institucions; quants bisbes, caps de les esglésies escampades pel continent, convenceren mai un sol poder polític perquè legislés i vetllés pels Drets Humans? ¿Cal recordar que davant l'Edicte de Nantes (1598) –una decisió política que «tolerava» la presència de protestants en terra de catòlics– «le clergé restait réticent, les fidèles catholiques sur la défensive, et le pape, Clément VIII, se disait “crucifié” par ce texte»<sup>98</sup>. Cert és que en la segona meitat del segle XX hi ha hagut un Joan XXIII i la seva encíclica *Pacem in terris*, i el Concili Vaticà II i la seva constitució *Gaudium et spes* i el decret sobre la llibertat religiosa, i el Consell Ecumènic de les Esglésies ha alçat la seva veu profètica; sí, és cert, però...

98. THIERRY VERDIER, «La difficile conquête de la liberté» dins *De l'édit de Nantes à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen 1598-1789*, Cahors, Région Languedoc-Roussillon, 1998, p. 11. Em plau de citar aquest fullet que rebérem com a obsequi en la trobada de Montpellier en arribar a la Facultat de Teologia Protestant i cal agrair-ho a qui en tingué la idea.

Déu me'n guard de condemnar ningú. Però Déu m'empari i diré que les Esglésies cristianes, institucions públiques i socials, han fet el bé entre els pobres, malalts, orfes i abandonats sense mesura, però que també elles i llurs doctrines han estat al dessota dels poders polítics en els segles de l'època moderna i més ençà... Dels acords i desacords entre elles i ells, poders tots dos, n'han rajat, com de la font l'aigua i no pas atzeroles, les alegries i les penes de la convivència civil dels europeus.

Paga la pena de reflexionar-hi, o, si més no, admirem la intuïció d'un artista vidrier que treballà a la catedral de Lleó. En un dels vitralls, el sol il·lumina aquesta imatge: un bisbe revestit de pontifical, barba afaitada i amb el cap una mica cot, porta a la mà esquerra el bàcul i a la dreta un canelobre amb un ciri; al seu davant un rei, barba acunçada i amb el cap coronat i alt, el mira, l'ulla i amb l'índex de la mà dreta el doctoreja, l'aconsella, l'amonesta, el recrimina...<sup>99</sup>.

99. Aquesta és la suposició que faig: el vitrall deu correspondre a la catedral de Lleó, puix que –diria que estampat al revés– es troba a les cobertes del llibre: Gerardo FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*, publicat l'any 1999 per l'editorial Edilesa, que és d'aquesta ciutat castellana.

**JOAN REQUESENS I PIQUER**

Catedràtic de Batxillerat.

Professor a l'Institut Superior de

Ciències Religioses de Vic

[jreques2@xtec.net]