

## CUADERNO

### EL TOMISMO EN LA TRADICIÓN JURÍDICO-POLÍTICA CATALANA

#### EL TOMISMO EN LA TRADICIÓN POLÍTICA CATALANA

Por CARMEN CORTÉS\*

#### 1. Introducción

Manuel Durán i Bas, en su discurso inaugural del año 1883 de la Academia de Jurisprudencia y Legislación de Barcelona, expuso las características de la «Escuela jurídica catalana», de entre las cuales destacamos aquel aspecto que la concibe como «armónica con la filosofía del sentido común, la más adecuada a un pueblo con gran sentido político como Cataluña»<sup>1</sup>.

Podríamos preguntarnos a qué se refiere Durán i Bas, ¿cuál es esa filosofía del sentido común, entendida como la más adecuada al «gran sentido político» de Cataluña? Hay que reconocer que esta expresión –«filosofía del sentido común»– podría

---

\* Universidad Abad Oliva CEU.

1. «Espiritualista sin abandonarse al idealismo»; «práctica sin ser empírica»; «con el principio ético y el elemento histórico por base sin inmovilizarse»; «más inclinada al derecho privado que al público, sin tener por éste injustos desdenes»; «esencialmente analítica, sin dejar de elevarse a la síntesis cuando puede y debe generalizarse»; «armónica con la filosofía del sentido común, la más adecuada a un pueblo con gran sentido político como Cataluña»; «modesta en sus pretensiones porque funda sus doctrinas en la observación de los hechos»; «y propone sus aplicaciones con sujeción a las condiciones del país». Por eso –prosigue– «tiende a la reforma sin la destrucción, y fija los ojos en el pasado, no por mera contemplación estética, sino por las grandes enseñanzas que contiene; pide luz a un tiempo a la razón y a la historia, a la primera no por ser fuente sino revelación del elemento absoluto del derecho, y a la segunda para conocer el origen y para comprender el espíritu del derecho positivo del pueblo». En su síntesis final precisa aún: «En el movimiento científico catalán, sin comunicarle dirección o impulso, viene a ayudar la de aquellas escuelas filosóficas y jurídicas [...]»: «que hacen descansar el derecho sobre la base ética»; «que hacen desenvolverlo dentro de las condiciones históricas de los pueblos»; «y que hacen aplicarlo de conformidad a las realidades de la vida» (Manuel DURÁN I BAS, «La Escuela Jurídica Catalana», en ID., *Escritos*, Primera serie, *Estudios jurídicos*, Barcelona, 1888, pp. 347-374).

parecer un tanto contradictoria porque *filosofía* es aquel conocimiento científico que busca dar razón de la realidad a través de sus causas últimas o remotas; y, en cambio, el «sentido común» podría ser definido como un conocimiento no científico sino vulgar, en cuanto que está al alcance del hombre medio y se adquiere por una aprehensión inmediata y connatural de la realidad. Esto nos mueve a pensar que quizá el jurista del derecho foral debió referir esta última expresión –«sentido común»–, bajo un significado más particular, muy probablemente como sinónimo de la expresión catalana «seny natural», con la que la tradición jurídica de Cataluña vino a significar la capacidad de la razón de adecuarse a la realidad de las cosas, el sentido adecuado a lo natural como real concreto.

Sin duda alguna, Durán i Bas se sirvió de la expresión «filosofía del sentido común» para reivindicar aquella actitud filosófica que es diametralmente contraria al racionalismo y al idealismo imperante en el siglo XIX, frente a la influencia del cual se propuso luchar en el ámbito jurídico. De hecho, Duran i Bas, defensor a ultranza de la actitud filosófica realista, la refiere muy particularmente a la doctrina moral y política de Santo Tomás de Aquino, a quien siempre admiró y trató de seguir en su planteamiento político-jurídico<sup>2</sup>.

Pero la presencia de la teología y de la filosofía del Aquinate en Catalunya es muy anterior al siglo XIX. Sin duda, el pensamiento político y jurídico catalán expresado a través de sus máximos representantes –Sant Ramon de Penyafort, Ramon Llull, Eiximenis, etc.– estuvo empapado de la ciencia de «todos los grandes maestros de la Escolástica»<sup>3</sup>.

Para poder entrar a juzgar la influencia de la doctrina de Santo Tomás en el pensamiento político de la tradición catalana deberíamos, en primer lugar, poner de relieve las tesis fundamentales de Santo Tomás sobre el Orden Político. La natura-

---

2. Manuel DURÁN I BAS, «La doctrina moral de Santo Tomás de Aquino», en ID., *Escritos*, Segunda serie, *Estudios sociales, morales y económicos*, Barcelona, 1885, pp. 3 y ss.

3. «I així sorgiren, al costat de l'orde de la Mercè (1218), testimoniatge eclesiàstic de l'expansió marítima de Catalunya, els intel·lectuals que havien de plasmar el moment millor de la vida catalana medieval. Els noms són importants –sant Ramon de Penyafort, Ramon Llull, Francesc Eiximenis, sant Vicenç Ferrer, el cardenal Margarit– i representen la línia major de la tradició catalana: la tradició forjada damunt les teories polítiques, les conveniències socials i la tendencialitat econòmica del patriciat urbà dels Països Catalans. Diguem immediatament que, llevat de Llull, cap d'ells no fou original en els seus pensaments. Aprofitaren les lectures dels grans mestres de l'Escolàstica i les explanaren d'acord amb el tarannà català del moment. Aquest empelt resultà molt reeixit i provocà un progrés evident en les teories polítiques, socials i religioses de l'època. Féu el país més madur i lleuger, més preparat per al seu progrés. Sobretot li ensenyà una ètica i una moralitat, un bon capteniment envers la cosa pública, que no s'ha pogut oblidar a tants anys de distància» (Jaume VICENS I VIVES, *Notícia de Catalunya*, 2<sup>a</sup> ed., Barcelona, Edicions 62, 1984, p. 80).

leza de este artículo impide tratar ahora de un modo sistemático y exponer –aunque sea en suma– su doctrina política, que tantos y tan reconocidos autores han procurado presentar subrayando su perennidad y el valor siempre actual de sus tesis.

Nosotros vamos a procurar evidenciar la presencia de la filosofía política de Santo Tomás en Cataluña, poniendo en paralelo las principales tesis tomistas con la doctrina de Francesc Eximenis, considerado como el máximo representante de la tradición política catalana y el más ejemplar de los teóricos del pactismo catalán.

Sobre la persona y obras de Fray Francesc Eiximenis destacan numerosos estudios e investigaciones. Creemos que son de gran valor las aportaciones de A. López, O.F.M., P. Martí de Barcelona O.M.Cap., E. Grahit, J. Massó i Torrents –recogidos en *Studia bibliographica*<sup>4</sup>–, D. Viera<sup>5</sup>, J. R. Webster<sup>6</sup>, A. Hauf<sup>7</sup>, T. Carreras y Artau<sup>8</sup>, entre otros; así como las aportaciones de los participantes del congreso celebrado en 2009 en la Ciudad de Gerona, en torno al legado de Francesc Eiximenis con ocasión del 600 aniversario de su muerte<sup>9</sup>.

No podemos dejar de mencionar –por lo evidente– el estudio doctoral que nos ocupó durante años y que vio su culminación en el año 2007 bajo la dirección del Dr. Brufau Prats, reputado discípulo de Elías de Tejada.

Para adentrarnos ya en la cuestión que nos ocupa, debemos anticipar que no podemos determinar con exactitud si el «menoret gironí» Francesc Eiximenis tuvo la oportunidad de conocer toda la obra de Santo Tomás directamente<sup>10</sup> –aunque no es poco probable, pues frecuentó las diferentes universidades europeas del siglo XIV<sup>11</sup>–. Lo que sí podemos afirmar con toda seguridad es que su doctrina corres-

---

4. *Studia bibliographica. Estudis sobre Francesc Eiximenis I*, Girona, Col·legi Universitari de Girona-Diputació de Girona, 1991.

5. David VIERA, «La obra de Francesc Eiximenis, OFM (1340?-1409?)», *Archivo Ibero-Americano* (Madrid), n. 39 (1979).

6. Jill R. WEBSTER, «Nuevas aportaciones a los estudios examenianos. Francesc Examenis, OFM: su familia y su vida», *Archivo Ibero-Americano* (Madrid), n. 39 (1979).

7. Albert HAUF, *Lo Crestià*, Barcelona, Edicions 62, 1994.

8. Tomás CARRERAS Y ARTAU, «Fray Francisco Eiximenis, su significación religiosa, filosófico-moral, política y social», *Anales del Instituto Gerundense* (Gerona), n. 1 (1946).

9. Publicación en curso.

10. Hay que reconocer que son relativamente pocas las veces que Eiximenis cita a Santo Tomás de Aquino explícitamente. Una de ellas la encontramos cuando Eximenis trata de argumentar en defensa de la prevalencia del poder eclesiástico sobre el secular, haciendo referencia a la *Prima Secundae*, q. 104, a. 3 de la *Summae totius Theologiae*.

11. Del catálogo de la biblioteca del *Merton College*, la institución que muy probablemente acogió a Eiximenis durante su estancia en Oxford, se desprende la existencia de varios ejemplares de la obra de Santo Tomás de Aquino. Vid. Josep BRUGADA y Josefina GUILLÉN,

ponde a la de un verdadero escolástico –aunque tardío– que recoge en su obra la peculiaridad realista de su pueblo, así como la capacidad de llevar a la vida práctica las más altas doctrinas teológicas.

El presente artículo discurrirá a partir de las que consideramos «tesis fundamentales» de Santo Tomás sobre el Orden Político.

## 2. Naturaleza social y política del hombre

Es sabido que Santo Tomás no dedica ningún tratado al estudio de la naturaleza social del hombre. Esto no obsta para que, a lo largo de su obra, encontremos continuas referencias a la natural sociabilidad humana.

Sin afán de exponer aquí toda su doctrina respecto al tema que nos ocupa, procuraremos hacer una síntesis de la misma para poder poner en evidencia como las tesis eximeniana siguen la línea del realismo escolástico de base tomista.

Atendiendo a esta circunstancia –que la doctrina acerca de la sociabilidad humana está presente en toda la obra de Santo Tomás– nos ceñiremos al capítulo I del *Opúsculo sobre el Gobierno de Príncipes*, donde Santo Tomás trata de una forma más sistemática la cuestión de la sociabilidad del hombre, aunque sea a colación de otra cuestión principal, la de la necesidad de que las comunidades sean regidas «cuidadosamente por alguien».

Lo primero que se deduce de este capítulo es que la sociedad no es algo accidental en la vida del hombre, no es una dimensión que emane de la mera voluntad, sino que es una exigencia que se desprende de su propia naturaleza, es una dimensión ontológica. Es decir, el hombre es un ser sociable por razón de su naturaleza o, como dice Santo Tomás, «es natural al hombre el ser un animal social». A esta afirmación añade aún que el hombre es un animal político, del mismo modo Aristóteles calificó al hombre de *zoon politikon*. Sobre esta cuestión nos detendremos más adelante.

Santo Tomás siempre expone razones para fundamentar sus tesis. Y en este caso, el primer argumento considera lo desprovisto que está físicamente el hombre para poder cubrir por sí solo «sus mismas necesidades naturales». Y, aunque el hombre está dotado de razón para proveerse de lo necesario para su subsistencia, ésta sólo puede hacerla valer en su vida con los demás, pues a un hombre sólo le es imposible conocer todo «por la pura fuerza de su razón particular». Por eso los hombres se auxilian unos a otros tratando de comunicar aquello que es esencial para la vida.

---

«Francesc Eiximenis a Oxford», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* (Girona), vol. XLVIII (2007), p. 66.

Así, la natural sociabilidad del hombre no se manifiesta únicamente en su condición indigente, en su falta de autonomía, en su precariedad material, intelectual y afectiva, sino que también se plasma en su naturaleza comunicativa. El hombre no sólo necesita de los demás para sobrevivir, sino que existe en él una tendencia natural a salir de sí mismo y comunicarse con sus semejantes.

Este carácter comunicativo es un elemento que Santo Tomás –siguiendo sin duda a Aristóteles– tiene en cuenta para diferenciar la sociabilidad humana de la condición gregaria de los animales irracionales. La comunicación humana es cualitativamente distinta a la que puede existir entre otros animales porque cuando el hombre se comunica lo hace «por la palabra», es decir, queriendo significar algo o emitiendo un juicio, en definitiva, superando el puro dato. En este sentido, Santo Tomás se hace eco de Aristóteles, «el hombre es el único animal que está dotado de logos»<sup>12</sup>, es decir, de palabra –conocimiento de lo que son las cosas– y de capacidad para comunicarla. En este sentido, se pone de manifiesto que la racionalidad y la sociabilidad, si bien son dimensiones distintas de la naturaleza humana, están íntimamente unidas. La naturaleza social del hombre manifiesta su racionalidad y esta es la causa por la cual el hombre, a diferencia de los demás animales, no es meramente gregario. Los hombres no sólo están en contacto, no sólo coexisten, sino que se necesitan imperiosamente; el hombre sólo puede ser lo que es y perfeccionarse cuando es con otro, cuando convive. De ahí que su unión no tenga como fin la mera supervivencia, el vivir, sino el «vivir bien», en orden a alcanzar la felicidad. Por esta razón los hombres se auxilian unos a otros tratando de comunicarse aquello que es esencial para la vida: lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo honroso y lo deshonroso, lo útil y lo inútil, etc. Pues existe un fin común que se constituirá como el bien de la comunidad política.

Ya en los primeros capítulos del *Dotzen Llibre del Crestia*, Eiximenis plantea la cuestión del origen de la comunidad política: «per que comunitats e ciutats foren edificadas ne qui primerament les edifica». Como podremos ver, toda la doctrina eiximeniana de las comunidades humanas fluye de su visión antropológica del hombre como ser social por naturaleza.

---

12. «La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad» (ARISTÓTELES, *Política*, lib. I, 1-2).

En un primer paso, Eiximenis se dirige a dar cuenta y razón de que el ser humano es, desde el momento de su creación, social por naturaleza. Apoya tal afirmación en argumentos teológicos para reforzar la tesis aristotélica de la tendencia natural que empuja a todos los hombres a vivir con sus semejantes formando comunidad. Inspirándose en los textos agustinianos, afirma que Dios creó al hombre destinándolo a ser su conciudadano eterno en el Paraíso<sup>13</sup>. Expone que, con el fin de que perdurara para siempre en el hombre ese acto de amor, Dios dejó en el ser de su criatura la huella de la vida a la que estaba destinado, «la ciutat del Paradís es pintada dins l'hom». Al sucumbir el hombre a la tentación del enemigo de Dios, otra ciudad se ha opuesto a la primera: la «ciutat criminosa», que tiene por ley propia al pecado y por rey al diablo. Por el pecado original el desorden entró en el mundo y desde entonces el hombre experimenta la desobediencia de la propia carne respecto del espíritu y su debilidad ante las insidias del maligno, que siempre procura que los hombres olviden aquella «sobirana e celestial ciutat» para la que fueron creados<sup>14</sup>.

Más, la ciudad celeste continúa grabada en el interior del hombre. Dios, con su «saviea e poder e saber divinal», creó al hombre como viva imagen de la ciudad gloriosa. Y, pese al pecado, el ser del hombre refleja la bella y ordenada ciudad a la que está destinado por Dios Creador: «tot l'hom es una bella e ordonada ciutat representant axi dins simateix aquel la gloriosa ciutat per la qual la Deu creat»<sup>15</sup>. Siguiendo a San Juan Crisóstomo describe esa ciudad que es el hombre: «en aquesta aytal cuiutat es rey l'enteniment, e regina la voluntat, e thesaurer la conciencia, e cap de cavallers lo franc arbitre, lo poble els cuiutadans son la veritat de diverses cogitacions, lo servents son los senys corporals, les viandes e aygues, les inspiracions e visitacions divinals. Lo mur es la custodia angelical. Les armes son oracio e penitencia. Los invasors e enemics son ara lo diable, e lo mon e la carn a vegades»<sup>16</sup>. Perfecta y bellísima descripción, que muestran al lector el profundo conocimiento, intuitivo y filosófico, de la realidad humana.

El hombre, conociéndose a sí mismo, puede descubrir la ciudad a la que estaba llamado. De esta forma, concluye Eiximenis, Dios hizo posible que perdurara en el hombre la conciencia de la belleza y nobleza de la Ciutat del Paradís, conciencia que hace nacer en el hombre el deseo de poseer esta ciudadanía; y con ello la invitación a poner los medios para alcanzarla y gozar de ella, provocando que los hombres se dispongan a vivir de forma más virtuosa, pues este es el camino para lograr,

---

13. «[...] lo sobirà creador en lo començament del mon hagues lom creat per aquesta benauyança a posseir e per aquesta ciutat gloriosa habitar perpetualment ab ell mateix» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. III).

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

ya en este mundo, participar de esa ciudad gloriosa: realizar esa inclinación natural a vivir en comunidad para edificar la ciudad material según el orden de aquella que es sobrenatural, haciéndola así viva imagen de la ciudad celestial. De esta suerte la ciudad material rectamente ordenada es reflejo y testimonio de la ciudad celestial; aunque esta sólo sea alcanzable de forma plena y perfecta en la vida eterna.

Así, en su empeño por razonar que el hombre es un ser llamado a vivir en sociedad, recurre a su raíz y último fundamento: la Sabia Voluntad Divina que ha creado las cosas de una determinada forma en orden a procurar, ya en esta vida, el bien a los hombres, y ha dispuesto en el hombre la inclinación natural a vivir la vida en comunidad, adecuada a su propia condición<sup>17</sup>, «sí li ha dad natural inclinació de viure en companyia bé arreglada e bé endreçada segons l'esperit e lo cos». La vida en común permite al hombre alcanzar su perfección, pues los hombres, viviendo juntos, encuentran mutuo auxilio en las necesidades materiales y en las espirituales. Por este motivo, fuera de la vida en comunidad el hombre no puede vivir de forma virtuosa, no puede vivir de acuerdo con lo que el hombre es. De ahí que a la exigencia de la vida social, «inclinació de viure en companyia», se une la de que ésta sea recta y ordenada a la misma naturaleza del hombre. No se trata de cualquier forma de vivir juntos, pues también hay animales que viven así, mas son incapaces de superar las formas de mera agregación o de manada al no ser llamados, como el hombre, a la perfección propia de la persona.

### **3. La Comunidad política es una realidad natural al hombre y su fundamento no es la mera convención**

Recordemos ahora la sentencia aristotélico-tomista según la cual el hombre es *zoon politikon*. Decir que el hombre es un animal político significa que es un ser que precisa vivir en comunidades políticamente organizadas donde se preserve el orden esencial y básico para la vida humana. En este sentido, la organización política de la comunidad también es resultado de ese impulso social del hombre que constituye su naturaleza. Ya lo dice Santo Tomás hablando de la necesidad de que alguien gobierne la comunidad: «si es natural al hombre el vivir en sociedad, es necesario —es una exigencia que se desprende de su naturaleza— que tenga una guía dentro de la multitud»<sup>18</sup>. Ahora bien, cuando decimos que el hombre es político

---

17. «Lo sobiran regidor e pare nostre senyor Deu, mogut de gran pietat volent proveir al hom contra los dits mals si li ha dada natural inclinacio de viure en companyia be arreglada e be endreçada segons lesperit e lo cos qui sia apellada ciutat material e per tal que, atnent a questa material ciutat conegues la ciutat spiritual que porta ab si e guardant a aquestes dues ciutats e a llur bellesa e noblesa, desitjas aquella ciutat sobirana celestial e desitjant aquella que faes obres per les quals la meresques attenyer e possehir finalment» (*ibid.*).

18. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, lib. 1, cap. 1.

también se hace referencia a que el hombre está inclinado a vivir en comunidades que él mismo funda y construye movido por ese mismo impulso. Así, la comunidad es algo natural pero, a la vez, en su constitución juega un papel muy importante la libertad humana. Es decir, existe una tendencia natural del hombre a la convivencia pero esta sociabilidad no es una aptitud o tendencia mecánica y ciega, sino que presupone el obrar libre y responsable de cada uno de los miembros de una comunidad. La naturalidad del hecho social queda así confirmada por las facultades del hombre: razón y voluntad.

Vemos pues que la doctrina de Santo Tomás acerca del tema que nos ocupa presupone una concepción determinada del apetito racional, lo que se ha denominado la voluntad de naturaleza. Esta expresión quiere significar que toda potencia del alma está inclinada a priori a su propio objeto, en este sentido, todas son en cierto modo algo natural. La voluntad, pues, tiende al bien como a su objeto propio. De ahí que Santo Tomás hable de un querer natural de la voluntad que condiciona las determinaciones de la voluntad en general. El acto inicial de la voluntad (volición) está, por así decirlo, determinado por esa previa inclinación al bien. En este sentido, se utiliza la expresión voluntad natural para señalar que ésta tiende a su objeto de tal modo que se manifiesta como un verdadero apetito, y decimos que el bien de la voluntad natural condiciona todos los actos voluntarios particulares, pues estos no se realizan sino movidos por un bien o por un bien aparente. Ahora, si bien se ha afirmado que la voluntad está previamente inclinada, no es menos cierto que en sus operaciones particulares sólo se realiza efectivamente cuando es atraída o movida por bienes concretos o contingentes.

Si trasladamos lo expuesto al ámbito de sociabilidad humana, vemos que ésta manifiesta ese estado previo de la voluntad que supone un querer de naturaleza. Hemos dicho que la voluntad, en tanto que apetito, está inclinada al bien; mas no nos referimos a una idea de bien o un bien abstracto, sino que la voluntad tiende a querer de forma natural el bien perfecto del hombre. Bien perfecto del hombre que se identifica con lo que se ha denominado clásicamente bien común. De hecho, lo que la voluntad quiere por volición natural es el *bonum in communi* pues en este consiste el bien perfecto del hombre<sup>19</sup>. En este sentido, señala el tomista Louis Lachance, la inclinación que se llama voluntad está, antes de toda iniciativa deliberada, preñada ya de la vida social en todas sus formas. Ahora bien, cuando decimos que un hombre es político, manifestamos que esa primera inclinación a la vida social se materializa en comunidades políticamente organizadas en las que interviene el propio hombre con su obrar racional y libre. Lo cual no guarda contradicción alguna con lo anteriormente expuesto porque, en última instancia, el hombre es mo-

---

19. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, I-II, q. 10, a. 1 / I-I q. 94 a 2.

vido a la acción política por esa inclinación natural a la vida social<sup>20</sup>. De este modo la organización política de la comunidad no es una realidad artificial, no repugna a la naturaleza humana, pues es conforme a la misma.

Santo Tomás no descuida la existencia de muchas formas de sociedades humanas, pero reconoce en todas ellas algo que les es común: que toda comunidad es una unión de varias personas para la realización de uno o varios fines comunes. Ahora bien, Santo Tomás expone, siguiendo al Estagirita, que la ciudad o comunidad perfecta es aquella que se ordena «a que el hombre posea con suficiencia lo necesario para vivir»<sup>21</sup>. Dicha comunidad es, por lo tanto, en sí, comunidad política. El hombre procura este tipo de sociedad porque encarna de forma más perfecta su inclinación social. El hombre está llamado a vivir en comunidades perfectas porque es un ser político. Lo cual no quiere decir que el hombre se inserte en la sociedad individualmente, pues la comunidad política está compuesta por comunidades inferiores no autosuficientes en las que el hombre, si bien no puede alcanzar su perfección última, sí logra en ellas la realización cotidiana de ciertos actos que realiza para satisfacer necesidades de carácter más inmediato<sup>22</sup>.

Por lo tanto, la unión de la comunidad depende del fin que es común a sus miembros, «según el fin propio todos difieren; según el bien común se unifican». Por otro lado, en todo grupo social encontramos alguna forma de autoridad que «mueve a buscar el bien común de la colectividad». Le corresponde a dicha autoridad política el organizar, ordenar y subordinar todas las operaciones que los ciudadanos ejercen. Así, todas las acciones, particulares e individuales, las de la misma autoridad pública, deben ordenarse jerárquicamente en función de la finalidad social o bien común. De este modo se logrará el orden en la comunidad, elemento esencial para la vida del cuerpo social.

No han faltado quienes, fijándose en determinados pasajes de los escritos eximianos, han querido descubrir un posible contrato social de tipo roussoniano. Una lectura atenta de los dichos pasajes en su contexto, lo impide. Es cierto que la obra de Francesc Eiximenis manifiesta una impregnación profunda del pactismo

---

20. Cf. Louis LACHANCE, *L'humanisme politique de Saint Thomas. Individu et état*, Paris, Recueil Sirey y Montreal, Éditions du Lévrier, 1939. 2ª ed. 1964. Hay traducción castellana: Pamplona, EUNSA, 2001.

21. TOMÁS DE AQUINO y Pedro DE ALVERNIA, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, p. 45.

22. «Debemos considerar ahora que toda relación humana se da según ciertos actos. De los actos humanos algunos son cotidianos, como alimentarse, calentarse al fuego y otros similares. Otros no lo son, por ejemplo comerciar, pelear etc. Pues bien, es natural que en estas dos clases de actos los hombres se relacionen ayudándose entre sí, por eso dice que la casa no es sino una comunidad constituida por la naturaleza para todos los días, o sea para los actos que se realizan cotidianamente» (*ibid.*, p. 43).

consustancial al Principado de Cataluña y al Reino de Valencia de su tiempo y que doctrinalmente reformuló. Pero, en todo caso, el mal denominado «pacto social» eiximeniano es de manifiesta herencia escolástica. Ello se hace patente al considerar que la concepción eiximeniana del pacto encuentra su origen en la misma necesidad de la vida en comunidad, lo cual, lejos de significar que el pacto sea la fuente de la sociabilidad del hombre, la presupone. En Eiximenis está presente la concepción de la comunidad política como unión de familias, las «llars». De modo que los sujetos de ese posible pacto no son los individuos aislados, sino los hombres insertos en comunidades constituidas naturalmente y en las que cada uno se encuentra conviviendo con otros hombres: las «cases», «les llars», las familias<sup>23</sup>.

Tal formulación no responde a una concepción bucólica de la realidad humana. Eiximenis, que destaca por ser hombre realista, concibe la comunidad como una sociedad natural integrada por otras células más pequeñas, las familias, de las que necesariamente forman parte sus miembros al disponerlo así la naturaleza. Imaginamos además que él pudo constatar que la realidad social catalana de su momento no era sino una reunión de familias, un «aplec de families»<sup>24</sup>. De hecho, así se deduce de los siguientes fragmentos: «Ítem abans que les comunitats fossen, estaven los homens separats per cases [...] e com labors estant axis los homens separats proposaren de fer comunitats per millor estament llur»<sup>25</sup>. Lo cual, no quiere decir, como hemos de ver, que para Eiximenis la sociedad sea una mera extensión de la comunidad familiar.

Ya en las primeras líneas de su tratado *Regiment de la Cosa Publica*, Eiximenis se plantea la cuestión sobre el ser de la comunidad política. La define como aquella comunidad de personas que están unidas y viven bajo una misma ley, un mismo señor y unas mismas costumbres, independientemente de cual sea la extensión y la forma organizativa de la comunidad, siempre y cuando no esté constituida por una única familia<sup>26</sup>. Es decir que, a pesar de que entiende que la familia es la célula

---

23. «L'element bàsic, indiscutible, de la societat històrica catalana no és l'home, és la casa. En el pacte original imaginat per Eiximenis com a contrapartida teòrica de la realitat política del país durant la seva època, no foren els individus els qui s'ajuntaren per constituir la cosa pública i avenir-se amb els prínceps; foren lògicament les llars, les cases. Per familiaritzat que es troves amb la tesi constitucional de sant Tomàs, basada en la cèl. la familiar, el menoret ginroní no podia desconèixer que Catalunya era ja llavors un aplec de families» (Jaime VICENS VIVES, *Noticia de Catalunya*, 6ª ed., Barcelona, Destino, 1982, pp. 32 y ss.).

24. *Ibid.*

25. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. CLVI.

26. «Cosa publica es alguna comunitat de gents ajustades, e vivents sots una mateixa ley e senyoria, e costumes, sis vol aytal ajustament sia regne, o ciutat, o vila, o castell, o qualsevol semblant comunitat que no sia una casa sola» (Francesc EIXIMENIS, *Regiment de*

base de toda comunidad política y el elemento constitutivo de la misma, cuida en precisar que la «cosa publica» no es mera extensión del «ajustament domestich o cosa particular». Estamos, pues, ante un tipo de comunidad específicamente diversa de la comunidad doméstica a la que engloba en su seno. Eiximenis confirma la tesis aristotélica de que «la casa» o «cosa particular» no constituye por sí sola una comunidad política: «per que apar que ajustament domestich qui es de una casa sola, ne part de alguna comunitat no es dita cosa publica en aquella comunitat, on es part, ans es dita cosa particular, o personal o propia, e axí ho posa lo filosof parlant de aquesta materia en la sua Política»<sup>27</sup>.

A pesar de que la definición más común y genérica de comunidad política no hace una referencia especial a la ciudad —«alguna comunitat de gents ajustades e vivents sots una mateixa ley, e senyoria, e costumes, si es vol aytal ajustament sia regne, o ciutat, o vila, o castell, o qualsevol semblant comunitat que no sia una casa sola»—, ello no quita que con mayor precisión Eiximenis designe como comunidad política perfecta la «ciutat». Prolijo por sistema, Eiximenis aporta razones para avalar la idea de que la «ciutat» es la comunidad perfecta. Siguiendo la tradición agustiniana, denomina «ciutat material» a la plasmación de la inclinación natural a vivir «en compañía» en esta vida terrena. Es lo que aparece reiteradamente en su exposición, cuando refiriéndose a la felicidad y bienaventuranza celestial, a la cual todo hombre aspira, señala que la configuramos según el modelo de vida en una noble ciudad, «sots semblança duna noble ciutat»<sup>28</sup>. Pues, como ya nos ha dicho, Dios creó al hombre para que habitara eternamente con Él en la «ciutat gloriosa»; más el hombre creado a imagen y semejanza de su Creador ha sido destinado, por un misericordioso designio divino, a una vocación más elevada: la de participar de la misma felicidad divina. De forma que, por la Redención de Cristo, le es posible alcanzar la condición de ciudadano en la casa del Padre. Su condición de sincero y ferviente creyente se descubre en su obra al pretender dar los fundamentos y las directrices para que los hombres, viviendo en las ciudades terrenas, descubran y deseen la ciudad celestial para la que fueron creados, y se dispongan a merecerla.

Siguiendo la tradición tomista, Eiximenis concibe la «ciutat» como una agrupación, «congregacio», de la cual participan muchas personas que conviven, «vivents ensemps», y tienen trato entre sí. Dicha congregación constituye un todo compuesto de partes, digno y ordenado a la perfección de sus miembros y que por lo tanto debe ser autosuficiente. Nos lo dice en estos términos: «Ciutat es congregacio concordant de moltes persones participants e tractants e viuents ensemps: la qual congregacio deu esser be composta e honorable e ordenada a vida virtuosa que

---

*la Cosa pública*, cap. I).

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, título al cap. II.

es a simateixa sufficient e bastant»<sup>29</sup>. La ciudad aparece siempre, a los ojos de Eiximenis, como la comunidad por excelencia, como la forma más perfecta de comunidad, constituyendo el lugar y el modo comunitario idóneo para la plena realización del hombre en este mundo y por ende el modelo a seguir, dada su autosuficiencia<sup>30</sup>.

Así, en la obra eiximeniana, comunidad y «ciutat» son términos que se dan la mano. Es ilustrativo ver el título que preside la primera parte del Dotzen, a la que asigna la temática de la constitución de la comunidad política –que también denomina «ciutat»–: «La primera tracta perque comunitats e ciutats foren edificades ne qui primerament les edifica». De hecho, su doctrina de la sociabilidad natural del hombre viene seguida de una serie de explicaciones que pretenden mostrar como el hombre ha manifestado dicha inclinación constituyendo comunidades más autárquicas: «es per deu dada al hom inclinació de viure en comunitat de edificar o de habitar en cuitat»<sup>31</sup>. Además, procura poner ejemplos de cómo así se ha ido realizando históricamente; como las grandes comunidades, en cuanto virtuosas, han sido ciudades.

Eiximenis, sin dejar nunca de sostener como real la natural inclinación del hombre a vivir en comunidad, entiende también que la naturaleza social del ser humano hace que sea el mismo hombre quien cree y configure la concreta comunidad política de la que forma parte. Lo cual no significa, como ya hemos dicho, que someta a pacto la sociabilidad, sino que la acción humana que constituye la comunidad política no es sino la plasmación de esta misma sociabilidad. Para Eiximenis son actuaciones humanas voluntarias las que engendran y levantan las diversas «ciutats».

El pensamiento político de Eiximenis parte, pues, de la conjugación de dos elementos básicos: la tendencia natural a vivir en sociedad y la voluntad humana que decide la existencia de la concreta comunidad política de la que cada hombre singular es parte. Ambos elementos están siempre en la base del hecho universal humano de edificar «ciutats», es decir, de que los hombres creen y organicen comunidades autosuficientes.

Importa discernir cuál es, según Eiximenis, el camino concreto por el que se

---

29. *Ibid.*, cap. LXIX.

30. Según Ángel López-Amo, para Eiximenis la «ciutat» es el espacio donde más intensamente existe comunidad de vida y de intereses «dada la plenitud de sus fines y por la suficiencia de su gobierno» (Ángel LÓPEZ-AMO, *El pensamiento político de Eiximeniç en su tratado de Regiment de prínceps*, Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1946, p. 53).

31. «Com per ajuda de la dita impugnació es per deu dada al hom inclinació de viure en comunitat de edificar o de habitar en cuitat» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, título al cap. IV).

Proemio a los XII Libros de la Metafísica.

crea una comunidad política y la forma como ha alcanzado su madurez hasta llegar a ser comunidad política perfecta. Son varias las razones que, según él, lo explican y que presuponen siempre el carácter social de la naturaleza humana.

En la constitución de cada una de las «ciutats», la dimensión teleológica juega un papel de primer orden. De hecho, en Eiximenis, la determinación del fin esencial de la comunidad política parte del análisis de las causas concretas que han conducido al hombre a crearla. Para Eiximenis, las causas que dan origen a la «ciutat» encierran los fines que justifican la misma vida política. Presenta un largo rosario de tales razones –hasta trece encontramos en sus escritos– para llegar a dilucidar cuál es la raíz última de la vida política que le da sentido y que teleológicamente la determina.

Una primera razón, muy de acuerdo con la visión cristiana del hombre y de la sociedad, es la de dar honor y gloria a Dios. Nos dice Eiximenis que el hombre capta naturalmente que la realidad divina es la causa y el fundamento de todo lo presente: si Dios no existiera, no habría bien alguno, ni sería posible que las obras humanas alcanzaran su fin, porque Él constituye nuestro bien, «ell es tot nostre be». Su conclusión es coherente: la «ciutat», la comunidad política, sólo con el auxilio divino podrá lograr su fin propio, es decir, su propio bien.

En múltiples ocasiones, la historia muestra que la esperanza sincera en la protección divina ha sido lo que ha movido al hombre a la fundación de las «ciutats». Tal percepción, añade Eiximenis se hace más aguda desde la fe cristiana, puesto que desde la perspectiva del creyente se capta mejor el gobierno que Dios ejerce sobre el mundo y sus criaturas. Sin que esto quiera decir que hayan sido exclusivamente los discípulos de Cristo los que han creado comunidades para mayor honor de Dios. Y como es habitual en sus escritos, Eiximenis avala su tesis con varios ejemplos que se han ido sucediendo en la historia y que han quedado constatados para siempre. Este es el fin principal y la razón de ser de muchas ciudades: el dar honra y gloria al Creador de todas las cosas, al Eterno, Único y Verdadero Gobernador del mundo<sup>32</sup>, porque «ell es nostra sperança e ell tot sol es tot nostre be e la nostra fi e tota la nostra vera benauyança»<sup>33</sup>.

La segunda razón que aduce Eiximenis es la de evitar la ignorancia, «la segona raho principal perque foren edificades ciutats e es per esquivar ignorancia esquivar ignorancia [...] e per saber tot ço que es profitos e necessari al hom en cors e en

---

32. «Per aquestes coses appar la primera rao principal que respon e ret causa a la questio proposada que demanava perque les ciutats se ediciquen o perque deuen esser edificades e appar per ço que dit es: que la primera rao principal perque foren edificades si fonch per dar a deu honor, laor, e benediccio, e gloria, e per fer li gracies dels seus grans benefets» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. IX).

33. *Ibid.*, cap. I.

anima»<sup>34</sup>. Es consciente de que la ignorancia es uno de los graves males que, desde la comisión del pecado original, se dan en el mundo. Ignorancia que es, a su vez, fuente de otros males y miserias, «per rao daço som tots temps vans e buyts de tot be». Se refiere Eiximenis a la imperiosa necesidad de comunicar el conocimiento de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto: El hombre ha de saber qué cosas son provechosas y necesarias para el sustento de su cuerpo y de su alma, siendo connatural al mismo, comunicarlo. De esta forma, Dios ha previsto inclinar los hombres a agruparse en comunidades políticas, porque así les es más fácil adquirir la sabiduría necesaria para el buen vivir. Más, el hombre no es fatalmente ignorante, perduran en él unos conocimientos naturales. Eiximenis puntualiza que el pecado de nuestros primeros padres oscurece nuestro entendimiento, pero no lo ciega. Hablándonos de la primera «ciutat» edificada en el mundo, hace referencia a como en el primer hombre, «nostre primer pare adam», perduraba después del pecado la razón natural con la que fue creado: «empero encara romas en la natura alta e excellent que deu havia dada»<sup>35</sup>.

Añade que en la «ciutat» el conocimiento de las cosas buenas y del buen obrar está más al alcance de sus ciudadanos, «car aquí ha mes homens scients e mes llibres e mes sermons e mes liçons e mes bons exemples de moltes bones persones»<sup>36</sup>; en cambio resulta más difícil encontrar tal conocimiento en las comunidades simples y pequeñas. En las comunidades mayores es más factible reprender y obligar a los que viven y participan de la comunidad, así como hacer posible que aprendan, por sí mismos, lo debido en el hacer y en el decir.

Los hombres también deciden fundar y vivir ciudades para evitar y alejarse de las malas inclinaciones<sup>37</sup>. Esta es otra de las razones que podemos leer en *El Dotzè*. El mejor modo de evitar las malas obras consiste en huir de cualquier circunstancia u oportunidad que nos incite cometerlas. Pues bien, la vida en comunidad, y de forma más perfecta aquella que se lleva en el seno de la «ciutat», contribuye a reforzar este alejamiento de las incitaciones al mal. Acude a la distinción agustiniana de dos tipos esenciales de concupiscencia desordenada, de «mala cobejanças»: la avaricia, que inclina el corazón a las riquezas y bienes terrenos, y la lujuria, por la que se cometen delitos y se ansían los meros placeres carnales. Acudiendo al contraste entre las poblaciones mayores y las menores considera que en las primeras, cuando son bien gobernadas, resulta más fácil evitar tales excesos que en las segundas, «mes refrenacions ha en les grans e asenyalades ciutats quand son be regides que en les

---

34. *Ibid.*, cap. X.

35. *Ibid.*, cap. XV.

36. *Ibid.*, cap. XXII.

37. «La terça rao principal perque les ciutats se deuen edificar si es per esquivar e per lunyar de si mateix totes males cobejanças» (*ibid.*).

viles e lochs menors»<sup>38</sup>. Alega que la vida en la verdadera comunidad ciudadana es noble y hace posible que el hombre pueda ser más libre por cuanto su voluntad puede dominar y regir más rectamente sus pasiones y el desorden que sufre, ya que en su consecución coopera el orden recto del gobierno de esa vida en común. La vida en «ciutats» proporciona dos medios importantes para la corrección de los hombres: la que deriva de la autoridad civil y la que es consecuencia de cierta autoridad popular. La primera corrección es fruto del respeto a la ley y la amenaza de la pena; la segunda nace del temor a la opinión y juicio que puedan tener los demás ciudadanos, al ser conocido el obrar de cada uno. El hecho de que las malas acciones adquieran mayor relieve ante la multitud ayuda a refrenar las malas inclinaciones, dice Eiximenis con mucho sentido común, puesto que provoca en el autor de las mismas vergüenza y temor, siempre que el sujeto en cuestión no sea totalmente corrupto. La vergüenza frente a los demás, aun no siendo el más idóneo principio de acción en el obrar<sup>39</sup>, sí que frena y corrige el actuar desviado. Eiximenis entiende pues que la vergüenza es parte de la conciencia y un resquicio del ser a imagen de Dios<sup>40</sup>.

La cuarta razón gira en torno a la necesidad de evitar y de defenderse de la acción de los hombres perversos, de contrarrestar y anular la violencia o la fuerza que nace de la maldad, «la quarta rao principal perque les ciutats foren edificades es pe-defensar e per contrastar e a disipar la malicia e violencia e força dels homens»<sup>41</sup>. Esta cuarta causa, constituye también una de las finalidades de toda comunidad política: la de protegerse de quienes quieran alterar la paz y la justicia, de aquellos hombres que son enemigos de todo bien, y la de procurar que se haga más firme una serena vida social al contribuir a disipar «les malicies particulars e personals del homens»<sup>42</sup>.

Estas cuatro primeras causas de existencia de las «ciutats» quedan englobadas por Eiximenis en la que figura en el décimo tercero lugar, la cual no por ser la última alegada es la menos importante: las «ciutats» fueron fundadas para procurar que sus miembros vivieran virtuosamente. Honrar y dar gloria a Dios, crecer en verdadera sabiduría, evitar las «males cobejançes» y que los hombres perversos

---

38. *Ibid.*

39. Citando al Santo Padre Zacharias nos enseña que «cascun devia pregar deu que li donas seny e vergonya aixi que si nos stava de fer mal per amor de deu que almenys sen abtingues per vergonya deles altres» (*ibid.*, cap. XXV).

40. Ahora siguiendo a San Isidoro nos dirá que «vergonya es special don de deu fermat e impres en la ymatge sua quel hom porta en si dins sa anima per guardar la de mal» (*ibid.*, cap. XXV).

41. *Ibid.*, cap. XXVIII.

42. *Ibid.*, cap. XXIX.

no tengan sitio en la comunidad, son ciertamente todas ellas causas, y por ende fines que facilitan al hombre, miembro de la comunidad, la vida virtuosa. Reiteradamente insiste Eiximenis que la virtud es el camino que hace posible la felicidad humana, la bienaventuranza. Bienaventuranza que, a su vez, es el fin principal al que se orientan todas las acciones humanas, «la principal fi de tots los treballs humans es benauyrança»<sup>43</sup>. Deja bien claro que el fin del hombre es la plena felicidad y que esta sólo se alcanza en Dios, de ahí que proclame como fin primario de la comunidad el honrarlo y alabarlo, no sólo porque se le deba tal honor y alabanza sino también por ser nuestro primer y gran bien.

Esta bienaventuranza, pues, sólo se alcanza mediante la vida virtuosa, «com donch benauyrança nos puxa attenyer sens virtuts»<sup>44</sup>. Por esta razón, toda verdadera comunidad política deberá preservar mediante sus leyes y costumbres el orden social necesario para que todos los hombres que la componen tengan la posibilidad de alcanzar la vida virtuosa. «Donchs la fi principal de la ciutat degue esser viure virtuosament», recalca hasta la saciedad.

Este es uno de los fines intrínsecos de la verdadera comunidad política<sup>45</sup>: debe ser una congregación de personas ordenadas a la virtud, de ahí que la vida virtuosa de la comunidad es el fundamento que sostiene la unidad y fortaleza de la misma, «neguna congregacio se puxa fortificar ne be fundar sino es fundada en vida virtuosa: car en altra manera tost pareix»<sup>46</sup>. Nos ilustra con el ejemplo histórico de Roma, que toma de San Agustín, cuyo imperio perduró y fue protegido por Dios largos años porque, aun siendo infieles, cimentaron la cosa publica en la justicia y las demás virtudes<sup>47</sup>.

Campea en esta tesis –en la que Eiximenis manifiesta ser fiel seguidor del Estagirita– la idea central de que la vida buena, la vida virtuosa, es la causa final de toda comunidad política<sup>48</sup>.

Todavía añade una quinta razón que gira en torno a la autarquía; la de que es menester proveer suficientemente a los hombres en sus necesidades. El hom-

---

43. *Ibid.*, cap. XLIII.

44. *Ibid.*

45. «[...] la qual congregacio deu esser be composta e honorable e ordenada a vida virtuosa e bastant a simateixa», nos decía a razón de tal definición.

46. *Ibid.*, cap. XLIII.

47. «Diu mosenyer sanct agosti en lo libre de la ciutat de deu que per d anys conserva deu limperi de tot lo mon als romans: car jat sia fossen infeels empero altament entenien tostemps a fer justicia e a seguir vida virtuosa quant en ells era» (*ibid.*).

48. «[...] neguna congregacio no deja esser dita cara ne molt amable ne ordenada sino aquella que es fundada en vida virtuosa: segueixse que la fi principal de la ciutat seu esser virtuosament viure» (*ibid.*).

bre precisa tantas y tan diversas cosas que, no existe ni ha existido otra forma de abastecerlas más que mediante la ayuda recíproca. Es una «digna e justa rao», dirá Eiximenis, porque es en la «congregacio de ciutat» donde más plenamente se encuentran satisfechas las carencias y los desfallecimientos de los hombres, pues en ésta se aúnan la diversidad de artes y oficios.

En el largo elenco de razones figura otra que se conecta con la que se acaba de exponer. En el hombre, nos dice Eiximenis, existe una necesidad natural que reviste un carácter más espiritual: la alegría. La misma naturaleza humana requiere que el hombre viva su vida con alegría, «negun no pot viure naturalment sens alguna alegría»<sup>49</sup>, sin ella no se puede pensar, ni obrar el bien<sup>50</sup>. Alegría que sólo se obtiene, se disfruta, cuando se vive en compañía, «per experiencia veem que si hom se veu sol tot se entristeix», puesto que la compañía, connatural al hombre, es lo que hace posible alcanzar la felicidad que el hombre necesita en esta tierra para seguir viviendo.

Efectivamente vemos que nuestro franciscano reconoce que la más plena y verdadera alegría que un hombre puede alcanzar en esta vida se halla en las cosas sobrenaturales. Eiximenis afirma que ello no mengua la importancia de las alegrías naturales, que son terrenas y temporales, con tal que sean rectas, y, por tanto, conformes al querer de Dios que siempre busca el bien del hombre. Su talante realista le hace reconocer que en la comunidad de hombres es más fácil encontrar estas últimas, que aquella que es más elevada<sup>51</sup>. Tales alegrías, si son virtuosas, son también aptas para contribuir a alcanzar la vida feliz temporal, que sólo puede lograrse en la comunidad política.

Pone en boca de un «gran filosof» que la prudencia y la templanza contribuyen a alimentar la alegría: la primera porque libera al hombre de ver perturbada su alma por angustias y desasosiegos, y la segunda porque preserva de enfermedades que harían penosa la vida. Con expresión tersa y, a la vez incisiva nos dice: «Rao si es car la prudencia lo defen de caure en cors e en anima en cars quil puxa torbar: e la templança li guarda lo cors que nos puxa infirmar o per malaltia agreujar e qui en aytal stament viu alegre pot star»<sup>52</sup>. La prudencia y la templanza son fuentes ho-

---

49. «Car segons que posa Aristotil en la sua ethica negun no pot viure naturalment sens alguna alegría» (*ibid.*, cap. XXXII).

50. «[...] car sens alegria james lom no pot en res be pensar no de res pot be parlar ne en res pot be obrar» (*ibid.*).

51. «Ara es axi que la comunitat dels homens nos cura molt de cercar la alegria sobirana que los contemplatius troben en pensar les coses celestials: e pertal recorren a les alegries mundanals e temporals desta vida les quals no son peccat quant son en si honestes e lom ne usa legudament e temprada guardant temps e loch: e axi deles altres circumstancies» (*ibid.*).

52. *Ibid.*, cap. XXXIII.

nestas de donde los hombres obtienen alegrías, que por ser «alegrías virtuosas» son buenas en sí mismas y necesarias para la vida presente<sup>53</sup>.

También sostiene que el camino por el cual la vida convivencial engendra alegría en sus ciudadanos es el buen gobierno de la comunidad: «Ara es axí que en les ciutats be regides e gobernades lom ha gran materia de alegría»<sup>54</sup>. Pues una comunidad política bien ordenada permite al ciudadano vivir en un ámbito de seguridad y paz, tener a su disposición los medios para remediar sus pecados y sus penas temporales, poder satisfacer todas sus necesidades inmediatas y convivir con muchas personas que pueden asistirle en sus tristezas y acompañarle en las alegrías, encontrando así consuelo en sus tristezas y muchos motivos de alegría. De lo que se sigue que «raonablement son les ciutats edificades per lom aconsolar e per aquell a alegrar»<sup>55</sup>.

Siguen otras tres «raons perque ciutats foren edificades». Eiximenis las presenta en un mismo capítulo: algunos fundaron ciudades para perpetuar la propia fama, «alcuns edificaren alcunes ciutats si fonch per donar a simateixs fama perpetual»; otras en honor y honra de algún personaje o actuación heroica, «per honor dalcuna assenyalada persoan o de alcun assenyalat acte daquella»; e incluso han sido edificadas para vanagloriar las capacidades humanas referentes a la edificación material de ciudades, es decir por vanidad. Eiximenis reconoce, a su pesar, que estas han sido causas frecuentes en la historia de los hombres y sus comunidades. Sin embargo se lamenta y manifiesta su condena, porque estas causas pretenden enaltecer la sola capacidad y voluntad humana, desprendidas de la última y propiamente única causa de todo bien. De ahí que zanje el tema diciendo: «[...] daquest aytal edificar qui res no val non fem pus mencio». Y es por esto mismo que no las tiene en cuenta como fines de la comunidad política perfecta.

En cambio, enumera como décima causa aquella que tiene como fin el realizar algún servicio especial a la cosa pública. Podemos entender aquí, no sólo que los hombres edifican ciudades con miras al bien de alguna comunidad, sino de toda comunidad. Es decir, Eiximenis propone como causa de la edificación de «ciutat» el que el mundo entero obtenga un bien, «pertal que tot lo mon fos pus copiosament

---

53. Eiximenis entiende que son tan necesarias que sin ellas el hombre enferma e incluso puede tener una vida más corta; su explicación sobre este fenómeno recuerda a la enfermedad psicológica que comunmente conocemos como depresión: «[...] spti trist fa sseccar los ossos dins lom: e perconsequent aminua la vida: car com dien los metges que ira e tristor continuades misatges son de mort car cremen lom tot dins simateix» (*ibid.*, cap. XXXII).

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*

servit della»<sup>56</sup>. Por su nobleza, esta causa también viene propuesta como fin de toda comunidad perfecta.

#### 4. La necesaria ordenación de la comunidad política al bien común en sentido amplio

Para Santo Tomás, «todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad»<sup>57</sup>, por consiguiente, el bien común no puede diferir en lo fundamental de esta perfección en que consiste la felicidad humana.

Santo Tomás es muy claro al respecto: la vida social tiene como fin no sólo que el hombre viva, sino que «viva bien»<sup>58</sup>. Y a este bien común debe ordenarse el todo social y la misma autoridad política –que garantiza en ella un recto orden y gobierno<sup>59</sup>–. En este sentido, la «vida buena» es la razón de ser de la vida social y el criterio de actuación del gobierno, pues «todo gobernante debe tener como finalidad el procurar el bien de aquel cuyo gobierno ha asumido»<sup>60</sup>.

Santo Tomás considera este bien común –que es la «vida buena»– a la luz de la naturaleza humana –corpórea y espiritual– y su vocación última a la visión beatífica en la relación filial con Dios: «como la felicidad eterna es el fin de la vida vivida bien, pertenece al oficio del rey el dirigir la buena vida de la sociedad de tal manera que sea apta para conseguir la bienaventuranza celestial. Y así, debe mandar aquello que conduzca a dicha felicidad y prohibir en cuanto fuese posible todo aquello que la contradiga. Pero qué es lo que conduce al fin de la felicidad eterna y qué la impide lo puede conocer por la ley divina, cuya doctrina pertenece al oficio de los sacerdotes [...] Y el rey, instruido por la ley del Señor, debe dirigir sus cuidados especialmente a que la sociedad dirigida por él viva rectamente. Y su cuidado debe abarcar tres aspectos: primero, el instituir las leyes que dirijan la sociedad a una vida recta; segundo, a conservarla; y tercero, a desarrollarla. Y para que se dé esta

---

56. *Ibid.*, cap. XXXIX.

57. Proemio a los XII Libros de la Metafísica.

58. «Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 4).

59. «Diversorum autem diversae sunt causae; oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum» (*ibid.*); y «Ex dictis igitur patet quod rex est qui unus multitudinem civitatis vel provinciae et propter bonum commune regit [...]» (*ibid.*, lib. 1, cap. 2).

60. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, lib. 1, cap. 2.

vida recta se requieren dos elementos: primero, que se obre conforme a la virtud. Esto es lo principal, pues la virtud es lo que conduce una vida buena. Lo segundo y subordinado, que sirve como medio, es la suficiencia de bienes materiales, entre los cuales la unidad es lo más importante para que se actúe virtuosamente»<sup>61</sup>.

Así, aunque inmediatamente el gobernante debe promover la vida de virtud en la comunidad política y dirigirse a la obtención de los recursos y bienes necesarios para esa vida virtuosa<sup>62</sup>, Santo Tomás insiste en que la vida virtuosa no es el fin último del hombre y de la sociedad sino la visión de Dios, cuyo logro está más allá de toda capacidad humana natural y de toda acción de gobierno político: «como el hombre no consigue el fin de la visión divina por su virtud humana, sino por favor divino, como dice el Apóstol: “La vida eterna es una gracia de Dios (Rom 6, 23), no pertenece al régimen humano, sino al divino conducirlo a su último fin”» porque «no es el último fin de la multitud reunida vivir virtuosamente, sino llegar a la visión divina a través de la vida virtuosa [...] como el hombre que vive virtuosamente se ordena a su fin ulterior que consiste en la visión divina, conviene que la sociedad humana tenga el mismo fin que el hombre individual»<sup>63</sup>.

De ahí que concluya que «el fin al que debe un rey tender tanto personalmente como en el gobierno de sus súbditos es la bienaventuranza eterna, que consiste en la visión de Dios. Y como esta visión es el bien más perfecto, debe mover al rey y a cualquier gobernante en grado máximo, de manera que sus súbditos puedan conseguir tal fin; y así su gobierno será el mejor, si tal es el fin que pretende»<sup>64</sup>. Este bien que es la salvación de los hombres reunidos en comunidad requiere principalmente que se promueva y conserve la unidad que trae consigo la paz. Por ello, el Aquinate subraya que la autoridad política debe propiciar la unidad de la comunidad política de la que resulta la paz<sup>65</sup>.

Desde esta perspectiva del bien común, se hace evidente su prevalencia sobre cualquier fin o bien particular, pues así «como lo imperfecto se ordena a los perfectos», así «toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y, por ello, cada parte existe naturalmente para el todo»<sup>66</sup>.

---

61. *Ibid.*, lib. 1, cap. 15.

62. «El fin que un rey debe pretender para la ciudad es que viva conforme a la virtud, y de los demás medios ha de usar con su ordenación al fin, y en cuanto son necesarios para ello» (*ibid.*, lib. 2, cap. 4).

63. *Ibid.*, lib. 2, cap. 3.

64. *Ibid.*, lib. 3, cap. 3.

65. «Ad hoc cuiuslibet regentis ferri debet intentio ut eius quod regendum suscipit salutem procuret [...]. Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax [...]» (*ibid.*, lib. 1, cap. 2).

66. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, II-II, q. 64, a. 2, in c.

En su extensa obra, Eiximenis no se detiene explícitamente en la cuestión del bien común y no dedica ningún capítulo en especial. Pero, a lo largo de sus escritos, encontramos continuas referencias al mismo. Lo cual muestra cuán cierta es la afirmación de que toda la doctrina política de Eiximenis está penetrada por la noción del bien común.

De acuerdo con el pensamiento aristotélico-tomista, lo concibe como aquel bien último del hombre que trasciende a cualquier bien individual y que sólo es alcanzable en la vida comunitaria. El bien común es el bien que une a los hombres en comunidad, es el responsable de la vida colectiva, es la causa que desencadena la vida en común; y es también su objeto, el fin de la comunidad política. El bien común es el fin último de la comunidad política, el bien propio de la comunidad en cuanto tal. Siguiendo a Aristóteles, Eiximenis nos dirá que el bien común es el más excelso de todos los bienes humanos: en cuanto que es el más común, es el más alto, el más divino y digno de mayor amor y honor, «lo be aytant com es pus comu aytant es pus alt e pus divinal e digne de major amor e honor»<sup>67</sup>.

Este bien común a todos los hombres, que se propone como objeto la comunidad política, contrasta con el llamado bien particular o propio, «be particular» o «be propi». El amor al «be propi» por encima del «be comu» es un amor desordenado que entorpece la vida de la comunidad y acarrea, a corto plazo, un mal para aquel que así actúa. Pues cada uno recibe las consecuencias del buen estado de la cosa pública o del mal estado de la misma, «car en lo bé o contrari de la cosa publica vostra part vos hi va»<sup>68</sup>, como dice Eiximenis con lenguaje cuajado de sentido y fuerza expresiva. Y añade que si el estado de la cosa pública parece o se derrumba, también los hombres que la forman se verán arrastrados con ella.

En este mismo sentido podemos leer en alguna ocasión que el bien común ha de ser preferido y antepuesto al bien particular, por lo tanto «en totes les coses devam lo bé particular postposar al bé comú»<sup>69</sup>. Destruído el bien común parece el bien particular<sup>70</sup>, porque el buen estado de la comunidad constituye el bien de cada miembro y no lo contrario<sup>71</sup>.

---

67. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. CLVI.

68. ID., *Doctrina Compendiosa*, Barcelona, Barcino, 1929, p. 115.

69. ID., *Dotzè Llibre del Crestià*, II, 1, Girona, Col.legi Universitari de Girona/Diputació de Girona, cap. CCCCLXXIII, p. 17.

70. «Lo bé comú deu ésser preposat al bé de cascun en particular, e axí matex per tal quant, destrouint lo be comú, se destroueix lo bé particular» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè Llibre del Crestià*, II, 2, Girona, Col.legi Universitari de Girona/Diputació de Girona, cap. DCLXXVII, p. 6).

71. «Lo bon stament dela comunitat es bon stament de cascun dels altre en particular e no es per lo contrari» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. LVIII).

Si el bien común es el bien último del hombre, éste no puede ser otro que su felicidad o plenitud. Dicho en términos aristotélicos: la vida buena. A lo largo de su extensa obra, en multitud de ocasiones, insiste Eiximenis en que el fin de la vida política no consiste en la simple supervivencia, sino que está al servicio del bien y la felicidad de los miembros de la comunidad. En la perspectiva eiximeniana, la felicidad humana pasa por una vida moral conforme a la virtud, así como por una vida divina que manifiesta la condición del hombre como hijo de Dios. De este modo, la vida virtuosa queda sublimada en la vida sobrenatural por obra de la gracia. El fin de la vida en comunidad política es que el hombre sea bueno y alcance su perfeccionamiento, un perfeccionamiento que sólo puede venir de las manos del Altísimo. Lograr este fin, presupone instaurar un orden justo para hacer posible esa vida feliz. De ahí que el fin inmediato de toda comunidad política consista en preservar el orden natural y divino, el cual es necesario para que los hombres alcancen la más plena perfección en la tierra y merezcan la condición de herederos de la ciudadanía celestial.

Desde esta perspectiva, aparece más vivamente que la misión de la ciudad y de su buen gobierno no consiste sólo en la armonía social que deriva del recto actuar externo de los ciudadanos, porque tal actuar, aun siendo en cierta medida bueno, no lo es en sí mismo. Las obras no hacen bueno al hombre si éste no es virtuoso o, dicho de otro modo, las obras externas buenas sólo lo son para el que, haciéndolas, consiente en hacerlas, «les obres foranes bones no son bones a aquell qui les fa si ell noy consent»<sup>72</sup>. Pues la virtud no se adquiere por las meras obras, por grandes que éstas sean<sup>73</sup>, sino que radica en los hábitos buenos<sup>74</sup>. De ahí que, según Eixi-

---

72. *Ibid.*, cap. XLVI.

73. «Per neguna aytal obra per gran que sia de si ells no poden esser dits bons» (*ibid.*).

74. Inspirado en la tradición agustiniana, en el capítulo CXVII del *Dotzè del Crestià*, Eiximenis esboza su definición de virtud. Advierte que, además de tener en cuenta la doctrina «de mosenyer sanct Agosti en lo llibre de libero arbitrio, toma en consideración la de Pedro Lombardo lo mestre de les sentencies», y la de «Aristotil en lo segon libre de la sua ethica». Para Eiximenis, virtud es aquella cualidad buena del hombre que lo hace bueno y le encamina a buen fin: la virtud hace que el hombre viva rectamente, «la virtud fa lom viure dret. Bona qualitas mentis: qua recte vivitur: qua nemo male utitur: quam deus in nobis sine nobis operatur. E diu primerament que virtut es una bona qualitat e diu que es bona: pertal quant solament la virtut fa lom bo e aporta hom a bona fi e axi fa lom bo: que ella present tot lom es bo e noy ha res desordenat [...] que ella endreça lom a viure dret çoes segons la dretura e veritat que deu ha posada dins la consciencia del hom axi quel hom virtuos ha per regla de sa vida la rao natural, e la ley divinal, e consell virtual e no altra cosa» (*ibid.*, cap. CXVII). Porque, todo hombre, atendiendo a la razón natural y a la ley divina, puede descubrir la rectitud y la verdad para la que ha sido creado por Dios. Y así, aquel que actúa continuamente con rectitud, conforme a las exigencias de la vida recta, adquiere la costumbre de hacerlo, «car lo brar continuat passa en costuma», dicha

menis, la ciudad o comunidad perfecta más que buscar hacer buenos ciudadanos, debe procurar hombres buenos en la «ciutat»<sup>75</sup>. Eiximenis quiere evidenciar que la bondad y la justicia que debe alcanzar un ciudadano no debe limitarse a un actuar recto en las cosas exteriores y que atañen a los demás, sino que debe afectar a lo más profundo del ser. La vida política no existe sólo para sostener un equilibrio y un orden en las relaciones sociales, sino para procurar que los hombres adquieran las virtudes necesarias en aras a su perfeccionamiento.

Partiendo de que no es lo mismo ser un hombre honesto, «un bon hom», que ser buen ciudadano, Eiximenis afirma que el fin que debe perseguir la comunidad política es hacer bueno al hombre en la «ciutat». Porque, puede llegar a suceder que un hombre honesto no sea un buen ciudadano por carecer de las cualidades que en éste se requieren<sup>76</sup>, «tot bon hom no es bo per a ciutada ne per los fets del mon als quals lo bon ciutada comunament ha a entendre». Tal es el caso de aquellos hombres espirituales que no saben manejarse en el ámbito de la comunidad política porque carecen, en el grado debido, de las virtudes propias del buen ciudadano<sup>77</sup>.

Así, si bien todos los ciudadanos según sus posibilidades, «segons sa facultat e poder», deben procurar con su actuación promover el bien común<sup>78</sup>, no todos están obligados a poseer las virtudes específicas de aquellos hombres eximios que tienen encomendado el «regiment» y, por ende, también la misión de aconsejar a la comunidad<sup>79</sup>.

---

costumbre llega, con el tiempo, a convertirse en aquel hábito bueno que, a modo de segunda naturaleza, conocemos con el nombre de virtud. Y una vez que la virtud se hace presente en la vida del hombre —en la medida en que ésta se ajusta a aquella— todo cuanto hay en éste es bueno, sin haber lugar para lo desordenado, «tot lom es bo e noy ha res desordenat». Eiximenis es consciente de que sólo por la virtud el hombre se hace bueno y realiza actos buenos en sí mismos, logrando evitar, si aquella es firme, los malos.

**75.** «Donchs sens aytals virtuosos avisaments necessaris a bons ciutadans pot lom stant en ciutat esser bon hom: e perconsequent no es una mateixa virtut bastant a fer lom bon ciutada la qual es bastant a fer lom bon hom en la ciutat» (*ibid.*, cap. XLVII).

**76.** En sentido contrario Aristóteles nos dirá que «es claro que se puede ser buen ciudadano sin poseer la virtud por la cual el hombre es bueno» (ARISTÓTELES, *Política*, Lib III, cap. 4, 1276b).

**77.** «No es una mateixa virtut bastant a fer hom bon ciutada la qual es bastant a fer lom bon hom en la ciutat» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. XLVIII).

**78.** Eiximenis señala que «cascun bon hom dela comunitat es e deu esser ver membre e viu dela cosa publica e deu haver manera que membre viu ha en lo cors en que viu» (Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, cap. II).

**79.** «Donchs sens aytals virtuosos avisaments necessaris a bons ciutadans pot lom stant en la ciutat esser bon hom: e perconsequent no es una mateixa virtut bastant a fer lom bon ciutada la qual es bastant a fer lom bon hom en la ciutat» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del*

Eiximenis pasa a plantearse la cuestión de si todo buen ciudadano es hombre bueno. La respuesta piensa encontrarla en Platón, a quien llama el «gran ypatetich Plato». El hombre, nos dice, antes que buen ciudadano es hombre bueno; es decir, que la bondad del hombre es presupuesto necesario para adquirir la condición de buen ciudadano, «si lom es bon ciutada necessaria cosa es que sia bon hom». La condición de ciudadanos, pues, rebasa la del hombre bueno. Por lo tanto, la bondad se le presupone al buen ciudadano. Y, así, nos dice con frase ceñida: «lo bon ciutada es bon hom e mes que bon hom»<sup>80</sup>.

El que un hombre antes de ser buen ciudadano haya de ser hombre de bien, se justifica por el hecho de que el hombre antes de ser ciudadano es miembro de una comunidad particular que llamamos familia o «congregacio domestica». Eiximenis, que todo lo razona y justifica, señala que el camino natural para adquirir las virtudes que ennoblecen al hombre pasa por la familia. Gracias a esa primerísima «congregacio», instituida por la naturaleza, el hombre alcanza la virtud que lo hace bueno en sí mismo, «donchs primerament deu esser lom bo en casa que en plaça»<sup>81</sup>. La «casa» es concebida como un ámbito imprescindible para que los hombres adquieran los hábitos buenos.

Eiximenis, al insistir en que todo hombre antes de ser ciudadano figura como miembro de una comunidad particular o doméstica y que ello es imprescindible para ser un hombre de bien, quiere poner en evidencia que la vida virtuosa se empieza a adquirir en el ámbito de las comunidades primeras, las familias, con vistas a alcanzar una mayor plenitud en la vida civil: «es bon ciutada aquell que es bon casola donchs bon ciutada es bon hom»<sup>82</sup>.

Eiximenis cuida de advertir que no es el criterio mayoritario de la multitud el determinante de lo bueno en la vida de los hombres, sino que éste ha de fundarse en criterios objetivos, que son más fáciles de percibir por una minoría de hombres selectos y virtuosos<sup>83</sup> sobre todo en lo que respecta a la prudencia, templanza, fortaleza y justicia, que son las virtudes propias del buen ciudadano, y por ende también imprescindibles para aquel que gobierna la comunidad perfecta. Son estos

---

*Crestià*, cap. XLIII).

**80.** *Ibid.*, cap. XLV.

**81.** «Donchs bon hom en casa sia dotat daquelles virtuts que fan lom bo axicom es prudencia e temprança e fortalea e justicia segons los dits filosofos donchs si lom es bon ciutada necessaria cosa es que sia bon hom» (*ibid.*).

**82.** *Ibid.*

**83.** «bones costumes son fundament, en bones e degudes amors, no aquelles que lo poble comu desija, vol e requer, mas aquells que volen pochos homens elets, e virtuosos» (*ibid.*, cap. VII).

hombres selectos y virtuosos los que mantienen la vida adecuada de la comunidad, en «bon estament e conservar la cosa publica»<sup>84</sup>.

## **5. La autoridad política –que viene exigida por la ordenación al bien común– tiene su origen y fundamento en la naturaleza del hombre, así como en el Autor de dicha naturaleza**

La doctrina tomista sobre el origen de la autoridad política se halla tratada en diferentes lugares de sus escritos políticos. Para Santo Tomás, la razón de ser del poder político reside en la necesidad de que de la pluralidad de hombres y realidades sociales se desprenda una unión y, por lo tanto, una comunidad que lo aglutine todo de un modo perfecto y conduzca al bien común. Para Santo Tomás, que una multitud se convierta en comunidad es resultado de la dirección e impulso que se deriva de una fuerza o poder que dirige y gobierna. Para Santo Tomás sin la existencia de esa dirección de gobierno la vida social se haría inviable<sup>85</sup>, de ahí que sea necesario que alguien tenga como misión el dirigir a todos a su propio fin<sup>86</sup>.

En este sentido, la sujeción del hombre al poder político es una exigencia que se desprende de la naturaleza humana, y no consecuencia de un acuerdo o convenio entre los ciudadanos.

Por otro lado, se desprende de la doctrina de Santo Tomás que, como la naturaleza humana es creada y todo tiene su causa última en Dios, el Autor de la naturaleza será a su vez el fundamento de todo poder, también del político<sup>87</sup>. Sin duda

---

**84.** «Aten aci e veuras qual es la bonesa dels homens qui fan mantenir la comunitat en bon estament, e conservar la cosa pública» (*ibid.*).

**85.** «Si igitur naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens [...]» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, lib. 1, cap. 1).

**86.** «Hoc autem rationabiliter accidit: non enim idem est quod proprium et quod commune est; secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae; oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. [...]. Oportet igitur esse in omni umltitudine aliquod regitivum» (*ibid.*).

**87.** «Proinde ubi non respondebat, non sicut reus, sive dolosus, sed sicut ovis silebat; ubi respondebat, sicut pastor docebat. Discamus ergo quod dixit, quod et per apostolum docuit quia non est potestas nisi a Deo; et quia plus peccat qui potestati innocentem occidendum livore tradit, quam potestas ipsa si eum timore alicuius maioris potestatis occidit. Talem quippe Deus dederat illi potestatem ut esset etiam sub Caesaris potestate quapropter inquit

alguna en la filosofía política de Santo Tomás, el origen y fundamento último del poder político se halla en Dios.

De los textos eiximenianos se desprende que la autosuficiencia propia y definitoria de la comunidad gravita en la existencia de un «regiment», de un gobierno que dirija el todo social de forma autónoma, mediante la ley justa, a la realización de su felicidad<sup>88</sup>.

De este modo, Eiximenis concibe el poder político como el principio rector e identificador de la comunidad política<sup>89</sup>. Es aquella fuerza que dirige las diferentes partes del todo social a su propio bien, del mismo modo como el alma racional gobierna las diferentes partes y miembros del hombre. Es el requisito imprescindible para que pueda darse una verdadera vida comunitaria, pues aquellos que ponen la vida en común lo hacen atendiendo a un fin y el poder político es el responsable de garantizar la ordenación a dicho fin. Es obvio que, si todas las cosas creadas están gobernadas, ha de serlo también la comunidad de hombres constituida para que éstos alcancen su fin. Y el fin de la vida política es la promoción del bien común, esto es, lograr la felicidad o vida buena de sus miembros. Por ello, el poder político deberá estar al servicio de tal finalidad.

Este planteamiento pone de relieve que el poder político es connatural a la misma sociabilidad del hombre y a la encarnación más perfecta de dicha inclinación: la comunidad política. Otra cuestión es la relativa al carácter coactivo que necesariamente acompaña la labor del poder político. De hecho, Eiximenis se cuestiona si este carácter le es intrínseco. En todo caso, advierte que en el estado actual de la naturaleza humana, propensa a la rebelión contra el orden natural querido por Dios, el ejercicio de la fuerza por parte de la pública autoridad resulta no pocas veces imprescindible.

En la cuarta parte del *Dotzè del Crestià*, Eiximenis se pregunta precisamente por la naturaleza del «regiment de la comunitat» o poder político: «Que es regiment e senyoria». Su plan de exposición responde a una perspectiva histórica de la formación de tal poder: cómo comienza el gobierno de las comunidades políticas,

---

non haberes adversum me potestatem ullam, idest quantulamcumque habes, nisi hoc ipsum quiddam est, tibi esset datum desuper» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Catena in Io.*, cap. 19 l. 3).

**88.** En este mismo sentido dice López-Amo que en la doctrina eiximeniana la ciudad es «comunidad política perfecta, por la plenitud de sus fines y por la suficiencia de su gobierno» (Ángel LÓPEZ-AMO, *op. cit.*, p. 53).

**89.** La doctrina aristotélica contenida en la Política dice en relación al régimen en que se concreta el poder político que «si la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen, si el régimen se altera específicamente y se hace diferente, parecerá forzoso pensar que la ciudad deje de ser también la misma» (ARISTÓTELES, *Política*, Lib III, cap. 4, Bk. 1276 b).

cómo se desarrolla y cómo se presenta hoy día: «La quarta tracta que es regiment e senyoria: e com antigament comença, e com es despuys proseguida: e en quina manera sta buy defet en lo mon». Nos da las nociones esenciales que le sirven de punto de partida para elaborar su doctrina: el «regiment» es la autoridad y jurisdicción dada a aquél que ha de presidir una comunidad para alejarla del mal, empleando si es menester la fuerza, con el fin de encaminar a sus miembros al bien, «regiment del qual fem aci mencio no es sino auctoritat e jurisdicctio sobre alguns dada al president per lunyar los de mal per grat o per força e per promoure los a be»<sup>90</sup>.

De lo dicho, podemos extraer unas proposiciones fundamentales. En primer lugar, se trata de una autoridad «dada», esto es, concedida por Aquél que es y tiene toda autoridad. De ahí que la autoridad humana sea participada: Dios la ha comunicado a los hombres para que colaboren con Él en el gobierno del mundo: «nostre senyor deu semblantment dona al hom quand fon creat monarchia e senyoria e regiment sobre totes les coses corporals»<sup>91</sup>. Además, el ejercicio de esta misma autoridad tiene un fin concreto y objetivo, que es el mismo bien de la comunidad política. Y, por último, no pertenece a la esencia de esta autoridad el que ésta sea coactiva.

Estos tres elementos definidores quedan justificados y razonados por las conclusiones que se desprenden de aquella primerísima cuestión que sólo puede ser concebida desde la perspectiva cristiana: la comisión y existencia del pecado original. Para esclarecer la naturaleza de la autoridad o poder, Eiximenis busca su origen, «don hague començament», teniendo en cuenta la existencia de aquel hecho en la historia del hombre, que desencadenó graves consecuencias que atañen a la misma naturaleza humana. Acude al texto bíblico del Génesis donde se narra el suceso responsable de la situación actual del hombre: el pecado de nuestros primeros padres. Las consecuencias de esta primera desobediencia al Creador le llevan a diferenciar, de acuerdo con la enseñanza de la Iglesia, el primitivo estado de inocencia del hombre, de la posterior y actual condición de la naturaleza caída y redimida por Cristo. Eiximenis se pregunta si la potestad de señorío es debida a la existencia del pecado de Adán o habría existido sin él: «aquesta postestat de senyorejar sobre los homens si es en los homens per rao de lurs peccats o si fora en los homens encara que adam no hagues peccat ne negun dell devallat»<sup>92</sup>.

Eiximenis, acude a la Sagrada Escritura, a los Santos Padres y a los grandes Doctores de la Iglesia. Y distingue tres tipos de autoridad: «la senyoria divinal, la angelical» y «la humanal». La primera, que denomina también «regiment divinal», es la que proviene de la Autoridad por antonomasia, la que tiene Dios por sí mismo. El «regiment divinal» es incomunicado a diferencia de los restantes «regiments»

---

90. *Dotzè del Crestià*, cap. CCCXCVII.

91. *Ibid.*, cap. CCCXCVI.

92. *Ibid.*, cap. CCCXLIII.

que son comunicados por Dios a sus criaturas y compartido por éstas. El gobierno de Dios alcanza a la gobernación de todas las cosas creadas, sin el cual éstas no permanecerían en su existencia: «les coses creades no podrien per un sol punt star si per deu no eren regides conservades e gobernades»<sup>93</sup>, por ser Él la causa última de todo lo creado.

Los ángeles, además de gobernarse unos a otros atendiendo al orden jerárquico establecido sobre ellos por Dios, les ha sido concedida la autoridad para gobernar con Dios toda la creación<sup>94</sup>. A ella se refiere el segundo tipo de «autoridad»: la «senyoria angelical». A través de los ángeles, Dios gobierna el resto de sus criaturas, así como «los cels e les steles e planetes».

Por último, Dios dio al hombre –de forma semejante a como hizo con los ángeles– la señoría y gobierno de todas las cosas corporales, «totes les coses subjuga nostre senyor deu al hom quant lague creat»<sup>95</sup>. Dentro de la «senyoria humanal» Eiximenis encuadra la «senyoria civil e temporal»<sup>96</sup> que, sin dejar nunca de coexistir con la «divinal» y la «angelical», comprende el gobierno de unos hombres sobre otros y fue introducida en el mundo para que éstos vivieran en paz y para defenderlos de los hombres perversos, de las «males gents». Es a esta «senyoria temporal» o «civil» a la que se refiere el poder político. La «senyoria humanal» se ejerce sobre la creación copórea («senyoria natural»), sobre el interior del hombre («senyoria spiritual») y sobre la comunidad política («senyoria civil o temporal»).

Establecida por Dios desde el principio de la creación, esta autoridad civil o temporal forma parte de la esencia de las comunidades humanas para que, igual que sucede entre los ángeles, los mayores en naturaleza o en gracia se pongan al servicio de los menores con el fin de elevarlos al conocimiento de aquello que ignoran<sup>97</sup>. En

---

93. *Ibid.*, cap. CCCXCVI.

94. «La segona que aquest regiment comunica lavors e comparti als sancts angels axi que ells regissen ab ell mateix» (*ibid.*).

95. *Ibid.*

96. Como hemos visto, Eiximenis distingue tres especies de «senyoria»; la «divinal», la «angelical» y una tercera denominada «humana». A su vez divide la «senyoria» humana en tres partes «ço es per natural, per spiritual e per civil e temporal. La primera senyoria es dela anima sobre lo cors... sobre els aucells, e peys e besties e sobre la terra [...] sobre los infants a temps [...]; la segona part de senyoria humanal es spiritual dins lom: e segons aquesta senyoria diu la scriptura que peccat o miseria o lo demoni o la mort regna en vos [...]; la terça sapella civil e temporal: e aquesta es introduida en lo mon per tenir los homens en pau e per defendre los de males gents segons que posa basilius en lo seu locidari» (*ibid.*, cap. CLIII).

97. «Los maiors en natura o en gracia e en virtud han a los menors porgar de alguna nesciencia donant los clara conexença e certitut daço que no saben qui sappella illuminacio e apres fan que la illuminació aquella sia perfeta en sa specia. Aiximateix los homens millors

todo caso, la «senyoria civil e temporal» debe propiciar siempre que los hombres alcancen su fin; de lo que se desprende que la autoridad, bien entendida, es un servicio y no el resultado de una situación de dominio, como podremos ver más adelante.

Eiximenis asigna a Adán, como primer hombre, este primer «regiment civil o temporal» en cuanto que le fue concedido por Dios para que se extendiera sobre las futuras comunidades que resultaran de su unión con Eva. Este gobierno sólo fue efectivo durante el estado de inocencia y sólo pudo ser practicado sobre Eva<sup>98</sup>.

El gobierno de los fuertes y virtuosos sobre los necesitados y débiles que recibió Adán en su cualidad de cabeza del género humano era distinto del que se siguió después de su caída. El primero carecía de fuerza o violencia, no tenía carácter coactivo; el segundo, el «regiment rigoros», precisa el uso de la fuerza sobre los hombres para evitar por todos los medios que éstos sucumban al mal<sup>99</sup> y frenar así las consecuencias del desorden que el pecado original introdujo en la naturaleza humana: «car com natura humana tantost apres lo peccat fos inclinada a mal»<sup>100</sup>. De esta forma, el poder de los que dirigen la comunidad puede apelar a la fuerza y llegar a castigar las actuaciones de aquellos sobre quienes se ejerce.

En conclusión, el «regiment rigoros» no proviene del estado de naturaleza que el pecado original arruinó; se introduce en la vida de los hombres como consecuencia de éste<sup>101</sup>. Es decir, que tal potestad no la ostenta el hombre según la recta y primera naturaleza, sino según el segundo estado de la misma, el de la naturaleza inclinada al desorden<sup>102</sup>.

---

e pus savis regiren los menys savis, e los menys savis valgueren menys que los pus savis axi com los angells menors menys valen que los maiors» (*ibid.*, cap. CCCXCVI).

**98.** Como tan acertadamente observa Ángel López-Amo, sólo fue efectivamente practicado sobre la mujer ya que «tal estado sólo lo conoció la primera pareja, y no hay en él nada de violencia o fuerza» (Ángel LÓPEZ-AMO, «El pensamiento político de Eiximenis en su tratado de Regiment de prínceps», *Anuario de Historia del Derecho Español* (Madrid), n. 17 (1946)). De ahí que Eiximenis sostenga en el cap. CCCXCVI que «lo regiment quel hom lavors haguera sobre la fembra no fora per senyoria coactiva ne per foça ne per violencia mas axicom langell maior ha presidencia sobre lo menor en les tres coses dites en la segona propositio axicom haguera presidentia e regiment sobre la fembra informant la e endreçant la: e ella per sa ignorantia lo obehira axicom a maestre seu e a pare e regidor» (*Dotzè del Crestià*).

**99.** «Pertal fon necessari que fos feta provisio de regiment qui aytals mals vedas segons la possibilitat» (*ibid.*, cap. CCCXCVII).

**100.** *Ibid.*

**101.** «Aquesta potestat es per deu entroduida en natura per rao del peccat del primer pare, e la servitut daquell qui es artat per esta via es appellada pena de peccat» (*ibid.*, cap. CCCXLIII).

**102.** «Natura incurvada a peccat: aquesta potestad es en los homens no segons natura

A pesar de lo dicho, la instauración del «regiment rigoros» no supuso la eliminación del anterior. Eiximenis sostiene implícitamente que ambos tipos de «potestad de senyorejar» se dan en el ejercicio del poder político que es necesario en el estado actual del hombre. Aparece claramente en la definición que veíamos al principio y que encontramos de nuevo, ahora como conclusión a sus explicaciones. Por todo lo dicho, argumenta Eiximenis, se hace patente que el «regiment» del cual hemos hecho mención, no es sino la autoridad y jurisdicción sobre algunos hombres, dada al que preside la comunidad para, de buen grado o por la fuerza, alejarlos del mal y orientarlos al bien, «per totes les coses damunt dites appar que regiment del qual fem aci mencio no es sino auctoritat e juisdictio sobre alguns dada al president per lunyar los del mal per grat o per força e per promoure los a be»<sup>103</sup>.

## 6. El carácter limitado de la autoridad política

En este principio de la doctrina política de Santo Tomás se encuentran dos de los aspectos de su visión política que, a nuestro entender, son más genuinos u originales. Nos referimos a su doctrina del régimen mixto en relación con su magisterial enseñanza sobre la tiranía y el tirano.

Como decíamos, el logro del bien común exige una autoridad cuya razón de ser sea la ordenación de la sociedad a dicho fin. De ahí que la exigencia de la ordenación al bien común traiga consigo el que Santo Tomás subraye con insistencia el carácter limitado de la autoridad política. La concibe siempre sujeta al orden ético natural, a la recta razón, y al orden sobrenatural; pero también supone e implica la participación o el concurso de todos los miembros de la comunidad en la vida política.

En el *De regno* Santo Tomás considera las tres formas de gobierno que ya Aristóteles refirió como rectas por razón del bien común que se propone: la monarquía, la aristocracia y la *politeia*. También se detiene en aquellos regímenes que resultan de la desviación del bien común como fin: la tiranía, la oligarquía y la democracia<sup>104</sup>. Pero también parece que perfila como el mejor régimen aquel cuyo ejercicio

---

dreta creada en justicia natural mas es en lom per rao del peccat car sil hom no hagures peccat no li carguera esser feta neguna força» (*ibid.*).

**103.** Y en otro lugar: «requer stament de gran senyor auctoritat. E axi nota que sots la auctoritat se conten que ell haja sobre sos vassalls mer imperi e senyoria plena alta e baxa ab plena juredictio que es ay tanta com caritat permet per be e profitament governar la cosa publica a gloria de Deu» (*ibid.*, cap. CCCXCVII).

**104.** «Si igitur regimen iniustum per unum tantum fiat qui sua commoda ex regimine quaerat, non autem bonum multitudinis sibi subiectae, talis rector tyrannus vocatur [...]. Si vero iniustum regimen non per unum fiat sed per plures, siquidem per paucos oligarchia vocatur [...]. Si vero iniquum regimen exerceatur per multos, democratia nominatur [...].

recae sobre un sólo hombre –la monarquía–, del mismo modo que el antirégimen es también aquel que es ejercido por uno solo –la tiranía–<sup>105</sup>.

Interesa destacar que, en este punto, Santo Tomás propone algunas medidas dirigidas a la prevención de la tiranía y del régimen tiránico en general. Y, sin duda alguna, la mejor medida para evitar la degeneración o desviación del poder político respecto de su propio fin es la de atemperar o garantizar su carácter limitado<sup>106</sup>.

Es por ello que, en la exposición tomista de los regímenes rectos o conformes al bien común, resalte e incluso proponga aquel que más garantiza la participación: el llamado régimen mixto. Siempre bajo el entendido que el régimen óptimo no es el mejor idealmente, sino el mejor régimen posible sobre todo en el gobierno de las ciudades.

Así, para Santo Tomás, la forma más óptima de gobierno sería una especie de régimen mixto, una cierta mezcla del sistema monárquico, del aristocrático y de la misma *politeia*. Así, se expresa en un pasaje de la Suma de Teología, en el que se reconoce expresamente que un régimen mixto sería lo *optimum*<sup>107</sup>. La propuesta de un régimen mixto también la descubrimos en un pasaje del Comentario a la Política: «Algunos dicen que el mejor gobierno de la ciudad es el que es mezcla de los regímenes antedichos (monarquía, aristocracia y democracia). La razón de ello

---

Similitur autem et iustum regimen distingui oportet. Si enim administretur per aliquam multitudinem, communi nomine polita vocatur [...]. Si vero administretur per paucos, virtuosos autem, huiusmodi regimen aristocratia vocatur [...]. Si vero iustum regimen ad unum tantum pertineat, ille proprie rex vocatur» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, lib. 1, cap. 1).

**105.** «Sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum» (*ibid.*, lib. 1, cap. 3).

**106.** «Primum autem est necessarium ut talis conditionis homo ab illis ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quem non sit probabile in tyrannidem declinare [...]. Deinde sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas ut in tyrannidem de facili declinare non possit [...].» (*ibid.*, lib. 1, cap. 6).

**107.** «Et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundum philosophum, in III Polit., est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno, et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud vero regimen est aristocratia, idest principatus optimorum, vel optimatum, et secundum hoc sumuntur responsa prudentium, et etiam senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, idest principatus paucorum divitum et potentum, et secundum hoc sumitur ius praetorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia, et secundum hoc sumuntur plebiscita. Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum, unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum, et secundum hoc sumitur lex, quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt, ut Isidorus dicit» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.* I-II, q. 95 a. 4 co.).

es que así un régimen se modera con la presencia del otro, y deja menos lugar a la sedición, al participar todos en el gobierno de la ciudad, mandando en unas cosas el pueblo, en otras cosas la aristocracia y en tras el rey [...] cuanto más mixto sea tanto mejor será al tomar más ciudadanos parte en el gobierno de la ciudad»<sup>108</sup>.

Pero esta teoría del régimen político mixto no sólo la presenta comentando a Aristóteles. En la *Suma Teológica*, en el tratado de la Ley (I-II, c. 105, a. 1) vuelve a pronunciarse con meridiana claridad al respecto. Y dada la importancia de este aspecto en la filosofía política de Santo Tomás, reproducimos el pasaje: «Para la buena constitución del poder en una ciudad o reino hay que mirar dos cosas: la primera que todos participen del poder; pues así se logra la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden, como se dice en el libro II de la Política de Aristóteles. La segunda es atender a la especie de régimen o de constitución del poder, que admite varias formas, como enseña el filósofo en el libro III de la Política, si bien las principales de ellas son la monarquía, el cual uno es el depositario del poder por su virtud, y la aristocracia, en la que el poder está en manos de los mejores. Así pues, la mejor constitución de una ciudad o reino es aquella en la cual uno solo tiene la presidencia de todos y es el depositario del poder; pero de tal modo que otros participen de tal poder, y que todos sean dueño de tal poder, tanto que puedan ser elegidos cualesquiera del pueblo, como porque deban ser elegidos por todos. Tal es la mejor política: la que está presidida por uno, pero con un régimen mixto; se da entonces también la aristocracia, ya que algunos participan del poder, y la democracia, o sea el poder del pueblo, en cuanto al pueblo corresponde la elección de los gobernantes, los cuales pueden ser elegidos de entre el pueblo».

Vamos a tratar de mostrar como el pactismo de la Tradición Catalana puede ser entendido como una manifestación concreta e histórica de ese régimen mixto y, por lo tanto, como Cataluña estuvo presidida por un régimen que guarda gran correspondencia con la doctrina tomista del régimen *optimum*.

Llamamos pactismo a aquella forma de gobierno que presidió las relaciones entre el monarca y sus súbditos en la organización política de aquellas entidades –Principados y Reinos– que tenían como monarca al mismo príncipe que ceñía la corona del Reino de Aragón desde los siglos medios hasta el inicio del siglo XVIII<sup>109</sup>. Un sistema de organización política que se articuló a partir del pacto en-

---

**108.** TOMÁS DE AQUINO, Pedro DE ALVERNIA, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, p. 139.

**109.** Siguiendo la doctrina de Vallet de Goytisolo diremos que la historia nos muestra «un pactismo específico que es considerado como el pactismo, propiamente dicho, en sentido estricto, que corresponde al vigente durante siglos en los diversos estados de la Corona de Aragón y en el Reino de Navarra» (Juan B. VALLET DE GOYTISOLO, *presentación* al libro *El pactismo en la historia de España* que recoge el simposio celebrado los días 24, 25, y 26 de Abril de 1978, Madrid, Instituto de España, 1980, p. 18).

tre la sociedad organizada en los tres «braços», eclesiástico, nobiliario y popular, que junto al Rey constituían las Cortes, siendo el monarca titular último del poder político. La consecuencia fue la encarnación de una verdadera monarquía limitada. Esta es la visión que, a nuestro parecer, se halla en el pensamiento de Eiximenis.

Como ya se ha visto, para Eiximenis, la consecución del bien humano exige la existencia de un principio rector o de gobierno en la multitud de la sociedad, que no es otro que el poder político. Desde la perspectiva eiximeniana el poder político como realidad social natural, no puede ser considerado como un mal que se haya de soportar, habida cuenta del desorden introducido en la naturaleza por el pecado original. Por el contrario, para Eiximenis, el poder político es un bien, una realidad conforme a la naturaleza humana, exigido por el orden natural de las cosas en la comunidad.

Este es uno de los presupuestos principales de la teoría pactista de Eiximenis. El poder político, que tiene su origen en Dios, ha de concretarse siempre como un poder limitado en cada comunidad y ésta puede garantizarlo por la vía paccionada. El poder determinado por el pacto siempre será un poder limitado.

Desde esta perspectiva, el pacto no es en ningún caso origen del poder político como tal, ni pueden someterse a deliberación sus fines esenciales. Pero sí puede dirigirse a consensuar aquella esfera de la potestad política que, sin ser contraria a esos fines esenciales, viene postulada por las necesidades de cada situación histórica. El pacto acota el ejercicio del poder, mira de soslayar sus posibles abusos y modera el uso legítimo de la fuerza ordenando la vida política a la consecución del bien común.

En los capítulos CLV y CLVI Eiximenis se esfuerza por demostrar que el gobierno civil, «senyoria civil e temporal», tan necesario para la comunidad, se ejerce sobre seres libres, nunca sobre esclavos, y tiene siempre como fin la efectiva realización de esa libertad.

Eiximenis exige de toda comunidad política la condición *sine qua non* de la libertad, «tota bona comunitat requer pertal que sia bastant a si mateixa es franquea e libertat»<sup>110</sup>. Lo cual no significa falta de sujeción al poder político, sino todo lo contrario. Porque la libertad de la comunidad y en la comunidad supone necesariamente la existencia de una autoridad política que la haga posible<sup>111</sup>. Pero, desde esta perspectiva, la «senyoria civil e temporal» tiene un evidente carácter limitado, no absoluto. El poder político se ve restringido por la autonomía de los vasallos expresada en las leyes y pactos, por la insoslayable sumisión a Dios y por el res-

---

110. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. CLIII.

111. «Deus aci notar per mils veure quina libertat deu haver la ciutat que los theolechs si posen tres maneres o especies de senyoria» (*ibid.*).

peto debido a la conciencia de cada miembro de la comunidad<sup>112</sup>. De este modo, la «franquea e libertat» de la comunidad implica sometimiento al poder político sin que tal sometimiento tenga el carácter de un abandono absoluto, en manos del gobernante, de las riendas que la dirigen al bien común. De ahí que Eiximenis insista en que nunca las comunidades dieron con carácter absoluto a nadie el poder sobre ellas mismas, sino que lo hicieron con ciertos pactos y leyes, «james les comunitats ne donaren la potestad absolutament a negun sobre simateixes sine ab certs pactes e leys»<sup>113</sup>.

De acuerdo con su proclamación de la libertad como uno de los mayores bienes del hombre, Eiximenis afirma que cuando la comunidad se somete a un rey, señor o gobernante, lo hace con el fin de que se preserve esta libertad. Ello es lo que legitima que los miembros de la comunidad establezcan los pactos pertinentes con el gobernante y que, ante su incumplimiento, los gobernados puedan tomar las medidas oportunas. Para Eiximenis, la edificación de la comunidad política puede y debe realizarse sin menoscabo de la libertad de sus miembros.

Para Eiximenis, la libertad precede al pacto y, hasta cierto punto, lo motiva y lo funda. Tal libertad, que podríamos denominar «fuente originaria» del pacto, es requisito *sine qua non* para que se dé cualquier tipo de relaciones de carácter político. Por otro lado, las libertades que se siguen del pacto son libertades propiamente políticas o paccionadas. De esta suerte, el pacto entre gobernantes y vasallos constituye un medio a través del cual salen a la luz las libertades concretas y efectivas de los ciudadanos.

Por lo tanto, la teoría de las libertades es el pilar que sostiene la doctrina pactista defendida por Eiximenis. Nuestro autor puede hablar de pacto político entre los miembros de la comunidad y el gobernante porque parte del principio de que toda verdadera comunidad política es libre en sí misma; es decir, es un todo auto-suficiente con capacidad para auto-determinarse libremente: «cascuna comunitat es naturalment francha quand es de simateixa», se repite insistentemente, hasta por tres veces, en el emblemático capítulo CLVI. Eiximenis afirma con contundencia que la constitución de las comunidades humanas en ningún caso puede acarrear la pérdida de la libertad de aquellos que la forman, pues los hombres pactaron formar comunidades para promover su propio bien. Y al constituir las no renunciaron a la libertad, que es una de las prerrogativas más excelentes de los hombres libres. Vale la pena reproducir el texto original en el que brilla la agudeza, el arte de escribir y la firmeza de doctrina: «stant axi los homens separats proposassen de fer comunitats

---

**112.** Los que presiden el gobierno de la comunidad, dice Eiximenis, «poden manar als altres e a ells no mana sino la ley els pactes fets ab los vassalls: els mana encara la consciencia e deu: a les quals coses servir es gran libertat» (*ibid.*)

**113.** *Ibid.*, cap. CLVI.

per millor stament lur. Donchs ells apres que hagueren fetes comunitats nos privaren de libertat: com libertat sia una deles principals excellencies que sien en los homens franchs»<sup>114</sup>. Y como toda comunidad es un orden de relaciones humanas, se puede y se debe predicar de ella la misma libertad que es propia de los miembros que la constituyen. De este modo, volvemos a la tesis que inaugura el capítulo CLVI: que «les comunitats son totes franches quant es de simateixes»<sup>115</sup>.

El ejercicio de la libertad de una comunidad pondrá a la luz todas sus virtualidades, sobre todo cuando la comunidad política concreta firme pactos y convenciones que considere que son sustancialmente provechosos y dignos para ella, «cascuna comunitat feu ab sa propria senyoria pactes e convencions profitosos e honorables per simateixa principalment»<sup>116</sup>.

Para Eiximenis, esta libertad de las comunidades podrá manifestarse, en un primer momento, en la capacidad de elegir sin trabas ni imposiciones el régimen político que se quiera, «elegir senyoria aytal com se volgue»<sup>117</sup>, como puede ser el de que haya un príncipe como rector, «que fos sots princep», el de que sean varios los gobernantes, siéndolo de modo temporal, «sots regiment d'alcuns de si mateixa a temps», o de cualquier otra forma de gobierno, «sis vol per altra via». La idoneidad de uno u otro régimen es una cuestión prudencial.

Eiximenis, como Aristóteles y Santo Tomás, entiende que el poder político puede organizarse de diferentes modos, esto es, según diversos regímenes. Siguiendo al Estagirita, presenta y distingue los posibles regímenes políticos en función de si son rectos o desviados. Y, evidentemente, será el bien común el punto de referencia para clasificarlos según la justicia o injusticia de los mismos. Así, la monarquía es un régimen recto porque consiste en que uno sea el que ejerza el poder para bien de la comunidad, «algu senyoreja dretament per bé de la comunitat»<sup>118</sup>. La aristocracia también lo es, en cuanto son unos pocos los que lo ejercen rectamente en bien de la comunidad, «senyoregen alcuns pochos dretament e per bé de la comunitat»<sup>119</sup>. Finalmente, hallamos el gobierno de todos, también denominado «regiment del poble», que es recto en la medida en que gobierna todo el pueblo mediante aquellos pocos que han sido elegidos por éste para ejercer el poder duran-

---

114. *Ibid.*

115. *Ibid.*

116. *Ibid.*

117. Y sigue diciendo: «sis volgue que fos sots princep: sis vol sots regiment dalcuus de simateixa: sis vol per altra via aquest punt no cal provar com asats se seguescha del primer» (*ibid.*).

118. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè Llibre del Crestià*, II, 1, Girona, Col.legi Universitari de Girona/Diputació de Girona, cap. DCIII, p. 315.

119. *Ibid.*

te un periodo determinado de tiempo, procurando en todo momento el bien de la comunidad, «senyoreja tot lo poble en alguns elegits per ells a temps cert, entenent tostemps profit de la comunitat»<sup>120</sup>.

En este sentido, vemos como el modo de organización de las magistraturas o la designación del soberano a favor de uno, de varios o de todos los miembros de la comunidad, no es determinante a la hora de juzgar la rectitud moral del régimen.

A su vez, los regímenes injustos y tiránicos, definidos como aquellos que no buscan ni procuran el bien de la comunidad, pueden ser tres. En la llamada propiamente tiranía, es uno el que detenta el poder y dispone de él en beneficio propio, «senyoreja algun qui solament entén son profit propi»<sup>121</sup>. La oligarquía es régimen tiránico porque es una minoría de hombres pudientes la que ejerce el señorío sobre el pueblo avasallándolo, «senyoregen pocs e richs volent aterrar los pobles»<sup>122</sup>. Otra forma de tiranía, según la nomenclatura que adopta Eiximenis, es la democracia, cuya injusticia se hace patente en la medida que señorea al pueblo pretendiendo afligir, empobrecer y subyugar a los ricos, «senyoreja lo poble, axí emperò que vol afligir e empobrir e subyugar-se los richs»<sup>123</sup>.

Si bien en el plano teórico reconoce la legitimidad de los regímenes de la clásica tipología tripartita, Eiximenis se decanta por la defensa del gobierno monárquico como aquel que mejor preserva y garantiza el bien, la unidad y las libertades de los miembros de la «cosa publica». En el capítulo CCCIV, sólo después de haber discurrido sobre los modos para la determinación del soberano, acaba confesando su concepción monárquica del poder político: la regiduría de un buen rey, de un noble y sabio rey, dice Eiximenis, es la mejor forma de gobierno y modo de vida, «la millor policia e manera de viure que sia: es star sots regiment de bon e de gran noble e de savi rey»<sup>124</sup>. Santo Tomás también se había pronunciado en este sentido: «La organización mejor de toda ciudad o pueblo es la de ser gobernado por un rey; porque este modo de gobierno reproduce mejor el gobierno divino, por medio del cual un solo Dios gobierna desde toda la Eternidad»<sup>125</sup>.

Por otro lado, nuestro autor pone especial cuidado en el tratamiento del gobierno popular y del gobierno democrático. Según la definición eiximeniana, «regiment del poble» no es sinónimo de gobierno de todos. Para Eiximenis, la rectitud del gobierno depende en gran medida de que el pueblo como tal no participe en su

---

120. *Ibid.*

121. *Ibid.*

122. *Ibid.*

123. *Ibid.*

124. FRANCESC EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. CCCIII.

125. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.* I-II, q. 105, a.1.

ejercicio. El gobierno legítimo del pueblo sólo se debe materializar en la elección de aquellos que la puedan dirigir durante un cierto tiempo, siempre evidentemente con miras al bien común.

Explícita y taxativamente, expone que la multitud, como tal, no puede ser sujeto de la actividad y tareas gubernativas. Nos lo dice claramente: «tota la multitud no sia per regiment»<sup>126</sup>. Toda la multitud –tomamos sus sutiles palabras, porque no en vano recurre al adjetivo «tota»– jamás podría acordar o tomar decisiones rectas en lo concierniente al gobierno de la comunidad, aun tratándose de los asuntos más básicos. Y esto por varias razones. Primero, porque el criterio verdadero, que fluye de la autoridad de pocos, sería sustituido por las opiniones de muchos, produciéndose así una situación de latente caos. También aquí hallamos un eco de las ideas aristotélicas, al señalar como causa de aquella incapacidad la intrínseca falta de autoridad de la multitud: donde hay multitud sólo hay confusión, «lla on ha multitud aquí ha confusió»<sup>127</sup>.

Además, esta falta de autoridad en la multitud proviene de su carencia de sabiduría. Lo común, nos hace notar Eiximenis, es que la multitud sea pronta a los disturbios e inclinada al mal, «avolotada e moguda a mal». Lo cual no la hace apta para hacerse cargo de tan alto quehacer como es el gobierno de la comunidad. «Regiment es art sobre totes arts», nos dirá Eiximenis, y sólo concierna a aquellos que tienen «seny e gran saber»<sup>128</sup>. Así, el hecho de que la mayoría de los hombres estén bajo el señorío de pocos responde al principio de autoridad que se desprende de la misma naturaleza de la comunidad política, en la que hay quienes atendiendo a sus virtudes y capacidades se dan con dedicación preferente al gobierno de la «cosa pública». Y, por razón de las funciones que tienen asignadas, se hacen merecedores de dignidades y honores<sup>129</sup>. De otorgarse a la multitud el poder de regir a la comunidad se correría el peligro de que aquella, generalmente viciosa, impusiera por mayoría lo que en ella abunda, que es el vicio y la maldad<sup>130</sup>. Incluso podría llegarse a la

---

126. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. CCCC.

127. «Car segons que diu Aristotil e experiència quiu ensenya lla on ha multitut aqui ha confusio e aytals james nos porien acordan en res ans cascun tostemps tindria sa oppinio e axi james la comunidad no finaria ne spatxaria res» (*ibid.*).

128. «Regiment es art sobre totes arts com donchs la multitud no haja seny gran nes regescha saviament ans es tst avolotada e moguda a mal seguexse que la multitud no deu tenir regiment» (*ibid.*).

129. «[...] tot rey o princep per ley de caritat e per lur offici son obligats de entendre en profit e be dela cosa publica e que lur offici no es instituhit pertal que ells sien exalçats ne honrats ne en gran stament, ans per tal que treballen de tot lur cor e virtut e poder e saber per bon stament e per bon regiment de la cosa publica: per tal son honrats e exalçats e preats e posats en tan tran honor e stament» (*ibid.*, cap.CCCCVII).

130. «Per això mateix appa que regent la multitut ques farien infinits mal çoes aquells

persecución de los virtuosos que, en el seno de las comunidades, son siempre más débiles y menos en número. Si la multitud gobernara y dirigiera la comunidad política, reinaría sin remedio el mal y el vicio entre los que la integran y no habría lugar para la bondad ni para la virtud, «nos faria res que los bons volguesen»<sup>131</sup>.

De lo dicho se desprende que, en la concepción eiximeniana, el gobierno directo del pueblo constituye uno de los regímenes desviados, y podría llegar a ser el más tiránico o absoluto de todos. En este sentido, Eiximenis se atreve a decir que el gobierno del pueblo ha de ser calificado como el peor gobierno, «lo pus dolent», porque es el más imprudente y el que engendra mayor desorden y confusión que pueda darse en el mundo, así lo atestigua la experiencia y lo prueban los filósofos<sup>132</sup>.

Si bien es evidente la rotunda negación de Eiximenis a reconocer cualquier vinculación de la «multitud» con el «regiment», cabe advertir que tal incapacidad de gobernar se refiere a «tota» la multitud, «tota la multitud no sia per regiment». De ahí que no exista contradicción en su pensamiento cuando afirma que los tres brazos o estamentos deben participar en el gobierno de la comunidad, en cuanto que se eligen, de entre los tres, aquellos sujetos que son considerados los mejores en virtud y los más aptos para los negocios de la cosa pública<sup>133</sup>. Es decir que, si bien la multitud no es considerada apta para el gobierno de la comunidad, sí puede participar de algún modo en él en la medida en que, estando sus miembros divididos en tres brazos, son elegidos de cada estamento aquellos hombres que destacan por su virtud. De esta forma, no es la multitud la que gobierna, sino aquellas personas concretas que destacan por su bondad y capacidad.

A lo que hay que añadir que los elegidos de entre la multitud y por la multitud estructurada en estamentos, lo son por tiempo determinado y no de forma indefinida. Posiblemente Eiximenis hace tal afirmación pensando en el gobierno local, es

---

als quals la multitud es inclinada» (*ibid.*, cap CCCC).

**131.** «Comunament la multitud com sia viciosa e iclinada a mal perseguiria los bons els virtuosos qui son pochs e perconsequent lavors no trobaria hom en les ciutats un hom virtuos ans fugirien tots als deserts la qual cosa seria gran desastre [...] Item lavors nos faria res que los homens bons volguessen car tostemps sen ho portarien los mals com sien mes» (*ibid.*).

**132.** «Lo regiment del poble sia lo pues dolent el pus imprudent el pus desordenat e pus confus regiment qui al mon sia segons que experiència ensenya en proven clarament los filosofos» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè Llibre del Crestià*, II, 1, Girona, Col.legi Universitari de Girona/Diputació de Girona, cap CCCCLXXII).

**133.** «Que tota la multitud se partisca en tres parts: çoes en maiors, mitjans e menors, e que de cascu sien elegits los millors per regiment de la comunitat: o almenys sien elegits de cascu tals qui no sien dolents o los pus miserables: mas dels millors de cascu braç per regir la cumunitat» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. CCCC).

decir, en el de la «ciutat» que considera que debería ser temporal en los que ostentan el título de su ejercicio.

En conclusión, toda comunidad posee la facultad natural de establecer «ab sa propia senyoria» las condiciones por las cuales el gobernante podrá ejercer su potestad de mando. El delimitar mediante leyes y pactos la potestad de gobierno supone un bien para la comunidad y lo contrario, «dar poder absolut a alcun sobresimateix», no puede sino acarrear un perjuicio a la comunidad: lejos de ser provechoso para el que se da, conlleva exponerse al peligro de ser destruido<sup>134</sup>.

Se ve claramente que el pactismo eiximeniano presenta un poder político limitado por razón de su misma naturaleza. Eiximenis llega a calificar el poder absoluto de amenaza mortal para la comunidad política<sup>135</sup>.

Todo lo expuesto nos mueve a pensar que el conocido capítulo CLVI del *Dotzè del Crestià* tiene como intención primera denunciar que la ausencia de pactos con el poder político hace de éste un gobierno despótico o tiránico. El pacto es el mecanismo que garantiza el carácter limitado del poder político porque, además de concretar la libertad o capacidad de actuar de los miembros de la comunidad, delimita el poder del gobernante sobre ellos<sup>136</sup>.

Llegamos así al núcleo de la doctrina pactista eiximeniana. Como ya hemos indicado, se pone a la luz, aunque sea de un modo indirecto, la naturaleza del poder político. Siguiendo la tradición clásica, Eiximenis desvelará la naturaleza de este poder atendiendo a su causa final. Lo concibe como la potestad que los gobernantes tienen sobre sus súbditos que se extiende a todo aquello que de alguna manera afecta al bien de la cosa pública<sup>137</sup>. Los gobernantes son responsables de procurar y mantener la paz en todo el reino, de ahí que les atribuya plena potestad para juzgar en los litigios civiles y penales de sus súbditos<sup>138</sup>. Para poseer plenamente la

---

**134.** «Aço no es cercar profit daquell quil dona ans es exposar se a perill de tota destruccio» (*ibid.*).

**135.** «Donar a negun poder absolut de fer a la guisa daquell qui la dona: no es procurar se son be ans es procurar se la mort, o riscar se de venir en tot mal» (*ibid.*).

**136.** «Qui vol en presidencia servir sa alta libertat fa mester que nos ischa fora sos termes assignats al president per la ley e pactes posats entre ell els vasalls. E llavors pot be governar liberalment la dita comunitat e no en altra manera» (*ibid.*, cap. CLVIII).

**137.** Por eso cuando se cuestionaba el contenido de la autoridad que requiere el estamento del gobernante, afirmaba que es imprescindible que tenga sobre los súbditos «mer imperi e senyoria plena alta e baixa ab plena juredictio que es aytanta com caritat permet per be e profitosament governar la cosa publica a gloria de Deu» (*ibid.*, cap. CCCCVII).

**138.** «Es atorgat al princep poder fer justicia e juys sobre lo poble axi en les coses civils com en les criminals e li es atorgat que puxa punir en bens e en persones» (*ibid.*, cap. CCCCXVII).

potestad de juzgar, el gobernante no sólo ha de ser conocedor de las leyes, sino que también ha de tener, por encima de cualquier institución, la potestad legislativa<sup>139</sup>. Estas exigencias vienen requeridas para el mantenimiento de la paz y de la justicia<sup>140</sup>. Nunca puede ejercerse tal potestad de forma arbitraria, sino atendiendo a las circunstancias y a la gravedad del asunto, «quant sia temps e hora».

Estas facultades que considera esenciales para el buen gobierno, y están reunidas en la persona del *rey* o *princep*, corresponden a las funciones que hoy llamamos legislativa, ejecutiva y judicial. Propugna, a su vez, que el poder sea atemperando en su ejercicio por las exigencias que derivan de la caridad<sup>141</sup>.

Lejos de tratarse de una potestad regia de carácter absoluto, como todo lo humano, tiene sus límites. La caridad constituye el primer gran límite, entendiendo por tal aquella virtud teologal, fundamento de la vida cristiana, que perfecciona al hombre en aquello que es su fin último: amar a Dios. Es el límite más general, y coincide con el primer fin de la comunidad política. Con un matiz realista que Eiximenis cuida muy bien de subrayar, dice que «la potestat dels princeps es a ells dada no per dar caritat»; en cambio, lo que sí pueden y deben hacer es ordenar sus disposiciones y sus actuaciones a dicho fin. En definitiva, la caridad constituye el fin principal de su gobierno y de la ley cristiana, «caritat que es fi principal de tot lur regiment e dela ley crestiana»<sup>142</sup>.

Un segundo gran límite al poder de los gobernantes, siempre supeditado al primero, viene determinado por las leyes y los pactos existentes entre el regidor y sus «vassalls». Los miembros de la comunidad no pertenecen al rey ni al príncipe como si fuesen siervos, no son servents ne sots servitut del senyor. Su sumisión al gobernante no se convierte en una cesión de sí mismos a él. Los «vassalls» han preservado parte de su libertad sin someterla al senyor, son subjugats pero no servents. En los primeros capítulos del *Dotzè*, ya se lee que los hombres formaron comunidad y se dieron señoría para preservar su libertad, y no para perderla<sup>143</sup>. La relación entre los «vassalls» y el titular del poder político, no la concibe Eiximenis en la perspectiva de una relación de señorío propiamente dicha, puesto que están

---

139. «Deuen saber les leys els furs dela terra:ans ultra aço per favorir lur regiment los es dada per la cosa publica e per lur offici e han autoritat de fer leys» (*ibid.*, cap. CCCCXIII).

140. «Per favor de la dita pau e justicia a servir li es dat poder de fer leys e de dispensar sobre aquelles» (*ibid.*, cap. CCCXVII).

141. «No solament –nos dice– aço li es atorgat per favor de pau ans encara li son atorgades de fer totes aquelles coses que no sien contra caritat» (*ibid.*, cap. CCCCXIII).

142. *Ibid.*

143. «Donchs ells apres que hagueren comunitats nos privaren de libertat: com la libertat sia una deles principals excellencies que sien en los homens franchs. E la servitut sia per les leys comparada a mort» (*ibid.*, cap. CLVI).

vinculados no de forma absoluta, sino condicionalmente, «ells ab lurs vassalls son ajustats ab certes leys e pactes». Por esta razón, nos dice que el «princep» no es «senyor» del reino como si fuera patrimonio suyo, «negun princep no sia ver senyor de son regne enquant nol pot dar ne vendre ne alinear». Todo gobernante debe contar con el consentimiento de sus gobernados, porque el poder de la «senyoria» alcanza hasta donde se estipuló con sus súbditos, bien en el inicio de la «senyoria», bien en sucesivos pactos, cartas o antiguas buenas costumbres<sup>144</sup>.

El pactismo postula el deber de observancia de los pactos, leyes, fueros, privilegios y costumbres existentes entre la comunidad y el titular del poder político; radica en la convicción de que el bien de la comunidad política está en vivir según los pactos hechos por ella con el titular del poder, «viure en certs pactes ab la senyoria». De no ser así, el poder deja de ser político y se torna tiránico<sup>145</sup>. En esta situación la comunidad queda degradada, la libertad negada y sus miembros reducidos a la condición servil<sup>146</sup>.

Eiximenis aun procura demostrar que la limitación del poder político por las leyes y los pactos redundaba en el propio bien y fortaleza de éste. De ahí que le veamos decir que los reinos y las señorías que se rigen de esta guisa se conservan mejor al estar asentadas sobre los más sólidos fundamentos y son mucho más duraderas que las que han roto los fueros y privilegios, las cuales se autodestruyen y minan sus propios fundamentos<sup>147</sup>.

Cuando las prerrogativas de los vasallos son violadas por aquél que ostenta la máxima autoridad, éste deviene deudor de la comunidad y queda obligado a la reparación de los daños causados, perdiendo a su vez su derecho a todo tipo de retribución, ya no «havia dret en nenguns emoluments», que le corresponden como gobernante. Lo mismo sucede cuando no cumple con las obligaciones esenciales que se derivan de su alto cargo, es decir, cuando no sirve ni procura el provecho y

---

**144.** «Ne hagen neguna senyoria sobre lurs vassalls sino aytanta com los vassalls los en volgueren dar graciosament en lo començament de lur senyoria o despuys segons que cartes o pactes o bones costumes antigues ensenyen» (*ibid.*, cap. CCCCXXXIII).

**145.** «Per poder absolut e per propia voluntad del regidor e sens ley e pacte ab los vasalls:son senyories tirániques o qui molt se acosten a tirannia» (*ibid.*, cap. CLVI).

**146.** «Aytals senyories la libertat dels vassalls que sta en pertida en viure en certs pactes ab la senyoria es tota perida e destruida; e los vassalls majorment los menors aixicom habitants de ciutats e de viles son quasi catius e sots lo jou dela voluntat del regidor sia que ell sia bo, o mal:son encara com a ovelles sens pastor e sens guardia de cans» (*ibid.*).

**147.** «Los regnes e senyories que axis regeixen se son mils conservades en los lus primers fundaments:e han major durada que aquelles que tot ho han rumput e llexat [...] la senyoria trencant furs e privilegis als vassalls no fan sino destroui si mateixa fins als fundaments» (*ibid.*).

el bien de la cosa pública, pues destruye de esta forma el fundamento de su poder político<sup>148</sup>.

Con todo, las limitaciones que los pactos y las leyes suponen en la acción de gobierno se desvanecen cuando estas disposiciones contravienen al bien y a la paz de la comunidad política. De ahí que Eiximenis atribuya al titular del poder político la facultad de traspasar los límites indicados en el pacto, llegando hasta la derogación de privilegios y fueros, y a la anulación de leyes y costumbres, cuando unos y otras se convierten en dañinas o contradicen la caridad que siempre debe procurarse en la comunidad. Tales «provisions» resultan legitimadas cuando responden a las exigencias de procurar la convivencia inspirada siempre en la «Caritat»<sup>149</sup>.

Eiximenis no hace ninguna referencia directa a la cuestión de la extensión territorial del pacto. Si bien, entre las razones que aporta en el capítulo CCCCIII a favor de la conveniencia de la monarquía, aduce que un sujeto puede tener franquees en su tierra y no tenerlas fuera de ella, «cascu en sa terra es franch dalgunes franquees specials que no les pot haver en altra terra». Es decir, que las libertades y privilegios amparados por pactos con la senyoria se extienden a todo el territorio que comprende dicho gobierno, pero no más allá. De ahí que, como es obvio, nos diga que el ámbito territorial de vigencia de tales franquees es mayor cuanto mayor sea la extensión del reino, «aytant com lo regne es mayor aytant mes se scampa lur franquea»<sup>150</sup>.

J. Torras i Bages observa agudamente en su obra *La Tradició Catalana*, que «Aquesta doctrina, que vol que tot el cos social tingui part en la vida política del país, sabut és que fou l'ensenyada per Sant Tomàs d'Aquino, doctrina nobílíssima i lleial que dóna satisfacció a tots els ciutadans, assegurant al mateix temps el bon regiment que no pot penjar de les passions populars»<sup>151</sup>.

---

**148.** Citando al cónsul romano Sempronius Flavius, dice: «senyor qui aytal pactes ne convencions no servas scientment e expressa ya no havia dret en neguns emoluments que hagues acostumats de pendre de sa senyoria e ya lavors nera pus expresament privat si lexava perdre justicia e nos curava de defendre sos vassalls en les publiques necessitats» (*ibid.*, cap. CCCCVII).

**149.** «Perque pertal que lo princep puxa mantenir pau en la cosa publica:li es dada plena autoritat que porta ab si son officí de sospendre tots deseximents dats entre sos vassalls e de empatxar o infirmar tots privilegis e furs que sos subdits hajen de guarrejar: e pot pendre a sa ma totes batalles personals entre reptats: de fe e por fer totes aquelles provisions rigoroses a mantenir pau que li placién puy no sien contra caritat e pot anular totes les leys e costumes que vinguen en contrari com totes sien contra caritat segons que largament determenen los doctors theolechs» (*ibid.*, cap. CCCCXIII).

**150.** *Ibid.*, cap. CCCCIII.

**151.** Y sigue diciendo: «[...] doctrina franca cent cops molt més preferible que la hipòcrita que avui domina, que donant en aparença i de paraula la direcció política de la

## 7. Prevención y oposición frente al gobierno tiránico

La doctrina política de Santo Tomás sobre el gobierno tiránico se presenta como una de las más preclaras del momento, llegando a ser fuente de inspiración de muchos otros tratadistas políticos que, sin miedo a lo políticamente incorrecto, alzaron su voz crítica y de denuncia contra la tiranía como realidad fáctica en la que puede deservocar cualquier gobierno, incluso aquel que en su origen se expresaba de un modo legítimo.

Realmente, la cuestión de la tiranía presenta un lugar central en la filosofía política de Santo Tomás<sup>152</sup>. Para el Aquinate, tiránico es aquel gobierno que «oprime con potencia y no gobierna con justicia» al pueblo, independientemente de si fue designado de un modo legítimo o ilegítimo: «Si el gobierno, pues, injusto fuere de uno solo, que en él procura sus propias comodidades y no el bien de la multitud que estuviere a su cargo, este Gobernador se llama tirano, nombre derivado de la fortaleza, porque oprime con potencia y no gobierna con justicia»<sup>153</sup>. Porque, sin duda, un gobernador legítimamente escogido podría corromperse en el ejercicio de las potestades y prerrogativas que asumió en orden a su cometido. Así, tiránica es cualquier forma o régimen político que no se dirige al logro del bien común, sino

---

nació al poble, els governants saben bé tenir amagats els fils que mouen tots el òrgans públics, resultat una comèdia semblant a la que veiem en els emperadors romans voltats d'institucions republicanes i acontentant el poble amb aquesta artificial decoració» (Josep TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, Barcelona, Edicions 62 i «La Caixa», 1988, pág. 294).

**152.** «La tiranía es, acaso, el único tema de filosofía estatal que Santo Tomás trató con alguna pasión y, desde luego, el que más apasionó a los hombres. Las repúblicas italianas de aquella época, sumidas casi constantemente en disturbios y cambios violentos, y la frecuencia con que éstos traían y llevaban tiranos, suministraron a Santo Tomás abundante material para despertar interés por la consideración del problema, y ejemplos vivos para que en su pluma vibrase la emoción [...]. Según Romero de Otazo, Santo Tomás padece como la obsesión del régimen injusto, y aunque su doctrina de la tiranía no suena a “rugido demagógico”, la dura fustigación que hace de las corruptelas del tirano, parece como si empañase un tanto aquella serenidad espiritual que caracteriza las páginas del Aquinate. “Nada más enérgico –dice por su parte el Cardenal Ceferino González– que el horrible cuadro que el Santo Doctor traza de los males que el poder tiránico acarrea a la sociedad. Su alma generosa tenía un sentimiento tan vivo de estos males, que su pluma, tan reposada, tan grave, tan modesta y sencilla de ordinario, se hace enérgica, animada e impetuosa en presencia de la tiranía, y al trazar la pintura de las grandes injusticias, de los males e iniquidades de todo género que la acompañan”» (Eustaquio GALÁN GUTIÉRREZ, *La Filosofía Política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1945, pp. 181-182).

**153.** SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, lib. 1, cap. 2.

que, en el ejercicio torcido de la búsqueda de intereses particulares, atenta contra el bien de la comunidad: «Mas sí el gobierno injusto fuere de más que uno, como no sean muchos, se llama oligarquía, que quiere decir gobierno de pocos, y esto cuando algunos pocos por su poder oprimen al pueblo, difiriendo del tirano sólo en que son más. Y si el mal gobierno se ejercitase por muchos se llama “democracia”, que quiere decir potentado del pueblo, que es cuando la junta de los plebeyos por su muchedumbre oprime a los más ricos, y entonces todo el pueblo será como un solo tirano»<sup>154</sup>.

Es importante destacar que esta doctrina política no sólo trata de denunciar los regímenes tiránicos subrayando sus rasgos principales, también señala cuál debe ser la actuación de los súbditos ante tal despropósito e injusticia.

Por otro lado, le importa a Santo Tomás, no sólo denunciar y señalar la responsabilidad del pueblo haciendo una llamada prudente a la reacción. También trata Santo Tomás de prevenir su existencia. Podríamos decir que toda su reflexión filosófico-política se dirige a ello, a tratar de señalar los caminos que hay que seguir para evitar que cualquier gobierno degenera en una forma tiránica de presidir<sup>155</sup>. Por eso, el pueblo debe tener en cuenta y procurar reyes cuya condición o virtud no sea propicia a degenerar en tiranía. Además, deberá procurar «templar el ejercicio de la potestad real» para evitar posibles excesos.

En este punto, precisamene, podemos enlazar esta teoría del tirano y la tiranía con el planteamiento de Eiximenis. Como decíamos, para Eiximenis los pactos son el fundamento de la «senyoria» y la intención primera de los pactos y de las leyes paccionadas es garantizar la consecución del bien común encauzando la acción del poder político y preservando la comunidad de cualquier abuso del poder que la desencamine de su fin. Desde esta perspectiva, entiende Eiximenis que cualquier gesto tiránico, cualquier acción política del rey dirigida a su bien particular, en detrimento del bien común, atentaría contra los pactos entre el rey y su pueblo. De esta suerte, a los ojos de Eiximenis, todo tirano aparece como un infractor de los pactos y de las leyes juradas al pueblo, cuando menos del juramento fundacional de su «senyoria», habida cuenta de que tales pactos y leyes paccionadas se dirigen

---

154. *Ibid.*

155. «[...] Ut ex dictis patet, laborandum est diligenti studio, ut sic multitudini provideatur de rege ut non incidant in tyrannum. Primum autem est necessarium ut talis conditionis homo ab illis ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quod non sit probabile in tyrannidem declinare. Unde Samuel Dei providentiam erga institutionem regis commendans, ait I. Reg., XIII: “Quaesivit sibi Dominus virum seccundum cor suum” deinde sic disponenda est regni gubernatio, ut regi jam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic ejus temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit. Quae quidem ut fiant, in sequentibus considerandum erit. Demum vero curandum est, si rex in tyrannidem diverteret, qualiter posset occurri» (*ibid.*, cap. VI).

a preservar a la comunidad de todo aquello que la aparte del bien común<sup>156</sup>: «lo rey regex sos súbdits axí com a frares e a cars amichs en lus libertats e leys paccionades, mas lo tiran no serva libertat a negun, ans té sos súbdits axí com a catius e en gran subjecció [...] lo rey tostemps attén de conservar les leys e drets del regne e ses bones costumes, mas lo tiran no té ley ne fur ne costuma, ne's cura sinó d'una roberia sobre altra»<sup>157</sup>. Lo expresa claramente cuando nos dice que el príncipe comete un crimen de traición contra la comunidad y se hace merecedor de las penas establecidas en las leyes imperiales cuando malévolamente socava la «cosa publica» y va contra la fe y el juramento de fidelidad por el cual fue coronado<sup>158</sup>. Estamos ante un ataque frontal a los fundamentos mismos de la «senyoria», ataque que hace perder al príncipe su legitimidad y su autoridad se torna tiránica<sup>159</sup>.

El magisterio de Eiximenis sobre el gobierno tiránico ocupa un lugar importantísimo en el conjunto de su obra; ello se hace evidente si consideramos el tratamiento sistemático que hace del tema y, muy especialmente, por su frecuente alusión en relación con otras cuestiones de su filosofía política. Singularísima relación con su teoría pactista que nos permite afirmar que la cuestión de la tiranía es la otra cara del pactismo político, tan brillantemente expuesto por nuestro franciscano.

Eiximenis nos presenta el perfil esencial del verdadero príncipe. Es éste una de las partes sobre las que se edifica el pacto. Por esto su autoridad gira en torno a la amistad y a la fidelidad jurada a su pueblo en los pactos y las leyes; el tirano, en cambio, aparece como el transgresor de las obligaciones contenidas en pactos y juramentos hechos a la comunidad. Con frase concisa le llama «renegat falsari sens

---

**156.** Dice Elías de Tejada que «buscando inspiración en el perfecto mecanismo de las instituciones aragonesas, catalanas y valencianas, aclara y apura los términos del problema definiendo tirano aquel que viola las leyes. Lleva la cuestión al terreno de lo legal positivo que es otro punto de la novedad portentosa de este franciscano del siglo XIV» (Francisco ELÍAS DE TEJADA Y Gabriela PÈRCOPO, *Historia del Pensamiento Político Catalán*, tomo III, Sevilla, Ediciones Montejuorra, 1965, pp. 145-146).

**157.** Francesc EIXIMENIS, *Dotzè Llibre del Crestià*, II, 1, Girona, Col.legi Universitari de Girona/Diputació de Girona, cap. DCII, p. 312.

**158.** «Lo príncep qui per sa malícia destruu la cosa pública, ve contra la fe e lo jurament de feultat que li fa quant és novellament coronat, e per consegüent comet crim de traïció coentra la comunitat; per lo qual merex les penes dades per les leys imperials a aquells qui aytals crims cometen» (*ibid.*, cap. DLXXXIII, p. 267).

**159.** En este mismo sentido se pronuncia Ángel López-Amo: «si los pactos que constituyeron la señoría son el fundamento de ésta, la señoría que viola los pactos [...] destruye su propio fundamento» (Ángel LÓPEZ-AMO, *El pensamiento político de Eiximenis en su tratado de Regiment de prínceps*, Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1946, p. 107). A pesar de la cita, echamos en falta en la investigación de Á. López-Amo un estudio sistemático de la tiranía en Eiximenis.

tota fe e ley, corruptor de tota lealtad, traydor manifest». Por su actitud infractora, el rey desleal hace que su antigua «senyoria» deje de ser verdadera y justa. Perdida «la sua alta libertat» y corrompida la fuente de su poder legítimo, cae en tiranía, «cau en legea tiranica», que significa también para él «carcer mortal»<sup>160</sup>. Y en lugar de basar su «senyoria» en el amor de sus súbditos, recurre a la violencia y al terror para mantenerse en su poder.

Toda la doctrina pactista de Francesc Eiximenis no deja ocasión para manifestar su repulsa de los gobiernos tiránicos y su adhesión a una concepción del poder político de carácter limitado y no absoluto; limitado mediante los pactos y las leyes paccionadas con la comunidad y, sobre todo, limitado por la debida orientación y ordenación al bien común. Esta última razón es de mucho peso en Eiximenis: ve que los poderes tiránicos, al no tener como fin y medida de la acción política el bien común, carecen de todo criterio objetivo de rectitud y de todo límite que ponga freno a la voluntad arbitraria del gobernante. Los tiranos se muestran como gobernantes absolutos, porque niegan cualquier límite u ordenación de su acción política.

Esa misma diligencia por denunciar los gobiernos tiránicos, hace que Eiximenis se manifieste contrario a los regímenes populares y democráticos. Para él, la peor tiranía es la tiranía del pueblo, «pigor és tirannia de poble, e quant lo poble senyorejant tiranneja en son regiment, que no és quant lo príncep tiranneja»<sup>161</sup>. Expone un buen número de razones, todas ellas dirigidas a probar que el gobierno de la multitud es el más absoluto de todos los posibles regímenes y, por ende, el más tiránico<sup>162</sup>. La multitud no es apta para gobernar, «multitud no és bona a principar». Y los males

---

**160.** «Perd grau de vera e de justa senyoria que es la sua alta libertat e cau en legea tirànica que es carcer mortal» (*Dotzè del Crestià*, cap. CLIIII).

**161.** Francesc EIXIMENIS, *Dotzè Llibre del Crestià*, II, 1, Girona, Col.legi Universitari de Girona/Diputació de Girona, cap. DCIX, pp. 333-334.

**162.** «Raó és car lavòs lo poble persegüex a la mort tots los generosos, e roman la terra en mal estament per defalliment d'òmens d'armes qui amen la terra, e d'òmens de honor; de què's seguex aquesta abusió que lavòs, aquells qui deuen servir, regnen; per la qual cosa dix Salomó, Proverbiorum XXX, que's deu comoure tota la terra; e jatsia que entre generosos e populars n'i aja d'uns e d'altre, emperò, parlant comunalment, los generosos són pus virtuosos e ab més seny e vergonya, e's lexen més inclinar a raó ne s'avaloten axí leugerament com lo poble, e és gran dificultat jamés finir re ab lo poble. E multitud de principat, diu la Escriptura, és permissa per Déu per peccat de la gent; per què dix Aristòtil en lo dozèn de la Metafísica que pe tal que lo món no sia mal dispost, requer sa bona desposició principal que solament sia un tot sol qui sia un príncep; donant per a açò a nós a entendre que multitud no és bona a principar, mas un sol qui sia lo millor o dels millós de la comunitat, e aquell és hom generós. Per què apar que als generosos és degut lo regiment e no al popular; e val més encara per açò, car si tots regexen mal e's prenen lo bé de la comunitat, abans ne serà fart un generós que no seria lo popular, qui és aytal que en aytal cas cascan ne vol part» (*ibid.*, cap. DCIX, p. 334).

que se derivan de la corrupción de la comunidad a causa del gobierno de la multitud son peores, pues las disensiones que se producen en la democracia atentan contra el bien de la paz. Cuando se corrompe el gobierno de muchos, la sociedad se resiente más profundamente porque conlleva más desorden y confusión<sup>163</sup>.

Eiximenis había señalado ya en el capítulo CLVIII del *Dotzè* que el señor pierde su libertad política y se convierte en tirano cuando viola los términos de su juramento: «perd la senyoria sa libertat [...] quand passa los termens faena contra justicia a aquells: car llavors perd grau de vera e de justa senyoria que es la sua alta libertat e cau en legea tirànica que es carcer mortal»<sup>164</sup>. Y, después de ilustrarnos con otra de sus magníficas diatribas contra los tiranos<sup>165</sup>, insiste una y otra vez en que el gobernante político debe respetar la ley y los pactos jurados con sus gobernados para mantener su libertad y legitimidad política. Declara paladinamente que quien quiera conservar la plena libertad, «alta llibertat», en el ejercicio de su «presidencia» no ha de salirse de los términos de lo acordado por ley y por pacto. Es ésta la condición para poder «governar liberalment» dicha comunidad. Obrar de otra forma conduce a la degeneración del gobierno político en gobierno tiránico<sup>166</sup>.

La vinculación entre pactismo y tiranía alcanza tales cotas en el pensamiento de Eiximenis que, llevando sus tesis a las últimas consecuencias, llegará a sostener que todo gobierno político cuyo poder se muestre absoluto por carecer de vínculos paccionados con sus súbditos, tiene visos de ser tiránico o muy cercano a la tiranía: «los regnes o senyories quis regeixen per poder absolut e per propria volentat del regidor, e sens ley e pacte ab los vassalls: son senyories tiranniques o qui molt se

---

**163.** «El franciscano es contrario al régimen popular, pues del gobierno del pueblo sólo se deriva la confusión [...] Eiximenis se siente tan poco profundamente democrático que considera el sistema político de la democracia como una degeneración del republicanismo en base a los textos de Demócrito y de Aristóteles» (Manuel. J. PELÁEZ, «Las fuentes jurídicas de Francisco Eiximenis, OFM, y los aspectos histórico-jurídicos inéditos del “Dotzé del Crestià”», *Archivo Ibero-Americano* (Madrid), n. 41 (1981), p. 499).

**164.** Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. CLVIII.

**165.** «Tira es carcer prudent de tota legea, mort de tota bontat, renegament de deu, e de tota ley, coltell contra la cosa publica, enemich de tota virtud, confusio de tota noblea, sageta contra veritat. Renegat falsari sens tota fe e ley, corruptor de tota lealtad, traydor manifest, publich ladre, raptor adelat, demoni encarnat, notori fill del diable, perseguidor de tot bon hom, nodriment de bacallaria, font de crueldad, defraigant tota pietat. La presencia del qual corrumpe layre, e fa tremolar la terra, e procura infinits mals al mon contra lo qual deu cridar tota natura, e contra ell se deu commoure es deu levar lo cel e la terra e la mar: e tota consciencia tement deu fins quel hajen mort e foragitat de tot lo mon» (*ibid.*).

**166.** «Qui vol en presidencia servar se alta libertat fa mester que nos ischa fora sos termens assignats al president per la ley e pactes posats entre ell els vassalls. E lavors pot be governar liberalment la dita comunitat e no en altre manera» (*ibid.*).

acosten a tirannia»<sup>167</sup>. El sistema pactista que formuló teóricamente es, para Eiximenis, el único medio válido y eficaz para garantizar la ordenación del poder político al bien de la comunidad, y es la única vía para evitar las desviaciones tiránicas del poder. *A sensu contrario*, en las comunidades donde el poder político no tiene límites positivos expresados en pactos, los hombres se exponen a perder uno de los bienes más imprescindibles para el desarrollo de sus vidas: la libertad<sup>168</sup>.

El sistema paccionado propuesto por Eiximenis no sólo previene y protege a la comunidad del abuso del poder tiránico, sino que también incluye todo un conjunto de procedimientos para escapar de la arbitrariedad y de las injusticias tiránicas cuando éstas llegan a manifestarse<sup>169</sup>. Uno de ellos es la deposición del tirano. El sistema pactista de defensa frente a los abusos del poder despliega toda su potencialidad cuando las libertades paccionadas son violadas *de facto* por el poder político. Porque el pactismo eiximeniano no sólo se nos presenta como un sistema preventivo del absolutismo, sino que también se nos muestra apto para proponer medios eficaces cuando el tirano pretende imponerse. ¿Cómo puede reaccionarse cuando el *mal princep* rompe los fueros y privilegios de los súbditos, faltando así a la fidelidad, lealtad y justicia debidas a sus vasallos?, se plantea Eiximenis<sup>170</sup>. Estamos ante las últimas consecuencias del sistema pactista.

Eiximenis, inspirado por su amor a la libertad y su rechazo frontal a toda arbitrariedad tiránica, defiende que la violación de la fe dada en el juramento de los pactos entre el rey y los vasallos es causa suficiente para su deposición<sup>171</sup>. En los

---

167. *Ibid.*, CLVI.

168. «En les senyories on se regeixen los vassalls per los senyors absolutament e per lur voluntat sens pactes a qui ses perduda la libertat dels vassalls» (*ibid.*).

169. «El sistema pactista eiximenià preveu una sèrie de mecanismes de defensa del poble enfront de les actuacions arbitràries i injustes del governant convertit en tirà» (Cfr. Luis BRINES I GARCIA, *La filosofía social i política de Francesc Eiximenis*, Sevilla, NovaEdició, 2004, p. 175).

170. «Quina correctio se pot fer du mal princep quand [...] trenca furs e privilegis a ses gens, nels te fe ne leyltat ne justicia nels fa res que senyor dega fer a sos vassalls» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. CCCCX).

171. Debemos hacer notar que el celo pactista de Eiximenis no le hace perder el juicio. Evidentemente, no se trata de que cualquier violación sea suficiente para la deposición, o de que el rey pierda su dignidad nada más caiga en la primera infracción. La prudencia lo determinará en cada momento: «Quant deïts que de continent que lo senyor tiranneja o no fa ço que ha jurat a sos súbdits, de continent és deposit de la senyoria, dich-vos que açò no és veritat; axí com aquell qui compra alcuna cosa, ja per axò no és privat de la possessió segons dret, jatsia que no pach al creador al terme mamp' res entr'endós, si, donchs, en los patis expressats e convingut entre lo senyor e los vassalls no era axí ja posat e jurat e convingut que aytantost com lo senyor faés aytal cosa, que aytantost feta la cosa sia de dret

capítulos que siguen al emblemático capítulo pactista (CLVI), ilustra su argumentación con una de sus historias: nos dice que «Crocus rey de Persia», queriendo acabar con «leys e furs dela terra e pactes entre ell e sos vassalls», topó con la única resistencia de un noble y virtuoso ciudadano llamado Bol. Éste, por ser «molt amant la libertat dela cosa publica», se enfrentó y reprendió al rey por su gran tiranía y falta de respeto de las libertades de sus vasallos. Eiximenis pone en boca de Bol un discurso que muestra su argumentación: si tu gobernases de acuerdo con la ley, te aceptaría como rey; pero desde este momento no te reconozco ni como señor, ni como rey, porque has cometido contra mi, que he sido tu fiel vasallo, el crimen de ser falsario, «has comes de fals en mi», queriéndome juzgar sin guardar derecho y según tu propio albedrío. Has obrado contra la fidelidad y la lealtad, lo cual te priva de la senyoria que ostentabas y nos absuelve de ser vasallos tuyos. Desde ahora ya no eres rey, sino tirano, porque quien abandona la ley y los pactos jurados recurriendo a la fuerza y a la violencia no puede seguir siendo reconocido como *senyor*, ni como *rey*; sino que es un cruel tirano desleal que pretende dominar a sus leales amigos y vasallos<sup>172</sup>.

Encontramos textos si cabe más tajantes. Como cuando se nos dice que si el rey gobierna obviando las buenas costumbres, «les bones costumes», y en contra de lo que juró al inicio de su gobierno, y no quiere corregirse desatendiendo los consejos de los hombres graves y espirituales, las amonestaciones de los que representan la tradición del país y las demandas de su pueblos, deberá ser considerado enemigo, «sia dat per enemich», ha de despojarse del gobierno del reino, «sia absolt del regiment del regene», y ha de proclamarse rey a quien esté más cerca en la línea sucesoria, «sia fet rey lo pus prohisme seu»<sup>173</sup>.

---

deposat de la senyoria; emperò no ha senyor al món que aytal pati aja ab sos vassalls, ne y fa mester, car lavors lo poble per no-res auria a depositar los senyors» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè Llibre del Crestià*, II, 1, Girona, Col.legi Universitari de Girona/Diputació de Girona, cap. DCIX, p. 333).

**172.** «Si empero per ley te regisses yot appellare rey: mas porque daqui avant not atorch per senyor ne per rey. Crim has comes de fals en mi qui fuy com vassall volent me jutjar sens forma de dret per ton propri voler: la qual cosa es contra pactes posats entre tu e tos vassalls e contra justicia e dret. Per la qual cosa has comes contra fe e lealtad quet despulla de nostra senyoria: e nos absol de esser tos vassalls: ja daquiavant not appells rey mas tiran: car qui lexa la ley e pactes jurats e recorra a la força e a violencia ja no pot esser dit senyor ne rey: mas cruell tiran desleal invasor de los leyls amichs e vassalls» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. CLXI).

**173.** «Si lo princep [...] vinga comunament contra bones costumes e contra ço que jurat ha en lo començament de son regiment que si nos vol corregir de sos mal per consells domens solemnes e spirituals ne per amonestacions dels maiors de sa terra ne per requisicions generals de son poble: que sia dat per enemich e sia absolt del regiment de son regne: e sia fet rey lo pus prohisme seu» (*ibid.*, cap. CCCCXI).

En conclusión, toda la doctrina eiximeniana sobre la tiranía se dirige a denunciar que los gobiernos absolutos, que son todos los que carecen de mecanismos que limiten el poder de los gobernantes, desembocan irremediabilmente en gobiernos tiránicos<sup>174</sup>. De ahí que F. Elías de Tejada haya dicho que, en Eiximenis, «el problema de la tipificación del tirano es la más clara muestra de la maestría con que supo recoger la realidad del iuscontitucionalismo de su patria»<sup>175</sup>. Eiximenis supo llevar la doctrina tradicional sobre la tiranía al plano de lo práctico al ponerla en relación con la tradición viva de su pueblo, eminentemente pactista: teorizó sobre las cuestiones fundamentales de la filosofía política inspirado en el sistema social y político de la Cataluña del siglo XIV<sup>176</sup>. La doctrina de Eiximenis, sin perder sus altos vuelos, está arraigada en la realidad socio-política del momento, con sombras ya en el ámbito de Cataluña<sup>177</sup>, cuya vida política estaba dominada por una oligarquía en Barcelona, más libre de trabas en la Valencia de su tiempo. Pronto habría de dejarse sentir el contraste con el advenimiento de la dinastía de los Trastámara y, más allá, con el apuntar de las monarquías absolutas. Pero eso rebasa ya la panorámica coetánea y la que Eiximenis podía colegir para el futuro<sup>178</sup>. Pero, la historia contemporánea e inmediatamente posterior en el ámbito político de la Corona de Aragón muestra el arraigo y el vigor del pactismo. Eiximenis no fue un soñador utópico sino una mente preclara<sup>179</sup>. No sin razón se ha dicho que

---

174. «Pots creure com los regnes e senyories qui's regeixen per poder absolut e per propria volentat del regidor, e sens ley e pacte ab los vassalls: son senyories tiranniques o qui molt se acosten a tirannia, e que han poca durada» (*ibid.*, cap. CLVI).

175. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA Y GABRIELA PÈRCOPO, *Historia del Pensamiento Político Catalán*, tomo III, cit, p. 150.

176. «Asumió el papel de teórico de aquellos sistemas sociales de las postrimerías del siglo XIV todavía empapados hasta la médula del sentimiento de la libertad cristiana. Su precisión teórica, aliada a su finísimo tino de observador, son las dos condiciones que tornaron posible construyera la temática adecuada a los momentos maduros de las ordenaciones cristianas del medievo» (*ibid.*, p. 149).

177. Recordemos que «el llarg i conflictiu regnat de Pere del Cerimoniós (1336-1387) constitueix, sense cap mena de dubtes, el període de temps, anterior a l'entronització d'una dinastia forastera a Catalunya, durant el qual la voluntat pactista tingué més dificultats per a imposar-se a un sobirà que posseïa una forta personalitat i uns notables dots polítics» (Jaume SOBREQÜÉS I CALLICÓ, *El pactisme a Catalunya*, Barcelona, Edicions 62, p. 10).

178. Eiximenis fue testigo de «los postreros brillos del equilibrio constitucional catalán y el apogeo del valenciano, cuando apenas comenzaba el avance, muy pronto arrollador, del romanismo» (FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA Y GABRIELA PÈRCOPO, *Historia del Pensamiento Político Catalán*, tomo III, cit, p. 149).

179. «Lo meritorio –dice FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA– en él fue la manera diestrisíma con que supo modelar en teoría la ordenación de la confederación aragonesa, insuflando en el abstracto orbe de las doctrinas, tan a menudo desasido de experiencias vivas, el conjunto

Eiximenis representa «la más cumplida expresión de la filosofía política de los pueblos catalanes»<sup>180</sup>.

## 8. Conclusión

El análisis de la obra política de Fray Francesc Eiximenis a la luz de las principales tesis políticas de Santo Tomás, ha puesto en evidencia el paralelismo entre ambos pensadores y, sobre todo, la potencialidad de la Filosofía de Santo Tomás. No queremos decir con ello que Eiximenis se inspiró sólo o principalmente en la obra de Santo Tomás, sino que sirviéndose del pactismo como realidad vivida en Cataluña y de la filosofía del Aquinate –cuya influencia era ya una realidad en la Cataluña de su tiempo– desarrolló los principios teóricos de la monarquía limitada y de la libertad política como fundamento del pactismo.

Este paralelismo entre Santo Tomás y Francesc Eiximenis, queda confirmado por el interés que suscitaron las obras de ambos autores en el contexto de la Corona de Aragón a finales del S. XV. Queremos destacar el hecho de que, en 1484, fue el impresor de origen alemán Lambert Palmart quien publicó por vez primera en imprenta el tratado político contenido en la obra de Eiximenis, el *Dotzen Llibre del Crestià*; el mismo impresor que, en 1477, editó también en Valencia la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino<sup>181</sup>.

Esta aproximación a los principales textos políticos eiximenianos confirma el hecho de que este «Menoret franciscà» haya sido considerado como el máximo teórico del iusconstitucionalismo catalán del 1400 y que éste sea «su título de gloria suma»<sup>182</sup>; también creemos que ha quedado suficientemente probado que el fundamento del constitucionalismo catalán no es otro que la Filosofía Escolástica Medieval y, muy en particular, el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

En este sentido podemos concluir que el espíritu político fraguado y desarrollado en Cataluña durante los siglos XIII-XIV, asentándose sobre los pilares de la monarquía, la libertad política y el pacto, tranpira la presencia e influencia de la filosofía de Santo Tomás en las tierras catalanas.

Creemos que, después de este estudio comparado, se hace más patente la tesis

---

de los sistemas de protección de la libertad individual y de frenos al poder del gobernante que eran típicos de nuestros pueblos orientales en los días del bajo medievo» (*ibid.*).

180. *Ibid.*, pág. 149-150.

181. Jordán GALLEGO SALVADORES, «Santo Tomás y los dominicos en la tradición teológica de Valencia durante los siglos XII, XIV y XV», *Escritos del Vedat* (Valencia), n. 4 (1974), p. 504.

182. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA y Gabriela PÈRCOPO, *Historia del Pensamiento Político Catalán*, tomo III, cit., p. 162.

que repite con frecuencia el Obispo Torras i Bages en su obra *La Tradició Catalana*: que la filosofía de Santo Tomás es «és la base i substància del nostre pensament nacional»<sup>183</sup>. En palabras de Francisco Canals Vidal, que el «el tomismo es el sistema intelectual característico de nuestra mentalidad»<sup>184</sup>.

---

**183.** «[...] pot ben bé assegurar el cardenal González, a pesar d’haver viscut el Vives enterament separat de l’escola tomística, que la seva filosofia substancialment es conforma amb la de Sant Tomàs, que, com sovint diem en el present llibre, és la base i substància del nostre pensament nacional» (Josep TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, Barcelona, Edicions 62, 1988, p. 364).

**184.** «El oriente y el ocaso de la cultura catalana en su gran época coinciden con el predominio de la visión del mundo expresada en la síntesis doctrinal del Doctor angélico, pues el tomismo es el sistema intelectual característico de nuestra mentalidad [...]» (Francisco CANALS VIDAL, *Catalanismo y Tradición catalana*, Barcelona, Scire, 2006, p. 118).