

4

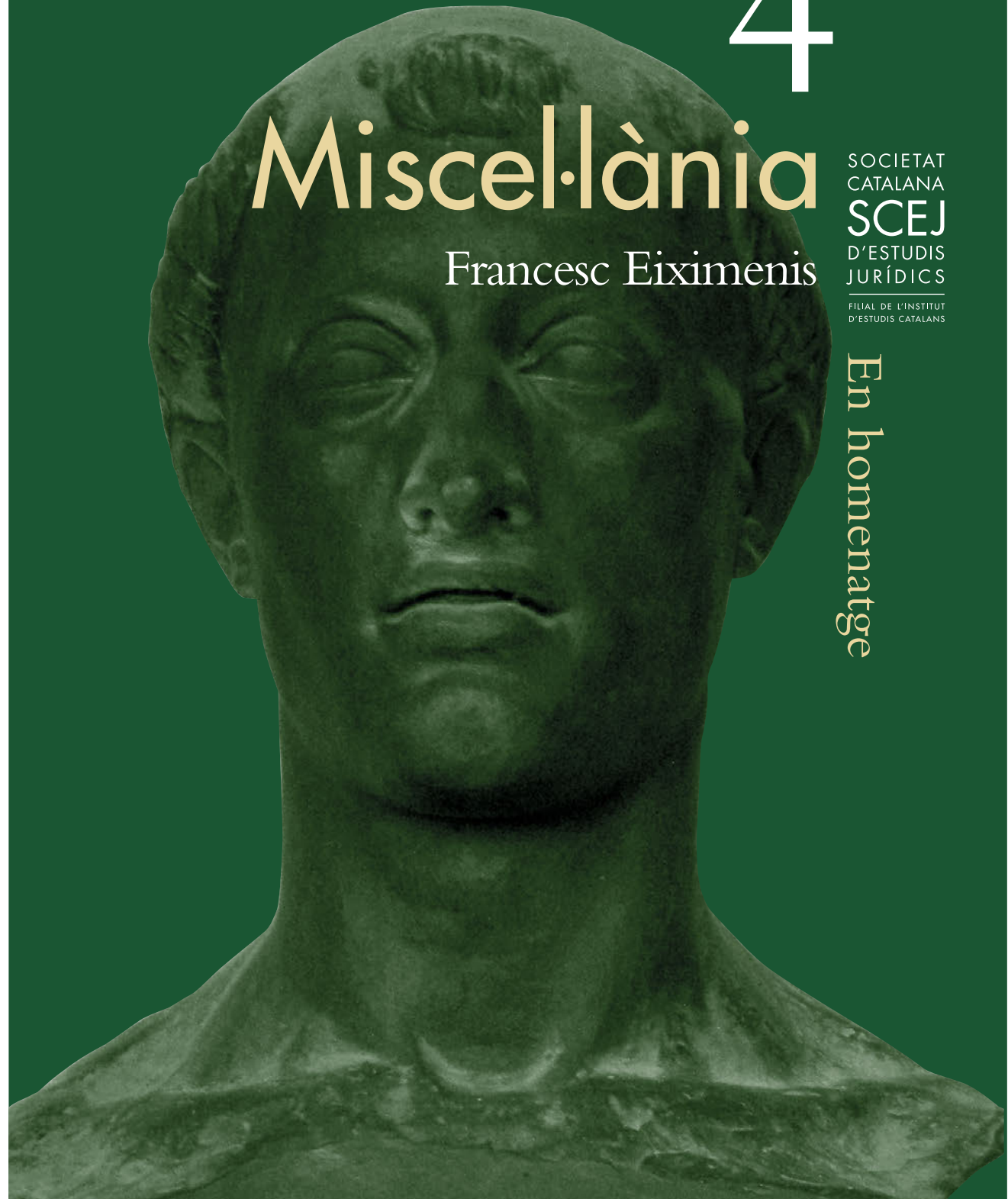
# Miscel·lània

Francesc Eiximenis

SOCIETAT  
CATALANA  
**SCEJ**  
D'ESTUDIS  
JURÍDICS

FILIAL DE L'INSTITUT  
D'ESTUDIS CATALANS

En homenatge





SOCIETAT CATALANA D'ESTUDIS JURÍDICS  
FILIAL DE L'INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

Francesc Eiximenis  
En homenatge

---

---

Miscel·lània, 4

*Edició coordinada per  
Josep Serrano Daura*

Barcelona  
2021

**Francesc M. Eiximenis** : en homenatge. — Primera edició. — (Miscel·lània ; 4)  
Bibliografia. — Textos en català, italià i portuguès  
ISBN 9788499656397  
I. Serrano Daura, Josep, editor literari II. Eiximenis, Francesc, 1327?-1409, entitat homenatjada  
III. Societat Catalana d'Estudis Jurídics  
IV. Col·lecció: Miscel·lània (Societat Catalana d'Estudis Jurídics) ; 4  
1. Eiximenis, Francesc, 1327?-1409 — Crítica i interpretació  
82Eiximenis, Francesc.09

© dels autors dels textos

© 2021, Societat Catalana d'Estudis Jurídics,  
filial de l'Institut d'Estudis Catalans, per a aquesta edició  
Carrer del Carme, 47. 08001 Barcelona

Primera edició: desembre del 2021

Text revisat lingüísticament per Montse Marès Torras

Compost i imprès per Técnicas Gráficas Aplicadas, s.l.

ISBN: 978-84-9965-639-7

Dipòsit Legal: B 20613-2021

Són rigorosament prohibides, sense l'autorització escrita dels titulars del *copyright*, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment i suport, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic, la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstec comercial, la inclusió total o parcial en bases de dades i la consulta a través de xarxa telemàtica o d'Internet. Les infraccions d'aquests drets estan sotmeses a les sancions establertes per les lleis.

## Sumari

---

---

<b>Presentació,</b> <i>a càrrec de la Junta de Govern de la Societat Catalana d'Estudis Jurídics</i>	7
---	---

### ARTICLES

<b>Eiximenis i el poder reial. Entre la teoria i la praxi,</b> <i>a càrrec d'Eduard Juncosa Bonet, de la Universitat Complutense de Madrid</i>	11
<b>Eiximenis i el dret, a propòsit de les noves ciutats cristianes,</b> <i>a càrrec de Carlos Tormo Camallonga, de la Universitat de València</i>	51
<b>Els jueus en el Primer del Crestià,</b> <i>a càrrec de Marco Pedretti, de la Universitat de Girona</i>	89
<b>Sant Miquel i els àngels custodis al Llibre dels àngels, de Francesc Eiximenis,</b> <i>a càrrec de Sadurní Martí Castellà, de la Universitat de Girona</i>	115
<b>Francesc Eiximenis e Jaume Callís. Il diritto della moneta nella Corona aragonese,</b> <i>a càrrec de Paolo Evangelisti, de la Universitat de Trieste</i>	155
<b>Com la dona deu bé governar sa casa: anàlisi de l'ètica econòmica de Francesc Eiximenis en obres de diferent temàtica,</b> <i>a càrrec de Chiara Mancinelli, de l'Institut d'Estudis Medievals de la Universitat Autònoma de Barcelona</i>	189

---

---

Consideracions sobre els procediments judicials en el <i>Regiment de la cosa pública</i> , de Francesc Eiximenis, a càrrec de David Guixeras Olivet, de la Universitat de Girona	223
Un framenor, una dama i un «devot tractat»: aproximació a la gènesi i la datació del <i>Llibre de les dones</i> , de Francesc Eiximenis, a càrrec d'Eva Izquierdo Molinas, de la Universitat de Girona	237
«Que multiplicació de juristes... posa en lo cor dels hòmens gran terror». Francesc Eiximenis diante do saber jurídico, um ensaio, a càrrec de Rogerio R. Tostes, de la Universitat de Lleida	277
Del <i>Dotzè del Crestià</i> al <i>Llibre dels àngels</i> , a càrrec de Xavier Renedo Puig, de la Universitat de Girona	363

## Presentació

---

---

La Societat Catalana d'Estudis Jurídics vol retre homenatge i recordar la figura i l'obra del català fra Francesc Eiximenis (Girona, 1330 – Perpinyà, 1409). Il·lustre franciscà, format a Cambridge, Oxford, París i Tolosa, fou influït especialment pels pensadors del seu orde, Guillem d'Ockham i el beat Joan Duns Escot.

Després d'una estada a la cort papal d'Avinyó, visità Roma, Colònia i la Toscana (el convent franciscà d'Alvèrnia, on sant Francesc va rebre els estigmes), fins que el 1383 s'instal·là a València. Poc abans de la seva mort, el 1408, el papa Benet XIII el convocà al Concili de Perpinyà i el nomenà patriarca de Jerusalem i bisbe d'Elna.

El nostre autor mantingué relacions molt estretes amb la Corona d'Aragó i els seus titulars, així com amb les ciutats de Barcelona i València. En aquesta capital va residir i va desenvolupar bona part de la seva obra.

És autor d'una ingent producció literària, teològica, filosòfica i sobre el bon govern de la cosa pública. Entre les seves obres tal vegada destaquen el seu *Tractat de la Usura*, *Lo Crestià* (un projecte de *Summa theologia*), el *Regiment de la cosa pública* (amb consells per als jurats de València), el *Llibre dels àngels* (un tractat d'angelologia amb reflexions polítiques), el *Llibre de les dones* (sobre la formació de la dona i la moral pública), la *Vida de Jesucrist*, l'*Scala Dei*, el *Tractat de Contemplació* i un llarg etcètera.

Aquest volum és, doncs, un homenatge a la immensa i inabastable figura d'Eiximenis; és una aportació al coneixement de la seva obra amb una visió actual i des de diverses perspectives. La seva producció tingué una difusió extraordinària i ben segur que cal continuar el seu estudi, d'una actualitat notable.

Agraïm el suport rebut per a aquesta edició de l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes de la Universitat de Girona i de la Diputació de Barcelona.

Barcelona, octubre de 2021.

*La Junta de Govern*





## Articles

---

---



# Francesc Eiximenis i el poder reial: entre la teoria i la praxi

**Eduard Juncosa Bonet**

*Universitat Complutense de Madrid<sup>1</sup>*

---

*Là on no ha bon regidor e bé aconsellat, aquí cau lo poble, car la salut del poble  
està si son príncep en tots sos fets ha molts consells e bons.*

Francesc Eiximenis, *Dotzè del Crestià*, cap. 727

## 1. Introducció

**A**l marge d'algunes aproximacions puntuals i força superficials, el primer cop que vaig haver d'entrar de ple en l'obra de Francesc Eiximenis va ser ara fa aproximadament una dècada, arran d'un encàrrec que m'encomanà el professor de la Sorbona François Foronda. Al llarg de diversos anys va coordinar un projecte científic centrat en l'estudi del contractualisme polític en els darrers segles de l'edat mitjana i que va cloure's amb un col·loqui internacional celebrat a mitjan abril de l'any 2008 a la Casa de Velázquez (Madrid) amb el suggeridor títol «Avant le contrat social... Le contrat politique dans l'Occident médiéval (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)». Tot i que vaig participar-hi només com a oient, a l'hora de projectar-ne la publicació va considerar-se que la presència de la Corona catalanoaragonesa en el conjunt de l'obra era massa escassa, fet que motivà la sol·licitud d'una contribució dedicada a l'anàlisi de la idea del pacte polític en el *Dotzè del Crestià* (DC), del menoret gironí. Tant la confiança que se'm feia com la voluntat d'oferir quelcom d'interessant en un volum signat per alguns dels noms més valorats i reconeguts en l'àmbit de la història política a Europa, van fer que em prenguéss la tasca a plena consciència.<sup>2</sup>

La lectura atenta i el buidatge exhaustiu dels més de nou-cents capítols que constitueixen el *Dotzè* em van permetre preparar l'aportació en qüestió, però, més enllà d'això, em van oferir la possibilitat d'aprofundir en l'univers

---

1. Aquest capítol s'inscriu en els projectes del Ministeri de Ciència, Innovació i Universitats «Expresiones de la cultura política peninsular en las relaciones de conflicto. Corona de Castilla, 1230-1504» (HAR 2016-76174-P) i «La desigualdad económica en las ciudades catalanas y mallorquinas durante la Baja Edad Media» (PGC2018-100979-B-C22), així com en el Grup de Recerca Consolidat de Renda i Fiscalitat a la Catalunya Baixmedieval (2017-SGR-1068), de la Generalitat de Catalunya.

2. El resultat fou el capítol titulat «Pensar el pacto en la Corona de Aragón: Francesc Eiximenis y el *Dotzè del Crestià*», dins F. FORONDA (dir.), *Avant le contrat social: Le contrat politique dans l'Occident médiéval (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, París, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 451-480.

d'un autor cabdal que de manera directa o tangencial m'ha estat acompanyant en la majoria de les meves investigacions des de llavors i que ha il·lustrat tantes classes i conferències que aquells qui em coneixen esbossen un somriure cada cop que el torno a citar.



Figura 1. Mestre Francesc Eiximenis (Girona, c. 1330 – Perpinyà, 23 d'abril de 1409).  
*Llibre Terç del Crestià*, primera part, s. xv; Biblioteca Nacional d'Espanya (BNE), ms. 1792, f. 1r.<sup>3</sup>

Fa uns mesos, el professor Josep Serrano Daura va convidar-me a participar en una jornada celebrada a l'Institut d'Estudis Catalans per a abordar, des de diverses perspectives, la figura d'un dels pensadors polítics més rellevants de la baixa edat mitjana europea.<sup>4</sup> La invitació era per a parlar sobre Eiximenis i la

3. Totes les imatges que es presenten en aquest capítol han estat preses de Wikimedia Commons.

4. Al llarg dels darrers temps, els estudis dedicats a la figura i l'obra de Francesc Eiximenis s'han incrementat considerablement. Vegeu un recull de diversos dels títols apareguts en la darrera dècada al web del grup Narpan – Cultura i Literatura de la Baixa Edat Mitjana (<<https://eiximenis.narpan.net/bibliografia.html>>), d'entre els quals cal ressaltar, com a obra de conjunt, el volum coordinat per Antoni RIERA MELIS (coord. cient.), *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): el context i l'obra d'un gran pensador català medieval*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2015. Pel que fa als treballs que han tractat, des de diverses perspectives i amb major o menor profusió, el tema que ens proposem abordar en aquest capítol, destaquen els següents: Jean-Henri PROBST, «Francesch Eiximenis. Ses idées politiques et sociales», *Revue Hispanique*, núm. 39 (1917), p. 1-82; Ángel LÓPEZ-AMO, «El pensamiento político de Eiximenis en su tratado de *Regiment de prínceps*», *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 17 (1946), p. 5-139; José Antonio BENITO CORTÍNEZ, «Eiximenis: su filosofía política en el siglo XIV», *Quaderns de Filosofia i Ciència*, núm. 9-10 (1986), p. 469-477; David John VIERA, «Francesc Eiximenis and the Royal House of Aragon: a mutual dependence», *Catalan Review*, núm. 3 (1989), p. 183-189; Marc-Benjamí ESCOLÀ i PONS, «Sobre la teoria del poder en el tractat de Francesc Eiximenis: *Regiment de la cosa pública*», *Finestrells*, núm. 6 (1994), p. 189-204; David John VIERA, «Francesc Eiximenis' dissension with the Royal House of Aragon», *Journal of Medieval History*, núm. 22 (1996), p. 249-261; David John VIERA i Jordi PIQUÉ ANGORDANS, «Francesc Eiximenis i els reis medievals de França», dins *Actes del Dotzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, vol. II, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003, p. 23-30; Lluís BRINES i GARCIA, *La filosofia social y política de Francesc Eiximenis*, Sevilla, Nova Edició i Grupo Nacional de Editores, 2004; Curt WITTLIN, «La sisena part del *Dotzè* de Francesc Eiximenis com a complement ètic a les *Ordinacions de la Cort del Rei Pere el Cerimoniós*», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres*

monarquia, i vaig acceptar-la de molt bon grat. El present capítol recull i amplia el que vaig exposar en aquell moment.

Tot seguint un mètode molt similar a l'emprat anteriorment, he tornat a repassar les pàgines del *Dotzè* —el llibre del *Crestià* dedicat a exposar com ha de ser el «bon estament e regiment dels prínceps e de la cosa pública»<sup>5</sup> per tal de posar en relleu les principals idees que ens brinda Eiximenis sobre les qualitats que ha de tenir tot bon rei i els consells per a un bon govern dels súbdits, en contraposició amb els elements negatius que caracteritzen el tirà o el rei que condueix el regne a la perdició pels seus vicis i males accions. Abans, però, de centrar-me en aquesta perspectiva maniquea del cap i l'ànima de la cosa pública, presentaré certs apunts sobre la intensa relació del menoret amb la casa reial i oferiré algunes pinzellades que ajudin a entendre i a situar millor les principals línies mestres del pensament eiximenià en relació amb el poder polític i la seva interpretació. Finalment, a partir de la selecció d'un conjunt d'exemples il·lustratius, passarem de la teoria als fets per a veure fins a quin punt els consells d'aquest «religiosus et dilectus consiliarius [...], domesticus et familiaris ac capellanus comensalis noster dignissimus»<sup>6</sup> tenien a veure amb la realitat i la praxi política del seu temps, i poder copsar així l'enorme influència que exercí en diversos àmbits.

## 2. El projecte del *Crestià* i l'interès de la monarquia

Eiximenis va idear el *Crestià* seguint una lògica de caiguda-redempció a partir d'un total de tretze llibres —«a honor del nostre Salvador, Jhesucrist, e de los sancts apòstols»<sup>7</sup> dels quals arribà a completar una tercera part.<sup>8</sup> En conjunt, aquest ampli i ambiciós projecte volia esdevenir una summa que recollís la totalitat del dogma i de la moral cristiana i que pogués servir «a persones científiques e letrades», però també, i sobretot, «a persones simples e legues e sens grans letres»,<sup>9</sup> amb la intenció de:

---

de *Barcelona*, núm. 50 (2005-2006), p. 231-247; Jean-Pierre BARRAQUÉ, «Les idées politiques de Francesc Eiximenis», *Le Moyen Âge*, núm. 114 (2008), p. 531-556.

5. *DC*, cap. 907.

6. En paraules del rei Martí l'Humà. Arxiu de la Corona d'Aragó (ACA), Cancelleria (C), reg. 2178, f. 45r (València, 22 d'octubre de 1403); cf. Jaume RIERA I SANS (ed.) i Jaume TORRÓ TORRENT (col·l.), *Francesc Eiximenis i la casa reial: Diplomataris 1373-1409*, Girona, Documenta Universitaria i Institut de Llengua i Cultura Catalanes de la Universitat de Girona, 2010, doc. 80.

7. *Primer del Crestià (PC)*, cap. 3.

8. Si més no, només ens han arribat exemplars del *Primer*, el *Segon*, el *Terç* i el *Dotzè*. Pel que fa a l'estudi dels manuscrits conservats, em remeto a Jaume de PUIG I OLIVER *et alii*, *Catàleg dels manuscrits de les obres de Francesc Eiximenis, OFM, conservats en biblioteques públiques. Volum I: Descripció dels manuscrits*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans i Facultat de Teologia de Catalunya, 2012, p. 34-216.

9. *PC*, cap. 3.

[...] il·luminar, endressar e despertar, adoctrinar e amonestar tot feel chrestia de haver diligent cura de la sua vida e de les carreras de Déu, per tal que's sàpia quascú guardar de la multitut dels llaços e perills que han los hòmens en esta present vida; e açò, principalment, per tal que finalment vinga cascun a salvació.<sup>10</sup>

En el *Primer* s'exposen els fonaments de la religió cristiana, de la llei natural, de la llei de gràcia i de la revelació; en el *Segon* s'aborda la caiguda de l'home cristià de la dignitat i dels dons rebuts, a causa de diversos tipus de temptacions; el *Terc* tracta sobre el mal i el pecat, mentre que del *Quart* al *Tretzè* s'havien de plantejar les deu formes o «ajudes principals que lo piadós Pare, nostre senyor Déu, dóna a aquells qui són cayguts en lo pou de peccat e en les mans de aquell cruel enemich nostre, lo demoni» per tal d'assolir la salvació: els dons de l'Esperit Sant i les benaurances, la predestinació, la gràcia i el lliure arbitri; les virtuts teologals; les virtuts morals i cardinals; els manaments de la llei de Déu i el bon funcionament de la justícia; la potència, la saviesa i la clemència divines, la creació, les edats del món, l'esperit de profecia, els àngels i els dimonis; l'encarnació i la vida de Jesucrist; els sants sagraments; la vida religiosa i la il·luminació de l'estament eclesiàstic; el bon regiment de la cosa pública; les penes de l'infern i la promesa dels sobirans béns celestials.<sup>11</sup>

El menoret va emprendre la seva obra cap a l'any 1379 i ho feu, tal com exposa ell mateix, «per manament del molt alt e poderós príncep e senyor lo senyor rey en Pere, per la gràcia de Déu rey d'Aragó» i pels «prechs dels reverents e amables senyors seus, los consellers de la ciutat de Barchinona e d'als-cuns devots e honorables ciutadans de aquella matexa ciutat, los quals percebia animats de saber la carrera de Paradís».<sup>12</sup> De fet, fou ben evident l'interès que el Cerimoniós va mostrar per tal de poder disposar-ne:

Per ço com cobeejam molt haver la obrada que havets començada, la qual entenem que serà gran salut de ànima de tot chrestia que en aquella volrà entendre, amonestam-vos e us manam que de aquí [Barcelona] no partescats per anar en altra casa de vostre orde ne en altres parts, tro e tant que la dita obra sia perfeta e acabada; e açò per res no mudets, car no us en pendriem neguna excusa.<sup>13</sup>

---

10. Fragment del preàmbul del *Primer libre del Chrestia*, publicat per Albert Hauf en l'antologia *Lo Crestià (selecció)*, Barcelona, Edicions 62 i "la Caixa", 1983, p. 35-41. Actualment s'està a punt d'enllestir la iniciativa engegada a mitjan anys vuitanta per Curt Wittlin i continuada per Xavier Renedo, Sadurní Martí i el seu equip, d'edició crítica del darrer volum del *Dotzè* (I, 2), publicat per la Universitat de Girona i la Diputació de Girona. Agraïxo al Dr. Martí que me n'hagi permès la consulta.

11. *PC*, cap. 4. Vegeu-ne més detalls a Xavier RENEDE PUIG, «*Lo Crestià: una introducció*», dins Antoni RIERA MELIS (coord. cient.), *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409)*, p. 188-231; David GUIXERAS OLIVET, «El pròleg general del *Crestià* de Francesc Eiximenis: models i objectius», dins S. MARTÍ et alii (coord.), *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, vol. III, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007, p. 263-275.

12. *PC*, cap. 2.

13. ACA, C, reg. 1272, f. 54v (Saragossa, 17 de maig de 1381); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*,

La protecció que va rebre Eiximenis de la casa reial es documenta des del moment en què Pere el Cerimoniós va escriure al papa Gregori XI per a comunicar-li que aquell havia estat destinat a llegir sentències a l'Estudi de Tolosa per a obtenir-hi el magisteri en teologia, però com que li era necessari en afers d'entitat, demanà al pontífex, a través de l'infant Pere d'Aragó,<sup>14</sup> la gràcia especial que el menoret pogués assolir el grau on volgués i passar l'examen sota els mestres que preferís i sense haver-se de desplaçar a la capital del Lenguadoc.<sup>15</sup> La súplica reial no fou atesa, motiu pel qual el rei va adreçar-se al duc Lluís d'Anjou i al canceller de l'Estudi tolosà per a recomanar-los fra Francesc Eiximenis i demanar-los que no trobés obstacles per a obtenir el referit magisteri.<sup>16</sup> Tant el rei Pere com la reina Elionor de Sicília van ordenar als tresorers respectius que lliuessin un total de setanta-cinc florins a Eiximenis per a ajudar-lo a pagar les despeses derivades de l'obtenció de la titulació.<sup>17</sup> En una nova missiva dirigida al papa, el Cerimoniós torna a insistir en com de necessari era el menoret «pro certis negotiis nostris» i de l'infant Joan, i per aquest motiu li prega que pugui passar l'examen preceptiu tan bon punt hagi acabat les lliçons.<sup>18</sup> El rei s'adreça també al comte Joan d'Armanyac i al cardenal protector de l'Estudi de Tolosa per a recomanar Eiximenis, de qui elogia les capacitats —«vir equidem scientificos, religione clarus, honestate morum predictus, et multarum virtutum congerie redimitus»—<sup>19</sup> i a qui, per tots els serveis rebuts, «li siam tenguts de procurar son bé e profit, e l'hajam gran mester per alguns afers nostres».<sup>20</sup>

---

doc. 20. El mateix dia, el monarca es dirigí al guardià i al convent de framenors de Barcelona per a ordenar-los que no permetessin que Eiximenis abandonés el cenobi «fins que la dita obra haja perfecció» (ACA, C, reg. 1272, f. 55r; cf. Andreu IVARS, *El escritor fr. Francisco Eximénez en València (1383-1408): Recopilación de escritos publicados por el Padre Andrés Ivars en la revista «Archivo Ibero-Americano» sobre Francesc Eiximenis y su obra escrita en València*, edició a cura de P. Santonja, Benissa, Ajuntament de Benissa, 1989, p. 53; J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 21).

14. Al primogènit del qual (Alfons el Vell de Gandia) és a qui Eiximenis dedica el seu *Dotzè*. Vegeu Pedro Manuel CÁTEDRA GARCÍA, «Francesc Eiximenis y don Alfonso de Aragón», *Archivo Ibero-Americano*, núm. 42 (1982), p. 75-80.

15. ACA, C, reg. 1233, f. 17v-18r (Barcelona, 4 d'abril de 1373); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 1.

16. ACA, C, reg. 1238, f. 1v (Barcelona, 25 d'abril de 1373); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 2; Antoni RUBIÓ I LLUCH (ed.), *Documents per a la història de la cultura catalana medieval*, vol. 1, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2000, doc. 255 (1a ed.: 1908).

17. ACA, C, reg. 1239, f. 76v (Barcelona, 3 d'agost de 1373); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 3; ACA, C, reg. 1582, f. 56v (Barcelona, 5 d'agost de 1373); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 4.

18. ACA, C, reg. 1233, f. 20v (Barcelona, 20 d'agost de 1373); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 5.

19. ACA, C, reg. 1233, f. 36v (Barcelona, 5 de març de 1374); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 7.

20. ACA, C, reg. 1088, f. 32v (Barcelona, 1 de setembre de 1373); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 6; Antoni RUBIÓ I LLUCH (ed.), *Documents per a la història*, doc. 263. Uns serveis continuats que el rei continuarà retribuint amb diners (tal com demostra el pagament de cinc-cents florins l'any 1377: ACA, C, reg. 1259, f. 109r [Girona, 20 de novembre]; cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 15) o exercint influència a fi d'aconseguir la seva promoció a algun bisbat (ACA, C, reg. 2072, f. 43r-v [Montsó, 16 de setembre de 1383]; cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 27), la qual cosa no acabarà succeint fins a la darrerria de la seva vida, quan el papa Luna li conferí, a finals del 1408, el títol de patriarca de Jerusalem i, per tal de disposar d'un passament, li confià l'administració apostòlica del bisbat d'Elna, fet que l'enfrontà amb el rei Martí l'Humà, que pretenia que el bisbat recaigués en mans del seu conseller, Alfons de Tous (cf. J. RIERA [ed.], *Francesc Eiximenis*, doc. 98-100 i 102-107).

També la duquesa de Girona, la infanta Mata d'Armanyac, va sol·licitar en més d'una ocasió al canceller i al rector de l'Estudi de Tolosa que Eiximenis pogués obtenir sense dilacions el grau de mestre en teologia «per la gran necessitat que nostre car marit e senyor duch [n']ha per alguns affers seus».<sup>21</sup>

El bon consell i la mediació d'Eiximenis en les qüestions més delicades seran reclamats tant pel rei com pels infants Joan i Martí i les seves esposes respectives,<sup>22</sup> al llarg dels anys successius, i continuarà sent així un cop esdevinguts monarques, tal com tindrem ocasió de comprovar.<sup>23</sup> Si, d'una banda, l'infant Martí l'estimulava a acabar i trametre-li l'obra que estava escrivint per a ell,<sup>24</sup> de

---

21. ACA, C, reg. 1811, f. 4v-5r (València, 25 de març i 1 de maig de 1374); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 8-11.

22. El cas més representatiu, en aquest sentit, és el de Maria de Luna, a qui Eiximenis dedicà el seu *Scala Dei* o *Tractat de contemplació*, «per addressament de la vostra speritual vida [...] e pus abtament profitar en tota virtut e més a Déu plaure» (Universitat de Barcelona, CRAI Biblioteca de Reserva, ms. 88). Pocs mesos després d'haver esdevingut reina, Maria reclama la presència del menoret al seu costat en diverses ocasions, «cuytant tant com po-rets vostra venduda, siats açí al pus tost que puxats [...] on sóts fort necessari [...] si'ns desitjats jamés servir e com-plaure» (ACA, C, reg. 2345, f. 108v [Barcelona, 8 de gener de 1397]; ACA, C, reg. 2346, f. 48v [Barcelona, 31 de gener de 1397] i 78v [Barcelona, 15 de març de 1397]; cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 60, 63 i 66). Aquesta situació es repetirà altres cops al llarg del seu regnat: «[...] com nós, per alguns affers molt urgents e necessaris vos hajam mester, pregam-vos que de continent, vistes les presents, tots altres affers a part posats, vingats a nós [...] certificants-vos que no'n reebriem alcun[a] escusació» (ACA, C, reg. 2238, f. 65r [Altura, 15 de desembre de 1401]; cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 77); i fins als darrers instants de la seva vida, quan el rei Martí, assabentat de la gravetat de la malaltia de la seva esposa, aprova que els físics, alertats del perill, hagin sol·licitat la presència de mestre Francesc Eiximenis «per tal que la dita reyna pogués proveir al fet de la sua ànima» (ACA, C, reg. 2249, f. 155r-v [València, 28 de desembre de 1406]; cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 93). Maria de Luna, model de reina devota i bona governant per a Eiximenis, escriurà al menoret en diverses ocasions perquè pregui per la seva salut (J. RIERA [ed.], *Francesc Eiximenis*, doc. 87, 88 i 91) i es deixarà guiar espiritualment per ell, el qual estarà al darrere de la promoció d'un monestir de framenors al terme de Morvedre (Sant Esperit) sota la protecció de la reina. Vegeu Núria SILLERAS FERNÁNDEZ, *Power, piety and patronage in late medieval queenship. Maria de Luna*, Nova York, Palgrave Macmillan, 2008 (The New Middle Ages); Núria SILLERAS FERNÁNDEZ, *Chariots of Ladies: Francesc Eiximenis and the Court Culture of Medieval and Early Modern Iberia*, Ithaca i Londres, Cornell University Press, 2015. Vegeu Chiara MANCINELLI, «Teoría y praxis: Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu, pensar en la economía y administrar los conventos», *Archivo Ibero-Americano*, núm. 280 (2015), p. 5-45.

23. En aquest sentit, compartim plenament les paraules de Paolo Evangelisti: «La capacità e l'autorevolezza di Eiximenis conquistata presso le istituzioni catalano-aragonesi è dimostrata dagli incarichi che gli sono commissionati continuamente, la varietà dei quali è indice sicuro della perizia del Francescano tanto sul piano diplomatico che su quello culturale, economico e propriamente politico» (Paolo EVANGELISTI, *Francesc Eiximenis, Il Dodicesimo libro del Cristiano, capp. 139-152 e 193-197: Lo statuto della moneta negli scritti di un frate Minore del secolo XIV*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2013, p. 9). Pel que fa a la influència del menoret sobre la casa reial, vegeu la introducció de l'obra esmentada. De fet, els textos del frare gironí van contribuir a forjar tot un arsenal conceptual capaç de fornir codis lingüístics, categories interpretatives i criteris de referència per a una ètica de govern àmpliament emprats per part dels monarques i les institucions municipals en els darrers temps medievals, tal com demostra Evangelisti en diversos dels seus treballs (Paolo EVANGELISTI, «Il valore di Cristo. L'autocomprensione della comunità política in Eiximenis», *Enrahonar*, núm. 42 [2009], p. 67-75; Paolo EVANGELISTI, *I francescani e la costruzione di uno Stato: Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonesa*, Pàdua, EFR, 2006, p. 287-307). Vegeu una interessant perspectiva general sobre la transformació conceptual que es produeix en aquest context i el paper que hi tingué Eiximenis a Rogerio R. TOSTES, «Entre o soberano e a voluntas publica: esboço para um itinerário de conceitos na Catalunha baixo-medieval», *En la España Medieval*, núm. 41 (2018), p. 277-299; Rogerio R. TOSTES i Dennys R. GIRARDI, «A participação política e o regimento da coisa pública nos escritos de Francesc Eiximenis», *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval*, núm. 9/2 (2012), p. 87-111.

24. ACA, C, reg. 2072, f. 39r-v (Montsó, 13 d'octubre de 1383); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 28 i 29.



l'altra, el duc de Girona l'instava a desplaçar-se al seu costat per a servir-lo en l'ofici de confessor, el qual, malgrat la insistència de l'infant Joan, no va acceptar mai.<sup>25</sup> Tant l'un com l'altre seran els destinataris de les dues cartes autògrafes del menoret que es custodien a l'Arxiu de la Corona d'Aragó (ACA) i en les quals els brinda diversos consells útils per al regiment. Al duc de Montblanc li dona l'enhorabona per la submissió del regne de Sicília, amb múltiples indicacions sobre com ha de ser el seu comportament:

[...] Car siatz cert, seyor, que vostre fet és estada sola obra de Déu. [...] Per què resta que, per tal que aquell poder qui us ha guiat no's parescha de vós, ans vos fortífich e us ferm, que vós molt més que d'abans siatz attès al seu servey e adorar-lo pus sovín e pus devotament, e a fer justícia drete e neta e ferma e contínua a totz vostres vasaylls; ne per hom del món fasatz res contra Déu, e ab aytant vós sotz sus a empertotstems. [...]

Item, seyor molt alt [...] que vós tinguatz gran guarda sobra vostro fyll en special [...] en son menyar, beura, jaura; e pendra reverèncias, que no sia tocat per nagú. Semblant dich a vós [...] que us plàcia que tostems catalans fasen en vós e en ell aquest servey, ne fora éls yamés no us tingatz per segurs, e vaga fora tot hom que puxatz aver per sospitós. [...]

Item, seyor, per fèrmar vostra senyoria e per ajustar-vos mils ab Déu, vos plàcia anar ab exa gent ab tota veritat, graciositat, sens prejudici de justícia. Nagú no y prena injúria, specialment en muyllers ne en donas acostades ne en béns temporals. Axí ab vós sia oït en sa justícia lo poch com lo gran, e regitz-vos tostems per famosos conseyllers; ne eclesiàstichs tracten fetz criminals, ne siatz ne fasatz yamés res asenyalat sens conseyll d'òmens sensatz e temens Déu.

Item, seyor, avem totz gran gog cant oïm dir que avetz liberalment remuneratz vostros servidós, e totz n'ich han escrit fort longament, a gran honor vostra. [...]

Item, seyor molt alt, avetz fetta obra maraveylllosa de la qual avetz guayatz nom perpetual, de la gran proferta que avetz feta al senyor rey per pasar en Sardeya; e avetz-lo animat a pasar. E per ocasió d'açò trob ya, segons que og, que li fa proferta de mil e cinc-cens bacinetz. [...]

Item, seyor, vos soplech que per tal que lo vostro regiment sia tostems prosperat e que muyratz veyll e ab hereu e en sanitat de vostra persona, que vós, après Déu, honrretz los prelatz e ls eclesiàstichs e religiosos e totas les casas de Déu, ne sofiratz que si podetz aver altra hostal, que yamés prenatz posada en casas religiosas ne en esgléyas, ne ls tolgatz res de lur ne sofiratz que altra ho fassa. [...]

Item, seyor, per tal cant tothom cau leugerament, soplech a la vostra altea que vostros peccatz e defalimens, quals que sien, sien axí amagatz que hom del món no'ls sàpia, car açò provocarà vostro pobbla a aver-vos en gran reverència, e lo contrari induiria menyspreu, qui en son cas pot molt noura.

---

25. ACA, C, reg. 1748, f. 118v-122v (Elna, 15-18 de novembre de 1384) i 136v (Perpinyà, 6 de desembre de 1384); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 30-34.

Item, seyor, fa mester, perlant ab deguda reverència, que siatz clement e piadós, més que rigorós, car clemència ab justícia fan ferm lo regna al príncep, e lo contrari lo porta a no res; nuyltemps hom cruel prospera a la fi. [...]

Item, seyor, devetz ésser tostemps ab cara alegre, mas no molt rient, mas bé acuyllent, car masa [riu]ra e masa parlar, e masa moura los vuyls e'l cap fan menysprear lo príncep, e'l contrari lo fa prear, car és indici de saviea, la qual ab composta alegria fa lo príncep amabbla per excés.

Item, seyor, ço que dit agatz, dit sia. És ver que ans que u atorguetz, ho deliberetz bé, car sobirana honor e fama procura al príncep que's preu de sa paraula e serva juraments e fe promesa e segurança dada; e lo con[trari] és una de les majors errós e legeas qui puxen éser en lo príncep.

Item, seyor, vos plàcia que siatz liberal, car tot lo món seguex lo seyor larch e gran remunerador e fuig a l'avar. [...] Noresmenys, emperò, està bé a tot príncep axí thesauritzar, que no ces fer gran bé als seus e aga a què recórrega en temps de necessitat.

Item, seyor, vos plàcia que tot estrany sia ab vós bé rehebut; e mal novell yamés no us torp, car aquí's prova fort la virtut del príncep, qui deu pensar que tota novitat, qual que sia, davala de Déu, qui la leva abans al pacient que a tot altra.

Item, seyor, vos plàcia éser amador de las comunitatz e de la cosa pública, e de no pendra guerra sens lur consentiment, e lavors, forçat. Ne yamés vuyllats entrar ne fer entrar altra en bataylla si per pau podetz vostros fetz termenar. E tostemps speretz victòria de Déu, e no la atribuatz a altra per res.

Item, seyor, que us plàcia que yamés hom cruel no posetz en regiment, ne sostingatz tirans ne res qui favors lus dó, car tiran és la pus fera e cruel bèstia qui sia e'l món, la mort del qual és vida del pobla.

Item, seyor, agatz personas stans en devoció qui tostemps preguen Déu per vós, e no cauretz jamés. [...] Dich-vos en veritat que en aquest convent sa fa tot jorn special oració per vós e per lo senyor rey, vostro fill, e per vostra expedició, regiment, vida e salvació, e és lo convent pobla, car nós no avem rendas. E donchs, seyor, tramatetz al convent qualche poch de forment o uns deu o vint florins d'aquels que Déus vos ha datz, e lavors ca[n]tarem e balarem davant Jhesucrist e sent Francesch, e cridarem per les tronas «Viva, viva lo seyor duch de Cicília!» [...]

Yo, seyor, ma recoman humilment tostemps en la vostra gràcia e mercè, apereyllat tostemps als vostros manaments. D'estz jorns faem gran sol-lempnitat açí en la ciutat per la vostra victòria e honor, e yo preýqué, e tota la gent féu aquell jorn gran festa, e ab gran alegria tothom desiga contínuament de vós oir tot bé e myllo-rament e novell bo, car vostro bé [e] glòria és de tota la nació, e de la casa d'Aragó specialment. Tot jorn, seyor, vos prech que siatz entès en gràcias a Aquell qui tanta gràcia vos ha feta; e après en lo bon regiment del pobla que novelament vos ha Déus comanat. E per dar glòria a Déu, e a vostra persona e casa segurtat, volrria fort que fa[ésse]tz ley novela contra fetiyllers e metziners, car he entès que aquí's fan terriblas

fetiyllas. Prech Jhesucrist que Él sia tostemp en vostra guarda e us endreç e us salva per sa mercè.<sup>26</sup>

D'una manera molt més sintètica, Eixmenis recomana al rei Joan I que «sien-vos a cor vostres notablas ciutatz e vilas, car a la fi aquestas vos han a traura del fanch e a mantenir vostro estament» i que agraeixi molt a Jesucrist l'honor «la qual yamés no féu a nagú de vostres predecesors, ço és, que vós agats lo papa de vostra senyoria e habitant en vostro regna», i li demana «que la justícia del regna vos sia a cor, car en açò està la vostra prosperitat e la vostra bona fama e la vostra salvació».<sup>27</sup>

Tots aquests consells sintetitzen algunes de les principals idees que vertebraven el *Dotzè del Crestià* —tot reiterant-se i desenvolupant-se a través dels seus capítols—, el gran manual de la teoria política eiximeniana, en el qual ens centrarem a partir d'ara.



Figura 2. Representació del rei Pere el Cerimoniós i els braços del regnum. *Ordinacions fetes per lo senyor en Pere Terç rey d'Aragó sobre lo regiment de tots los oficials de la sua cort*, c. 1350; Bibliothèque Nationale de France (BNF), ms. esp. 99, f. 1r.

26. ACA, Col·leccions, Autògrafs, II-A-8 (1) (València, 15 de juliol de 1392); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 46; Sadurní MARTÍ CASTELLÀ, «Les cartes autògrafes de Francesc Eiximenis», *Estudi General: Revista de la Facultat de la Universitat de Girona*, núm. 22 (2002), p. 237-242 i 244-248; també es pot consultar l'edició diplomàtica i interpretativa de la carta en la Biblioteca Electrònica del Narpan (BEN) (<[www.narpan.net/ben/indexautografs.htm](http://www.narpan.net/ben/indexautografs.htm)>), que corregeix i complementa la versió en paper; Antoni RUBIÓ i LLUCH (ed.), *Documents per a la història de la cultura catalana medieval*, vol. II, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2000, ap. IX, p. 399-403 (1a ed.: 1908). Vegeu també l'apartat titulat «Arte di governo e i progetti eiximeniani sul banco di prova della Sicilia dei Martini» a Paolo EVANGELISTI, «Crederne nel mercato, credere nella res publica. La comunità catalano-aragonesa nelle proposte e nell'azione política di un esponente del fancescanesimo mediterraneo: Francesc Eiximenis», *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 33 (2003), p. 69-117.

27. ACA, Col·leccions, Autògrafs, II-A-8 (2) (València, 12 de març de 1396); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 56; Sadurní MARTÍ CASTELLÀ, «Les cartes autògrafes de Francesc Eiximenis», p. 242-243 i 248-249; BEN.

### 3. El poder polític com a via de salvació

Pel que fa a l'origen i la naturalesa del poder polític, segons Eiximenis, amb la caiguda de l'estat d'innocència va obrir-se pas a una etapa marcada per la presència del pecat —causa i motor del nou període—,<sup>28</sup> fet que provocà la necessitat d'un poder directiu i coactiu amb la finalitat de fer front al mal i ajudar la humanitat a retornar a l'estat de gràcia perdut.<sup>29</sup> Mitjançant una lògica marcadament providencial, el menoret defensa que la ruptura existí, però que mai fou del tot definitiva, ja que en cap moment Déu va abandonar del tot els humans a la seva sort:

Vinent lo peccat, lavors fon necessari que fos posat sobre los hòmens regiment rigorós e qui fahés força e violència als mals e ajudàs als bons. [...] car com natura humana tantost après lo peccat fos inclinada a mal, [...] per tal fon necessari que fos feta provisió de regiment qui aytals mals vedàs segons sa possibilitat. [...] Sens príncep o regidor no dech lo gran governador Déu lezar lo món après peccat, car llavors la comunitat dels mals prevalguera contra los bons, e fóra cassada e perduda tota justícia e toltà pau de la comunitat dels hòmens, qui és a ells vida e repòs. [...] regiment del qual fem ací menció no és sinó autoritat e jurisdicció sobre alguns dada al president per lunyar-los del mal, per grat o per força, e promoure'ls a bé.<sup>30</sup>

Per aquest motiu, el poder polític és presentat com una conseqüència derivada de la clemència i la pietat divines, és a dir, una oportunitat per a restaurar l'aliança.<sup>31</sup> La intervenció divina en l'acompliment d'aquest propòsit s'exerceix a través de dues vies: la individual —inspirant la part racional de l'ànima humana— i la col·lectiva —inclinant els humans a viure en comunitats ben organitzades i ben regides, capaces de garantir l'ordre i la pau—. Així doncs, per la seva naturalesa racional i social, les persones estan inclinades a viure en «bona e amigable companyia»,<sup>32</sup> formant comunitats que són el reflex terrenal de la ciutat celestial i en les quals s'estableixen relacions interpersonals tant des del punt de vista natural —els vincles que s'estableixen entre homes i dones, marits i esposes, parents de diversos graus, amics i companys, i que contribueixen al teixit social— com des del legal —fruit de les relacions jurídiques i econòmiques que configuren la comunitat, entesa com l'«ajustament de diverses persones volens viure sots unes mateixes leys, furs e regidors».<sup>33</sup>

---

28. DC, cap. 3.

29. DC, cap. 397.

30. DC, cap. 397.

31. DC, cap. 4 i 443.

32. DC, cap. 4 i 808.

33. DC, cap. 833.

Arran de tot això, pot observar-se que la doctrina del poder eiximenià és fruit d'una combinació entre inspiració divina i voluntat humana, entre comportament dictat i llibertat. Tot i tractar-se de perspectives aparentment oposades, Eiximenis sol aconseguir, en la seva aplicació pràctica, que coexisteixin en una mateixa lògica explicativa. D'aquesta manera, mentre que Déu és la causa remota o l'origen mediat del poder, la causa pròxima o el seu origen immediat resideix en el poble, el qual escull regidor per al seu propi benefici:<sup>34</sup>

Los prínceps no són per altra fi ne par altra rahó posats en llur dignitat que per bé e profitosament governar la cosa pública, ne los vassalls per altra cosa no·ls han elets en senyors ne·ls han atorgada aytal autoritat sobre si mateix sinó per llur profit e per llur bé. Ço és, que per aytal rey o príncep sia la terra tenguda en pau e en justícia, car per açò en special són elets los prínceps, e après per tal que per ell sien defesos de llurs enemichs e ajudats en aquells cassos qui toquen llur prou en esguart de la cosa pública.<sup>35</sup>

Inspirant-se en els teòlegs, Eiximenis exposa tres formes de poder o senyoria: *a)* la divina —de Déu sobre totes les criatures, amb capacitat per a crear, destruir, conservar, modificar i moure, i de la qual ningú pot ser franc per cap via; es tracta del poder teocràtic—; *b)* l'angelical —basada en la lluita contra la ignorància, en la il·luminació i en la custòdia contínua; en aquest cas, estem davant d'un poder directiu no coercitiu, el qual no és exclusiu dels àngels, sinó que també té presència entre les relacions humanes, quan els majors en naturalesa, gràcia o virtut ofereixen clarividència als menors—, i *c)* la humanal, dividida en tres parts: la natural —de l'ànima sobre el cos, dels homes sobre els animals, dels pares sobre els fills—, l'espiritual —a l'interior de les persones—, i la civil i temporal —introduïda en el món per a mantenir els humans en pau i defensar-los de la mala gent—. En aquest darrer tipus de poder entren en joc la força i la violència per a corregir la maldat i ajudar les bones persones. La compulsió no va existir mai en l'estat d'innocència i només va ser necessària a partir de l'aparició del pecat.<sup>36</sup> Així mateix, amb l'arribada dels temps de glòria, després del Judici, cessaran tant el pecat com la necessitat del regiment rigorós i coactiu, motiu pel qual el poder polític (la «senyoria civil e temporal», en paraules d'Eiximenis) deixarà de tenir sentit.<sup>37</sup> En aquest darrer tipus de senyoria

---

34. «La cosa pública no és feta per lo príncep honrar, mas lo príncep és fet per a ella servir e exalçar» (DC, cap. 474); «Los regidós foren elegits per bé de la comunitat e la comunitat no fo feyta per exalçar regidors» (DC, cap. 844).

35. DC, cap. 407.

36. DC, cap. 397 i 443.

37. DC, cap. 153.

hi conviuen els presidents, els polítics vassalls, els estranys, els servicials a temps i els captius o esclaus.<sup>38</sup>

Eiximenis no es mostra gaire favorable a l'ús del terme *senyor* pel que implica el seu significat: «[...] negun príncep no sia ver senyor de son regne en quant no'l pot dar ni vendre ne alienar sens voluntat de ses gents»; i, en cas que s'empri, cal fer-ho amb el sentit de regidor i administrador o governador del regne. Per tal de designar a qui ostenta el regiment, sol preferir altres conceptes, com ara «president», «rey» o «príncep», «que significa aytant com primer e principal».<sup>39</sup>

Jamés en lo començament, quant se faeren les eleccions dels prínceps, no'ls estech atorgada senyoria sinó ço que dit és, e aquesta fo la rahó perquè los regens majors foren appellats prínceps, ço és, hòmens principals en lo poble, o presidents, ço és, aquells qui van davant los altres; màs jamés lo poble no'ls atorgà nom de senyoria, per tal que no passàs lur regiment en tirania, e per tal que no cuydassen haver plena senyoria en lurs vassalls, axí com en cosa sens tota condició lur, e ells han axí retingut e girat en costuma aquest nom, «senyor», que axí's volen appellar contínuament, e per senyors plens e purs e sens condició se appellen e volen ésser reputats generalment, la qual cosa se usurpen axí a gran dampnació de lur ànima.<sup>40</sup>

La relació entre els presidents o prínceps i els vassalls polítics pot establir-se de tres maneres: per inspiració divina —un poder descendent amb uns pactes i unes lleis dictades per Déu—, per elecció general de la comunitat —un poder ascendent que neix i es manté mitjançant els pactes i les lleis acordades entre el governant i el poble— i per usurpació del poder —la tirania, on el pacte està totalment absent—:

Nostre senyor Déus haja totstemps provehit al món de regidor per tres maneres: la primera, per special inspiració sua; [...] per si mateix posà nostre senyor Déu primer e principal rector del món e regidor, lo qual tot lo món e mals e bons reheberen ab gran reverència, sabent que aquest era natural pare de tots e primer rahil de tots e aquell que Déus per si mateix havia format sens humanal ajuda. [...] La segona manera [...], com cascuna comunitat sia francha naturalment, e cascuna sia tenguda de procurar-se bon estament, en lo qual vischa justament e en pau per tal que mils puxa servir a Déu, e açò no puxa haver ninguna comunitat sens regiment, per tal nostre senyor Déu vol que cascuna comunitat puxa elegir senyor o regidor que la regescha a temps o a tots temps per promoure-la a bé e a preservar-la dels

---

38. DC, cap. 154, 155 i 165-171.

39. DC, cap. 419.

40. DC, cap. 645. Una idea que es torna a repetir en el cap. 677: «Los reys dels gentils e aquells qui han potestat entre ells són appellats senyors, e senyoregen imperiosament e dominativa axí com a senyors; mas vosaltres, prínceps cristians, no devets axí senyorejar; que aquell qui és major entre vosaltres se tinga per servidor de tots».

mals; e per aquesta manera elegiren senyor diverses comunitats del món. [...] La terça manera és permesa per nostre senyor Déu qui és appellada tyrannia, la qual Déus permet per qualche amagat secret seu.<sup>41</sup>

És, precisament, en la intersecció entre «eligents» i «elet» on pren sentit i rellevància el pacte polític, erigit i defès pel franciscà com el fonament de la relació esmentada. L'armònica coexistència entre la concepció del poder ascendent i el descendent és una de les aportacions més originals del menoret gironí.

L'existència d'una organització social exigeix la presència d'algun tipus de regiment que estableixi la seva ordenació adequada, «car lo poble de si mateix no ha regiment».<sup>42</sup> Ja en la Creació apareix un principi de govern que regeix totes les coses, el qual serveix al franciscà per a establir la seva extrapolació, mitjançant el paral·lelisme, a les comunitats civils.<sup>43</sup> Si està encaminada a una bona fi, la potestat és bona, motiu pel qual és necessari que existeixi un cap que dirigeixi i protegeixi el conjunt del cos polític; en cas contrari, «lo poble és sens tot regiment e govern, e axí com a ovelles sens pastor, e per consegüent cau de tots punts e vé a perdicció la cosa pública, tot així com la nau pereix qui no ha govern, e les ovelles van errant e caen en mans dels llops».<sup>44</sup>

I és que, segons Eiximenis, «la pus difícil cosa del món és regir los hòmens»,<sup>45</sup> però, malgrat tot, és necessari que existeixi el regiment per tal de derrotar el mal. Si el temps d'innocència perdurés, no hauria estat necessari que ningú s'hagués convertit en regidor de cap altre i s'hauria pogut mantenir tant la llibertat natural com la igualtat absoluta entre els individus; però, en haver caigut de l'estat de gràcia, la corrompuda naturalesa humana va obligar les comunitats a organitzar-se sota alguna mena de govern.<sup>46</sup>

41. DC, cap. 398.

42. DC, cap. 42.

43. DC, cap. 396. Pel que fa a l'origen dels reialmes, Eiximenis exposa que «reys e prínceps hagueren començament per diverses temps e parts del món». El primer home que volgué haver principat i senyoria al món fou Nemrot, però com que el seu regiment no fou ni per provisió divina, ni per elecció del poble, ni per successió, sinó que l'assolí per força i tirania, li va ser retirada la senyoria i fou desterrat. Després d'ell, van sorgir quatre regnes principals: «[...] lo primer regne fon appellat dels assirians e aquest és en Orient, e aquí regnà primerament Belus; lo segon regne famós qui començà envers Occident fon appellat Siccimorum, e aquí regnà primer Agraleus; lo terç regne fon appellat Scitarum, e aquest guarda envers Tremuintana, e aquí regnà primer Junus. Lo quart fo a Migjorn, ço és, en Egipte, e aquí regnà primer Mineus». A partir d'aquests regnes s'anaren succeint diversos principats i senyories que van anar creixent i dividint-se fins que donaren lloc a les principals monarquies del món, «qui senyorejaren generalment a tot lo setgle o a la major partida», com ara les dels perses, els grecs, els africans i els romans, les quals foren destruïdes «per la pedra qui vénch d'alt del cel, ço és, Jhesucrist». Després, per diverses vies, els regnes s'han multiplicat i escampat pel món, i tots els reialmes dels fidels (els quals exposa entre els cap. 245-255 del *Primer*) s'han desenvolupat «a glòria de llur emperador e senyor, Jhesucrist» (DC, cap. 465).

44. DC, cap. 364.

45. DC, cap. 94. «Regir los hòmens en aquest món és la pus difícil cosa d'aquest segle» (DC, cap. 716).

46. DC, cap. 448. El menoret distingeix entre sis espècies de regiment: el «monastichus» —de la persona sobre si mateixa i sobre les seves passions—, l'«yconomicus» —la senyoria d'una casa—, el «politicus» —la senyoria d'una ciutat—, el «despoticus» —la senyoria d'una congregació de província o de nació—, el «regalis» —la senyoria sobre el regne— i el «monarchicus» —la senyoria sobre tot el món—. Vegeu, respecte a aquesta qüestió, els cap. 676-678.



L'exercici del regiment, «qui és cosa alta e tota quaix divinal»,<sup>47</sup> requereix gran seny i saber, «car és art sobre totes les arts»,<sup>48</sup> i significa una gran càrrega i una prova constant per a qui l'ostenta,<sup>49</sup> ja que «lo bon regidor és tengut de vel·lar per tots e de attendre sobre tots».<sup>50</sup> Quan pretén donar resposta al problema del poder, Eiximenis és capaç d'explicar l'existència de les desigualtats,<sup>51</sup> però mai no associa la pertinença a una comunitat política amb la pèrdua de llibertat, que es mantindrà sempre, «com naturalment cascun desig ésser franch e senyoria sia trobada en special per conservar los hòmens en lur llibertat».<sup>52</sup> Per a assegurar la seva conservació, a tota comunitat li cal un bon regiment capaç de garantir la pau i la justícia («la millor policia e manera de viure que sia és star sots regiment de bon e de gran e de noble e de savi rey»)<sup>53</sup>. El regidor demostra qui és realment quan exerceix el poder i contínuament està vigilat pels seus vassalls. Si el govern del regidor és bo i està inspirat per la saviesa, ha de ser reafirmat com a tal, mentre que si no ho és, ha d'abandonar-lo o ser-ne

---

47. DC, cap. 125. En aquest mateix sentit, en el cap. 775 s'afirma que el regiment «és grau a Déu pertanyent».

48. DC, cap. 400. «Art de regir ànimes o de governar-les sia la pus alta art qui al món sia» (DC, cap. 468).

49. «Lo bon pastor tostemps se pensa tenir al coll una gran mola aytant com té damunt lo pes del regiment, car pensa que té sobre lo cap una espasa tallant penjada en fil d'aranya, ço és, la sentència de Déu contra si, soptosament condemnant-lo quant comet en son ofici alcun gran defalliment» (DC, cap. 476); «Lo príncep deu pensar com és apellat a gran treball» (DC, cap. 503); «Tota senyoria e regiment de gens acurta fort la vida del regent, e açò per lo gran treball que lo regiment porta ab si. Deu lo príncep pensar que la sua vida serà pocca, e aquella mateixa serà plena de grans càrrecs e de grans perills, après la qual li és aparellada infinida glòria si bé ha regit, o infinit mal si mal ha regit» (DC, cap. 901).

50. DC, cap. 475.

51. Tant la perspectiva funcional, basada en la *Política* d'Aristòtil, com l'orgànica, inspirada en Hug de Sant Víctor i en Joan de Salisbury, serveixen a Eiximenis com a bases teòriques per a rebutjar la igualtat entre els membres de la comunitat: «Car si tots los dits habitants eren axí eguals e uns, segueix-se que negú no volria servir a l'altre e, per consegüent, ja negú no y poria viure suficientment. [...] car la rahó per què la hun serveix a l'altre sí és per tal quant l'à mester, o quant lo tem, o quant és menor e ha a servir a son senyor» (DC, cap. 89); «En la cosa pública havia cap, e aquest és aquell qui ha lo regiment o senyoria; e los ulls e les orelles són los jutges e els oficials; los braços són aquells qui defensen la cosa pública, ço és, los cavallers e los hòmens d'armes; lo cor són los consellants; les parts generatives són los preïcants e informants; les cuixes e cames són los menestrals; los peus que calciguen la terra són los pagesos qui la colren e l'exerciten per llur ofici tostemps. Per açò, cascú de nós, qui som membres, prengam eximpli d'amar, e de zelar, e de pugnar vigorosament, e semblantment per amor de tot lo cos, ço és, per la comunitat e per la cosa pública» (DC, cap. 357 i 358).

52. DC, cap. 398. Per a Eiximenis, la llibertat és el «poder per lo qual és legut a cascú de ffer tot ço qui no sia contra dret, ne és forçat de ffer per sobreria». Són diversos els passatges de l'obra on Eiximenis defensa i lloa la llibertat, «una de les principals excel·lències qui sien en los hòmens franchs», mentre que sol presentar la servitud com a sinònim de mort. L'home és lliure per naturalesa i de la llibertat natural se segueix la llibertat política. Tota comunitat és naturalment franca i el poder de governar les comunitats no existí fins que elles mateixes van elegir regidor per a la seva protecció i bon estament, tot cedint-li la jurisdicció que van voler, sense atorgar mai la potestat de manera absoluta, sinó a través de certs pactes i convencions profitosos i honorables. D'aquí es dedueix que la comunitat elegí senyoria per amor a si mateixa i no per amor al regidor, i que el bé de la comunitat és més digne d'amor i honor que no pas el del príncep, que no és més que el seu guardià i defensor. Sobre aquestes qüestions, vegeu DC, cap. 160-161 i 354-356; E. JUNCOSA, «Pensar el pacto», p. 460-462.

53. DC, cap. 404. Una idea molt similar es repeteix en el cap. 472 amb aquestes paraules: «La pus bella e la pus noble e la pus alta policia e manera de viure que al món sia és a tota comunitat e poble star unit e subjugat sots obediència de gran príncep e ésser regit sots un noble rey». Vegeu també el cap. 768.



apartat,<sup>54</sup> ja que «tot lo mal del poble és causa e rahó lo mal regiment d'aquell qui'l regeix»;<sup>55</sup> o, dit amb altres paraules, «la comunitat del regne serà tostemp ferma si vosaltres sots bons, e si sots mals no porà durar vostra senyoria ne la cosa pública perseverar en bon estament».<sup>56</sup>

A causa de la seva gran complexitat i noble fi, el regiment no pot recaure en mans de qualsevol. En qui ho ha de fer? Un dels principals problemes amb què es troba l'autor quan intenta donar resposta a aquesta pregunta és que, com a fill del seu temps, no és capaç de despersonalitzar la potestat i l'autoritat, basades en unes relacions que no són funcionals entre òrgans i membres, sinó entre individus. El poder de decisió i de comanament ha de recaure, per tant, en mans d'una persona física o d'una institució representativa, però no es pot fer en un ens abstracte com seran els estats que s'aniran desenvolupant en els segles posteriors. En tractar-se de la subjecció a un home el poder del qual s'exerceix sobre la resta, el model és massa pròxim a la servitud per a ser acceptat sense trobar abans alguna explicació capaç de satisfer el seu sentit d'independència i d'igualtat natural.<sup>57</sup> La solució adoptada per Eiximenis per a resoldre aquesta qüestió és l'exposició de la necessària transferència del poder per part del poble al regidor, el qual veurà limitat el seu exercici mitjançant l'acompliment dels pactes establerts entre ambdues parts en una teòrica posició d'igualtat; un regidor que, amb l'especial ajuda i gràcia de Déu,<sup>58</sup> «per son bon regiment e govern, salva si mateix e tots los altres».<sup>59</sup>

Lo poble, per dolent que sia, si bon regidor avia, a tot bé se poria tirar. [...] E ací és príncep lo rey qui no solament hy és per si mateix, ans principalment hi és per guanyar los altres a Déu, e per lo seu bon regiment e per eximpli de sa virtut e

---

54. DC, cap. 94, 191 i 844.

55. DC, cap. 123.

56. DC, cap. 363. En el cap. 144 ho expressa així: «[...] en totes coses devem lo bé particular al bé comú, e majorment là on va tan gran perill com és regiment de poble, qui per un mal regent és aterrat, e per un bo és reparat e exalçat a Déu e als hòmens». I ho reitera en el cap. 677: «[...] lo bé comú deu ésser preposat al bé de cascun en particular, e axí matex per tal quant, destrouint lo bé comú, se destroueix lo bé particular; peccaria mortalment lo rey qui no y volgués ajudar de tot son poder, com per altra cosa no sia rey sinó per aquesta cosa».

57. Ángel LÓPEZ-AMO, «El pensamiento político», p. 83-85.

58. DC, cap. 412. «Los majors guardons de Paradís són d'aquells qui lo poble de Déu an bé e justament regit, segons gràcia a ells dada per Déu. Qui farà ço que Ell mana he y aportarà los altres, axí com fan los bons regidors, aquests seran appellats grans en lo regne de Déu» (DC, cap. 583).

59. DC, cap. 14. «Lo món ha elegits los prínceps per salvar la cosa pública e per deffendre aquella e per estar per aquella en tot son profit e bé. Si, donchs, lo príncep fa lo contrari manifestament, ensenya que no ama la cosa pública, e, per consegüent, o és ignorant en lo regiment ho enemich» (DC, cap. 509); «Tot príncep deu tenir fermat en son cor que ell no és per alre elegit per Déu a senyorejar poble sinó per tenir justícia al dit poble qui li és comanat, e per aquell a conservar en pau, per tal que sens contrast puxa lo dit poble servir a Déu reposadament. E, com per aquest aytal servey sia sobiranament empatxat per peccat, per raó d'açò nostre senyor Déu ha posats los senyors sobre lo regiment del dit poble, per tal que ells guarden lo poble que no caja en peccats grans e manifest corruptius de la cosa pública» (DC, cap. 860); «Tot regiment és estat dat als hòmens per aquesta fi: que lo regiment inform e ab esforç faça que sos vassalls sien endreçats de anar justament en lurs afers e's guarden de fer injúria a negun per tal que finalment se salven» (DC, cap. 902).

vida excel·lent que deu ensenyar als altres. [...] Nostre Senyor, que regidor és del món, especial amor ha als regidors qui són a Ell semblants en bé regir ço qui·ls és comandat. [...] e, per consegüent, per aquest tan gran bé li à Déus aparellat gran guardó en Paradís, e majorment com totes aquestes coses porten ab si grans treballs.<sup>60</sup>

#### 4. L'ideal del bon rei

Segons Eiximenis, la responsabilitat de dotar-se d'una senyoria adequada recau sobre les comunitats, i han de fer-ho tal com desitgin, «si's vol que fos sots príncep, si's vol sots regiment de alguns de si mateixa a temps, si's vol per altra via».<sup>61</sup> El franciscà entén que el regiment d'una sola persona és el més adequat per als regnes, mentre que l'exercit per una part de la mateixa comunitat és la forma més apta per a assolir el govern ideal a les ciutats.<sup>62</sup> Així doncs, tot i que en origen el poder polític residís en el poble, aquest l'ha de transferir, preferiblement a un rei que garanteixi la defensa, la pau i el bon estament de la cosa pública.<sup>63</sup>

A la potestat regent ha Déus atorguat, del començament del món ençà, que los errants endreç e pos e'l camí, e los bé caminants ajud a conservar-los, e los repugnans humille ab rigor de justícia, car a totes les dites coses és ordenada la potestat e senyoria dada als hòmens de aquesta present vida.<sup>64</sup>

És per això que la figura del rei —«qui vol dir regidor dels altres»<sup>65</sup> se situa entre les coses dotades de major dignitat en el món, tal com ho són l'àliga major entre els ocells, el lleó entre les feres, el bou entre les bèsties brutes, el basilisc entre els rèptils, l'home entre els animals, el carboncle entre les pedres, la figa entre les fruites, la balena entre els peixos, el verd entre els colors, l'or entre els metalls, el romaní entre les herbes, el vi entre els licors, o el foc entre els elements.<sup>66</sup>

Per al menoret, el «ver príncep» és el vicari de Déu, llum de virtut, cap de tot el poble, fonament de pau, vida dels seus súbdits, pare dels estranys, ànima de la cosa pública, regla i llei de justícia, mantenidor de la veritat, patró dels affigits,

60. DC, cap. 494.

61. DC, cap. 156.

62. Per a conèixer amb més detalls la distinció entre les formes d'organització sociopolítica plantejades per Eiximenis i la seva concepció de la monarquia, em remeto als estudis de Norbert d'ORDAL (OMP), «El príncep segons Eiximenis», dins *Miscel·lània Patxot: Estudis de dret públic*, Barcelona, Llibreria Verdaguier, 1931, p. 317-332; David John VIERA, «Francisc Eiximenis and the Royal House of Aragon», p. 183-189.

63. DC, cap. 161 i 548.

64. DC, cap. 397.

65. DC, cap. 419.

66. DC, cap. 373.

riu de clemència, refugi dels desolats, goig dels vassalls, coltell contra el pecat, mort dels malvats, esperança dels bons, escut contra tota perversitat i nequícia, repòs i solaç de tots els seus.<sup>67</sup> És per tot això que el príncep ha de ser «bo a tot e per tot e ab tot e en tot e de tot».<sup>68</sup>

De la mateixa manera, el rei, a qui «no pertany ésser capellà, ne monge, ne jurista, ne pagès, ne mercader, mas pertany-li ésser cavaller», ha de ser «hom sensat e amant son poble, e tal qui tostemps e totsjorns sia ocupat en regir e governar ses gents, e en dar-los dreta justícia, e prompte, e sens anuig, e sens corrupció; e deu vetlar en sa prosperitat e com los puixa deffendre de mal».<sup>69</sup> Per tant, el monarca és «part essencial de la cosa pública»,<sup>70</sup> posat al capdavant del poble per a servir-lo i regir-lo amb tot el seu saber i poder, guardant-lo del mal, defensant-lo de tota adversitat i procurant-li el màxim bé que pugui, «axí com lo pare a sos fills ho axí com bon pastor a les seues cares ovelles».<sup>71</sup>

E aquesta excel·lència real és dada a entendre llargament a ell mateix en la sua coronació, car primerament ell jura que conservarà pau en son regne quant en ell serà; segonament, que contradirà a totes malvestats segons son poder; terçament, que en totes ses causes servarà egualtat e justícia. Aprés de açò, un archebisbe lo uncta ab oly santificat en les mans e en lo pits e en les espatles, a donar a entendre que en tots sos fets mesclarà misericòrdia e foragitarà tota tyrannia e crueltat. Aprés lo uncten de crisma en senyal que la dita misericòrdia sia cristiana, ço és, que's faça per sola honor de Déu, e que en tots sos fets ensenyarà que és ver cristià. Aprés dóna-li l'archebisbe la spasa en senyal que és fet defensor del poble a ell comanat, axí com a bon pastor qui defèn del lop ses ovelles. Aprés pren armilles en ses mans en senyals que totes ses obres sien examinades ab gran consell e seny. Aprés pren dalmàtica en senyal que confessa ésser fill de la sancta Església, la qual promet defensar segons son poder. Aprés açò pren la corona, per la qual li és dat a entendre que per lo bon regiment del regne li és promesa sobirana corona en Paradís. Aprés pren lo anell en senyal que confessa tot lo regne e senyoria ésser a ell axí car com la sposa noble e bella e bona

---

67. *DC*, cap. 444 i 516.

68. *DC*, cap. 528.

69. *DC*, cap. 121. Eiximenis es mostra partidari «que lo rey fos de la terra matexa e del poble a qui devia regir. Per tal que rey estrany no'ls forçàs de fer contra lur ley, ne'ls endrodois ley malvada ne contra Déu; per mills conservar la reverència sacerdotal eclesiàstica; per tal que lo poble ne fos més amat e mills governat, car raó apar que de millor cor fa tot lo poble què pot a son príncep qui és a ell connatural, que no fa a-quell qui'ls és estrany; per tal que lo rey ne fos més amat e mills regit e tractat per lo poble, car aytant com lo poble veu que lo príncep és a ell pus acostat e pus semblant e pus ajustat per nació e per terra, aytant és per ells més amat, e ell e tota sa honor e profit» (*DC*, cap. 721).

70. *DC*, cap. 71.

71. *DC*, cap. 161. Eiximenis recomana al monarca que «contínuament deja ab paor pensar lo juý divinal al qual ha a venir e'n lo qual ha a respondre a Déu si del regiment ha usat axí com ha pastor o a lop e tiran, o a cech menador e doctor de l'orb, e com a durment patró de la nau, e sobre sos mèrits o de sos mals mèrits puixa ab confiança creure e esperar que aurà complida paga, per tal, diu, ab gran diligència e temor de Déu, deu fer provi-dència a que res a ell per Déu comanat no pas ne oblit ab negligència, ne ab mal regiment, per tal que lo sobiran jutge no'l condampne per a tostemps ab infernal turment» (*DC*, cap. 774).

és cara a l'èpòs, e li promet, per vigor de aquell sposament, feeltat e ésser bo e leyal totstemp. Aprés pren lo ceptre en senyal de rigor contra los mals, los quals promet aterrar sens tota pahor. Aprés pren lo pom d'or en la mà esquerra en senyal que serà als mesquins pare e frare e-ls tindrà sens obliuó dins son cor, axí com hi té lo pom de aur. Aprés besa tots los bisbes qui aquí són en senyals que los bisbes haurà en pares e en consellers, e tots aquells qui li sien profitosos e amichs del braç ecclesiàstich e-l sàpien instruhir a honrar e a tembre e amar Déu. Aprés posen-lo alt en la cadira real, a donar entendre que sia digne, per virtuts e per altres obres, de ésser posat lum davant tots sos pobles, e que espera repòs eternal per tot lo treball de son regiment.<sup>72</sup>

L'estament del príncep requereix necessàriament quatre coses principals: elecció (dreta i legítima),<sup>73</sup> autoritat (mer imperi i plena jurisdicció, alta i baixa, sobre els seus vassalls per a governar amb profit la cosa pública a glòria de Déu), emolument (temprat i just, suficient per a punir els malvats i fer respectar les lleis) i honor (derivat de l'estament que posseeix com a principal persona de sa senyoria, per la qual cosa és més valuós que el seu tresor i del qual no s'ha de gloriejar ni l'ha de prendre amb excessiu plaer):<sup>74</sup>

Quines disposicions pot fer lo príncep perquè son poble vischa en karitat e en amor de Déu? [...]. Que procur e nodrescha pau en sa terra. E com pau no's puscha nodrir en lo món sens justícia, per tal cové que los prínceps sobiranament

---

72. DC, cap. 419. Gràcies a la *Crònica* de Ramon Muntaner coneixem els detalls de la coronació d'Alfons el Benigne i la participació que hi tingueren els seus germans Joan, en qualitat d'arquebisbe de Toledo, i Pere, en relació amb les diverses insígnies reials. Vegeu Miriam CABRÉ OLLÉ, «Pere d'Empúries, un poeta de nissaga reial a la *Crònica* de Ramon Muntaner», *Mot So Razo*, núm. 17 (2018), p. 63-76; Stefano M. CINGOLANI, *Vida, viatges i relats de Ramon Muntaner*, Barcelona, Base, 2015, p. 32-33, 54-55 i 99-102. També resulta especialment interessant la comparació amb les *Ordinacions de la Casa i Cort de Pere el Cerimoniós*, on s'inclou l'«Ordinación feyta por el muyt alto e muyt excel·lent príncep e senyor el senyor don Pedro tercero rey d'Aragón de la manera como los reyes d'Aragón se farán consagrar e ellos mismos se coronarán». Pot llegir-se una perspectiva més àmplia sobre les coronacions dels monarques a Bonifacio PALACIOS MARTÍN, *La coronación de los reyes de Aragón, 1204-1410: Aportación al estudio de las estructuras políticas medievales*, València, Anubar, 1975; Antonio DURÁN GUDAIOL, «El rito de la coronación del rey de Aragón», *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, núm. 103 (1989), p. 17-40 (que inclou en l'apèndix la traducció de la litúrgia de la coronació segons el *Pontificale* de la catedral d'Osca); Carmen ORCÁSTEGUI GROS, «La coronación de los Reyes de Aragón: evolución político-ideológica y ritual», dins *Homenaje a Don Antonio Durán Gudiol*, Saragossa, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1995, p. 633-648.

73. La qual donarà pas a la successió natural per tal d'evitar el frau i la discòrdia entre els membres de la comunitat: «Posat que lo príncep sia perpetual en son ofici, fan alguns dupte qual val més, que y sia posat per elecció o per natural generació e natura. [...] si los hòmens elegissen segons rahó natural aquell qui fos pus virtuos e millor per al regiment, millor fóra haver senyor per elecció que per natura ne per generació, rahó és car llavors tostemp lo príncep fóra bo e fahera ço qui a ell se pertany; e llavors negun príncep no lexxa lo regne a son fill dolent e malastruch e inapte a tot regiment. Emperò, pensant que lo món és tot corromput e los hòmens tostemp en grans eleccions engenren grans dissensions entre si mateix, e pensat que comunament no elegexen aquell qui y seria bo, mas aquell qui és llur amich per fer-ne sos afers, no-res-menys que ab gran dificultat lo poble se acostuma de obehir de cor a un linatge e que porta ab gran tribulació e afany passar de senyoria en senyoria, per rahó de açò han tots jutgat que més val lexxar-ho tot a Déu e que Ell dó al regne aytal príncep que per natura com li plàcia, lexxada tota elecció, axí que lo príncep sia perpetual en linatge e en regiment» (DC, cap. 403).

74. DC, cap. 399, 407, 419-421 i 435.

entenen a justícia; e com plena justícia requira plena potestat de jutgar en les coses civils e criminals, per tal lo príncep ha mester plen poder de axí a jutgar e de comanar-ho. [...] Los prínceps [...] deuen saber de leys e ls furs de la terra, ans ultra açò, per favorar llur regiment, los és dada per la cosa pública e per llur ofici, e han auctoritat de fer leys. [...] Per tal que lo príncep puxa [...] mantenir pau en la cosa pública, li és dada plena auctoritat, que porta ab si son ofici, de suspendre tots deseximents donats entre sos vassalls e de empatxar o infirmar tots privilegis e furs que sos súbdits hajen de guerregar, e pot pendre a sa mà totes batalles personals entre reptats de fe, e pot fer totes aquelles provisions rigoroses a mantenir pau que li plàcien, puix no sien contra karitat, e pot anul·lar totes leys e costumes qui vinguen en contrari, com totes sien contra karitat. [...] Com divisió sia rahó de destrucció a la cosa pública, [...] segueix-se que lo príncep pot pugnar contra tots aquells qui torben pau de la cosa pública fins a la mort d'aquells.<sup>75</sup>

El bon príncep ha de regir i endreçar els seus vassalls a viure civilment i política, «car noble rey és fortalea e fonament e raó de tot bé», i no ha d'oblidar mai que «Déus per altre no l'ha posat en lo regiment sinó per profiter al poble».<sup>76</sup>

Tot rey o príncep, per lig de karitat e per llur ofici, són obligats de entendre en profit e bé de la cosa pública, e que llur ofici no és instituhit per tal que ells sien exalçats, ne honrats, ne en gran estament, ans per tal que treballen de tot llur cor e virtut e poder e saber per bon estament e per bon regiment de la cosa pública.<sup>77</sup>

Per aquesta raó, el monarca rep un poder i una autoritat que el poble pot recuperar quan sigui necessari, ja que «tot quant han los prínceps, tot és de la cosa pública qui ls ho ha dat, per tal que la'n servesquen quant serà temps he hora, e aytant los és legut de pendre estament e emolument de príncep con servexen a la cosa pública, e no pus».<sup>78</sup> A través d'aquest mecanisme el príncep és constituït pel poble i mitjançant els pactes convinguts es defineix i es limita el seu poder, i preval sempre el bé de la comunitat<sup>79</sup> per sobre del de son regidor, que s'ha de considerar més el seu servidor que no pas el seu senyor, «car la comunitat no li pertany en res»:

75. *DC*, cap. 414.

76. *DC*, cap. 775. «Lo príncep solament és posat en lo regiment del regne per profiter a sos vassalls» (*DC*, cap. 639).

77. *DC*, cap. 407.

78. *DC*, cap. 677. «Com príncep no aja més poder sinó aytal com la cosa pública li vol dar, e la cosa pública no li'n dó gens sinó per bé governar si matexa» (*DC*, cap. 509).

79. «—Nós [representants de la comunitat], en quant som ací axí com a defensadors de la cosa pública som majors que tot criminós e enemich d'aquella, e per consegüent som majors que tu [rei]» (*DC*, cap. 506); «Justs patis e leguts deuen ésser observats [...]. —Tu'ns faràs açò e açò, e si u fas seràs senyor; si no u fas, tin-te per depositat» (*DC*, cap. 509); «—Per què veges si aquestes coses faràs e juraràs de grat, car si u fas tostemps te tendrem axí com a rey, e tu e als teus; si no, [...] te reputa per privat del regne e per exellat d'aquell per a tostemps» (*DC*, cap. 673).

[...] debets pensar que aquest regne vós no'l posseïts axí com no possehits la vostra vestidura, que podets dar e vendre e esquinçar a vostra volentat; car les comunitats, quant elegiren reys e senyories, no les elegiren per tal que l'hom elegit per senyor los pogués tractar axí com a cans, ne u pogués fer axí com de catius; car ne l'hom elet a senyor açò no'ls merexia, ne ells no deuen ésser traïdors a la comunitat, que la faessen cativa d'un hom qui podia ésser mal e en poguera fer a ssa guisa, axí com de cosa planament sua, si de tots punts se fossen a ell dats.<sup>80</sup>

La fidelitat i la lleialtat entre el príncep i el seu poble han de ser respectades recíprocament i esdevenen així el seu nexxe fonamental, ja que si no existissin, tant el cos sense el cap com el cap sense el cos peririen. Per tal de mantenir viu el vincle, el príncep ha d'estimar els seus vassalls, car «senyor qui no ama no és amat»,<sup>81</sup> ha d'observar i complir els pactes i les bones lleis establertes amb ells, i ha de conservar i defensar les seves propietats i lluitar pel seu poble fins a la mort, protegint-lo de tota adversitat. Trencar la fe i la veritat a aquells a qui les va prometre és, per a Eiximenis, una actitud no només vergonyosa, sinó també perillosa, puix que pot tenir conseqüències nefastes per a totes dues parts.<sup>82</sup>



Figura 3. Consell reial presidit per Jaume II, prototipus del bon rei. *Usatici et Constitutiones Cataloniae*, c. 1320; BNF, ms. lat. 4670A, f. 167r.

80. DC, cap. 670. Una idea que es va repetint en diversos punts de l'obra. Vegeu, a tall d'exemple, els cap. 398, 407, 513, 548 i 677.

81. DC, cap. 625.

82. DC, cap. 371, on s'expressa que «comunament negun poble generalment jamés no vol mal a son príncep, e majorment quant lo veu bo e noble e amant sos vassalls».

Els bons reis, com a mitjancers entre Déu i el poble, han de fer tot el possible per a ser virtuoses, perquè «sens ajuda de grans virtuts jamés lo príncep no pot bé regir».<sup>83</sup> Fins a tal punt és així que en l'antiguitat «los passats apellen felicitat l'estament del príncep virtuós, e deyen que segons esta present vida aytal estament era benauyrança, e açò per tant quar és lo millor estament que al món sia».<sup>84</sup>

Al marge de les virtuts teologals (fe, esperança i caritat),<sup>85</sup> tot bon rei ha de posseir les virtuts cardinals (prudència, tempraça, fortalesa i justícia)<sup>86</sup> i les que se'n deriven: docilitat per a instruir els altres, providència per a anticipar les necessitats futures, circumspecció per a allunyar-se de tot mal, cautela davant d'un perill probable, sobrietat en el menjar i el beure, modèstia i honestat per a evitar caure en l'orgull, seguretat i paciència davant de les adversitats, constància en tot bon propòsit, amor, lloança, agraïment i obediència a Déu. També ha de posseir, sempre en la justa mesura, altres virtuts morals, com ara la magnanimitat, la magnificència, la liberalitat, la benignitat, l'afabilitat, la veritat, la noblesa, la fidelitat, la lleialtat, la fermesa, la constància, la pietat, la misericòrdia, la moderació, l'honorabilitat, la cortesia i la generositat; així com tot un seguit de virtuts intel·lectuals: el clar coneixement dels principis generals en què es funda tota raó, la saviesa, la ciència i les arts,<sup>87</sup> fonamentals per al bon regiment de la cosa pública, atès que la comunitat que té al capdavant un príncep sense bon saber i saviesa es pot dir que és com una nau sense govern enmig d'una tempesta, o, dit d'una altra manera, «rey il·literate no devia ésser dit rey, mas ase coronat».<sup>88</sup>

Pel que fa als costums i les formes que ha d'observar tot bon rei, Eiximenis n'exposa molts al llarg del *Dotzè*, com a consells propis o bé presos d'alguna *auctoritas*, d'entre els quals destaca els següents:

[...] anar a tohom dret, e ab veritat a Déu, molt honrar los savis e aquells qui-l consellen ab veritat, e com tostemps deu estudiar, pensar e demanar com porà bé

---

83. *DC*, cap. 491 i 495.

84. *DC*, cap. 493.

85. «La fe sia necessària al príncep, axí com a fonament principal seu. Aprés, deu lo príncep haver singular esperança en Déu, car pot ésser cert que Ell serà la sua ajuda si bé fa. Terçament, deu punyir que aja la terça virtut theològica, ço és, caritat e amor, principalment a Déu» (*DC*, cap. 495).

86. «Vida del príncep és regir ab amor e elegir-se prudent amic per tal que sia amat e defès e car tengu per sos súbdits tostemps» (*DC*, cap. 626); «Lo príncep deu ésser fort temprat en sa gola e en les sues passions carnals» (*DC*, cap. 522 i 566); «Lo príncep deu ésser fort en lo cor, e fort en la lengua, e fort en les obres» (*DC*, cap. 515); «Lo príncep deu ésser just e deu fer son poder que justícia sia servada en tota la sua senyoria, car en especial són ordenats e deputats e elets per fer justícia al poble qui-ls és comanat» (*DC*, cap. 582).

87. Tot i ser molts més els capítols on s'esmenten i es desenvolupen aquestes virtuts del bon príncep, vegeu especialment els següents: 66, 67, 495-497, 503, 513, 610, 613, 617-619, 622, 639, 648, 651, 685 i 885.

88. *DC*, cap. 500. Una dita que provenia d'antic i que també feren servir autors com Joan de Salisbury o Joan de Gal·les. Vegeu Tomàs MARTÍNEZ ROMERO, *Tòpics literaris, traducció medieval i tradició romànica*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2007, p. 21-22.



regir sos pobles segons lurs estaments e condicions, e qui no pert temps en massa solaços e en molts delitamens.<sup>89</sup>

Podríem completar aquesta enumeració amb els consells que fa dir al duc de Bretanya al seu fill poc abans de morir:

—Si vols durar en aquesta senyoria observa les coses següents. La primera, que tot vituperi fet a Déu hich sia terriblement ponit; la II, que jamés no hajes après tu, ne official teu, hom scelerat; lo III, que jamés no't regesques per consell de fembra ne la leys senyorejar a tu mateix; lo quart, que james no t'alegres del cas de ton prohisme, e majorment de ton vassall; lo quint, que tingues a tots justícia forment, e dolça e totstemp; lo sisè, no't faça gog diner haüt de pena; lo setè, no mudaràs moneda ne iràs a negú ab frau, majorment als teus.<sup>90</sup>

Com a pare, tutor, pastor, patró o governador sobre el regiment del seu poble, cal que el regidor es mostri amable amb els seus bons vassalls,<sup>91</sup> fins al punt que el regne esdevingui «quaix un cors liguat per amor ab lo seu cap»,<sup>92</sup> i que sigui piadós i misericordiós, més que no pas cruel, amb qui no s'ho mereix: «[...] les abelles, jatsia que agen terrible agulló ab què's defenen, emperò lur rey no n'ha».<sup>93</sup> Per sobre de tot, és fonamental que defensi la justícia i la veritat i que dediqui tots els seus esforços a garantir que es pugui viure en pau i concòrdia, així com a afavorir el proveïment de tot allò necessari per al desenvolupament de la comunitat.<sup>94</sup>

Per vigor de la deguda fidelitat, tot príncep ha de garantir als seus vassalls l'observació i el respecte íntegre dels seus pactes i lleis, ha de cuidar-los amb amor i zel, els ha de conservar les seves propietats i béns com ho fa amb les pròpies, i ha de lluitar per ells fins a la mort, defensant-los de tota altra potestat maligna. En cas contrari, «per infeultat de vassalls ha a morir».<sup>95</sup> A més, no ha de permetre «que a negú sia feta opressió ne neguna injúria per neguna cort, especialment a aquells qui menys se poden defendre», ha de procurar «que lo poble sie bé proveït en comú de totes coses necessàries pertanyens a la comunitat», ha d'ajudar les «persones de honor pobres e vergonuaents», no ha d'«affigir al poble per talles e questes supèrflues e falsament entredoides per qualque falsa

89. DC, cap. 493.

90. DC, cap. 140. Pel que fa al darrer dels consells, relatiu a la moneda, em remeto als estudis de Paolo Evangelisti.

91. DC, cap. 624. «Lo príncep deu pensar que ell no és bèstia fera ne serp ne altra cosa terrible qui aja a devorar lo poble [...] e per tal no deu tractar sos pobles ab tirania ne ab sobregueria ne ab crueltat, mas ab dolçor» (DC, cap. 597).

92. DC, cap. 402.

93. DC, cap. 597. Pot llegir-se el mateix símil en els cap. 808 i 879.

94. DC, cap. 597-600 i 652-653.

95. DC, cap. 371.



necessitat» i ha de «guardar-se de condemnar los crimosos més per aver les penes que no per amor de justícia».<sup>96</sup>

Convé que el príncep, per tal de fer justícia i conservar la pau,<sup>97</sup> sigui te-mut pels malvats, als quals ha d'espantar i dissipar només amb l'esguard<sup>98</sup> i sobre qui ha d'aplicar tota la seva potestat i el màxim rigor,<sup>99</sup> mentre que s'ha de fer digne de l'amor i el respecte dels bons súbdits, vivint raonablement i actuant rectament,<sup>100</sup> mantenint els bons costums, afavorint la creació de bones lleis, observant-les i fent-les complir,<sup>101</sup> nomenant bons oficials i rodejant-se dels millors consellers.<sup>102</sup>

Aquell qui los altres à a regir, primerament à a Déu demanar la gràcia, [...] donch, cové al president que, primerament, sia bé ab Déu ajustat. Aprés, fa-li mester que sia tot ple d'uls à ssaber veure les cauteles del diable e les malícies dels hòmens. Aprés, cové sobretot que's guart de tot mal eximpli, per tal que son regiment no sia menyspreat e que son corregir sia ab reverència aportat. Aprés, cové que axí sàpia cascú suportar, que a cascun don qui li és mester, servant justícia sens crueltat, ab misericòrdia, sens tota dissolució. Aprés, cové que sia com a pare, suportant los flachs de seny e defenent ab vigor los injuriats, e que faça tenir discretament les leys, e que sens tota paor stiga totstems per veritat. Aprés, deu si mateix guardar de tota corrupció qui estiga en pendre dons de tota infàmia e de tota legea, més que altre

---

96. *DC*, cap. 598.

97. «No saps tu que rey solament o principalment és posat en lo regiment per fer justícia e per conservar pau en ses gens?» (*DC*, cap. 582).

98. «Axí com lo rugit del leó espaventa los hòmens, axí los espaventa la terror que han los mals del bon rey, car lo bon rey, quant està en sa cadira, ab son esguart dissipa tots los malvats per pahor, car a rey savi se pertany dissipar e perseguir los mals hòmens per rigor de sa justícia. Benahuyrada és la terra qui ha lo rey noble, car per ell tota la terra és ennoblehidà» (*DC*, cap. 405); «Príncep virtuós ab l'esguart de son ull espaventa e foragita los mals de sa cort e fa fugir los malvats hòmens e fa cessar tots los mals contractes e males obres de sa senyoria» (*DC*, cap. 691); «Rey qui està en sa cadira virtuosament e's mostra vigorós en sos gests e juýs tots los mals hòmens espaventa e escampa ab son esguart, e per consegüent davant aytal jutje negun no y gosaria fer fals testimoni. La faç de l'om just és en lo juý faç de leó qui a tota res espaventa» (*DC*, cap. 710).

99. *DC*, cap. 419. «Merex ésser rey quant sap bé regir si matex, e sap bé ordenar sa vida e repembre ses passions, e és senyor de si matex» (*DC*, cap. 613).

100. «L'om qui regiment pren de hòmens, sobiranament deu estudiar e esforçar si matex de senyorejar a si matex e a sos mals vicis, per tal que sia digne de senyorejar als altres» (*DC*, cap. 676); «Qui los altres ha a regir cové que la sua vida sia bona e aprobada, e molt més d'aquell qui regeix o jutge los altres» (*DC*, cap. 693); «Per aconseguir aytal lum e fama deu lo bon príncep fer tot son poder de ben viure e de sàviament parlar e de fer vida exemplar e luminós als altres, perquè aconseguesca benedicció de Déu e de son poble e sia d'ell memòria gloriosa per a tostems» (*DC*, cap. 890).

101. «Axí com medicina no és feta per profit del metge, ans ho és solament per procurar salut al malalt, axí la ley no deu ésser feta per profit personal del príncep ni d'altre en particular, mas a profit de la cosa pública, la qual molts naffren, o tots, si donchs lo príncep, qui deu ésser lo seu bon metge, no s'estudia que ab bones leys e ab bones costumes la torn en sanitat, ço és, en bon stament. [...] no deu ésser rey qui no serva la ley» (*DC*, cap. 364). Unes lleis que han de fundar-se en la veritat i en la justícia per tal de garantir l'exaltació de la cosa pública, la destrucció dels crims, la persecució dels malvats i el ferm fonament de tots els que estimen la comunitat.

102. *DC*, cap. 775.

hom, axí com aquell qui és posat davant tots axí com a mirall, o axí com lo senyal a la segeta. [...] Vosaltres sots luu del món, vosaltres sots saviesa e espiyll de seny de la gent; e, axí com lo menjar no val res sense sal, ne la gent no val res si donchs no és bé regida, ans és axí dolenta davant Déu com és lo menjar sen sal dolent e des-saborit, en tal que'l gita hom fora la casa, axí és lo poble mal regit, de la qual cosa ha gran càrrech aquell qui'l regeix mal. [...] Los prínceps deuen asaborar e bé saber què és ne qual ne com és gran e perillós ofici de regiment, e no'l deuen comanar als hòmens per lur gran apareença, mas a aquells qui han bona fama de bé viure o de bé regir si mateix e lurs cases.<sup>103</sup>

Malgrat que la responsabilitat del govern del regne ha de recaure personalment en el príncep, el qual «deu dar de si mateix gran eximpli als altres», és necessari que sigui ben aconsellat per persones adequades que l'ajudin a suportar el càrrec del govern i que l'adverteixin i l'amonestín pels seus defalliments.<sup>104</sup> Així mateix, és necessari que sigui obedient i reverent amb els eclesiàstics, i ha de resar sovint, però no en tot moment, «lexant lo regiment e ço a què Déus l'à apellat».<sup>105</sup>

Tot bon príncep s'ha d'exercitar en coses difícils amb perseverança, ha de conèixer les llengües del seu entorn i ha de saber gramàtica per a entendre els bons llibres escrits en llatí i per a saber parlar amb gent forana. A més, ha de tenir i llegir els llibres més destacats de caràcter moral (com les famoses històries dels antics) i ètic (que Eiximenis anomena «llibres de consciència»), els sapiencials i els evangelis, així com les obres dels grans filòsofs que han parlat sobre el regiment del poble i de la vida política. De la mateixa manera, ha de saber donar consells, ha de poder parlar de totes aquelles matèries que li sigui requerit fer-ho, tot i que «de bon príncep spera hom ab poch parlar e ab molt callar e ab gran pensar grans fets e obres assenyalades», i ha de procurar donar «gran bon eximpli e fama perpetual de si mateix, de la qual cosa sos successós prenguen forma de viure e lo poble ne sia il·luminat».<sup>106</sup>

Finalment, a un nivell més prosaic, convé que el príncep es mostri net i nodrit, que mengi educadament, que s'alimenti i es delecti temperadament, que moderi les seves despeses, que no permeti que es diguin viltats en sa presència, que no faci mals gests ni digui males paraules, que sàpiga guardar secrets, que mantingui amistats sinceres, que aculli bé els estranys, que atengui els costums de la seva terra, la qual ha de visitar personalment, i que es comporti i es vesteixi

---

103. *DC*, cap. 472.

104. *DC*, cap. 486, 498, 499, 502 i 729 i 734. «Dien los naturals que si la àguila veu en son niu alcun pollet qui no gòs guardar lo sol de dret en dret, tantost lo gita fora son niu; la qual cosa significa, segons la moral, que si lo príncep, qui és pare de tots, conex que negun de sos vassalls no gosa defendre la justícia virtuosament, que tantost lo deu gitar de l'ofici e dar-lo a altre» (*DC*, cap. 592).

105. *DC*, cap. 121 i 484.

106. *DC*, cap. 192, 255 i 890.

amb decència, «e no com ha hom dolent ne bacallar, ne ensenyant ses vergonyes, ni tampoc usant vestidures massa precioses ni excessives».<sup>107</sup>

A grans trets, la majoria de les idees que s'han anat desgranant en aquest apartat es presenten de manera succinta en el capítol següent del *Dotzè*, l'exposició dels principals fragments del qual ens servirà tant de recopilatori com d'enllaç amb l'antítesi del que hem estat veient fins ara:

Bon rey fa perpetuar sa casa lunyant-se de tiranies e faent justícia a tots. [...] Rey volent si matex confirmar sa senyoria deu ésser a son poble gran benefaytor, car lo poble aytal lo vol per senyor. [...] Se deu ensenyar hom virtuós, car veure virtuts en algun endoex la gent de fer-lo gran senyor, car la virtut lo ret fort honorable. [...] Que honra sos súbdits segons lurs estaments, que no·ls sia feta injúria per res. [...] Que esquiui sobiranament ésser aïrat per los barons e grans hòmens, e que entre ells no aja divisió, per tal que negun no·s luny d'ell. [...] Que s'i fassen bones leys. [...] Que lo rey pos bons regidors e qui tracten lo poble honorablement e qui·ls facen justícia. [...] Que lo príncep serva a tots ço que los ha promès. [...] Que lo rey faça que en cascun loch sien perssones certes de fe qui atenen ja sos oficials com fan lur offici, e si prenen dons e si corrompen justícia. [...] Deu lo rey sovín membrar, legir o ab altres raonar del regiment passat de son regne. Deu attendre lo príncep en quants mals cau aquell qui·s torna tiran e veurà que més li valria cent vegades ésser mort que no caure en tirania. [...] Deu lo rey pensar la dignitat del bon príncep, car bon príncep e noble e virtuós és la pus assenyada perssona del món. [...] Bon príncep és perssona qui té en la terra la potestat pública a regir los altres, qui és una especial e bella ymage de nostre senyor Déu en quant representa Déu en la terra, del qual és vicari. [...] Lo representa quant lo príncep és just e virtuós e entès a profit de la cosa pública, per lo qual profit és instituhit e posat en lo regiment. [...] Los prínceps són appellats fonament del poble, car ells lo porten sobre si axí com lo fonament porta la casa sobre si; car per profit del poble són instituïts, per profit del poble són reys e prínceps e senyors appellats, per profit del poble són obeïts e sobiranament honrats, per profit del poble són de grans emoluments e pensions donats, per profit del poble esperen en lo cel ésser especialment per Déu coronats e reguardonats. Per què apar que lo bon príncep, attenents a totes aquestes coses sobiranament, se deu guardar de tornar-se tiran e de perdre dignitat de príncep e de rey, la qual pert de continent com se torna tiran.<sup>108</sup>

## 5. La descripció del tirà

Tenint en compte que el poble ha transferit el seu poder i ha dipositat la seva confiança en el príncep per a la seva protecció i salvació, resulta especial-

107. DC, cap. 530, 558, 560, 624, 777 i 868.

108. DC, cap. 605.

ment greu que aquest darrer es converteixi en traïdor i en tirà, el qual Eiximenis, basant-se en Tit Livi, presenta com a:

[...] caçre pudent de tota legesa, mort de tota bondat, renegament de Déu e de tota ley, coltell contra la cosa pública, enemich de tota virtut, confusió de tota noblesa, segeta contra veritat, renegat falsari sens tota fe e lig, corruptor de tota leyaltat, traïdor manifest, públich ladre, raptor adelat, demoni encarnat, notori fill del diable, perseguidor de tot bon hom, nodriment de bacalleria, font de cueldat, desrahiyant tota pietat, la presència del qual corromp l'ayre, e fa tremolar la terra e procura infinits mals al món, contra lo qual deu cridar tota natura.<sup>109</sup>

Aquesta definició es va ampliant al llarg de l'obra amb expressions ben diverses, com ara «la pus leja bèstia qui fos en natura», «leo felló», «ós famolent», «llop esvaïdor de les ovelles», «plagua del regne», «mercenari», «abhominació terrible», «coltell en mà de hom orat», «nafra mortal», «poderós raptor», «públich peccador», «flagell de Déu», «ànima sens tota consciència», «pura crueltat», «font de peccat», «enemich de veritat e saviea», «corruptor de leys», «homicida públich», «perseguidor del bé comú», etcètera.<sup>110</sup> En definitiva:

[...] cap de peccadors abhominant tot lum e temor de Déu, contra lo qual cel e terra, mar e infern, hòmens e àngels criden tostemps per vigor de justícia que muyra sens tot remey, e no sia permès de viure un jorn en la terra, ans per tal que no corrompa l'ayre e no entuxech la terra e tots los elaments, sia portat en cors e en ànima als diables e a les penes eternal, e aquí sia sens repòs turmentat en cors e en ànima, *in saecula saeculorum*.<sup>111</sup>

A diferència del bon rei, el tirà es preocupa exclusivament pel seu bé i interès particular; és mereixedor de tota deshonra i vergonya, ja que es deixa portar sempre pels plaers i els vicis; menysprea les virtuts i el bé; es fa odiós a tots aquells que senyoreja; no respecta la llibertat ni fa justícia a ningú, sinó que sotmet els súbdits com si es tractés de captius; actua contra la llei natural i la llei cristiana; pensa, sempre que pot, en com pot danyar la comunitat; està rodejat de les persones més vils; no té ni llei, ni fur, ni costum; comet injúries terribles contra els seus vassalls i els menysprea constantment; es mostra sempre cruel per tal de fer-se témer; desconfia de tothom i no viu mai tranquil; genera discòrdies al si de la senyoria, i promou la ignorància, la covardia, la pobresa i la divisió.<sup>112</sup>

---

109. DC, cap. 154.

110. DC, cap. 255, 367, 371, 383, 514, 602, 603 i 761.

111. DC, cap. 602.

112. DC, cap. 602 i 603. «Jatsia que lo tiran per infinites vies faça mal, emperò aquests mals següens fan l'om tiran principalment, ço és: no servir fe ne coses promeses; no tenir les leys acostumades bones e aprovades; traure del poble per quina que falsa o cavil·losa manera ultra ço qui és acostumat; agreujar-los de novells càrrecs;

Així doncs, el mal regiment, entès per Eiximenis com un «sacrilegi terrible»,<sup>113</sup> només aporta dolor, desolació, desplaer i damnatge als súbdits, i de la malícia del príncep se'n segueix la pitjor conseqüència: la destrucció de la cosa pública. I, això, fins a tal punt que si no s'hi posa remei, acaba arrossegant tota la comunitat a la mort.<sup>114</sup>



Figura 4. Ambrogio Lorenzetti, *Allegoria ed effetti del Buon e del Cattivo Governo*, 1348-1349. Representació del tirà a la Sala dei Cosiglio dei Nove o de la Pace, al Palau Públic de Siena.

Des del punt de vista del menoret, són tirans els qui usurpen el poder de manera il·legítima i per la força, però també els qui, de fet i de dret, són prínceps però exerceixen un poder que sobrepassa els límits del pacte i no observen els furs i les lleis, tot actuant en perjudici de la cosa pública:<sup>115</sup>

---

no defendre sos súbdits quant hy és mester; no tenir-los copiosa justícia o fer-la-los comprar; posar mals officials e escorhadós del poble e falsans la justícia o girans-la al dar, anant falsament a sos súbdits e a lur dampnatge; cercar son profit temporal; no curar de fer-los ço qui's pertany a regidor e pare e pastor, ans ferlos ço qui's pertany a enemich» (DC, cap. 606).

113. DC, cap. 468.

114. «Axí com nafra del cap és mortal a tot lo cors, axí dolentia de regidor aporta ab si mort de tota la comunitat» (DC, cap. 371); «De la malícia del príncep se segueix destrucció de tota la cosa pública, e destrucció de si matex e dels seus» (DC, cap. 491); «Lo tiran [...] és la pus poderosa via a destruir les comunitats qui al món sia» (DC, cap. 603).

115. En preguntar-se quin tirà és més nociu, si «aquell qui sens negun dret ve per força ha pendre la senyoria, o aquell qui de fet e de dret és rey [...] e's torna tiran per males obres?», Eiximenis respon que «lo pigor tiran qui al món sia és quant lo ver senyor natural o aquell qui justament és entrat en la senyoria se torna tiran» (DC, cap. 606). «—Si, emperò, per ley te regisses, yo t'apellara rey, mas la ley qui't faya rey has lexada, per què d'aquí avant no t'atorch per senyor ne per rey. [...] Ja d'aquí avant no t'apells rey, mas tiran, car qui, lexada la ley e patís jurats, recorre a força e a violència ja no pot ésser dit senyor ne rey, mas cruel tiran e desleyal invasor de sos leyls amichs e vassalls. [...] La fe nos has trencada, e la fe ta trencarem; en tiran t'est girat, e nós en anemichs teus mortals» (DC, cap. 161).

—Senyor, proverbi és comú que lo regiment ensenya l'om mantinent. Nós pensàvem que tu fosses per a regir-nos, mas no u ést, segons que appar. Nós te havíem dat competent e notable patrimoni ab què poguessis tenir reyal estament, e poguesses conservar lo nostre deffent-lo e favorant-lo axí com a bon rey, e tu has fet propri de nós e d'açò del nostre, axí com si fóssem catius teus. E postposant Déu e consciència, com fosses ver rey e senyor per nós elegit, ést-te fet envers nós cruel tiran, prenent del nostre, ultra tes rendes e ultra ton patrimoni, ço què't vols, axí com si ço del nostre era teu. Nós cuydàvem haver elegit pare e regidor e protector nostre, e havem elegit òrrou robador e cruel enemich nostre. Per què sàpies que per reverència, quant ést estat nostre rey, nós te salvam la vida, emperò volem que tornis al primer estament d'on primerament exist per tal que't regonegues millor.<sup>116</sup>

La reverència i l'honor que el vassall deu al governant han de ser fidels i lleials, i l'obligació del primer és defensar el cap de la cosa pública, ja que atacar-lo seria «rompre virtut, e senyoria, e trencar fe, e dissoldre tota unitat e noblea, e és dar loch a tot mal».<sup>117</sup> Però en cas que el príncep no corregeixi la seva actitud i es posi en greu perill la cosa pública, el poble ha d'actuar de manera decisiva a fi i efecte de defensar el bé de la comunitat.<sup>118</sup>

Si bé és cert que el príncep no ha de suportar la irreverència ni la rebel·lió pública dels seus vassalls, el poble tampoc no ha de tolerar la càrrega d'un rei que no sigui fidel a la veritat, al bé i a la justícia.<sup>119</sup> El principal problema que es planteja en aquest punt és: si el vassall incompleix les obligacions contretes, serà castigat amb rigor, però si els pactes constitutius del poder polític i que són fonament de la cosa pública són violats pel regidor, com ha de dur-se a terme la contestació popular enfront del tirà? Aparentment, les respostes que Eiximenis ofereix a aquesta qüestió són tan diverses com contradictòries, però és possible traçar una certa lògica si atenem les formes d'accés al poder dels prínceps en la senyoria civil: per inspiració divina, per elecció de la comunitat o per usurpació.

En molt pocs capítols del *Dotzè* s'associa la tirania amb el pecat del poble, cas en què la primera es converteix en un càstig celestial. Segons aquest plantejament, no hi ha res que es pugui fer per a arrabassar el poder a qui li va ser donat directament per Déu i mai no hauria de ser depositat a pesar de tots els

---

116. *DC*, cap. 119.

117. *DC*, cap. 444.

118. «Amor de comunitat deu ésser apellat bé divinal, car és sobre tots altres béns temporals» (*DC*, cap. 47).

119. «Axí és traïdor príncep a son vassall quan li trenca la fe com lo vassall al senyor, e de major pena és digne, en quant més deu apparer feeltat e tota virtut en lo príncep que en lo vassall, ne la cosa pública null temps no serà ben regida si lo príncep no serva feeltat a sos súbdits. Raó és car en aquest cars aytal príncep pert lo cor dels súbdits e, per consagüen, ja lavors la cosa pública va a terra, puis que lo cap no és unit ab los membres, axí com lo cors de l'hom és mort si lo cap li és tolt, e lo cap axí mateix és mort si és separat del cors» (*DC*, cap. 371); «Lo bon pastor dóna sa ànima e tot si mateix per les sues ovelles, mas lo logater qui no y és sinó per la lana e per la llet no's cura si lo lop se les menja, car no és pastor ne deu ésser tengut per pastor, mas per loguater qui negun dret no ha en les ovelles» (*DC*, cap. 407).

mals que pugui cometre; en aquests casos, les úniques solucions que estan en mans de la comunitat són l'abnegació i la paciència:<sup>120</sup>

[...] nostre senyor Déus tramet tribulacions e males fortunes moltes sovín a aquells que ama e vol salvar, per tal que axí aprenen de paciència e de humilitat e de viure virtuosament perquè meresquen ací de aver Paradís après lur corporal mort.<sup>121</sup>

En qualsevol cas, aquesta és una postura absolutament minoritària al llarg de l'obra, on s'ofereixen molts més casos que analitzen la situació derivada del poder temporal sorgit de l'elecció de la comunitat. El pecat va provocar l'aparició necessària d'un poder coactiu, el qual no ha de derivar per força en tirania, la qual se sol presentar com a fruit de la mala acció del príncep i per això és sobre ell que recau gran part de la responsabilitat, tot i que el poble cal que actui per tal de fer-hi front.<sup>122</sup>

No obstant això, els membres de la comunitat, abans de rebel·lar-se, incórrer en lesa majestat i caure en pecat contra natura,<sup>123</sup> han d'esgotar totes les «vies raonables e convenients» per tal d'esmenar l'actitud del mal príncep,<sup>124</sup> les quals es concreten en: procurar corregir els errors del regidor amb tota la reverència que sigui possible, informar-lo a través de terceres persones (domèstics, nobles, eclesiàstics o prínceps amics) dels mals comesos i dels perills que podien sobrevenir, dient-l'hi directament a través d'alguns representants de la comunitat, sol·licitar la reunió de corts generals, i negar-li l'obediència i el vassallatge.<sup>125</sup>

---

120. «La christiana religió no aprova, ans avorreix, aytals deposicions de senyors, ans consella que los cristians hagen en gran reverència los grans senyors e ls sien humils e reverents, car aquesta diu que és la voluntat de Déu. Consella encara que si lo príncep és heretge, que açò sia denunciat al papa, e lo dit papa llavors, si li és vïgares, pot absoldre los súbdits del dit príncep de la feultat promesa al dit príncep e darà la senyoria a aquell a qui pertany, o a qui li plaurà o a qui dret hi ha. Consella segonament que si lo príncep és hom mal e de mala vida, qui per sa pravitat sia destructor de la cosa pública notòriament e vingua comunament contra bones costumes e contra ço que jurat ha en lo començament de son regiment, que si no's vol corregir de sos mals per consells de hòmens solemnes e espirituals, ne per amonestacions dels millors de sa terra e dels majors, 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» (*DC*, cap. 411); «Lo major remey que s'i pot pendre és recórrer a Déu que li plàcia levar aquella plagua, car bé és plagada e maleyta la terra hon Déus tramet aytal mal» (*DC*, cap. 383).

121. *DC*, cap. 870. «Com una de les pus assenyalades parts de la governació divinal en lo món sia attendre e dispondre e ordenar lo regiment dels hòmens, per tal deu cascuna nació pensar que si ha mala senyoria o fort o qualsevol, que tot açò és per special governació e per special juhi de Déu amagat» (*DC*, cap. 440).

122. «Car pensar pot lo príncep que lo poble no'l sofrerà longament si ell los és cruel, ans lo matarà o'l deposarà e'n farà altre. [...] Diu hom que tant va lo cànter a la font fins que es trenca, e que l'avellana e'l foch, tant la pot lo foch tocar fins que estufa; axí lo poble tant pot ésser turmentat per crueltat de mala senyoria fins que rebel·la e auciu son senyor» (*DC*, cap. 597).

123. *DC*, cap. 444 i 445.

124. «Si lo rey comet algun notable crim en la cosa pública, a qui ve la punició del rey? Respòs que a la cosa pública. Emperò en aquesta punició deu ésser servada gran art e reverència per la dignitat real» (*DC*, cap. 877). Vegeu també els cap. 607-609, on el menoret reflexiona sobre «què deu fer lo poble quant lo posseeix qualque mal tiran, si's vol sia estat senyor natural o no?».

125. *DC*, cap. 410. «Com lo senyor en la coronació faça fe e jur feultat a sos vassalls, e los vassalls a ell, per tal axí com vassall trencant la fe al senyor és digne de mort, axí lo senyor trencant la fe al vassall deu perdre la



Els *exempla* en què Eiximenis escenifica la relació entre el poble i el tirà solen presentar la deposició com la solució més habitual per al bé de la *res publica*:

E com per cascun d'aquests caps de la cosa pública puxa perir, seguex-se que aytantost com lo príncep és o inapte a regir o maliciosament se vol aver en son regiment, que ja d'aquí avant ell no és bo per lo regiment, ans periria la cosa pública sots ell; donchs deuen-lo'n levar sos súbdits e posar-n'i altre qui y sia bo.<sup>126</sup>

—Tu deus ésser punit e depositat, qui tant mal hom y as nodrit a destrucció de la cosa pública, a qui devies ésser pare e conservador d'aquella e de sos fills. [...] Per què nós sí avem a tu depositat axí com a cruel tiran e a falsari príncep e a malvat, de la qual cosa nos plau que les altres comunitats prenguin eximpli de fer semblant; car si u feyen, axí lavors lo món seria mills regit e no senyorejarien mals prínceps ne semblants a tu matex. [...] Nós del nostre podem fer alt e baix, e u podem vendre e dar e alienar ab bona consciència, les quals coses tu no pots fer de l'imperi.<sup>127</sup>

El dret de deposició té certs límits: el poble no el pot invocar de manera automàtica quan el senyor erra o no compleix els juraments, sinó que és la moderació la que ha de regir abans d'adoptar mesures dràstiques un cop esgotada la paciència.<sup>128</sup> En general, quan el poble expressa al rei el seu malestar i aquest es retracta i demana perdó per les seves accions nocives, s'ha de restablir el vincle comunitari.<sup>129</sup>

—Pròmens, yo [rei] atorch que vosaltres fets a mi grans gràcies e gran misericòrdia que ab aytals patis me vullats per senyor, e us promet per lo sant sepulcre de Jhesucrist que yo empertostemps vos servaré totes aquestes coses que avets ordenades per profit de la cosa pública, e'm sotmet de grat a totes les penes que m'avets imposades.<sup>130</sup>

Malgrat tot, en alguns punts de l'obra, Eiximenis mostra un punt de vista molt més radical i afirma que «les excusacions ne la confessió del tiran no val res»,<sup>131</sup> motiu pel qual arriba a plantejar l'opció del tiranicidi (sobretot, la seva amenaça) si és l'única sortida per a mantenir la llibertat i salvar la comunitat

---

senyoria; e no pren mort per reverència de son grau» (DC, cap. 673).

126. DC, cap. 509. Per tant, «lo príncep no serva patis, sens tota excusació appar clarament que ell se deu tenir per depositat; e sí no u fa, ell té la senyoria sens tot dret e axí com a tiran».

127. DC, cap. 508.

128. Vegeu Manuel Juan PELÁEZ ALBENDEA, «La ley, la justicia, la libertad política y la deposición del tirano en el pensamiento jurídico de Francesc de Eiximenis, OFM», *Estudios Franciscanos*, núm. 80 (1979), p. 167-208.

129. «E veent que contra son poble no's podia tenir, dix que faria tot ço que ells volrien e axí u fêu de fet. [...] A les quals coses totes consentí lo dit rey per paor de pijor» (DC, cap. 513).

130. DC, cap. 673.

131. DC, cap. 604.



de la seva destrucció, ja que «ver tiran merex mort en lo cors e perdre los béns temporals»:<sup>132</sup>

—Nós, segons la doctrina cristiana dada per Jhesucrist, som tenguts de amar més la cosa pública que a tu;<sup>133</sup> e sàpies que la cosa pública jamés no serà en ton estament que ella sia sots cativatge teu ne d'altre. Nós volem ésser franchs axí com deuen e són de fet totes nacions crestianes, e conservar la comunitat en bon estament. Per què sàpies que si d'aquí avant tu'ns vols regir en leys de franquea que ara volem ab tu axí ordenar, de present, nós te farem axí com bons vasalls deuen fer a bon senyor; en altra manera, sàpies que't tolrem lo regne e la vida.<sup>134</sup>

## 6. La caiguda de les monarquies

En uns capítols molt polèmics de la primera versió del *Dotzè*, Eiximenis es va fer ressò de diversos vaticinis escatològics que anunciaven el final de totes les monarquies,<sup>135</sup> a excepció de la casa de França, i l'emergència d'un temps en què «serà el poble qui regirà e senyorejarà per tot lo món» a causa del mal regiment i estament dels prínceps i com a signe de la fi dels temps:<sup>136</sup>

---

132. DC, cap. 606. «Per mantenir la llibertat, als vassalls no'ls deu ser cara neguna cosa temporal sots Déu, ne encara perdre la vida» (DC, cap. 160).

133. Respecte a aquesta qüestió, vegeu les reflexions que ofereix Paolo EVANGELISTI, «Il valore di Cristo», p. 75-87.

134. DC, cap. 513. «—Volens proveir a nós matex e a la cosa pública més que a tu, ab gran consell e longament e ab molta maturitat, avem deliberat de remoure a tu del regiment, faent a tu gran misericòrdia en quant te avem tant de temps suportades tes malvestats; e no't donam mort ne exil, les quals coses merex ensemps. Si, emperò, vols malignar e no vols portar ab reverència ta deposició, dar-t'èm mort a tu e a tota la tua casa, en guisa que jamés de tu no aparega res al món» (DC, cap. 506); «Si les falsies sien tals que per elles la cosa pública sia aterrada, dissipada e confirmada, que lavors per aytals falsies tot príncep del món merex no solament deposició, ans encara la mort» (DC, cap. 507); «Que, donchs, lo príncep, qui és cap e patró e governador de la cosa pública, sia destructor e dissipador d'aquella, açò és un dels grans crims que pot cometre, e per lo qual merex deposició e mort més que altra persona de tota la comunitat» (DC, cap. 583); «Lo tiran deu ésser perseguit fins a la mort, com sia [...] destruidor de la cosa pública e mort de la comunitat» (DC, cap. 604); «—Sàpies que no ést amat per los teus ne lo regne no és bé regit per tu, e que tu, per tes ànsies, morràs en breu, e ton regne serà d'altre qui no't pertany, e ton regne aurà goyg de ta mort per ton mal regiment» (DC, cap. 612); «Deuen los hòmens despullar e deserretar los tirans, e desposseir e matar, e axí com a membres podrits e mortals tallar del cos de la cosa pública» (DC, cap. 605); «Tot tiran meresca mort de aquells que ab tirannia senyoreja» (DC, cap. 607).

135. Inspirats, sobretot, en els franciscans espirituals occitans Joan de Rocatalhada i Pèire Joan Olieu, dues figures rellevants de la tradició joaquimita, i en el tractat profètic *Breviloquium*, escrit a mitjan segle XIV per un altre franciscà d'origen català. Vegeu Robert LERNER, «Eiximenis i la tradició profètica», *Llengua & Literatura*, núm. 17 (2006), p. 7-28 (traducció al català del setè capítol de l'obra *The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews*, Filadèlfia, University of Pennsylvania Press, 2001); Xavier RENEDO PUIG, «Lo Crestià: una introducció», p. 197; Pere BOHIGAS I BALAGUER, «Prediccions i profecies en les obres de fra Francesc Eiximenis», dins *Franciscalia: Homenatge de les lletres catalanes a sant Francesc en la convergència centenària del trànsit del Poverello (1226), de la seva canonització (1228) i de l'autocronia de l'orde caputxí (1528)*, Barcelona, Editorial Franciscana, 1928, p. 23-38.

136. DC, cap. 758.

Resta que d'aquí avant, en aquesta derrera partida de temps en què huy són, los juehus se convertesquen a Jhesucrist e comencen a entrar en Paradís. [...] Dien que [...] tota potestat real cessarà en lo món sinó solament en la casa de França, qui durarà longuament per tal quant totstemp ha defesa la sancta Església christiana e ha posat lo papa nou veguades en la cadira papal, gitat d'aquella per enemichs de la fe o per antipapes o per tyrans o per heretges. E dien que llavors regnarà per tot lo món la justícia popular, que regirà sots un papa e sots un emperador fins a la fi del món, axí que no y haurà altre príncep ne rey pus sinó axí com dit és. E cascuna comunitat regirà si mateixa e serà feta pau general per tot lo món fins a la fi del món, ans de l'aveniment de Antecrist, se lev general guerra per tot lo segle. Dien encara que en aquests temps serà en tot lo món sobirana pau e sobirana devoció e novetat de leys maravolloses, per les quals los pobles se governaran e tot lo món serà renovat glorio-sament, car los ecclesiàstichs hauran perdudes les riqueses per lo Antecrist místich qui serà d'abans vengut, ço és, en lo present centenari. E pus que riqueses no hauran sinó solament la vida, no s'ergullaran ne entendran sinó solament en contemplació de les coses celestials.<sup>137</sup>

El menoret afirma que ha llegit moltes coses en aquest sentit sobre la matèria i, en lloc de rebutjar-les en rodó, com farà en altres ocasions, prefereix mantenir el dubte i curar-se en salut tot afirmant que «si axí serà o no, Déus ho sap, e yo no u sé, mas consell que tot ho posem en la mà de nostre senyor Déu».

Malgrat tot, Eiximenis, després dels gravíssims avalots antijueus i de les revoltes urbanes que es van estendre per tota la Corona catalanoaragonesa l'any 1391, i a causa de la forta pressió que exercí el rei Joan I —a qui no van agradar gens aquestes paraules— a fi i efecte que esmenés les seves prediccions, va haver de cantar la palinòdia mitjançant la redacció de set nous capítols (467–473) que va afegir a l'obra per a replantejar les seves formulacions. El monarca va transmetre les seves advertències al franciscà a través de Pere d'Artés, mestre racional i amic d'Eiximenis:

Lo rey. Mossèn Pere, entès havem que maestre Francesch Ximéniz, qui a ve-gades s'entramet de l'art d'astronomia, prenostica e diu que ans que no passarà l'any de M CCCC no haurà algun rey de cristians e'l món sinó tan solament rey de França, e que tots los realms de cristians, saul aquell, seran comunes, de la qual cosa som fort meravellats que ell vaticín aytals coses, car no's pertanyen de semblant hom tan

---

137. DC, cap. 466. Un capítol que va ser escrit l'any 1385 i que el menoret va haver de matisar pocs anys més tard, entre finals de novembre i principis de desembre del 1391, més concretament. Vegeu Xavier RENOLO PUIG, «Notes sobre la datació del *Dotzè del Crestià* de Francesc Eiximenis», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. 52 (2011), *Miscel·lània d'homenatge a Gabriel Roura i Güibas*, p. 212–217. En el cap. 200 ja havia anunciat que en el darrer centenari del món, «que diu que començarà *anno Domini* MCCCC, d'aquí avant diu que no y haurà reys, ne duchs, ne comptes, ne nobles ne grans senyors, ans d'aquí avant fins a la fi del món regnarà per tot la justícia popular e tot lo món, per consegüent, serà partit e regit per comunes, axí com vuy se regex Florença, e Roma, e Pisa, e Sena e d'altres ciutats de Itàlia e de Alemanyà».

scient e religiós com ell és, e sinó per tal com lo amam e l'havem en nostra afecció, nós hi proveiríem en altra manera. Per què us manam que [...] li digats que d'ací avant se abstenga de aytals paraules si no vol provocar nostra ira sobre si, car verament no y dariem paciència. E si per aventura ell se referma, que axí ho trob per la dita art de astronomia, plaurà'ns, e axí li ho deïts de part nostra, que venga a nós salvament e segura per ço que sapiam o'ns demostre les conclusions del judici que'n fa segons la dita art, jassia que sobre totes coses sia la divinal Providència, en la qual deu cascun príncep catòlich segurament esperar.<sup>138</sup>

Al cap de poques setmanes, el rei escrigué una carta en resposta a una altra de precedent d'Eiximenis, en la qual acceptava les seves excuses «per tal com vos amam e us aportam bon voler».<sup>139</sup>

En els capítols que redactà per tal d'apaivagar la ira règia, el franciscà s'esforçà per rectificar punt per punt les prediccions contingudes en els capítols 200 i 466. Tot incidint especialment en la conversió general dels infidels,<sup>140</sup> en els perills del regiment popular i en el futur de les monarquies, va concloure que «potestat reyal no deu jamés cessar mentre lo món dur»<sup>141</sup> i, pel que fa al cas concret de la casa d'Aragó, va afirmar que:

[...] en special me marvell d'aquest qui posa la cessació de la potestat reyal après aquest centenari com no n'ha exceptat lo regne d'Aragó, del qual en sos tractats, qui són per tot lo món publicats, ha prenunciades tan grans e tan assenyaldes prosperitats, hoc encara general monarchia, les quals coses, com de present no appar que encara hajan començament e sien tan grans coses, appar que degen haver lonch e gran procés ans que cessen e, per consegüent, com encara fos ver que cessassen los altres regnes, per res no ha color que dega de gran e de lonch temps lo dit regne cessar ne passar, com procés e stament e decahiment de monarchia sia comunament fort lonch e gran.<sup>142</sup>

No hi ha cap mena de dubte que les amenaces del rei van tenir efecte sobre «aquell que tenim per special servidor nostre».<sup>143</sup> De totes maneres, el

---

138. ACA, C, reg. 1962, f. 3r (Lleida, 17 de novembre de 1391); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 41; Francesc EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià I*, 1, edició a cura de Xavier Renedo, Girona, Universitat de Girona, 2005, p. XL-XLI.

139. ACA, C, reg. 1963, f. 17r-v (Vilafranca del Penedès, 12 de desembre de 1391); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 43; Francesc EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià I*, 1, p. XLII-XLIII.

140. Tot i així, l'any 1393 Eiximenis esbombava que havia arribat a Granada un grup de sarraïns que en tornar de la seva peregrinació a la Meca predicaven la veritat de l'evangeli, la salvació per la fe de Jesucrist i la damnació dels seguidors de Mahoma, interpretant-ho com una prova més de l'acompliment dels seus vaticinis sobre la propera conversió espontània dels infidels. Vegeu J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 50 i 52.

141. DC, cap. 472.

142. DC, cap. 473.

143. ACA, C, reg. 1963, f. 17r-v.

*Dotzè* contenia molt més «verí» al marge d'aquests aspectes concrets, per al qual el mateix autor creà l'antídot, que titulà *Llibre dels àngels*.<sup>144</sup>

## 7. Colofó: dels dits als fets, i viceversa

El cas que acabem d'abordar mostra fins a quin punt van tenir impacte les tesis d'Eiximenis en l'activitat política i les dinàmiques socials del seu temps. De fet, són molts els exemples que podríem presentar en aquest sentit, però ens centrarem només en tres aspectes que ens semblen prou rellevants i representatius del tema que ens ocupa. Diversos dels plantejaments i consells d'Eiximenis van servir com a inspiració per al govern i es posaren en pràctica tant en l'àmbit de la monarquia com en el de les ciutats.<sup>145</sup> En algunes ocasions, estem davant de formulacions i recomanacions que provenen de les més diverses *autoritates* que van influir sobre el pensament eiximenià,<sup>146</sup> però també ens trobem amb moltes aportacions originals del menoret que eren fruit de les seves pròpies reflexions i experiències vitals.

### 7.1. L'actitud davant del cisma de l'Església

Tal com va demostrar ja fa força anys Curt Wittlin, en els capítols del *Dotzè* s'amaguen crítiques encobertes a determinades accions del Cerimoniós,<sup>147</sup>

---

144. En aquest sentit, compartim plenament la interpretació de Xavier Renedo, «Introducció», dins Francesc Eiximenis, *Dotzè llibre del Crestià I*, 1, p. XLIII-XLIV; i a Xavier Renedo Puig, «Lo Crestià: una introducció», p. 225.

145. Per a aquest segon cas, vegeu els treballs següents: Eduard Juncosa Bonet, «Si's volia conservar en sa bona fortuna... La sociedad perfecta, el buen gobierno y la ciudad ideal según las tesis de Francesc Eiximenis», dins J. Díaz i M. Alvira (coord.), *Medievo utópico: Sueños, ideales y utopías en el mundo imaginario medieval*, Madrid, Sílex, 2011, p. 155-172; i Eduard Juncosa Bonet, «De Eiximenis a Guicciardini. Reflexiones en torno a la ciudad desde dos orillas del Mediterráneo», dins A. Carrette et al. (dir.), *Italia et Espagne entre Empire, cités et États: Constructions d'histoires communes (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Roma, Viella, 2017, p. 271-285.

146. Vegeu, entre d'altres, els treballs de Pere Bohigas i Balaguer, «Idees de fra Francesc Eiximenis sobre la cultura antiga», dins *Aportació a l'estudi de la literatura catalana*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1982, p. 116-122 (1a ed.: 1929); Jorge J. E. Gracia, «Francesc Eiximenis' sources», dins *Catalan Studies: Estudis sobre el català. Volume in Memory of Josephine de Boer*, Barcelona, Borràs, 1977, p. 173-187; Manuel Juan Peláez Albendea, «Las fuentes jurídicas de Francisco Eiximenis, OFM, y aspectos histórico-jurídicos inéditos del *Dotzè del Crestià*», *Archivo Ibero-Americano*, núm. 163-164 (1981), p. 481-504; Martí de Riquer i Morera, *Història de la literatura catalana*, vol. II, 4a ed., Barcelona, Ariel, 1984, p. 313-376; Albert Guillem Hauf i Valls, «Eiximenis, Joan de Salisbury i Joan de Gal·les», dins *Miscel·lània Sançis Guarnier*, vol. II, Barcelona i València, Publicacions de l'Abadia de Montserrat i Universitat de València, 1992, p. 239-262; Curt Wittlin, «Francesc Eiximenis i les seves fonts», *Llengua & Literatura*, núm. 11 (2000), p. 41-108.

147. Curt Wittlin, «El rei Pirro de Roma en el *Dotzè del Crestià* de Francesc Eiximenis. Crítica encoberta de la política sarda del rei Pere de Catalunya», *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 25/2 (1995), p. 647-657; Curt Wittlin, «Eiximenis i la destitució dels reis Pirro, Trocus de Pèrsia, Torpeius, Salopi i Lleó: crítiques encobertes del rei Pere en el *Dotzè*», dins *Actes del Novè Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, p. 509-527; Curt Wittlin, «Francesc Eiximenis i el secret nacional

però també s'hi troben elements de suport o de reforç dels seus posicionaments, sense especificar-ho explícitament. Una de les decisions més controvertides dels darrers anys del regnat de Pere del Punyalet va ser la seva posició de neutralitat o d'indiferència davant del cisma de l'Església, la qual va mantenir amb fermesa fins a la seva mort malgrat totes les pressions que va rebre des de diferents instàncies (polítiques, eclesiàstiques i familiars) i que tantes tensions li va generar amb el seu primogènit, fervent partidari de la causa del papat d'Avinyó.<sup>148</sup>

S'ha debatut molt sobre el posicionament d'Eiximenis durant el Cisma d'Occident.<sup>149</sup> Tot i que Jaume Riera veié en l'enviament, per part de l'infant Martí, del menoret gironí i de fra Esteve Fort (que gestionava el descrèdit de les revelacions de l'infant Pere d'Aragó favorables a la causa romana) a la seu papal avinyonesa a finals d'estiu de l'any 1383 un «viatge que determina inequívocament el posicionament d'Eiximenis a l'inici de les dues obediències contraposades»,<sup>150</sup> ens sembla una afirmació massa arriscada per a una qüestió tan complexa i fluctuant, sobretot si tenim en compte el que diu en l'obra que ha guiat els nostres passos.

En aquest sentit, tot i que Eiximenis gaudia de la plena confiança dels ambients més favorables a l'obediència avinyonesa durant els anys de neutralitat oficial davant dels dos papes,<sup>151</sup> hi ha un capítol concret del *Dotzè*, redactat després de la missatgeria esmentada, on sembla més aviat que estigui defenent i recomanant mantenir la postura adoptada pel Cerimoniós a través de l'*exemplum* del suposat rei «Lodegari d'Ongria», que:

[...] com fos scisma en la Esgléya de dos elets en papa, e los ecclesiàstichs en lurs causes recorreguessin al dit rey per termenar-les, respòs-los en suma axí, com aquell qui era tement Déu e hom molt entenent en dret, e dix-los axí: —No recorregats a mi per aytals coses, car sapiats que emperador ne rey ne altre príncep o senyor temporal, vacant la Esgléya o no vacant, estant scisma entre cristians axí com ara sobre aquests dos elets o no estant, no pot ne deu fer negun estatut ne ordinació sobre clergues e sobre la Esgléya ne sobre lurs béns, [...] ans si no·ls revoquen dins

---

de les *Ordinacions de la Cort del rei Pere el Cerimoniós*», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, núm. 51 (2007-2008), p. 75-90.

148. Respecte a aquesta qüestió, vegeu Eduard JUNCOSA BONET, «Pedro el Ceremonioso y el Cisma o cómo sacar provecho de la indiferencia», dins *La Corona d'Aragona e l'Italia. Atti del XX Congresso di Storia della Corona d'Aragona*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, en premsa.

149. Vegeu, a tall d'exemple, les discussions que es plantegen a Josep PERARNAU I ESPELT, «El *De Triplici Statu Mundi* no és de Francesc Eiximenis», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. 49 (2008), p. 279-325; o les reflexions que aporta el mateix autor en el seu estudi «Documents i precisions entorn de Francesc Eiximenis (c. 1330-1409)», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, núm. 1 (1982), p. 191-215.

150. Cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, p. xvi. Les cartes de l'infant Martí es transcriuen en el doc. 26 i 27.

151. Josep PERARNAU I ESPELT, «Documents i precisions», p. 206, on l'autor, oportunament, també es pregunta si el respecte del menoret envers la indiferència del rei Pere no podria ser el motiu que l'hagués pogut empènyer a refusar el càrrec de confessor del primogènit. En qualsevol cas, des d'aquests primers anys de moderació aparent, Eiximenis s'acabarà convertint en un clar partidari avinyonès i en un autèntic agent de Pedro de Luna.

dos meses són vedats; [...] e açò per tal quant jamés la Esgléya deu ésser suplicada per la potestat setglar, mas per lo contrari se deu fer. [...] Dix encara lo dit príncep que jamés negun dels damunt dits senyors pot reebre les peccúnies de la Esgléya. [...] E per açò apar que axí poch se pertany al príncep setglar termenar causes de religiosos o de ecclesiàstichs que sien causes espirituals.<sup>152</sup>

## 7.2. L'activitat mediadora

Són diverses les ocasions en què es documenta la sol·licitud d'ajuda per parts dels monarques a Eiximenis per tal que intervingui en qualitat de mediador entre les parts en litigi en situacions especialment delicades.<sup>153</sup> Però no sempre va poder conduir a bon port i concloure amb èxit les qüestions encomanades, que de vegades responien a conflictes massa arrelats o enverinats per passions personals.<sup>154</sup>

Un d'aquests casos fou la intervenció del menoret, a instàncies del rei Joan I, per a mirar de posar fi a la prolongada i intensa lluita que protagonitzaven els arquebisbes i els comtes reis per a convertir la jurisdicció temporal de la ciutat de Tarragona i el Camp en un domini exclusiu i no compartit, la qual cosa arribà a esdevenir del tot insostenible des de la darrera etapa del regnat de Pere el Cerimoniós.

Una de les primeres decisions que adoptà el seu fill en assolir el tron a la primeria del 1387 va ser el reconeixement d'obediència al pontífex d'Avinyó, Climent VII, fet que comportà la presa de possessió d'Ènnec de Vallterra com a nou arquebisbe de la seu metropolitana i primada, de la qual havia estat electe fins llavors i que restava vacant des de la mort, l'any 1380, del prelat anterior, Pere de Clasquerí.

Aquesta nova situació va servir perquè el monarca mirés de posar fi, una vegada per totes, a les continuades i greus confrontacions entre ambdues dignitats, implicant directament Eiximenis en la negociació dels acords:

---

152. DC, cap. 842.

153. Com ara la petició de la reina Maria de Luna, l'any 1404, per tal que Eiximenis formés part d'un consell creat amb l'objectiu de pacificar les intenses lluites de bàndols a la ciutat de València (J. RIERA [ed.], *Francesc Eiximenis*, doc. 81); o la del rei Martí l'Humà al papa, dos anys més tard, perquè Eiximenis pogués implicar-se, per autoritat apostòlica, en l'arranjament d'una permuta de beneficis eclesiàstics (J. RIERA [ed.], *Francesc Eiximenis*, doc. 92).

154. Els exemples més il·lustratius d'aquesta darrera situació foren la demanda d'intervenció, pels precés dels consellers de Barcelona, en l'enfrontament entre l'infant Joan i el rei Pere, a finals del 1379, arran del quart casament del monarca amb Sibila de Fortià, una tensió que anà creixent i enverinant-se cada cop més; o el fracàs en l'intent de posar fi, l'any 1397, a precés del rei Martí I, al litigi protagonitzat per Joana de Cabrera i el comte Joan de Prades (germà d'Alfons de Gandia, comte de Ribagorça i marquès de Villena), el qual havia estat abandonat poc temps abans per la seva dona, la comtessa Sança Ximenis d'Arenós, a qui el menoret dedicà el *Llibre de les dones*. Vegeu J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 12-14 i 68-69; Eva IZQUIERDO MOLINAS, «Un testimoni sobre la vida de Sanxa Ximenis d'Arenós i sobre l'origen del *Llibre de les dones*», *Caplletra*, núm. 48 (2010), p. 135-161; així com la tesi doctoral d'Eva IZQUIERDO MOLINAS, *Edició crítica dels capítols 1-100 del Llibre de les dones de Francesc Eiximenis: estudi codicològic, estudi ecdòtic i estudi històric*, Girona, Universitat de Girona, 2018.

Lo rey. Mestre Francesch, nós scrivim a l'archebisbe e Capítol de Tarragona per altres letras nostres del tenor següent: «Lo rey. Nós, sabents que entre lo senyor rey en Pere, de bona memòria, pare nostre de una part, etc., *data ut supra; post cuius data et signo sequitur*». <sup>155</sup> Per què us pregam que vós, per esguart nostre, vullats en lo dit entrevenir e treballar totes e quantes vegades per los elets per nostre part hi serets demanats, en manera que'l dit fet vingue a bon acabament, axí com nós, a profit de la dita Sgléya e nostre, desigam. E d'açò'ns farets pler, lo qual molt vos grahiem. E serà benstar e laor vostra que aquest tracte, migençant vós, se fin, per lo qual tants escàndels e mal qui se'n són seguits e són apperellats de seguir cessaran. Dada en Çaragoça, sots nostre segell secret, a XIII dies de juliol de l'any de la Nativitat de nostre Senyor M CCCC LXXXVIII. Rex Iohannes. Dirigitur magistro Francisco Eximenez. <sup>156</sup>

La pretensió del monarca era que la ciutat de Tarragona passés a formar part íntegrament del reialenc a canvi de cedir en compensació diverses parts de la jurisdicció que posseïa sobre algunes viles de la vegueria. <sup>157</sup> Un cop s'establissin els capítols de l'esborrany de l'acord, havien de ser tramesos al monarca per tal de poder-se debatre en el marc del Consell Reial.

Després de diversos mesos de negociacions, van fixar-se els termes d'una concòrdia que, a grans trets, satisfieia les pretensions del rei. <sup>158</sup> Però, a causa de les urgents necessitats econòmiques de la monarquia per tal de fer front a una nova revolta sarda, la referida permuta no va entrar en vigor i en lloc seu es produí la venda a la mitra d'una part important del patrimoni reial a la vegueria, amb possibilitat de redempció, per la suma de disset mil florins. <sup>159</sup>

En aquest cas, doncs, no es pot dir que el fracàs fos d'Eiximenis, <sup>160</sup> ja que l'acord es va assolir, però no es va poder fer efectiu a causa d'uns esdeveniments sobrevinguts i no previstos que poc o res tingueren a veure amb la seva actuació. <sup>161</sup>

---

155. La carta adreçada a l'arquebisbe es copià al reg. 1955 de l'ACA (f. 60r); cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, p. 25-26.

156. ACA, C, reg. 1955, f. 60v; cf. J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 38.

157. Així és com ho comunicà als seus tres procuradors (entre els quals no figurava Eiximenis, potser esperant el rei que fos nomenat procurador per la part contrària), dotats amb plens poders per a tractar i finir amb l'arquebisbe i el capítol amb l'objectiu que «la jurisdicció de la ciutat de Tarragona, que és comuna vuy entre Nós e la Esgléya de Tarragona, sia del tot nostre, e de fer esmena e satisfacció a la dita Esgléya sobre açò aquella que a vosaltres serà vista faedora, volem e a vosaltres dehim e manam que en lo dit tractament entenat ab diligència» (ACA, C, reg. 1955, f. 60v-61r).

158. Els referits capítols van ser copiats en el *Llibre de la corretja*: Arxiu Històric Arxiepiscopal de Tarragona (AHAT), Patrimoni de la Mitra, núm. 9, doc. 281.

159. L'instrument de la venda va firmar-se a Vilafranca del Penedès el 4 de desembre de 1391. El document es transcriu en l'esmentat *Llibre de la corretja*, doc. 282.

160. Tal com insinuà Jaume RIERA, *Francesc Eiximenis*, p. xvii, en afirmar que Joan I confiava que Eiximenis —il·lusòriament— podria convèncer l'arquebisbe de Tarragona perquè permutés la jurisdicció sobre la ciutat i el Camp.

161. Sobre aquesta aliança frustrada, vegeu Eduard JUNCOSA BONET, *Estructura y dinámicas de poder en el señorío de Tarragona: Creación y evolución de un dominio compartido* (ca. 1118-1462), Madrid, CSIC, 2019, p. 341-342



### 7.3. En defensa de la reina de Xipre

Elionor de Prades, filla de l'infant Pere i, per tant, germana del marquès de Villena —a qui Eiximenis dedicà el *Dotzè*—, va esdevenir comtessa de Trípoli arran del seu enllaç amb el primogènit del rei Hug IV de Xipre, Pere, l'any 1353.<sup>162</sup> Cinc anys més tard, en produir-se l'abdicació del monarca, es convertí en reina de l'illa del Mediterrani oriental. Ho fou durant gairebé una dècada, fins que a principis del 1369 el rei Pere va ser assassinat pels seus germans, que s'havien conjurat amb diversos barons rebels, i Elionor passà a ser regent, juntament amb un dels seus cunyats, fins que el seu fill no assolís l'edat prescriptiva per a poder ser proclamat rei.

Quan això va produir-se, l'any 1372, en un context de marcada inestabilitat interna que s'agreujà encara més amb l'ocupació per part dels genovesos d'una part tan estratègica de l'illa com era el port de Famagosta, la reina vídua va ser detinguda per ordre del seu fill i la seva jove, Valentina Visconti, i fou sotmesa a un procés en què se l'acusà d'haver orquestrat, o si més no consentit, l'assassinat d'un cunyat seu en aliança amb els genovesos, l'etern enemic, a canvi de permetre'ls apropiarse de Famagosta.

Arran de tot això, l'any 1379 es decretà l'empresonament i l'exili del regne d'Elionor. Finalment, fou alliberada per una intensa intervenció diplomàtica del seu cosí, el rei Pere el Cerimoniós, que aconseguí que es permetés traslladar-la a la seva terra natal.<sup>163</sup>

La reina Elionor fou sotmesa a una intensa campanya de desprestigi i va ser víctima d'una veritable llegenda negra segons la qual s'arribà a afirmar que la seva suposada infidelitat amb el comte de Rochas —amb què pretenia venjar les constants traïcions del rei— mentre Pere I era a la croada d'Alexandria, va ser el motiu que va provocar la ira del monarca, el qual, com que no podia actuar en contra de la seva esposa en un procés per adulteri ni podia fer executar l'amant per tal de no posar-la públicament en evidència i evitar les represàlies que això podria comportar per part de la Corona catalanoaragonesa, optà per dictar la mort dels propagadors dels rumors i sotmetre'ls a diverses humiliacions. Segons aquesta versió, doncs, el regicidi fou la venjança d'un grup de barons en contra d'un príncep que consideraven que havia esdevingut un tirà.

---

(1a ed.: 2015), i el conjunt de l'obra per a conèixer l'evolució de la problemàtica.

162. El matrimoni per poders havia tingut lloc al castell de Falset, després d'una profunda activitat diplomàtica, el 18 de setembre de l'any anterior. Vegeu Eduard JUNCOSA BONET i Stefano Maria CINGOLANI, «*La fila del senyor infant qui va per regina a Xipre. Las negociaciones diplomáticas entre el conde Pedro de Ribagorza y de Prades y el rey Hugo IV de Lusiñán (1350-1354)*», dins M. P. CARCELLER I J. M. NIETO (coord.), *La nobleza y la cultura política de la negociación en la Baja Edad Media*, Madrid, Sílex, en premsa.

163. Eduard JUNCOSA BONET i Stefano MARIA CINGOLANI, «Al rescate de la reina. Las negociaciones diplomáticas para poner fin al cautiverio de Leonor de Chipre», dins C. VILLANUEVA (ed.), *Diplomacia y desarrollo del Estado en la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)*, Gijón, Trea, en premsa.



No sabem si els fets van ser tal com els relaten unes cròniques absolutament parcials. El que sí que testimonien els documents és la decidida implicació del pare i els germans d'Elionor per tal d'aconseguir posar fi al seu captiveri, així com la del Cerimoniós,<sup>164</sup> i que l'arribada de la reina vídua a Barcelona va produir-se a mitjan estiu del 1381.<sup>165</sup>

No gaire temps després, Eiximenis escrivia això, i curiosament no en el *Dotzè*, sinó en el *Terç*:

Qui trenca la fe matrimonial per adulteri comet crim de traïció e és cas qui sol ésser reservat als bisbes o a aquells qui n'han special autoritat. Una regina fo en Xipre qui sabent que lo rey, son marit, anava a altra fembra lo reptà de traïció prometent de dar-li combatent per ella en camp; e com lo rey se veés culpable, tement-se de perdre lo camp, ab conseyll de sàvies persones, lexà anar la batalla, car estech-li axí dit: —Senyor, sapiats que vós no us podets escusar que no siats traydor, car havets trencada fe matrimonial, per què sapiats que si vós emparats la bataylla, que vós serets vençut. Per què per esta raó e per altres ell ho lexà estar.<sup>166</sup>

A diferència d'altres relats il·lustradors i moralitzants en què el menorret s'inventà els protagonistes,<sup>167</sup> en aquest cas és molt probable que conegués personalment el personatge principal o, si més no, la majoria dels membres de la seva família. Si el que ens explica és la realitat dels fets o una manipulació interessada, ja és una altra cosa, pràcticament impossible de saber del cert. No seré pas jo qui n'imposi la interpretació, sinó que ho deixo al lliure arbitri de la comunitat.

Amb aquests *exempla* posem punt i final al nostre recorregut a través dels capítols del *Dotzè* —amb alguna petita incursió en altres llibres del *Crestià*—, la impressionant summa política de Francesc Eiximenis, un servidor tan influent

---

164. «[...] Per què cosí [Alfons de Gandia i Joan de Prades], com nós [Pere el Cerimoniós] amem la dita reyna jermana vostra con a sor o filla pròpria, no solament per lo gran acostament de sanch que vós e ella havets ab nós, mas encara per la sua honestat de vida e bona fama, volem que sapiats que nós, per ço con entenem que la dita reyna és ignoscent de ço que posat li és, nos dolem de la sua infàmia e deshonor, e reputam ésser fet a nós minva en persona sua, e havem acordades les dites provisions, e entenem a fer totes altres /coses\ perquè sia satisfet a la sua honor e a la honor de la nostra Casa, de la qual ella és axida» (ACA, C, reg. 1265, f. 84r-v [Barcelona, 10 de desembre de 1379]).

165. Les dades que aportà en el seu moment Maria Teresa FERRER I MALLOL, «La reina Leonor de Chipre y los catalanes de su entorno», dins D. COULON, C. OTHEN, P. PAGÈS i D. VALERIAN (ed.), *Chemins d'Outre-mer: Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michele Balard*, París, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 311-331, on es ressaltava la participació dels mercaders per sobre de l'activitat diplomàtica per part de la monarquia i les estratègies polítiques, es veuran completades àmpliament amb la publicació citada en la nota anterior.

166. *Terç del Crestià*, cap. 583, el qual formà part, juntament amb cent vint-i-dos capítols més, del *Tractat de luxúria*.

167. Vegeu Josep Antoni YSERN I LAGARDA, «Notes sobre la creativitat literària de Francesc Eiximenis en l'ús d'exempla», dins *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, vol. 29, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999, p. 5-37; David John VIERA, «Els *exempla* de Francesc Eiximenis», *Bulletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, núm. 49 (2004), p. 103-119.

com imprescindible per a la casa reial d'Aragó que, paradoxalment, a través del seu particular mirall de prínceps i grans senyors, va convertir-se en un dels principals exponents de la defensa a ultrança d'un poder reial limitat, instrumental i subordinat a l'interès i el bon estat de la *res publica*.<sup>168</sup>

I és que, de fet, la relació continuada i intensa del menoret amb la Corona no fou sinònim de submissió o d'obediència servil a les tendències polítiques imperants a la cort,<sup>169</sup> sinó que Eiximenis va ser capaç, en la majoria dels casos, de distanciar-se de comportaments i decisions que no compartia i que va criticar de manera directa o velada, i fins i tot en algunes ocasions va arribar a negar-se a obeir la voluntat reial.<sup>170</sup>

De ben segur, tal com hem pogut comprovar, les idees i els consells d'Eiximenis no sempre van complaure uns prínceps que «volen ara major subjugació que lurs predecessors, e volen aver més de lurs vassalls que los altres passats»,<sup>171</sup> però el bon conseller no és el qui només diu al monarca allò que vol sentir i el complau, ans al contrari, convé que sigui sempre franc i crític. És per això que Eiximenis recomana, basant-se parcialment en les *Lletres a Lucili* de Sèneca i amb una dosi important de collita pròpia, que «axí com los navegants d'Orient, quant hoen les sirenes cantar de continent les fugen e's tanquen les orelles per tal que no u ogen, axí, l'om qui és en regiment, si e veu que negun li ve ab falagueries o ab dolços prechs, lavors tantost deu girar la cara a fugir». <sup>172</sup>

---

168. És molt probable que si Pere el Cerimoniós hagués pogut fer efectiva la marcada vocació de monarca autoritari que havia demostrat amb escriu durant les primeres dècades del seu extens regnat, Eiximenis no hauria tingut ni la influència ni la influència que va acabar exercint com a fruit de les circumstàncies específiques de la conjuntura en què elaborà el *Dotzè* (c. 1383-1391). Una voluntat que es fa evident en moltes de les cartes que es poden llegir a PERE III EL CERIMONIÓS, *Epistolari*, edició crítica a cura de Stefano Maria Cingolani, Barcelona, Barcino, 2019. El menoret, juntament amb Vicenç Ferrer, va encarregar-se de predicar a la capital del Túria l'elogi fúnebre en les exèquies del rei Pere; el seu influx sobre els membres de la casa reial no s'acabà amb la mort del seu protector, sinó que continuà sent molt gran durant els successius regnats dels seus dos fills, tal com hem pogut comprovar. Vegeu Tomás CARRERAS I ARTAU, «Fray Francisco Eiximenis: su significación religiosa, filosófico-moral, política y social», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. 1 (1946), p. 288. El contingut principal d'allò que havien de predicar sobre el rei en la seva lloança els eclesiàstics a qui s'encarregà l'oració fúnebre va ser apuntat pels membres del govern municipal valencià en la reunió celebrada l'11 de gener de l'any 1387 (Arxiu Municipal de València [AMV], *Manual de consells*, 1383-1388, A-18, f. 188r-194r; cf. Salvador CARRERAS ZACARÉS, «Exequias regias en Valencia (1276-1410)», dins *III Congrés d'Història de la Corona d'Aragó* [València, juliol del 1923], vol. 1, València, Diputació Provincial i Ajuntament de València, 1925, doc. 7. La transcripció ha estat revisada i corregida per Stefano M. Cingolani, a qui agraïxo que me l'hagi permès consultar).

169. Vegeu Paolo EVANGELISTI, *Francesc Eiximenis, Il Dodicesimo libro del Cristiano*, p. 9-12.

170. Per exemple, enfront de la compromesa ordre del rei Pere (1383) de fer-li dir els noms dels penitents que havien confessat a Eiximenis haver comès estafes a la cort i que amb tota probabilitat no acabà delatant emparant-se en la seva consciència i en el secret de confessió; quan, malgrat la insistència, no acceptà el nomenament com a confessor de l'infant Joan, duc de Girona (1384); o quan s'oposà a renunciar a l'administració del bisbat d'Elna, tal com volia que fes el rei Martí l'Humà, en la darrerria de les seves respectives vides (1409). Vegeu J. RIERA (ed.), *Francesc Eiximenis*, doc. 22 i 25, 30-34 i 98-107, respectivament.

171. DC, cap. 548.

172. DC, cap. 592.

# Eiximenis i el dret, a propòsit de les noves ciutats cristianes

**Carles Tormo i Camallonga**

*Universitat de València - Estudi General*

---

---

## 1. Plantejament introductori

Som conscients que ja s'ha escrit molt, i d'alta qualitat, sobre Francesc Eiximenis, i en concret sobre la concepció que tenia de la ciutat i la cosa pública. La perspectiva que respecte a aquesta qüestió proposem ací tal vegada siga una mica particular, atés que en el seu inici no és el resultat d'un estudi directe sobre l'autor ni sobre la seua obra, sinó que és conseqüència d'investigacions dutes a terme en relació amb altres matèries. No és el fruit, en un primer moment, d'un interès immediat i buscat dels escrits d'Eiximenis, sinó d'un d'instrumental. Però aquest plantejament, que d'entrada potser no siga gaire habitual, no creiem que reste atractiu als nostres resultats, sinó ben al contrari. Passem a explicar-ho.

Part de la investigació del que escriu, com a iushistoriador que és, transcorre al voltant de les ciutats de nova creació, tant des de la perspectiva urbana com, sobretot, des de la perspectiva juridicoinstitucional, en temps més o menys coetanis o, en major manera, posteriors a Eiximenis. Parlem, per una banda, de les ciutats del nou regne de València una vegada conquerides aquestes terres per les tropes catalanoaragoneses i, per l'altra, ens referim, més destacadament, a les ciutats construïdes *ex novo* a Amèrica per la corona castellana. Així doncs, el que pretenem en aquestes pàgines és fer una ullada a la ciutat d'Eiximenis no tant des de la seua pròpia perspectiva, ni tampoc des de la nostra, sinó des de l'enteniment i la consideració que es va tenir de la seua formulació a propòsit d'algunes d'aquestes noves ciutats. A aquest enfocament posterior en el temps a Eiximenis, hi afegirem algunes consideracions més actuals.

Tant el nou regne de València com les Índies Occidentals són territoris de conquesta, d'ocupació i de poblament o repoblament. Tots dos són territoris de substitució cultural en el sentit més general de la paraula: s'hi traslladen o s'hi imposen un nou poder, un nou sistema sociojurídic i una nova religió, amb tot el que cadascuna d'aquestes noves estructures comporta. Són territoris per als quals podem parlar, clarament, d'un abans i un després, i en tots dos casos la ciutat tindrà un paper fonamental en el procés d'imposició i/o substitució. Però la qüestió és saber de quina ciutat o de quines ciutats estem parlant, perquè és obvi que les ciutats dels distints territoris podien tenir similituds, però també hi eren evidents les diferències.

En aquest sentit, cal deixar ben clar des d'aquest mateix inici que el present estudi pot resultar un poc difús perquè és tentacular en els seus objectes i objectius, però també és veritat que es tracta d'un treball que esdevé d'eixa transversalitat i multidisciplinarietat a les quals ens empenten els nous canons de la investigació acadèmica. En realitat, la ciutat, com a marc de convivència, és una temàtica molt complexa perquè hi intervenen conceptes de naturalesa molt diversa: des de l'àmbit estrictament físic i urbanístic fins al seu vessant espiritual, passant per una funcionalitat clarament social i econòmica i, és clar, política, institucional i, òbviament per a nosaltres, jurídica.

Dit d'una altra manera, la nostra pretensió no serà tant oferir resultats acabats, ni de bon tros complets o arrodonits, i ni tan sols una anàlisi exhaustiva de la ciutat que Eiximenis proposa o d'alguns dels seus elements. Tampoc no ho podríem fer. El que volem és presentar la ciutat com a realitat oberta que és, porosa, molt complexa i multitemàtica. Pretenem exposar la concepció i percepció que el franciscà tenia d'ella en un moment baixmedieval de canvis capitals en l'evolució i la transformació de les societats europees i dels seus règims jurídics. Ja sabem que és precisament la ciutat un dels motors principals, si no el principal, del canvi que s'està duent a terme en eixos moments, que afectarà tots els vessants de la societat, entre d'altres l'institucional.

En el trànsit del món medieval al món modern s'està liquidant tota una filosofia de vida per a obrir pas a una altra, i això creiem que es reflecteix molt bé en l'obra d'un autor que es deixa influenciar per segons quines orientacions respecte de segons quina transició. D'aquest trànsit o trànsits potser esdevinguen les possibles vaguetats, incerteses i inseguretats que hom creu veure en algun moment en Eiximenis. De vegades fins i tot s'aprecien, si no contrarietats, sí parers gens fàcils de compatibilitzar.<sup>1</sup> I tot açò el lector també ho podrà descobrir molt fàcilment en la dissertació personal d'aquest treball, que només vol posar en comú una sèrie d'observacions i reflexions al voltant de la *ciutat* i també de la *cosa pública*, tal com nosaltres creiem que les entenia el nostre franciscà i tal com van ser interpretades i materialitzades després. Seran unes reflexions, molt lluny de l'exhaustivitat, que intentarem traslladar a les possibles repercussions de l'obra d'Eiximenis sobre ciutats i escenaris posteriors on, d'entrada, podrien tenir un cert ressò i predicament.

En contra del que en algun moment poguera semblar, la nostra pretensió no és fer una reprovació o una censura de l'obra del menoret. Tampoc no volem entrar en possibles valoracions contemporànies. Res no és més lluny de la nostra intenció. El punt de partida intel·lectual i el mètode de què partim ací són diferents del seu. Això sí, tant de bo que aportem perspectives o especulacions dignes de ser considerades, qui sap si per a reconsiderar-ne algunes altres.

---

1. Jill R. WEBSTER, «Reflexions sobre Francesc Eiximenis: crític social, moralista, predicador, reformador o framentor senzill i devot?», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia* (Barcelona), núm. 31 (2011-2013), p. 337-348, esp. p. 339.

El que és ben cert és que —i això com a conclusió anticipada— parlem d'una obra i d'un autor que, per moments i des de la nostra percepció actual, ens condueix de manera decidida a determinades conclusions per a portar-nos immediatament a les contràries; almenys, aquest és el parer del que escriu. En conseqüència, teoritzar sobre tot això, i més encara concloure, és una tasca veritablement difícil en alguns moments, fins al punt que, com ja hem apuntat, no resulta gens difícil trobar en autors actuals interpretacions diferents i contràries pel que fa al cas, per exemple, de la seua influència sobre els models urbanístics posteriors, o sobre la idea que tenia en relació amb la molt complexa doctrina del pactisme polític. Són molts més els exemples que podríem aportar aquí.

Com és habitual en els estudis sobre les ciutats, nosaltres també distingirem de manera ben diferenciada entre les qüestions més pròpiament urbanístiques, sia formals sia materials, i les qüestions majorment politicoinstitucionals i jurídiques. Aquestes últimes, les considerarem partint del fet que l'ordre social proposat per Eiximenis havia de tenir la seua materialització òptima en la ciutat, i aquesta, com a comunitat de persones que és, estava i està ordenada per la norma o llei, que en el seu origen és divina i, per derivació, humana. Són dues parts —la urbana i la jurídica— connectades, però que poden resultar completament autònomes, de manera que sovint —per a nosaltres i creiem que també per al menoret— es fa complex trobar una línia divisòria clara. Ens allargarem especialment en la part més jurídica, que, a més, ens donarà la possibilitat de reflexionar sobre altres qüestions com ara la formació universitària i el pensament polític del nostre menoret.

## 2. LA CIUTAT FÍSICA

### 2.1. *Com a punt de partida*

En la ciutat eiximeniana són moltes i evidents les influències, entre molts d'altres, d'Aristòtil, sant Tomàs i, és clar, sant Agustí d'Hipona.<sup>2</sup> És cert, però, que no sempre resulten clarament distingibles les unes de les altres, atés que les propostes d'aquests savis són, en gran part, llocs comuns inherents al mateix pensament utòpic.<sup>3</sup> De fet, Eiximenis reconeix que la configuració física que ell proposa és la que ja oferien, en essència, els plànols regulars de les bastides

---

2. Sobre la doctrina política medieval i els seus autors, així com sobre les influències dels clàssics en les seues obres, vegeu, com a referència bàsica, Pedro ROCHE ARNAS (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2010.

3. Vicente BIELZA DE ORY, «De la ciudad ortogonal aragonesa a la cuadrícula hispanoamericana como proceso de innovación-difusión, condicionado por la utopía», *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* (Barcelona), vol. VI, núm. 106 (15 gener 2002).

del Midgia francès i «el que dixeren els grecs filòsofs».<sup>4</sup> Així i tot, les referències explícites individualitzades a aquells autors són nombrosíssimes.

Si de tots ells sant Agustí, amb la màxima sacralització de la ciutat, és una de les seues principals referències, el nostre franciscà assumeix una concepció de la ciutat majorment cultural, precursorament renaixentista quant al seu enfocament més integral. Eiximenis, d'acord amb els temps que li toquen viure i malgrat tot, atempera la sacralitat de la ciutat —no pas de l'ordre humà—. Per molt idealitzada que la presente, i almenys des del nostre objecte d'estudi, la ciutat d'Eiximenis no és la ciutat només de Déu. Com a funcionalista que és, amb ell s'imposa la ciutat també dels hòmens. És més, a partir d'ell, i sense deixar de banda l'ordre diví, la dessacralització de la ciutat resultarà ja general i decidida. La legislació moderna sobre les ciutats serà, pertot arreu, molt més parcial, perquè serà material i pragmàtica, i, per això mateix, haurà de ser més concisa i precisa. La imperiosa realitat ho exigirà.

Des del paper capital que s'encomana a la ciutat en l'empresa colonitzadora de la baixa edat mitjana i de l'edat moderna, tant a Europa com a Amèrica, la figura d'Eiximenis se'ns mostra com a referència indiscutible. En el cas indià, com a model que cal considerar i, fins i tot, com a possible punt de partida. En els casos valencià i mallorquí la situació és ben diferent, atés que la seqüència temporal és inversa: l'obra d'Eiximenis és posterior a les conquestes mediterrànies de Jaume I.<sup>5</sup>

Tothom diu que existeix una relació, a tall de referència més o menys directa, entre la pràctica repobladora i les ciutats de nova creació de Mallorca i València, per una banda, i l'obra posterior d'Eiximenis, per l'altra. Enric Guinot ens recorda que, malgrat l'existència de moltes i ben consolidades ciutats als territoris nous conquerits, la monarquia catalanoaragonesa va dur a terme una autèntica colonització feudal a través d'una multitud de noves poblacions amb el nom, en molts casos, de *vilanova* o de *pobla*.<sup>6</sup> Eiximenis va escriure *Lo Dotzè* mentre residia principalment a la ciutat de València i feia algunes incursions a l'illa de Mallorca, on, de segur, va conèixer les plasmacions de les *Ordinacions* urbanes de Jaume II.<sup>7</sup> El cas és que hom sempre ha vist en Eiximenis una

---

4. Estem parlant d'un plànol que hom considera propi de la cultura mediterrània en tota la seua extensió geogràfica. Vegeu Soledad VILA, *La ciudad de Eiximenis: Un proyecto teórico de urbanismo en el siglo XIV*, València, Diputació Provincial de València, 1984, p. 114 i seg., i Josep PUIG I CADAFALCH, «Idees teòriques sobre urbanisme en el segle XIV. Un fragment d'Eiximenis», *Estudis Universitaris Catalans* (Barcelona), núm. 21 (1936), p. 1-9.

5. Amadeo SERRA DESFILIS, «Las ciudades nuevas del Reino de Valencia en tiempos de Jaime I (1232-1276)», a Aldo CASAMENTO (ed.), *Fondazioni urbane: Città nuove europee dal Medioevo al Novecento*, Roma, Kappa, 2013, p. 36-56.

6. Enric GUINOT RODRÍGUEZ, *Los valencianos en tiempos de Jaime I: La formación de una sociedad feudal en el Mediterráneo del siglo XIII*, València, Tirant Humanitats, 2012, p. 174 i seg.

7. Vicenç M. ROSSELLÓ I VERGER, *Viles planificades valencianes medievals i modernes*, València, Universitat de València i Institut d'Estudis Catalans, 2017. Jaume ANDREU GALMÉS, «Les Ordinacions de Jaume II de Mallorca per a la creació de viles (any 1300): planificació urbana en quadrícula i dotació de serveis. El cas de Petra», a *XVII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó: El món urbà a la Corona d'Aragó del 1137 als decrets de Nova Planta*, tom III,

clara influència de les noves ciutats tant mallorquines com valencianes. Algunes d'aquestes segones, cal dir-ho, també resultaven continuadores de les noves poblacions aragoneses de Terol. Contràriament i perquè es trobaven en les antípodes del seu ideal, Eiximenis defugia absolutament les ciutats hispanomusulmanes. És més, podem veure la seua dissertació sobre la ciutat física com tot un oferiment al Consell Municipal de València en un temps en què aquest mostra una gran voluntat de reformar i sanejar un espai urbà completament morisc, tan reprovat per la burgesia ciutadana d'aleshores.<sup>8</sup>

Respecte a les ciutats indïanes i malgrat les distàncies temporals i espacials, la influència de l'obra d'Eiximenis en el seu disseny físic i institucional podria resultar perfectament factible, a més de rica en matisos. Almenys, així ho veu sovint la historiografia. Els motius d'aquesta possible influència són diversos.

Per una banda, per la condició de franciscà d'Eiximenis, atesa la implantació i la rellevància que en el Nou Món van tenir des del primer moment tant l'orde de sant Francesc com altres ordes mendicants: dominics, agustins, mercedaris o jerònims, i més tard també jesuïtes i carmelites. L'obra eiximeniana de segur que era coneguda pels seus germans de religió. Podem pensar, a més, en la ciutat d'Alcalá de Henares, programada més o menys en 1499, pel també franciscà cardenal Cisneros, sota uns paràmetres molt similars als d'Eiximenis. És un cas que bé podria servir d'exemple directe per a ultramar. A més a més, la primera edició impresa del *Regiment de la cosa pública* data del mateix any 1499. A tots aquests efectes seria molt interessant fer una indagació ben exhaustiva en els fons de les biblioteques d'aquests ordes a Amèrica.

Per altra banda, hem de considerar que la primera edició impresa del *Dotzè*, i en concret una part de la seua primera meitat, la dedicada en major mesura a les ciutats, és un incunable d'uns anys abans, del 1484 —imprés per Llorenç Palmart a València—, cosa que també el situava en molt bona posició per a servir com a referència per a eixes noves edificacions urbanes d'Amèrica. Les grans magnituds i proporcions que Eiximenis proposava sí que resultaven factibles per a les ciutats indïanes, i tal vegada allí començarien a veure's plasmes per primera vegada en la pràctica.

En tercer lloc, hi ha estudis que consideren que l'àmplia repercussió de l'obra d'Eiximenis en els tractadistes italians posteriors és una prova més per

---

Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2003, p. 11-28. Josep Francesc LÓPEZ BONET, «Els nuclis urbans a la part forana en el repoblament de Mallorca (s. XIII-XIV)», a *XVII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó*, p. 461-496. Eiximenis planteja alguna innovació respecte a aquestes ciutats, com ara la de la plaça. De fet, i com després veurem amb major deteniment, la gran aportació de l'urbanisme modern a Europa és la importància que es concedeix a la plaça major, que, pel creixement orgànic de la trama urbana, no sempre se situa al centre. En canvi, la gran aportació de les ciutats americanes és, precisament, la seua centralitat.

8. Amadeo SERRA DESFILIS, «La belleza de la ciudad. El urbanismo en Valencia, 1350-1410», *Ars Longa: Cuadernos de Arte* (València), núm. 2 (1991), p. 73-80. Hom diu que, expulsats els jueus, urgia a la monarquia dignificar l'ofici i l'activitat del mercader.



a pensar que també va arribar als autors i legisladors castellans, i d'aquests, a Amèrica. No obstant això, cal qüestionar aquest plantejament i sotmetre'l a una quarantena estricta, com farem breument en l'apartat següent.

## 2.2. *Els models italià, eiximenià, peninsular i indià*

Hom pot trobar estudis que abracen la teoria que trasllada directament els plantejaments grecs i romans, així com la patrística cristiana, als models renaixentistes italians i, d'aquests, a Amèrica, sense passar per les terres ibèriques i obviant per complet el nostre franciscà. Aquesta desatenció envers la península Ibèrica és pròpia d'una interpretació arriscada i molt estreta de mires, de la mateixa manera que seria aventurat pensar que els arquetips renaixentistes es van dur a la pràctica per primera vegada en terra indiana, sense referència aplicada prèvia a Europa.<sup>9</sup>

Enfront d'aquesta suposada influència directa dels models renaixentistes sobre les ciutats americanes, són molts els estudiosos que opinen que els autors italians no tenien una gran circulació entre els urbanistes castellans; per tant, els models transalpins difícilment podien ser traslladats a les Índies. És més, i açò és molt important, la primera aplicació pràctica dels plànols italians a Europa ja és posterior a la fundació i construcció de moltes de les ciutats americanes, i com que aquestes ciutats ja es van alçar amb la clàssica trama ortogonal, és lògic pensar que tingueren una altra influència diferent de la italiana. És molt significatiu, per exemple, que en els plànols americans no hi haguera eixa distinció de les grans vies d'accés a les places que sí que es veu en els autors italians. Si de cas, seria més plausible una influència renaixentista posterior sobre, per exemple, les *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias*, aprovades per Felip II el 13 de juliol de 1573.<sup>10</sup> Emperò, tot indica que els autors italians no van ser coneguts entre els castellans fins molt més tard. Insistim, doncs, en la idea que anteriorment hi degué haver altres referències.<sup>11</sup> Amb un simple raonament cronològic és evident que, en contra del que també s'ha dit en algun moment,

---

9. Javier AGUILERAS ROJAS, *Fundación de ciudades hispanoamericanas*, Madrid, Mapfre, 1994, p. 40. Gabriel GUARDA, *Santo Tomás de Aquino y las fuentes del urbanismo indiano*, Santiago, Academia Chilena de la Historia, 1965, p. 8 i seg.

10. Andrzej WYROBISZ, «La ordenanza de Felipe II del año 1573 y la construcción de ciudades españolas en la América», *Estudios Latinoamericanos* (Varsòvia), núm. 7 (1980), p. 11-34, i Marta Milagros del VAS MINGO, «Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias», *Quinto Centenario* (Madrid), núm. 8 (1985), p. 83-102. Hom diu que les primeres normes urbanístiques per a les Índies són la *Instrucción dada por el Rey a Pedrarias Dávila*, del 1513; la més general *Real cédula de población otorgada a los que hicieran Descubrimientos en Tierra Firme*, del 1521, i la *Instrucción para la población de la Nueva España*, atorgada a Hernán Cortés el 1523. També es pot veure la posterior *Política para corregidores, y señores de vasallos, en tiempo de paz, y de guerra*, de Jerónimo Castillo de Bovadilla, del 1597. Allan R. BREWER-CARIAS, *La ciudad ordenada*, Caracas, Critería, 2006.

11. Gabriel GUARDA, *Santo Tomás de Aquino*, p. 9 i seg. Javier AGUILERAS ROJAS, *Fundación de ciudades hispanoamericanas*, p. 46 i seg.



Eiximenis no va llegir Vitruvi a partir de l'obra dels italians Alberti, Martini, Palladi o Scamozzi, de manera que si el discurs urbà del franciscà gironí està influenciat pels models clàssics, el més probable és que fora com a resultat d'una interpretació pròpia i personal d'una lectura directa d'aquests autors.

Queda clar que, enfront de la teoria italiana renaixentista, monumental i cerimoniosa, i, per consegüent, en gran part impracticable, i també enfront de la gran teorització d'Eiximenis, en gran part ideal, la urgència urbanitzadora dels castellans a les Índies necessitava preferenciar per davant de tot el pragmatisme i l'utilitarisme, de la mateixa manera que es va fer en la política urbana ibèrica de la baixa edat mitjana. Si la traça ortogonal s'inicia a la península Ibèrica, com a mínim, l'any 1076, amb ocasió de la ciutat de Jaca, i si aquesta va actuar com a model i referència tant per a les noves poblacions fruit de la conquesta cristiana com per a les ciutats fundades al llarg del camí de Sant Jaume, el mateix model seria perfectament traslladable a les ciutats ultramarines, sense més elucubracions.

Contràriament al que hem dit fins ara, també hi ha autors que consideren que la conveniència del model d'Eiximenis per a les Índies sobre uns altres pot procedir, en gran part, de la seua consideració urbana totalista per a un nou món que calia edificar ordenadament des de la base, des dels inicis. Al Nou Món es partia completament de zero, de vegades perquè no hi havia ciutat prèvia, de vegades perquè es construïa damunt de la que ja existia, conservant-la o destruint-la segons les necessitats del nou ordre. Així, i enfront dels procediments militars de castrametació o les bastides franceses, o també enfront de l'accentuat pragmatisme mercantilista de les noves poblacions castellanques i especialment de les aragoneses, el nostre autor superava aquests paràmetres per a concebre la ciutat d'una manera més global. En aquest sentit, per exemple, no la presenta tan defensiva; aquest no és un assumpte al qual Eiximenis pare gaire atenció.

Per al nostre frare, la ciutat era el resultat d'un ideari complet, en el qual l'edificació urbana venia a plasmar una formulació de l'ordre social, que al mateix temps era reflex de la perfecció de l'ordre diví. Els autors i les disposicions urbanístiques castellanques també ho veien així, però, com veurem a continuació, solament en part. La formulació eiximeniana resultava més competativa perquè era heterogènia i global i, sobretot, perquè no estava limitada per les restriccions pròpies de l'urbanisme imperiosament utilitarista —i de vegades urgent— de les repoblacions. Per tant, cal parar molta atenció al fet que, enfront de la proposta teòrica i ideal eiximeniana, hi ha la dificultat i la complexitat de les conquestes cristianes a la Mediterrània i, molt especialment, a les Índies.

Siga com fora i més enllà d'una clara graduació ascendent dels plantejaments teòrics en favor dels pràctics per als models italià, eiximenià, peninsular i indià, la discussió al voltant de les influències d'aquests quatre models entre si és una qüestió oberta al debat permanent, amb múltiples interpretacions, entrecruades i, fins i tot, contradictòries. Per tot això, no sembla oportú aprofundir-hi més.

### 2.3. Confrontació de la ciutat eiximeniana amb l'americana

La dualitat o dicotomia que Eiximenis utilitza en la seua teorització sobre la ciutat —ideal i terrenal— no deixa de ser, al nostre entendre, un simple discurs erudit davant del que molts autors qualifiquen d'*emergència urbana* del Nou Món.<sup>12</sup> L'urbanisme indià va molt més enllà, o, millor dit, no arriba a plantejar-se seriosament aquesta discussió. Si en el frare franciscà els aspectes formals o materials urbanístics no són tan precisos com els que dedica a les qüestions socials i morals, la legislació castellana sobre les ciutats indíanes hi para una atenció habitualment inversa.<sup>13</sup> La normativa per a les Índies és, abans que res i per damunt de tot, funcionalista, de vegades quasi en exclusiva. Si moltes de les idees urbanes d'Eiximenis, especialment les més físiques, no van més enllà de ser proposicions o recomanacions, la legislació urbana per a les noves ciutats americanes és, al contrari, un mandat i una obligació, no un oferiment; són ordres que s'han de complir i executar, sense postergació.

Conseqüentment, la terminologia física emprada a Amèrica resulta molt més rigorosa; no és el mateix teoritzar o assajar, amb una notable acumulació de referències doctrinals, que legislar per a l'execució immediata. En aquesta línia, resulta habitual llegir sobre l'absència de tecnicismes i d'autors teòrics en l'urbanisme americà. És més, hi ha investigadors que opinen —i aquesta idea és molt interessant— que és precisament aquesta manca de formació tècnica dels conqueridors i colonitzadors castellans el que afavoreix la senzillesa i regularitat en les formes, atés que la materialització del plànol ortogonal no requeria grans especialistes.<sup>14</sup> En definitiva, doncs, fer ús del terme *utopia urbana* en l'àmbit americà és, com a mínim, arriscat.

També és cert que l'urbanisme indià va molt més enllà d'eixa harmonia que pot haver-hi en la trama de les ciutats de Mèxic, Lima, Cusco o moltes d'altres. Parlem de centenars de ciutats que, amb el plànol en quadrícula, «a cordel y regla» segons el capítol 111 de les *Ordenanzas* del 1573,<sup>15</sup> es van edificar amb una rapidesa inaudita, perquè des del primer moment la Corona atribuïa al conqueridor la facultat i, també, l'obligació immediata d'alçar-les; per això es va produir l'errada en la ubicació de moltes d'elles i la seua desaparició posterior. Si la

---

12. Georges BAUDOT, *La Corona y la fundación de los reinos americanos*, València, Asociación Francisco López de Gomara, 1992, p. 132 (La Corona y los Pueblos Americanos).

13. Així i tot, i encara que pugua semblar contradictori, hi ha autors que diuen que seran precisament les qüestions estrictament urbanístiques d'Eiximenis, per imprecises que pogueren resultar en alguns punts, les que majors repercussions podien tenir en els tractadistes i legisladors posteriors, que, com hem dit, perfeccionarien les seues propostes i les concretarien.

14. Gabriel GUARDA, «Tres reflexiones en torno a la fundación de la ciudad india», a Francisco de SOLANO (coord.), *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, Madrid, CSIC, 1983, p. 89-106, esp. p. 103.

15. L'urbanisme de les noves ciutats indíanes va més enllà del plànol en quadrícula; malgrat que no és una cosa tan coneguda, també s'hi van donar la irregularitat i el creixement espontani. Jorge E. HARDOY, «La forma de las ciudades coloniales en la América española», a Francisco de SOLANO (coord.), *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, Madrid, CSIC, 1975, p. 315-344.

d'Eiximenis era, en part, una proposta que s'havia de concretar, a Amèrica la ciutat sí que es va concretar, i de sobres. Estem en un territori on va funcionar molt especialment el mètode d'assaig, prova i fracàs, derivat moltes vegades de la in-experiència del conqueridor particular i, sobretot, del desconeixement de la realitat física i geogràfica.<sup>16</sup> Per altra banda i malgrat el que habitualment es diu sobre Mèxic-Tenochtitlán, per exemple, no sembla que el plànol en quadrícula fora propi de les poblacions precolombines.<sup>17</sup>

Endemés i enfront de l'omnipresent element  *cristià*  en la ciutat d'Eiximenis, a Amèrica cal parlar d'una  *ocupació*  humana i territorial completa, cosa que passava per traslladar i institucionalitzar una nova estructura, religiosa també, però essencialment política. Per a entendre aquesta idea diferencial podem al·ludir a alguns exemples.

Tenim la importantíssima funció que complia la plaça en les ciutats americanes. És una plaça central que, a més de la seua grandària, tenia una rellevància que no albirem en l'obra d'Eiximenis.<sup>18</sup> La ideal i equilibrada representació en ella dels poders religiós, polític i econòmic de la nova societat hispana no és un tema solament físic, sinó també humà, amb una intencionalitat de primera magnitud des de l'àmplia perspectiva sociològica. Era un espai de primer ordre de socialització i evangelització dels indis. La significació pedagògica del mercat per a les comunitats índies, al bell centre i al costat de la catedral, propiciava el contacte dels naturals amb la comunitat espanyola i cristiana. Es tractava d'introduir-los en una nova cultura vital, el que anomenaven «vida en policia», perquè introduir els indis en el cristianisme anava molt més enllà d'evangelitzar-los. Hem de parlar d'un model de ciutat tant per a blancs com per a indis, visquessin junts o separats, però comunicats.<sup>19</sup>

---

16. Francisco DOMÍNGUEZ COMPAÑY, *Política de poblamiento de España en América: La fundación de ciudades*, Madrid, Instituto de Estudios de la Administración Local, 1984. María Isabel NAVARRO SEGURA, «Las fundaciones de ciudades y el pensamiento urbanístico hispano en la era del Descubrimiento», *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* (Barcelona: Universitat de Barcelona), vol. x, núm. 218 (2006). Jorge E. HARDOY, «La forma de las ciudades coloniales en la América española», *Revista de Indias* (Madrid: CSIC), tom 33 (1 gener 1973), p. 315-344. Allan R. BREWER-CARIAS, *La ciudad ordenada*.

17. Gabriel GUARDA, *Santo Tomás de Aquino*, p. 8.

18. Eiximenis reivindica la plaça, amb el seu significat humanista, especialment religiós, però no amb la càrrega global i socialment utilitarista d'Amèrica. Miguel ROJAS-MIX, *La plaza mayor. El urbanismo, instrumento de dominio colonial*, Barcelona, Muchnik, 1978. José ANDRÉS-GALLEGO, «La función de la plaza en la historia», a *La Plaza Mayor de Las Palmas de Gran Canaria y las plazas mayores americanas*, Las Palmas de Gran Canaria, Fundación Canaria Mapfre, 2010, p. 33-78.

19. Aquest és un punt complex —i controvertit— de les seues interpretacions. Sobre la realitat de la Nova Espanya, vegeu Fátima HALCÓN, «Configuración urbana de Oaxaca: la casa de Hernán Cortés», *Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte* (Sevilla), núm. 11 (1998), p. 421-434. Per al continent meridional i especialment respecte als anomenats «pueblos de indios» que es van programar ja més detalladament en les *Ordenanzas* de Felip II de 1573, vegeu Carlos José SUÁREZ GARCÍA, «El urbanismo humanista y la “policía española” en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVI», *Tópoi* (Rio de Janeiro), vol. 16, núm. 30 (gener-juny 2015), p. 127-156. I encara que centrat en temps posteriors, vegeu M. Isabel VIFORCOS MARINAS, «La ciudad hispanoamericana: reflexiones en clave de poder», a *Una propuesta docente para el Espacio Europeo de Educación Superior (EEES). Cómo enseñar desde la interdisciplinariedad. El poder en la época moderna*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2008.

Tenim paral·lelament la qüestió defensiva. El palau del príncep, per exemple, no podia estar tocant, segons el nostre menoret, una plaça, ni de cap manera podia ubicar-se al centre de la trama, sinó en un extrem o costat, perquè així ho exigien les necessitats defensives en favor d'una evacuació més ràpida en cas d'atac. Les mateixes necessitats militars imposaven les muralles a les ciutats compactes mediterrànies i peninsulars, tant per als cristians com per als musulmans, enfront de les ciutats dels asteques o dels inques, i de les hispanes que es construïren més endavant. Aquest sistema defensiu no era gaire important per a aquestes noves ciutats, amb l'excepció de les ubicades a la costa i d'alguna vaga previsió de fossats. Al contrari que en les bel·licoses ciutats europees, en les indians trobem un tarannà majorment pacifista. En el mateix sentit i enfront de l'economia de l'espai d'Eiximenis, a Amèrica es volien carrers amples, que facilitaren el trànsit i dificultaren la propagació del foc. Es volien ciutats obertes que propiciaren una comunicació permanent entre allò de dins i allò de fora. És més, calia deixar espai lliure pensant en futures expansions, de manera que les terres del voltant adquirien una rellevància capital.

També podríem parlar del temple i, per extensió, de tota la qüestió religiosa. És un tema principal tant per a Eiximenis com per a les ciutats indians, però que rep en cada cas un tractament diferent. Ho veiem, per exemple, en la ubicació dels ordes monàstics en els pobles d'espanyols de les Índies —amb les seues pròpies places— i molt especialment en el tractament que s'atorga a la població no cristiana en cada territori. Estem parlant dels jueus i dels sarraïns, tal com són considerats en el tractat huité del *Dotzè*, enfront de la consideració que mereixen els indis en la legislació indiana, que passa per la seua evangelització i protecció. De fet, si els infidels no sembla que siguin tinguts per Eiximenis com a integrants de la «comunitat de gents», la realitat dels naturals de les Índies serà diferent, molt més complexa.<sup>20</sup>

Les ciutats americanes són molt lluny d'eixa consideració tan mercantilista i marítima de les ciutats mediterrànies, per les quals tanta preferència sentia Eiximenis; no parlem només de València, Barcelona o Mallorca, sinó també de Constantinoble, Nàpols, Tunísia o Alexandria.<sup>21</sup> En el cas de les Índies, són ciutats més funcionaries, més institucionals, com a centres de govern que són, i per al seu abastiment la legislació urbana pensa en una economia no tan urbana i mercantilista, sinó rural i agrícola. El paper dels agricultors, el dels ramaders, les terres assignades al conreu i a les pastures..., res d'aquesta conformació eco-

---

20. Javier AGUILERAS ROJAS, *Fundación de ciudades*, p. 109 i seg. Carlos TORMO CAMALLONGA, «La ciudad novohispana; del tardomedioevo a la modernidad», a *Estudios sobre las instituciones políticas y estructuras jurídicas prehispánicas e indianas*, actes del seminari, Ciutat de Mèxic, IJ-UNAM, 2017, en premsa.

21. Vet ací que les ciutats americanes són, de manera molt generalitzada, *mediterrànies*, no pas costaneres, ja que són al mig de la terra; aquesta diferència terminològica arriba, almenys, fins al segle XIX. Això sí, es buscava una fàcil comunicació amb el mar a través d'algun riu navegable, atès que a Amèrica no hi havia animals de càrrega. El seu caràcter intern és una qüestió relacionada també amb la major salubritat de les terres interiors, ja que són en altiplans.

nòmica ni consideració social veiem en Eiximenis. L'actitud de la burgesia castellana envers els pagesos podia ser tan classista com la del nostre menoret, però la seua normativa, tant per a la Península com per a Amèrica, mai no va mostrar la mateixa aversió que aquell els tenia, ans al contrari. Respecte als camperols, el seu contemporani Vicent Ferrer també tenia una actitud més aïna positiva, per la qual cosa som del parer que el posicionament, si no obsessió, d'Eiximenis davant el poble més pla era una qüestió estrictament personal.

En definitiva, l'ordre en les prioritats no podia ser el mateix a la Mediterrània que a les Índies. Entre els moros i els cristians, amb les seues pròpies i diferents maneres d'entendre la religió, la política o la cultura, hi havia, *de facto*, una clara connexió i coneixement mutu en tots els sentits, molt llunyà tot davant del desconeixement més absolut que existia entre els europeus i els indis —als quals concedien, almenys, el benefici del dubte—. <sup>22</sup> Insistim en la idea que la urgència que veiem a Amèrica en la substitució, construcció i consolidació urbanes no tenia parangó en la Mediterrània: ni es veu en els conqueridors hispans, ni tampoc en Eiximenis.

Des de la reiteració que totes aquestes idees són objecte de debats recurrents i reiterats, la conclusió podria ser doble. Per una banda i independentment que l'obra d'Eiximenis tinguera o no repercussió en el continent americà, no entenem que encara hi haja estudiosos de l'urbanisme indià, especialment autors americans, que solament se centren en les referències clàssiques i renaixentistes italianes i desconeguen per complet el nostre menoret, així com els models peninsulars. <sup>23</sup> Per altra banda i en sentit contrari, creiem que les comparacions i els paral·lelismes que hom vol trobar entre les ciutats europees i les americanes resulten, de vegades, un poc forçats. Tot i que són molts els historiadors i urbanistes que estudien el fenomen de la implantació de les ciutats europees a les Índies que creuen veure una clara influència de l'obra d'Eiximenis en la trama, el traçat i fins i tot la ubicació dels edificis de les seues ciutats —no tant, però,

---

22. Josep SERRANO DAURA, «La coexistència de les comunitats cristiana, jueva i sarraïna a Tortosa a la baixa edat mitjana», *Revista de Dret Històric Català* (Barcelona: Societat Catalana d'Estudis Jurídics), núm. 6 (2006), p. 173-193, o Josep SERRANO DAURA, «L'establiment de la població cristiana: la vila i el terme», *Miscel·lània del Centre d'Estudis de la Ribera de l'Ebre* (Tarragona), núm. 21 (2010), p. 237-250.

23. Per a Allan R. BREWER-CARIAS, *La ciudad ordenada*, la ciutat de l'Amèrica hispana és el producte més notable de l'arquitectura renaixentista en relació amb la ciutat, inspirada en la seua concepció i forma en l'obra de Vitruvi (p. 90); una obra que, no obstant això, fou traduïda i publicada en castellà per primera vegada el 1582. Lamentablement, Brewer-Carias mostra un desconeixement absolut del nou urbanisme de repoblació a la Península ibèrica (p. 99). Similars mancances sobre Eiximenis i les noves ciutats de la Corona d'Aragó trobem en Rodrigo CASTRO ORELLANA, «Ciudades de Sísifo. Urbanismo colonial y contingencia», *Revista Estudios Avanzados* (Madrid), núm. 26 (desembre 2016), p. 114-129. Ara bé, aquest autor defensa la idea de l'autonomia i, sobretot, el pragmatisme dels fundadors de cadascuna de les noves ciutats en relació amb cada lloc en concret; d'alguna manera, les pròpies experiències. La major part d'autors, però, són ben conscients de l'obra d'Eiximenis, tot i que destaquen la dificultat d'esbrinar la seua empremta en les ciutats indíanes; per a posar un exemple, vegeu María Antonia DURÁN MONTERO, *Fundación de ciudades en el Perú durante el siglo XVI: Estudio urbanístico*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1978, p. 45 i seg.

en les qüestions ètiques, morals o ciutadanes—, nosaltres considerem que tot açò es fa d'una manera certament inconsistent.

Som del parer que aquest lloc comú tan repetit —la influència del model urbà eiximinia a Amèrica— deuria contrastar-se més rigorosament a través, si n'hi ha, de referències coetànies precises. De connexions, és ben probable que n'hi haja, però deurien afinar-se una mica més. Fins i tot hi ha autors que consideren que les ciutats americanes es van inspirar, deixant de banda influències italianes, en les noves ciutats de la Corona aragonesa abans que en les castellanes, atesa la funcionalitat essencialment militar d'aquestes últimes enfront de les necessitats molt més diverses al Nou Món.<sup>24</sup> És una idea, com tantes d'altres, que també caldria apuntalar millor.

Tal vegada fora l'hora de fer un estudi comparatiu més exhaustiu entre els dos primers tractats del *Dotzè* i la normativa indiana, que va conduir finalment a les *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias*, de Felip II, del 13 de juliol de 1573. Una normativa —tota ella, i açò ho recalquem de nou— molt més terrenal i pragmàtica que no pas teòrica. És més, en el moment de sancionar-se aquestes *Ordenanzas*, ja s'havien construït la majoria de les ciutats, almenys les més grans; per tant, aquestes *Ordenanzas* havien de ser necessàriament continuistes des de l'experiència prèvia americana, no pas des de l'europea. Caldria parlar, per exemple, de les *Instrucciones* donades a Pedro Arias en 1513, a Juan Díaz de Solís en 1514 o a Cortés en 1523, i també de les disposicions reials dirigides als ordes monacals en les seues fundacions per als indis.

És una matèria, tot un debat, que de vegades sembla, i hem de reconèixer-ho, repetitiu, perquè també podríem plantejar-nos la possibilitat —és veritat que una mica atrevida— que tota aquesta discussió, o simple dissertació, fora fruit solament de l'especulació dels investigadors mateixos, entossudits a veure el que potser no hi ha. És obvi que l'obra d'Eiximenis és un clar precedent de la legislació urbana per a les Índies Occidentals; que en siga un antecedent, almenys directe, ja no podem assegurar-ho.

### 3. La ciutat i el dret

#### 3.1. *Entre el regne i la ciutat*

Segons Eiximenis, l'home és, per la gràcia de Déu, un ésser social —no queda tan clar si també ho és per naturalesa— que, per a viure virtuosament,

---

24. Vicente BIELZA DE ORY, «De la ciudad ortogonal aragonesa», p. 2 i 3. Antonio ANTELO IGLESIAS, «La ciudad ideal según fray Francisc Eiximenis y Rodrigo Sánchez Arévalo», *En la España Medieval* (Madrid), núm. 6 (1985), p. 19-50, esp. p. 31 i 20, remarca la diferent concepció entre la ciutat marítima d'Eiximenis i la més aviat interior d'Arévalo.

deu reunir-se necessàriament en comunitat, bàsicament en la ciutat.<sup>25</sup> Per tant, la ciutat no és solament una realitat física o material, com hem vist en les pàgines anteriors, sinó també un ens juridicoinstitucional, des de l'enteniment —i açò és molt important— que és un ens *natural*, primari i, consegüentment, «sufficient e bastant», és a dir, sobirà i autosuficient.<sup>26</sup> Per al nostre autor, sense la ciutat no hi ha ens comunitari ulterior o superior, com és el cas del regne, i per això a aquest no li para tanta atenció *per se*. A l'emperador o príncep —amb el qual mostra moltes vel·leïtats— sí que li'n para, però no tant al parlament o les corts, i això malgrat la seua ideologia política pactista. El caràcter d'Eiximenis abans municipalista que no pas regnícola es manifesta, per exemple, quan fa referència —poques vegades— a les lleis terrenals per a parlar de les «llibertats, furs, vsatges o priuilegis de la Ciutat», sense fer cap referència a les normes *territorials* o generals del regne.

Efectivament, atesa la innegable influència del dret romà en la teoria medieval del pactisme, ens sorprén l'escassa atenció que Eiximenis para a la compilació de Justinià. Tot i que, amb el regne d'Anglaterra, la Corona aragonesa, especialment el regne de València, ostentava en aquells moments i segons ell mateix la representació més depurada d'aquesta doctrina política, resulten insignificants les referències als drets romà i canònic que hi ha, per exemple, en els capítols 669-675 del *Dotzè* en ocasió de les corts i parlaments i de les limitacions que aquests imposen al monarca; només hi ha alguna referència al *Codi*. I més sorprén que tampoc no hi haja cap citació dels *iura propria* quan en el capítol 669 diu que les corts s'han de celebrar cada tres anys. És una cosa que contrasta amb les nombroses referències al *Digest* que es veuen en els capítols anteriors, quan parla de la guerra.<sup>27</sup> Sí que al·ludeix, com hem dit, al príncep, i molt, però no para atenció, per exemple, al procediment que ha d'observar la seua activitat normativa per a que el resultat siga formalment vàlid, com tampoc

---

25. És una idea ja exposada clarament per Aristòtil, i també per sant Agustí, com el nostre autor reconeix en el capítol 32 del *Dotzè*. Vegeu Soledad VILA, *La ciudad de Eiximenis*, p. 45 i seg.

26. Capítols 69 i 131 i següents del *Dotzè*. L'autosuficiència és entesa des de la seua comprensió més extensa, i no solament política, i s'inicia per l'autoabastiment de menjar, beure, vestit i calçat.

27. Efectivament i en relació amb el que exposarem al llarg de les pàgines següents, la qüestió de la guerra és la que té el discurs més juridificat d'Eiximenis en tot el *Dotzè*. Amb una miscel·lània onomàstica no tan ambígua i patristica com de costum, hi destaquen els comentaris del cardenal Hostiensis sobre el *Decret* i alguns altres, bastant indefinits, de Guillem —entemem que d'Ockham—. Comentaris, això sí, que habitualment apareixen sota apreciacions dels «sants passants»: la guerra ha de ser sempre justa i sota temor de Déu, i sense l'«autoritat de l'esgleya e de príncep pot alcun moure» —confusa dualitat de *potestas*, que en altres llocs sempre resulta favorable a l'Església—. És un discurs especialment jurídic en els capítols 665-668, amb motiu del vassall en guerra, quan aporta «Johan de Linya, famós doctor *in utroque* de Bolunya» i Durand per a fer un desglossament minucios dels seus parers respecte a aquesta qüestió, i en relació amb el *Digest* i el *Decret* de Gracià. Però més que un discurs és una narració, atés que Eiximenis no ofereix tant les seues opinions, sinó que cedeix la direcció de l'argumentació a favor del pensament i l'obra d'aquests autors, això sí, disseccionant-ho tot amb el seu mètode tan característic, que més endavant veurem. El capítol 657 fa referència al «dret natural», que permet a cadascú defensar-se; de nou, sense cap referència als ordenaments regnícoles, tan defensats en aquells moments per les corts. En el capítol següent i confrontant la guerra justa amb l'heretgia i la lesa majestat, Eiximenis parla de «Ramon e Roderich, famosos canonistes», sense major concreció.



no parla de les discòrdies entre les lleis municipals i les generals, tan habituals i rellevants entre els jurisperits del moment. A més, en tot aquesta qüestió, Eiximenis no es presenta com un gran rigorista en l'ús de la nomenclatura normativa. Tal vegada no és una cosa que tinguera major importància, però, en qualsevol cas, és evident la seua preferència per la normativitat municipal.

El nostre franciscà s'interessa destacadament per les infraestructures de la vida terrenal i quotidiana, enteses com un conjunt d'òrgans complexos que permeten el funcionament del cos social, és a dir, la comunitat de persones i ànimes que conformen la ciutat. És la teoria funcionalista o organícista, que requereix una certa organització per al seu bon funcionament i que exigeix, en definitiva, normes. Donades per sabudes la inspiració i la dedicació divina per a totes les coses i sobre qualsevulla d'elles, i atés que la religió resulta la millor garantia d'ordre i de progrés, tant la llei natural com la humana deriven de la llei divina i s'hi han de subordinar sempre. És el que es recull, entre altres parts, en els capítols VIII i següents del *Regiment de la cosa pública*, amb la màxima de sant Agustí, de *De Civitate Dei*, «que nenguna ley no ha nenguna valor, ans és vana e cassa, si nos concorda o no hix de la ley de Déu» (cap. VIII).

Tant amb el *Regiment de la cosa pública* com amb el *Dotzè del Crestià* en conjunt —i, si de cas, amb el *Tractat apelat doctrina compendiosa de viure justament e de regir ofici*—, el nostre menoret s'inspira clarament en la doctrina de Tomàs d'Aquino, especialment en el seu *De regimni Principum*, on sempre hi ha una clara supeditació de l'individu al bé comú. O el que per derivació és el mateix: la cosa pública, començant per la ciutat on es viu, és en realitat una qüestió privativa dels ciutadans. Això sí, l'organització, el govern o funcionament del cos social, en definitiva, el *regiment*, ha de recaure en un consell municipal amb un innegable esperit comunal.

Per a Eiximenis aquest consell municipal ha de ser elegit per insaculació i ha de ser autònom dins del regne, en una monarquia hereditària però filla del pactisme.<sup>28</sup> A aquests efectes elabora una teoria de la legitimitat del poder,

---

28. Si bé la doctrina del pactisme es troba als inicis constituents de tots els ordenaments jurídicopolítics feudals, la historiografia l'ha atribuïda tradicionalment, en la seua evolució posterior, als territoris aragonesos, enfront del decisionisme o absolutisme regi com a concepció del poder i del dret més pròpia de Castella. Però aquesta confrontació, tan senzilla i gastada, no sembla que siga tan exacta; almenys, caldria matisar-la. Respecte a Catalunya, vegeu Joaquim VERDE I LLORENTE, «General o Generalitat, Cort general i república. El Principat de Catalunya fins a 1714 en comparació als altres regnes d'Espanya i d'Europa», *Res Publica: Revista de Historia de las Ideas Políticas* (Madrid), vol. 22, núm. 2 (1019), p. 365-392. Respecte al regne de València, tant la doctrina coetània com la bibliografia actual discrepen en les seues conclusions. La qüestió és que, segons alguns autors clàssics i historiadors actuals, era el monarca, en última instància, el que decidia i legislava, mentre que les parts quedaven limitades a la mera proposició; així ho podem veure, per exemple, en Jon ARRIETA, «El papel de los juristas y magistrados de la Corona de Aragón en la “conservación” de la monarquía», *Estudios: Revista de Historia Moderna* (València), núm. 34 (2008), p. 9-59. Les diferències amb Castella, per tant, no serien tantes, cosa ja evident en temps d'Eiximenis. En diferent sentit s'expressa, almenys per als primers moments de les corts valencianes, Manuel Vicent FEBRER ROMAGUERA, «El parlamentarismo pactista valenciano y su procedimiento foral de reparación de agravios i contrafurs», *Anuario de Estudios Medievales* (Barcelona), vol. 34, núm. 2 (2004), p. 667-712. Podem veure una posició més intermèdia —a propòsit de les diferències entre Pere Belluga i Francesc Jeroni de Lleó— en Nuria VERDET MARTÍNEZ, «Teoría y práctica del absolutismo en las Decisiones de Francisco Jerónimo de León», a *El Compromiso*



de clara arrel franciscana, en la qual aquesta doctrina política es du fins a punts certament arriscats i molt comprometedors per a la seua persona.<sup>29</sup> Pensem que a València seguia ben present la Guerra de la Unió, que havia enfrontat moltes ciutats contra l'autoritarisme de Pere el Cerimoniós, per la qual cosa una obra com el *Regiment de la cosa pública* no podia més que alegrar l'oligarquia municipal, a la qual expressament s'havia dedicat. Açò mateix explica la defensa que fa de Francesc de Vinatea, ciutadà valencià ideal, enfront d'Alfons el Benigne.<sup>30</sup> Però és que són molts més els exemples o personatges que Eiximenis aporta en la mateixa direcció, fins al punt que vaticina canvis polítics realment atrevits, com la caiguda de les monarquies, la desaparició de la noblesa i la generalització de les repúbliques municipals. També són constants les seues referències —imprecises, com és habitual— a una «justícia popular» com a forma de govern, els contorns de la qual no s'acaben de concretar però que de cap de les maneres no podia ser del gust del monarca, per al qual la jurisdicció era l'essència de la seua naturalesa. Foren tan grans la por als pogroms antijueus del 1391 i els avalots contra els cortesans i les altes jerarquies urbanes en moltes ciutats de la Corona d'Aragó, que Joan I va instar el franciscà a retractar-se de les seues profecies, com així va fer obligat per les circumstàncies.<sup>31</sup> Eiximenis era una veu autoritzada, un autor de gran èxit, i no solament a la nostra corona, sinó també en molts altres regnes. I així continuà sent després de la seua mort, fins al punt que són molts els que li concedeixen una gran influència teòrica en les revoltes antisenyorials de les Germanies de principis del segle XVI en els regnes tant de València com de Mallorca.<sup>32</sup>

---

*de Caspe (1412), cambios dinásticos y Constitucionalismo en la Corona de Aragón*, Saragossa, Obra Social de Ibercaja, 2013, p. 872-878. Per a Catalunya, vegeu Josep CAPDEFERRO I PLA i Eva SERRA I PUIG, *La defensa de les constitucions de Catalunya: El Tribunal de Contrafaccions (1702-1713)*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2014, que no admeten dubtes sobre el caràcter pactista i iuscentrista del seu sistema politicojurídic. El que sí que podem dir és que aquesta dualitat confrontada —tant entre els diferents territoris com dins de cadascun d'ells— és més pròpia dels temps posteriors a Eiximenis, especialment a partir del regnat de Ferran II. Sens dubte, encara queda molt per dir-hi.

29. Xavier RENEDO I PUIG, «Lo Crestià: una introducció», a *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): el context i l'obra d'un gran pensador català medieval*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2015, p. 190-231, esp. p. 218 (Publicacions de la Presidència; 44).

30. ANTONIO ANTELO IGLESIAS, «La ciudad ideal según fray Francesc Eiximenis», p. 21. També podríem aportar la defensa que en 1396 fa davant el rei Joan I del missatger dels jurats de València, misser Soler; vegeu LLUÍS BRINES I GARCIA, *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*, Castelló de la Plana, Nova Edició, 2004, p. 252.

31. S'ha escrit molt sobre el caràcter crèdul i popular fins a l'extravagància del nostre menoret, tal vegada en la recerca d'una major aproximació al poble pla. Vegeu CONRAD VILANOU TORRANO, «El humanismo de Eiximenis: saber, ciudad y cortesía», *Historia de la Educación: Revista Interuniversitaria* (Salamanca), núm. 31 (2012), p. 135-163. En eixe deure o deute que tantes vegades Eiximenis mostra tenir envers la ciutat de València, bé podria haver fet una defensa més positivitzada dels seus privilegis o normes, més «científica» o juridificada. Però es limita a afalagar les seues belleses i potencialitats, i a intentar atemorir el rei.

32. És ben probable que els avalots de finals del segle XIV, sempre polítics, tingueren molta influència en la decisió d'Eiximenis d'abandonar el projecte de *Lo Crestià*. Vegeu Xavier RENEDO I PUIG, «Lo Crestià: una introducció», p. 224. Quant a la seua influència teòrica en les Germanies, vegeu LLUÍS BRINES I GARCIA, *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*, p. 289 i seg.

En l'obra d'Eiximenis queda ben clar que la comunitat ciutadana, com a sobirana que és, es concedeix a si mateixa, i lliurement, el propi govern i s'autoregula. Açò és, encara que la voluntat del monarca pugua gaudir de valor de llei, serà sempre el comú, el poble, el que li conferirà tot el poder del qual disposa i, òbviament, li'l podrà agafar de nou, fins al punt que el menoret fa seua la doctrina de la deposició del mal governant o del tiranicidi.<sup>33</sup> El pacte es fixa en benefici no tant del príncep com de la comunitat, que és la que renuncia a l'exercici de certes llibertats, però no a la seua titularitat, en pro d'una certa garantia d'ordre en la protecció —jurídica— del bé comú. És una situació que compensa la pèrdua formal de la igualtat natural i originària.<sup>34</sup>

La qüestió és que la defensa aferrissada de l'autogovern municipal porta Eiximenis a assenyalar el pitjor dels seus mals: la discòrdia.<sup>35</sup> El tarannà conciliador que necessàriament havia de presidir el govern i funcionament dels òrgans de la municipalitat era la garantia més sòlida de la seua subsistència. Podem entendre que l'objectiu no era tant facilitar el repartiment equilibrat dels beneficis municipals entre les diverses mans ciutadanes, sinó, i molt especialment, evitar la legitimació doctrinal en favor de l'actuació d'una entitat aliena que poguera aixecar-se com a salvadora i garantia de l'ordre, la convivència i la tranquil·litat, i que no podia ser altra que el rei. La pau social i institucional era la millor garantia per a evitar l'intervencionisme.

Eiximenis no parlava debades en aquest punt, ans al contrari, era ben conscient de la conflictiva i vacil·lant política del sistema de designació de càrrecs que havia patit la ciutat de València pràcticament durant tot el segle; era un problema que estava molt mediatitzat pel diferent grau d'intervencionisme reial. És cert que foren nombrosos els conflictes entre les diferents mans del municipi, tant respecte al nombre d'oficis que calia designar com respecte a la seua elecció, però la confrontació més gran era la que hi havia entre el municipi i el monarca. Sobre els sistemes d'elecció directa, de coparticipació i de cooptació, a l'arribada d'Eiximenis a València ja s'havia imposat el de sorts o redolins. També

---

33. Segons Manuel V. Febrer Romaguera, la concepció d'Eiximenis sobre el tiranicidi, en la mateixa línia d'altres teòlegs del moment, atenia «més bé a consideracions pràctiques de tipus general, que no a les matisacions jurídiques de Bàrtol». Vegeu Manuel Vicent FEBRER ROMAGUERA, *Humanisme polític i teorització del pactisme en la València del segle xv: Vida, obra i ideari del jurista misser Pere Belluga (1392-1468)*, València, Universitat de València, 2017, p. 300. Vegeu també Carmen CORTÉS PACHECO, «El tirano y la tiranía en el pensamiento pactista de Francesc Eiximenis», a Pedro ROCHE ARMAS (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2010, p. 379-389.

34. Per a Eiximenis és el papa qui, com a vicari de Crist i màxima *potestas* a la Terra, sanciona el poder del monarca amb el pacte Déu-hòmens-rei, mentre que a Castella, ho veiem a les *Partidas*, l'emperador i el rei reben el poder directament de Déu, cosa que, enfront del pactisme, esdevé absolutisme regi. Aquesta tradicional contraposició és tan bàsica com complexa, atés que requeriria molts matisos. Vegeu José Àngel GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, «Alfonso X y los poderes del reino», *Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes* (Sevilla), vol. 9 (2014-2015), p. 11-40; o Alexander MAREY, «El rey, el emperador, el tirano: el concepto del poder e ideal político en la cultura intelectual alfonsina», *Cuadernos de Historia del Derecho* (Madrid), vol. 21 (2014), p. 229-242.

35. En el capítol xxxii del *Regiment* aconsella «que, per bon estament de la cosa pública, que totes cerimònies e costumes que puixen torbar pau e concòrdia sien foragitades de la cosa pública».

és veritat que la gran triomfadora de totes les remodelacions que s'havien dut a terme havia estat la mà mitjana, els *ciutadans*, i molt especialment els *oficis i mesters*, amb la seua incorporació massiva en el Consell General. I tot això, òbviament, en defecte dels *cavallers i generosos*.

L'objectiu del nostre franciscà era apuntalar aquesta situació, cosa que feia mitjançant l'explicació i la defensa d'un sistema que consistia en la conformació de bosses amb noms elegits a l'atzar. Segons el menoret, era el sistema vigent en algunes «notables comunitats de Itàlia»; en realitat, era un sistema ja vell i conegut en les nostres terres i, en concret, el propi de València en eixos moments. És més, l'explicació que fa del sistema ve a ser un fidel reflex del que ací es practicava.<sup>36</sup>

Retornant a la ciutat material, Eiximenis prioritzava el seu manteniment economicista: que la ciutat s'haguera de mantenir era una necessitat de primer ordre. Això explica la superioritat social que en tot moment concedia als ciutadans enfront dels camperols, als quals considerava «bèsties malicioses i sense raó», i també enfront dels nobles, als quals tampoc no tenia en bona consideració. Dins d'aquesta superioritat del ciutadà hi havia, molt destacadament, la del mercader, ja que alimentava la *res publica* i li aportava els majors beneficis, cosa que permetia l'equilibri en la convivència social, tot superant la segregació gremial heretada, que, si de cas, romandria per sota. Per tot això, Eiximenis no parlava de tots els veïns, ja que, al seu entendre, la major part no eren persones capacitades, sinó que es referia als ciutadans. Vet ací el mercantilisme de la Corona aragonesa i del que prompte seria conegut com el segle d'or valencià; vet ací també una defensa vehement dels seus orígens familiars, dels quals sembla que estava tan orgullós.<sup>37</sup>

### 3.2. *La realitat indiana*

El que acabem de dir ens ajuda a tornar a la ciutat indiana, que teníem una mica oblidada, per a dir que tots aquests plantejaments eximenians, econòmics, socials i polítics, difícilment resultarien referències susceptibles de traslladar al continent americà. L'objectiu de la ciutat a Amèrica, que incloïa la invasió, l'ocupació i la imposició humana, havia de passar, necessàriament, per un posicionament molt diferent.

---

36. Rafael NARBONA VIZCAÍNO, *València, municipio medieval. Poder político y luchas ciudadanas (1239-1418)*, València, Ajuntament de València, 1995.

37. No deixa de sorprendre'ns eixe menyspreu i aversió envers els camperols. Per a la gent de la ciutat i per als hòmens lletrats podien ser gent ruda, bruta, incívica i grollera, però el nostre menoret no tenia precisament gaire contacte amb ells, de manera que el seu coneixement respecte a aquesta qüestió no era gaire. A més i al cap i a la fi, constituïen la base ineludible de tota supervivència i, evidentment, de la mateixa ciutat, per davant fins i tot dels mateixos mercaders. Jill R. WEBSTER, *Francesc Eiximenis: La societat catalana al segle XIV*, Barcelona, Edicions 62, 1967, p. 56-59, i Jill R. WEBSTER, «Reflexions sobre Francesc Eiximenis».

Si Eiximenis no qüestionava l'estratificació estamental, les pretensions de la monarquia castellana per al Nou Món estaven molt lluny de traslladar-hi el model social que hi havia a la Península. Més aviat al contrari: el volia esmenar en benefici, òbviament, dels seus interessos, sense que açò significara necessàriament l'aparició d'una societat igualitària. Així, per exemple, l'adquisició de la «hidalgúia» prevista en l'article 100 de les *Ordenanzas* del 1573 no era més que una concessió pràcticament buida de contingut i, per molt que en el repartiment de solars urbans es diferenciara, segons la qualitat dels pobladors, entre peons i cavallers, la rellevància que la legislació urbanística indiana concedia als colonitzadors, que en essència eren agricultors i ramaders, és molt lluny del que trobem en l'obra eiximeniana. Les persones que travessaven l'Atlàntic no eren precisament nobles o rics; eren en gran part aventurers i persones necessitades, amb fortes pretensions d'ascens social, i la Corona els havia de compensar i recompensar pels riscos que assumien.

A açò caldria afegir la diferent consideració, i també ubicació física, que dintre de tot aquest organigrama es concedia a les minories jueva i sarraïna, per una banda, i índia, per l'altra. Quant a les possibles motivacions pastorals, hem de parlar d'infidels, per una banda, i de pagans i neòfits, per l'altra. De les vint raons que Eiximenis referia per les quals els governants havien d'atendre amb gran diligència el seu ofici, la sisena feia referència als infidels, «de ques poden sdevenir innumerables perills a la cosa pública».<sup>38</sup> Contràriament, hem dit que a Amèrica la plaça i la ciutat havien de ser entitats obertes, per a que exerciren el seu paper com a centres de comunicació, models que calia seguir i instruments d'evangelització. Sobre aquest tema, la política urbanística i monàstica castellana a les Índies sí que fou molt innovadora amb, per exemple, les *reduccions* o *repúbliques* de naturals. Si pensem que els sarraïns també foren repartits i reubicats en els seus propis llogarets, la realitat indiana és molt més diversa i complexa.<sup>39</sup>

Quant al govern municipal —ara només per a les poblacions estrictament cristianes—, les resolucions de les Germanies i de les Comunitats a Castella venien a limitar molt seriosament l'autonomia pertot arreu. I és ací precisament on la concepció del govern municipal oferida per Eiximenis sí que podia tenir una certa repercussió en la política de les ciutats americanes. La historiografia troba al Nou Món un cert renaixement d'eixe autogovern comunal ja perdut a les ciutats castellanen en favor del monarca —no tant a la Corona d'Aragó—. Aquesta recuperació, a semblança de la conquesta peninsular, és conseqüència de la llunyania de la metròpoli i de la necessitat de compensar els esforços i les inversions dels conqueridors. Però parlem de diferents moments i, en qualsevol

---

38. Dins del *Regiment de la cosa pública*, vegeu, a l'inici, «La letra quel actor del libre tramet endreçant aquell als jurats de la ciutat de València».

39. Francisco de SOLANO, «Urbanización y municipalización de la población indígena», a Francisco de SOLANO (coord.), *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, p. 241-268, i Margarita MENEGUS BORNEMANN, «La destrucción del señorío indígena y la formación de la república de indios en la Nueva España», a Heraclio BONILLA (ed.), *El sistema colonial en la América española*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 17-49.

cas, l'autogovern durà poc, perquè el monarca no estava disposat a permetre que s'allargara més temps que l'estrictament necessari —l'enorme diversitat de situacions, però, implica un tractament propi i diferenciat per a cada ciutat.

En la mateixa línia, Castella ja era en el segle xv una terra de lletrats i ho seria molt més en el segle següent.<sup>40</sup> Res no aniria a Amèrica sense la seua formalització jurídica o notarial. El reconeixement que s'atorgava en favor dels lletrats i de la documentació i formulació per escrit de tots i cadascun dels actes amb preteses conseqüències jurídiques, no era tant una qüestió de prestigi com d'utilitat.<sup>41</sup> Les Índies eren un nou món lliure d'inèrcies anteriors on calia construir tota una estructura per a la qual no hi havia pràctiques o costums previs que calgués seguir ni combatre, i on ningú no gosaria oposar-se al dret legal i escrit; i de tot calia donar fe pública. Per això resultava fonamental el discurs jurídic, destacadament tècnic i legal, i òbviament el del rei. En aquest sentit, la fundació d'universitats fou una de les reivindicacions més perseguides per una població, la hispana, necessitada de teòlegs i també de juristes, per als quals el viatge a la Península representava una gran despesa econòmica.<sup>42</sup> En tota aquesta realitat, la diferència amb Eiximenis és més que considerable.

Com veurem a continuació, no sembla que el món del dret fora l'objecte principal de la consideració del franciscà. És una cosa a la qual nosaltres pararem una atenció especial i que podrem observar en dos àmbits: en el propi discurs del menoret, ja que podria ser jurídic, o juridificat, i no ens ho sembla, i en una desídia envers allò jurídic que es tradueix en una desconsideració envers els lletrats o juristes. Analitzarem els dos aspectes, tot considerant que un dels puntals del context historicojurídic d'Eiximenis —i per a tots els ordenaments fruit de la *receptió* del dret romanocanònic— era la cohabitació entre els drets propis, els *iura propria*, i el dret comú, el *ius commune*, cosa que no sempre resultava harmònica, sinó que plantejava una sèrie de dissociacions o confrontacions que exigien per part de l'autoritat la fixació d'un determinat ordre o jerarquia de fonts.<sup>43</sup>

---

40. La Castella moderna era una terra fortament pledejadora. Vegeu Richard L. KAGAN, *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991, i María Paz ALONSO i Carlos GARRIGA ACOSTA, *El régimen jurídico de la abogacía en Castilla (siglos XIII-XVIII)*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 2013.

41. Així i tot, els juristes també van ser qüestionats molt seriosament a Castella. Fins i tot en algun moment esporàdic es va plantejar la seua prohibició al Nou Món per a evitar, suposadament, que s'hi repetiren els seus abusos. Són intents d'alguns dels primers conqueridors, que veien en els lletrats —defensors majorment de les prerrogatives reials— un entrebanc als seus interessos. Vegeu Patrocinio MIRA CABALLOS, «El alegato contra juristas en los albores de la colonización española en América», a *De la ciudad y otras cosas: Libro homenaje a Enrique Barrero González con motivo de su jubilación*, Sevilla, Fundación Martín Torres, 2005, p. 297-305.

42. Enrique GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *El poder de las letras: Por una historia social de las universidades de la América hispana en el periodo colonial*, Ciutat de Mèxic, IISUE-Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

43. Per a tots aquests conceptes vegeu, amb la bibliografia que conté, Antonio PÉREZ MARTÍN, «El *ius commune*: artificio de juristas», a Tomàs de MONTAGUT (ed.), *Història del pensament jurídic*, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 1999, p. 69-93; Antonio GARCÍA Y GARCÍA, *El derecho común en España: Los juristas y sus obras*, Murcia, Universidad de Murcia, 1991; Tomàs de MONTAGUT ESTRAGUÉS, «La cultura jurídica europea del *ius commune* (s. XII-XV): la teoría y la práctica de sus juristas», *Ius Publicum* (Santiago, Xile), núm. 20 (2008), p. 39-51.

## 4. El discurs jurídic d'Eiximenis

A més de compilador o enciclopedista, Eiximenis era tot un generalista i alhora un sintetitzador. Hom diu que el seu caràcter acaparador de textos aliens és impropri d'un filòsof.<sup>44</sup> Hom també diu que era un renaixentista incipient, per la pluralitat de perspectives amb què tractava cada assumpte; dubtem, però, que tinguera un tarannà netament humanista.<sup>45</sup> Tot plegat feia d'ell un escriptor immens en formació i informació, en moltes ocasions intricat i, en alguns moments, dispers i difús. Hom diu que no era original, cosa que, creiem, tampoc no buscava, entre altres coses perquè, molt al contrari que ara, en aquella època el que importava era l'acumulació de coneixements ja formulats, especialment dels clàssics. Les civilitzacions antigues eren el model que calia seguir i per això calia referenciar-les. Ací radicaven el mèrit i el prestigi de tot autor.

Això sí, les seues maneres creiem que són lluny d'un discurs juridico-tècnic —que és el que a nosaltres ací ens interessa— que en aquells moments ja podia ésser més rigorós.<sup>46</sup> Com que el nostre propòsit no és abastar tota la seua obra, ens centrarem en la narració jurídica, o suposadament jurídica, d'Eiximenis al voltant de la *ciutat*, per una banda, i de la *cosa pública*, per l'altra, amb les seues possibles interconnexions, i que podem trobar en el *Dotzè*, en el *Regiment de la cosa pública* i, si de cas també, en la *Doctrina compendiosa*. I sempre ho farem des de la consideració i conclusió anticipada que totes les perspectives des de les quals Eiximenis encarava cada qüestió quedaven lligades i supeditades al que en diríem l'ètica i la moral ciutadanes de base cristiana.

Com hem dit, no obstant la pluralitat de perspectives amb què Eiximenis dissertava sobre unes realitats tan vastes i complexes, no sembla que entre aquestes perspectives contemplara la jurídica; la lectura de la seua obra no ens transmet que siga la que més li importava. Són nombrosíssimes les institucions físiques, econòmiques, socials i polítiques sobre les quals especulava i que ja eren objecte en el seu moment de tractament jurídic, tant per part del *ius commune* com dels *iura propria*, amb les dissertacions doctrinals corresponents; el

---

44. Jill R. WEBSTER, «Reflexions sobre Francesc Eiximenis», p. 345.

45. Vegeu una aproximació a l'humanisme del segle xv al regne de València en Manuel Vicent FEBRER ROMAGUERA, «El humanismo político en versión del *Speculum Principis* del valenciano Belluga, doctor en Derechos por Bolonia», a Mónica HIDALGO i Rosalina RÍOS (coord.), *Poderes y educación superior en el mundo hispánico: Siglos xv al xx*, Ciutat de Mèxic, IISUE-UNAM, 2016, p. 63-86.

46. En el capítol 621 del *Dotzè* i en relació amb «lo fur d'Espanya», Eiximenis argüeix que «responen ací los teòlechs dient que lo fur aquell és foll e cruel e malvat, car és contra raó, com diga la regla de dret in *sexto Decretarilum: Nemo potest ad impossibile obligari*. Sobre l'*Speculum Principis* de Pere Belluga, escrit el 1441, Alfonso García-Gallo diu que es tracta d'«una obra singular en el ampliò campo de la literatura política i jurídica de la Baja Edad Media», després d'exposar que no parteix d'un plantejament filosòfic respecte a una república ideal, com sí que fa Eiximenis. Vegeu Alfonso GARCÍA-GALLO DE DIEGO, «El derecho en el “*Speculum Principis*” de Belluga», *Anuario de Historia del Derecho Español* (Madrid), núm. 42 (1972), p. 189-216, esp. p. 205. En les pàgines següents podem llegir reflexions respecte a les diferents maneres que teòlegs, filòsofs i juristes feien servir en els seus cursos. Sorpren, com diu García-Gallo, que en la biblioteca de Belluga no es disposara de cap títol d'Eiximenis.

nostre autor, però, no sembla mostrar-s'hi interessat.<sup>47</sup> No es deté en les dissecions terminològiques al voltant dels conceptes. Des dels inicis de la baixa edat mitjana, els mètodes analític i exegetí són molt destacats en el discurs dels juristes. S'estan redescobrint i recuperant unes nocions de les quals calia concretar l'abast i els contorns, ja que cada interpretació podia tenir unes conseqüències jurídiques i polítiques ben diferents per a una economia i una societat que requerien, entre altres coses, seguretat jurídica.

Sense anar més lluny, hi ha els conceptes d'*urbs* i de *civitas* —també el de *polis*—. <sup>48</sup> Atés que en el dret romà la diferència entre ambdues idees no era gens clara, és una qüestió oberta a una discussió permanent respecte a qualsevol consideració sobre la ciutat i, de nou, tant des de la perspectiva física i espacial com des de la humana i institucional, amb derivacions pràctiques rellevants, fonamentalment judicials. És cert que quan Eiximenis parla del disseny físic i geogràfic, en consonància amb el prototipus de ciutat compacta i mediterrània, s'està referint principalment al que hom entén per *urbs*, mentre que quan parla de la cosa pública es refereix més aïna a la *societat* com a comunitat de persones o ciutadans. En qualsevol cas, però, és un debat etimològic que es troba en la doctrina i creiem que no haguera estat sobrerera alguna referència en les seues dissertacions.<sup>49</sup> És més, creiem que aquesta lleugeresa terminològica resulta palesa en el mateix concepte que ofereix de *ciutat* en el capítol 69 del *Dotzè*, atés que se centra en el seu vessant humà, no sabem fins a quin punt en l'institucional, però clarament no en el físic, mentre que a partir del capítol 110 sí que parla des d'una concepció estrictament física o geogràfica.<sup>50</sup> Resulta molt signi-

---

47. Manuel J. Peláez ja ressaltava en 1981 la mancança d'atenció que s'havia parat a les fonts jurídiques que, segons es creia, feia servir el nostre franciscà. Vegeu Manuel J. PELÁEZ, «Las fuentes jurídicas de Francisco Eiximenis, OFM, y aspectos histórico-jurídicos inéditos del *Dotzè del Crestià*», *Archivo Ibero-Americano* (Vitoria), vol. 41, núm. 163 (1981), p. 481-504. Malauradament, sembla que encara haurem d'esperar més temps, ja que aquest treball no és més que una aproximació inicial a l'espera de poder aprofundir el tema en el futur.

48. Paolo EVANGELISTI, «La legittimità del potere ed il suo esercizio. Elementi comparativi nella testualità política francescana del XVI secolo», *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (Minas Gerais, Brasil), vol. 15, núm. 48, p. 1299-1323. En el capítol 677 del *Dotzè* hem vist una referència a la *polis* per a dir —enfront de la *ciutat*, allò *civil*, «ciutadench» o «polítich»— «*polis*, qui significa axí matex ciutat», sense major consideració i sense una mínima dissecció semàntica o enumeració de possibilitats, que tant sovintegen en el seu estil.

49. No sembla que Eiximenis fora dels autors més consultats ni aportats en judicis posteriors, en què la delimitació del concepte de *ciutat* és l'eix central de la controvèrsia; casos, per exemple, en què es disputa la propietat sobre béns hereditaris radicats en una determinada ciutat i en què cal aclarir si aquesta es refereix només a les edificacions intramurs o també inclou el territori extramurs. En algunes al·legacions jurídiques hem vist els advocats citar nombrosos autors, tant clàssics com moderns —Ciceró, Sext Pomponi, Publi Munci Escèvola, el cardenal de Luca, Jacob Càncer, Francesco Mantica, Diego de Covarrubias, Rodrigo Suárez, Gregorio López i un llarg etcètera—, però no pas Eiximenis. Vegeu Carles TORMO I CAMALLONGA, «La ciutat al segle XVIII; una qüestió també conceptual», a *Jornades Internacionals d'Estudi. El municipi al segle XVIII. El cas d'Arnes (Terra Alta)*, Tarragona, Diputació de Tarragona, 2018, p. 461-474.

50. «Civitas est congregatio concors multarum personarum ad invicem participancium, bene composita et honorabilis, ordinata ad vitam virtuosam, et sibi sufficientem. E vol dir aitant que ciutat és congregació concordant de moltes persones participants, e tractants e vivents ensems, la qual congregació deu ésser bé composta, e honorable e ordenada a vida virtuosa, qui és a si matexa suficient e bastant.» Hi ha autors que sí que fan servir el terme *urbs*, com Egidio Colonna en *De Regimine Principum*; vegeu Paolo EVANGELISTI, «Construir una identidat:



ficatiu que Xavier Renedo diga que «l'anàlisi mil·limètrica d'aquesta definició permet a Eiximenis parlar de molts temes i presentar la seva visió de la ciutat des de tots els angles», per a fer immediatament referència als àmbits urbanístic, econòmic, polític, sociològic, pedagògic, defensiu i, segons diu, «etcètera».<sup>51</sup> El factor jurídic hi és absent, i no solament en aquesta caracterització. És cert que, atesa una definició tan generalista, hi podem veure tants vessants com estimem oportú, però aquest element tampoc no s'albira en l'exposició disseccionada que el menoret fa tot seguit de la definició.<sup>52</sup>

També podríem parlar del concepte de *justícia*, que Eiximenis defineix fent servir la ja clàssica i coneguda fórmula d'Ulpià —«constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuens»—, però sense citar-lo, tot dient que així es defineix per «leys imperials», sense especificar quines —el mateix veiem en la *Doctrina compendiosa*—. <sup>53</sup> No creiem que aquesta siga la millor manera de procedir d'un jurista, almenys d'un jurista format en les facultats de lleis i cànons d'un estudi general. Sorprén, per contra, eixa referència permanent, en aquest i en altres apartats, a Tillius, Sèneca, Malerius Màximus, Cassiodor i molts altres autors, i òbviament a la *Política* d'Aristòtil, mentre que eludeix absolutament altres autors més coetanis i de ben segur coneguts per ell, com ara Raimon de Penyafort, al qual tan poques vegades cita.<sup>54</sup> Queda clar que per al nostre menoret la justícia era una virtut moral abans que una realitat jurídica.<sup>55</sup>

Sobre el discurs escassament juridificat del nostre menoret, també podríem aportar el capítol VIII del *Regiment*, on defensa que la bona llei és la que fa exaltació de la cosa pública, cosa que refrenda amb el jurisconsult romà Papinià i amb el filòsof Demòstenes, però no pas amb cap jurista més coetani. O, quan parla de justícia, el capítol 65 del *Dotzè*, on diu que el bon ciutadà és el «virtuosament just» i el que «deu zelar a ffer, quant en si és, que cascú haja ço del seu e ço que li pertany, axí que los mals hagen mal e los bons agen bé, e cascú haja ço qui seu és». Novament, una caracterització com aquesta, jurídicament

---

Francesc Eiximenis y una idea europea de “civilitas”, a Julián ACEBRÓN RUIZ, Isabel GRIFOLL i Flocel SABATÉ (ed.), *La construcció d'identitats imaginades: Literatura medieval i ideologia*, Lleida, Pagès, 2015, p. 125-165, esp. p. 142.

51. Xavier RENEDO I PUIG, «*Lo Crestià*: una introducció», p. 217.

52. Quan en els capítols 98 i 101 del *Dotzè* diu que la ciutat siga «ben composta», tot referint-se al fet que «sia governada per bona ley temporal», no està parlant de l'element jurídic de la ciutat, sinó de les normes que han de regir el seu govern; en definitiva, del *regiment*.

53. En el capítol XIX de la segona partida i sense cap referència diu: «[...] injuriets o perjudiquets altri, contra dret o rahó; car ja no seria justícia, la qual vol no ésser feta lesió a alcun, mas retre a cascú ço que seu és».

54. També citarà en aquesta obra —sense concretar els passatges— els clàssics Sèneca, Salusti, Cató Pròsper, Rutili, Valeri Màxim i Cassiodor. En canvi, Ramon, «famos canonista», solament apareix en els capítols 422 i 423, quan parla dels «grans theòlechs e canonistes» en relació amb els emoluments que el senyor pot demanar als seus vassalls, així com en el 458 amb motiu de la guerra justa. Entenem que és Raimon de Penyafort, considerat per molts el pare dels canonistes.

55. M. Encarnación GÓMEZ ROJO, «Línies sobre la reglamentació historicojurídica i la consideració social de l'exercici de la professió d'advocat en l'àmbit territorial catalanavalencià en algunes fonts jurídiques medievals en relació amb el pensament de Francesc Eiximenis», *Revista de Dret Històric Català* (Barcelona), vol. 6 (2006), p. 235-257.



clàssica entre les clàssiques, mereixia una bona fonamentació doctrinal que no es limitara a referències —com les que tot seguit presenta— de sant Ambròs, Aristòtil i, òbviament, de l'omnipresent sant Agustí.

Són més les realitats institucionals objecte de regulació jurídica de què parla Eiximenis, sense que hi referencie citacions concretes. La sisena part del *Dotzè* n'és una bona prova perquè hi disserta sobre els oficis indispensables per al bon funcionament d'un principat, com el de jutge o el d'advocat, amb bones lleis i els juís correctes. O quan parla de les autoritats que hi són necessàries: canceller, consellers, majordom, tresorer, camarlenc, agutzil o curials de les corts.<sup>56</sup>

Fins i tot podríem aduir el mateix concepte central de l'obra que estem estudiant, la *cosa pública*, entitat definida, per igual, en els capítols 357 —I del *Regiment*— i 833 del *Dotzè*. Si bé la *cosa pública* és tinguda per Eiximenis, tant en aquests paràgrafs com en general, per una institució humana, «ajustament» o «comunitat de gents ajustades e vivents sots una mateixa llei» —i així es veu clarament quan parla de les col·ligacions naturals i legals—, en alguns apartats, especialment quan parla dels mercaders i altres oficis, pot veure's identificada, més aïna i enfront de la *comunitat*, amb el que hom considera que és la *res publica*, en oposició a la propietat privada com s'entén des dels mateixos orígens del dret romà i com s'entén en moltes de les publicacions actuals que es poden llegir sobre el nostre menoret. És el mateix que veiem en la *Doctrina compendiosa*, i tant quan es dirigeix a la comunitat en general com quan ho fa, i molt especialment, als «servidors de la cosa pública». És una cosa que no sempre queda tan clara com en el capítol 16 de la segona partida, quan parla «de la pàtria o de la comunitat o cosa pública» i diu que «la amor enuers la comunitat o cosa publica, deu esser primera e major que enuers pare e mare». Sembla que, de vegades, empra el concepte amb tots dos significats. Lluís Brines diu que la *cosa pública* és en Eiximenis un «concepte abstracte i elàstic», mentre que Josep Olivés opina que cal entendre'l lligat al de «tot».<sup>57</sup> En qualsevol cas, podem afirmar que, enfront de la *ciutat*, quan parla de la *cosa pública* fa una major incidència en allò social i humà; potser amb referències imprecises, però que hi són.

En definitiva, doncs, per a l'obra d'Eiximenis parlem quasi sempre de referències filosòfiques i sobretot teològals, especialment de les clàssiques, no tant de les jurídiques i, si s'escau, de les escassament contemporànies.<sup>58</sup> És una

---

56. En els capítols 718 i 719 i amb motiu de les virtuts que havien de tenir els consellers del monarca, s'aporten referències del rei En Jaume, sense la mínima possibilitat de ser contrastades. El mateix es fa en els capítols 750 i 752 per als reis Jaume i Pere i amb motiu del tresorer.

57. LLUÍS BRINES I GARCIA, *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*, p. 245. El fet que la *Doctrina* no eixira de la seua mà ho complica encara més; si més no, ens pot reafirmar en aquesta opinió. Vegeu JAUME RIERA I SANS, «Fra Francesc Eiximenis no és l'autor de la "Doctrina compendiosa"», a Emili CASANOVA (ed.), *Estudis en memòria del professor Manuel Sanchis Guarnier. Estudis de llengua i literatura*, 2 vol., vol. 1, València, Ajuntament de València i Universitat de València, 1984, p. 289-292.

58. LLUÍS BRINES I GARCIA, *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*.

cosa que també queda manifesta amb l'inventari de la seua biblioteca a la seua mort, en 1409, que no és tan ric en obres jurídiques com el que ens ha arribat d'alguns juristes, com en el cas del valencià Pere Belluga.<sup>59</sup> Sembla que la prioritat del nostre menoret no era l'adquisició de llibres de dret, ni legals ni doctrinals. Mentre que en la biblioteca de Belluga les obres jurídiques representaven, segons Manuel Febrer, un 49% de les inventariades,<sup>60</sup> en Eiximenis, i segons Jacques Monfrin, aquesta xifra es quedaria en poc més del 3%, set de dos-cents dèneu títols inventariats.<sup>61</sup> Era una biblioteca on el que més abundava eren obres sobre filosofia i teologia, especialment amb autors i comentaristes de sentències i *quaestiones*.<sup>62</sup> També contenia reculls de sermons evangèlics, obres escatològiques, sobre sant Tomàs d'Aquino i, és clar, sant Francesc i les regles franciscanes, més algunes poques referències als clàssics Aristòtil i Sèneca.

D'entre les de temàtica estrictament legal, només hi ha llibres dels *corpora*, però cap de legislació pròpia, ni reial ni municipal, ni catalana ni valenciana. Si del *Corpus iuris canonici* hi ha tres exemplars de les *Decretals*, un altre del llibre *Sextus* i les *Clementines*, més una *Taula juris* que comença amb «Sicud spiritualia et temporalia diferunt», del *Corpus iuris civile* tan sols hi ha un llibre d'«*Institutes* e és de dret civil», més un altre «en lo qual ha diverses taules de Dret», sense més referències.<sup>63</sup> Contràriament, Vicent Graullera ens proporciona algunes referències sobre les biblioteques privades dels juristes valencians del segle XIV i, molt especialment, del XV, on predominen de manera destacada els llibres de la compilació de Justinià i la legislació del regne sobre el *ius canonici*; i això, malgrat que molts dels autors apareixen com a doctors en ambdós drets.

Respecte a la doctrina, l'inventari d'Eiximenis no conté cap obra dels doctors en dret, ni canonistes ni civilistes, ni tan sols dels omnipresents civilistes Bartolo de Sassoferrato (1313-1357) i el seu alumne Baldo degli Ubaldi (1327-1400). És cert que la datació de cadascun d'ells fa comprensible l'absència del segon en les obres eiximenianes, però no tant la del primer, el qual, a més, sí que és citat en el *Dotzè* (cap. 545 i 547), això sí, a propòsit d'un afer tal vegada

---

59. La biblioteca de Belluga —uns anys posterior: 1468— n'és un molt bon exemple, ja que hi podem veure, a més de les obres legals, els juristes que més se solien consultar i al·legar. Vegeu Alfonso GARCÍA-GALLO DE DIEGO, «El derecho en el "Speculum"», p. 211 i seg., i Manuel Vicent FEBRER ROMAGUERA, *Humanisme polític i teorització del pactisme*, p. 111 i seg.

60. Manuel Vicent FEBRER ROMAGUERA, *Humanisme polític i teorització del pactisme*, p. 11 i seg.

61. Jacques MONFRIN, «La bibliothèque de Francesc Eiximenis», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance: Travaux et Documents* (Gènova), vol. 29 (1967), p. 447-484.

62. Segons l'escriptura original de l'inventari, parlem del «Beatus Ambrosius», el «Mestre Landuf», «Grau Odo», el «Mestre Mayrons», «Fratis Ricardi» i «Gregorio de Arimino», així com, i molt especialment, de Johan Escot. Vegeu Jacques MONFRIN, «La bibliothèque de Francesc Eiximenis». S'ha dit que aquest inventari diu ben poc, atès que es va fer quan el franciscà ja havia escrit la major part de la seua obra, però això és una suposició i tampoc no tenim cap altre inventari. Vegeu Manuel J. PELÁEZ, «Notas sobre el derecho canónico y las fuentes eclesiásticas en el pensamiento de Francesc Eiximenis», *Anuario de Estudios Medievales* (Madrid), vol. 29 (1999), p. 835-842.

63. En l'«Índex de fonts jurídiques» de Curt WITTLIN *et al.*, *Dotzè llibre del Crestià II*, 2, Girona, Diputació de Girona, 1987, p. 597-602, s'hi pot veure l'aclaparadora superioritat de les referències canòniques sobre les civils.

«menor»: la manera en què les dones havien de perseguir els adúlteris de llurs marits, incloent-hi el príncep.<sup>64</sup> Contràriament de nou, en el mateix estudi de Graullera hi són omnipresents Baldo de Sassoferrato i Baldo degli Ubaldi, i més esporàdicament Joan Andreu, Azzo, Joan Fabra, Paulo de Castro, Saliceto... Respecte als canonistes, sempre amb menor presència, destacaven Hostiensis, Butrio, Petrus de Braco, l'Abat Panormità, Guillem Durand i Raimon de Penyafort.<sup>65</sup>

Entenem que l'escassa presència, o almenys relativa, dels llibres jurídics en la biblioteca del franciscà també pot estar determinada, en gran part, per la seua formació universitària, la qual, com ja hem apuntat, no sembla que vinguera marcada per l'estudi del dret. Detinguem-nos una mica ací.

## 5. La formació acadèmica

De les facultats majors o disciplines que s'impartien en els estudis generals medievals, dues eren jurídiques: lleis i cànons. A banda hi havia les de teologia i medicina, així com la facultat menor d'arts o filosofia. Ens queda molt per saber sobre l'ensenyança en els seus inicis, així com sobre el pas del nostre menoret per les aules, però tot indica que els seus estudis es van centrar en la teologia —prèviament, com era de rigor, en la filosofia—, però no en la ciència dels drets.<sup>66</sup> És una cosa que creiem que confirmen el seu estil literari i la referida mancança en la seua obra d'autors de dret, especialment civilistes.<sup>67</sup>

---

64. Xavier RENEDO PUIG, «Notes sobre la datació del *Dotzè del Crestià* de Francesc d'Eiximenis», a *Miscel·lània d'homenatge a Gabriel Roura i Güibas*, vol. LII, Girona, Annals de l'Institut d'Estudis Gironins, 2011, p. 207-224.

65. Vicente GRAULLERA SANZ, *Derecho y juristas valencianos en el siglo XV*, València, Biblioteca Valenciana, 2009, p. 423 i seg. L'inventari del canonge Guillem Vich (1410-1485) conté uns «sermons en paper del mestre Francesc Eximenés». Vegeu també l'inventari del doctor en ambdós drets Sanz Pérez de Montalbán, fet a València el 1409, on igualment dominen de manera clara les obres i els autors civilistes sobre els canonistes; vegeu, també de Vicente GRAULLERA SANZ, *Los primeros juristas valencianos: Valencia en la Baja Edad Media. Siglos XIII y XIV*, València, Ilustre Colegio de Abogados de Valencia, 2000, p. 213. En el mateix sentit i també de Graullera, vegeu «La biblioteca de don Jaime García de Aguilar. La trayectoria intelectual de un jurista valenciano en el siglo XV», *Quaderns d'Investigació d'Alaquàs* (Alaquàs, València), vol. 27 (2007), p. 11-28.

66. La informació de què disposem resulta vacil·lant. Després d'una primera formació a Catalunya, sembla que Eiximenis va passar per les aules de Colònia, París, Oxford i Cambridge, i es va graduar el 1374 com a mestre de Teologia per la Universitat de Tolosa de Llenguadoc, després d'ensenyar lògica a la de Lleida. Per a Lleida quedaven expressament exclosos els estudis de teologia, reservats a París i després també a Tolosa amb la voluntat de posar fi a l'heretgia albigea. Va viatjar a les ciutats de Florència, Roma i altres d'Itàlia, i encara que no sabem el temps que va romandre en cadascuna d'elles, el seu coneixement de la realitat del moment queda perfectament reflectit en diversos passatges de la seua obra. Després d'impartir magisteri a Barcelona i altres poblacions catalanes, es va instal·lar a València en 1384, any en què va presentar als jurats de la ciutat el *Regiment de la cosa pública*, inclòs més tard en la primera part del *Dotzè*, atés que en aquells moments ja eren escrites algunes parts del *Crestià*. En 1408 es trasllada a Perpinyà per a participar en el concili al servei del papa Lluna d'Avinyó. L'any següent és ordenat bisbe. Vegeu Xavier RENEDO I PUIG, «*Lo Crestià*: una introducció», p. 190-231.

67. Hem de tenir present l'actitud hostil de l'Església envers els estudis de lleis. El Concili de Reims del 1131 va prohibir als monjos i clergues regulars l'estudi del dret civil, a més de la medicina, cosa que amb el Concili de Letran del 1139 es va estendre a tota l'Església. Encara que l'any 1285 Honorí IV va aixecar la prohibició, la

Consegüentment a tot açò, no seria sensat ubicar Eiximenis dins del que jurídicament es coneix com la doctrina del *mos italicus*, que era la que imperava a l'Europa d'aleshores. Això sí, i com passem a explicar, feia servir el mateix estil, com a escolàstic.<sup>68</sup>

La filosofia o escola jurídica del *mos italicus*, també coneguda com dels postglossadors o comentaristes i que en realitat té un origen francès, és un mètode literariocientífic, eminentment jurídic, propi dels segles XIII-XV. Mitjançant la metodologia escolàstica es buscava fer un aplec de citacions de normes jurídiques i d'autors, òbviament amb *auctoritas*, que defensaren un determinat posicionament; hom no busca l'originalitat en les propostes ni en els plantejaments, ans al contrari, atés que l'ideal és el món clàssic. La saviesa radicava en la demostració d'aquests antics coneixements. Amb el temps, aquest mètode va degenerar en una veritable obsessió acumulativa, fonament últim de tota l'argumentació, en perjuí de la crítica científica; però açò ja és una altra cosa.

El que volem dir és que, quan parlem de citacions jurídiques en temps d'Eiximenis, ens hem de referir necessàriament a les pròpies del *ius commune*, dels drets romà i canònic, dels *corpora* i, molt especialment, dels seus intèrprets. Des d'aquest punt de partida, el relat del nostre menoret sí que conté un amuntegament de citacions doctrinals, però no tant jurídiques, sinó teològals i filosòfiques, dels clàssics. És omnipresent l'ús que fa dels vocables «filòsof» i «teòleg», però molt puntualment parla de «jurista». En consonància amb el que creiem que va estudiar a les universitats, Eiximenis podria representar l'inici del corrent comentarista per la seua metodologia escolàstica —sempre parteix dels casos concrets, sense generalitzar o sistematitzar—, però no tant pel contingut dels seus comentaris. Perquè si bé els diferents sabers anaven sempre plegats i tots els universitaris partien d'una base comuna de filosofia, de manera que cada comentarista podia atendre perfectament diferents matèries, sí que podem parlar de tractaments diferents, i en el segle XIII ja hi ha un discurs netament jurídic.<sup>69</sup> Així i tot, podem intentar alguna indagació, molt puntual, en la juridicitat del seu discurs, tot distingint el *Regiment* i la *Doctrina compendiosa*, per una banda, i el *Dotzè*, per l'altra, amb una major presència del dret en aquesta darrera obra.

Quant a les dues primeres obres, és molt significatiu que en el capítol x del *Regiment* Eiximenis parle dels motius pels quals les lleis deuen ésser

---

preferència de l'Església pels estudis canonistes es mantindrà al llarg del temps. Antonio GARCÍA GARCÍA, «La organización de los estudios jurídicos», a Joan J. BUSQUETA i Juan PEMÁN (coord.), *Les universitats de la Corona d'Aragó, ahir i avui: Estudis històrics*, Barcelona, Pòrtic, 2002, p. 53-71.

68. Aquest estil es basava en un mètode acusadament casuístic, exegètic i analític, per a dissecar l'abast del significat discutit de cadascuna de les possibilitats utilitzades, sempre d'una manera exquisida. Vegeu Francisco CARPINTERO, «“Mos italicus”, “mos galicus” y el humanismo racionalista. Una contribución a la historia de la metodología jurídica», a *Ius commune*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1977, p. 108-171, i Francisco L. PACHECO CABALLERO, «Los juristas catalanes y la *opinio doctorum* (Notas)», *Anuario de Historia del Derecho Español* (Madrid), vol. 67 (1997), p. 295-308.

69. José María PÉREZ COLLADOS, «Hacia una teoría de la relación histórica entre los juristas y el estado», a *Los juristas catalanes y el Estado español*, Madrid, Marcial Pons, 2017, p. 11 i seg.

observades i no oferisca cap argumentació mínimament jurídica, més enllà de Valeri Màxim, Escipió Marc, Brut, Egidi o els macabeus. També és significativa la rúbrica xvi de la segona partida de la *Doctrina*, que, respecte a la supremacia de la utilitat pública sobre la privada, diu «que tots los antichs filosofos, e los drets canonich e ciuil, e los sants Doctors theolechs, concordantment, dixerén e escriuiren». També és molt habitual, i ara en les tres obres, que després de citar alguns autors —rarament juristes— no cite el passatge concret o remeta a «diverses opinions» sense autor i sense obra.<sup>70</sup> El mateix podem dir sobre els capítols xiv i xv de la mateixa partida, quan disserta sobre uns conceptes tan juridificats com la *culpa* i la *negligència*, i no sobre els actes privats, sinó sobre les decisions dels governants respecte a la cosa pública. A més de ser conceptes llargament tractats per les legislacions canònica i romana, a les quals no al·ludeix, sorprén que, ja que són també molt importants per al món de la filosofia i la teologia, tampoc no estiguen acompanyats d'un llarg llistat d'autors d'aquestes disciplines. És cert que, enfront del *Regiment de la cosa pública* o el *Dotzè*, la *Doctrina compendiosa* se'ns mostra notablement pobra en fonamentació doctrinal.<sup>71</sup>

Estem davant d'un recurs discursiu merament formal: Eiximenis intenta revestir-se de la metodologia científica imperant, que és l'única que legitimaria el seu posicionament. Però el seu objectiu és clar i evident: exposar i concloure amb l'opinió pròpia, de manera que els altres autors complisquen un paper absolutament accessori, si no decoratiu. En aquest sentit, el nostre autor no és només un compilador, sinó que esdevé un veritable creador i constructor d'opinions i teories; és una idea que caldria destacar.

El *Dotzè*, però, sembla que ja és una altra cosa. El franciscà es mostra ací plenament coneixedor de la dualitat dels drets civil i canònic, de les respectives disciplines universitàries i de l'existència d'una fecunda doctrina canonista i civilista.<sup>72</sup> Hi destaca el tractat huité, on Eiximenis parla de la col·ligació legal, entesa com la voluntat humana de viure junts per a ajudar-se, al marge

70. En el capítol xix de la segona partida de la *Doctrina*, després de referenciar Terenci i Valeri Màxim, diu: «E moltes altres auctoritats hi ha que si porien allegar». En el capítol 95 del *Dotzè* i amb motiu dels millors juís per a evitar les pugnes ciutadanes, Eiximenis al·ludeix a l'emperador Justinià, tan escassament citat malgrat la seua enorme rellevància jurídica, i sense fer referència a cap passatge de la seua compliació.

71. Encara que la *Doctrina compendiosa* no fos de la seua autoria, almenys directa, i malgrat que el seu estil siga diferent del del menoret, els conceptes i les reflexions que s'hi poden veure són els mateixos. I com que l'afinitat política entre el menoret i l'autor de la *Doctrina* sembla completa, hem optat per tenir present aquesta obra en el nostre estudi. Es tracta també d'una obra destinada molt especialment al poble pla, encara més que les altres obres, per això les referències lletrades poden considerar-se supèrflues, si no contraproductes. Però així i tot s'hi pot veure alguna referència jurídica: en el capítol xiv es diu, sense major concreció, que «dien los drets: *Quod culpa suos debet tenere actores*». I en el capítol següent es diu: «devets saber quels drets fan tres graus de culpa», per a diferenciar entre «lata», «levis» i «levissima», amb llurs explicacions, certament allunyades dels discursos pròpiament filosòfics i teològals. Curiós i dubtós ens resulta el capítol xix quan fa referència a l'«emforçada» i la «digesta», amb una significació probablement jurídica que no podem albirar a hores d'ara.

72. En el capítol 665 parla de «Johan de Linya, famós doctor *in utroque* en Bolunya». Amb l'expressió *in utroque* hom fa referència al doble grau en dret civil i canònic. En un ordre temporal indiferent, l'obtenció del segon exigeix una menor inversió de temps, ja que tots dos solen partir de les *Instituta* de Justinià com a base de l'aprenentatge.

de «neguna atanyença natural» però sota «unes matexes leys, furs e regidors» (cap. 833).<sup>73</sup> Després de dir que el primer fonament de la col·ligació legal és, com no podia ser d'una altra manera, la «religiositat de fe», sí que podem trobar algunes referències jurídiques, molt especialment respecte als infidels i els jueus, a partir dels capítols 837 i següents.<sup>74</sup> Hi veiem alguna citació de legislació canònica —*Decret* de Gracià, *Decretals* de Gregori IX i *Clementines*—, així com, respecte a la legislació romana, del *Digest*. Això sí, són aportacions que es fan des d'una consideració majorment teològica i amb un clar protagonisme de les Sagrades Escripures, de la patristica i de la doctrina dels també teòlegs franciscans Guillem d'Ockham i, molt especialment, Joan Escot, els quals ja sabem que van estudiar teologia unes dècades abans a les mateixes universitats que ell: Oxford, Cambridge i París.

És evident, per tant, que Eiximenis té certes nocions dels *corpora*, molt especialment del *canonici*, però que sens dubte va estudiar com a teòleg. El menoret és conscient que un bon sistema legal és un fonament essencial de la pau i l'ordre social, i més encara si tenim en compte que els mercaders hi són els primers interessats; per tot açò, la dedicació tan minvada a les qüestions jurídiques ens sembla una deixadesa. En podem aportar infinits exemples.

Si bé és molt significatiu que quan parla de la correcció o la punició del príncep errant ho faça amb citacions legals de les *Decretals*,<sup>75</sup> resulten anecdòtiques les referències jurídiques en el mateix quart tractat quan discorre sobre conceptes tan bàsics per als temes que el preocupen com ara els de *jurisdicció*, *mer imperi*, *autoritat*, *senyoria* o els drets dels súbdits i dels vassalls, amb contínues al·lusions a lleis, furs i pactes sense cap concreció. De la mateixa manera, ens sembla poc que, en el capítol 866, es limite a aportar només un autor, Natzarius Cesariensis —sense identificar la citació—, quan defensa que el príncep, per a conservar la col·ligació legal, deu adocrinar en la conservació de «bones costumes» o «bones leys de la terra» respecte als tres puntals de la comunitat: les cases, la contractació i la cohabitació entre els veïns. Sorpren la mancança de normativitat quan parla dels contractes, i que es limite a parlar de la «composició de costumes» o les bones lleis que els han d'ordenar. Quan en el capítol anterior, el 865, disserta respecte als cavallers —«qui posa quins són los [seus] drets» i diu que «apar-ho *dist. prima Decretorum: Ius militare*, he u diu Ysidorus,

---

73. És cert que la col·ligació natural —tractat seté, capítols 774-832— resulta menys susceptible d'ésser juridificada; no obstant això, el dret canònic hi té molt per dir, i no solament quan parla del clergat. Les citacions d'Eiximenis, però, són igualment referides als evangelistes, la patristica i les civilitzacions d'Orient: Egipte, Israel, Pèrsia, Macedònia, Babilònia i fins i tot l'Índia.

74. En els capítols 837 i següents veiem citats el decret xxxviii, *Judeorum*, i el *Digest* en diverses ocasions. En el capítol 166 i a propòsit dels jueus i infidels, ja citava el títol «De judeis et sarracenis», del llibre cinqué de les *Decretals*, des d'una lectura, de nou, essencialment teològica.

75. Vegeu el capítol 411. També és cert que en els capítols 417 i 421 se cita el *Codex* amb motiu de les facultats del rei sobre la pau, la guerra o els seus emoluments, però amb referències al que diuen teòlegs i canonistes. El mateix passa en el capítol 427, quan s'aporta el *Digest* per a parlar del dret dels senyors a imposar peatges. Tota citació és apuntalada, òbviament, pels teòlegs i canonistes, com Guillem, Duran, Hostiensis i Ramon.

*libro quarto Ethimologiarum*—, obvia tota al·legació jurídica per a embastar un dels seus discursos pseudofilosòfics. Tampoc no aporta citacions jurídiques quan disserta sobre una institució tan juridificada, per les seues repercussions globals, com és el matrimoni i les realitats derivades, com ara la viudetat, i se centra en la virginitat de les dones i en el comportament de les donzelles.<sup>76</sup> En definitiva, les referències d'aquests capítols, a més de ser poques en comparació amb les d'altres punts, són especialment vagues i difuses.

Les citacions tornen a ser nombrosíssimes en els capítols següents del tractat huitè del *Dotzè* a propòsit de molts i diversos assumptes, com ara la fortuna, la riquesa, la pobresa, el treball, l'oci, la caça, la medicina, la follia, el bon morir, l'edificació de cases, l'aigua dels pous o —i sobretot— la saviesa. Però són referències de l'estil de les ja habituals: Sagrades Escriitures, filòsofs clàssics, savis cristians i, òbviament, Aristòtil i sant Agustí. La presència dels *corpora* torna a ser anecdòtica.<sup>77</sup>

A banda del discurs científicojurídic erudit, que naix i es propaga des de les universitats i que es basa essencialment en el dret comú, hi ha els *iura propria*. Són el dret propi de cada regne, el del monarca, el del parlament i el del municipi, i són, en última instància, els veritablement vigents i, en teoria, els aplicables. I si els grans juristes del moment no els paraven una gran atenció, tampoc no ho va fer Eiximenis, i no perquè no fora un gran jurista, sinó perquè aquest discurs no era el que més el preocupava. El nostre franciscà es limita a les fórmules genèriques de sempre, lleis, furs i costums, sense individualitzar cap disposició. És cert que els *iura propria* no s'estudiaven a les universitats, però eren o havien de ser coneguts pels juristes, en el nostre cas, a més, com a deferència d'Eiximenis al municipi valencià. La referència al rei Pere d'Aragó en el capítol VIII del *Regiment*, per a dir que les lleis deuen ser observades per tots, no és pròpia d'un gran jurista. És més, la citació és inexistent.

Per derivació de tot el que hem dit i encara que a hores d'ara no és una qüestió suficientment estudiada, no sembla que Eiximenis fora objecte preferent de citació per part de tractadistes valencians posteriors que escriviren, per exemple, sobre el príncep i el pactisme, com Pere Belluga, amb una inspiració doctrinal molt similar a la del nostre menoret. Temps endavant tampoc no sembla que Mateu i Sanç el tingueren en compte a propòsit del seu tractat sobre les corts. Seria interessant saber què passa amb els juristes catalans o aragonesos.

---

76. El tractament que Eiximenis confereix al matrimoni és merament sacramental, però segur que és conscient de la seua naturalesa també contractual per al dret canònic. En el capítol 853 cita les *Clementines* a propòsit dels pecats per actes libidinosos amb les dones, com besos o abraçades.

77. Capítol 872: *Digest*, amb motiu de l'apropiació de béns procedents de naufragis.



## 6. Els lletrats en l'obra d'Eiximenis

L'estament o la mà mitjana, la burgesia, era la preferida del nostre autor, «e sot aquesta mà [capítol 115 del *Dotzè*] se comprenen comunament juristes, notaris, mercaders e drapers poderosos, e tots aquells qui sens generositat notable han grans riqueses en la ciutat». Però, d'entre tots aquests oficis, Eiximenis se n'estimava més alguns que d'altres, i entre aquests últims hi havia, molt destacadament, el de lletrat. El menoret reconeixia que els lletrats eren tan necessaris com els menestrals i els comerciants, però, enfront dels teòlegs i els filòsofs, a penes els nomena, malgrat que donaven suport a les seues mateixes idees. Tal vegada no els coneixia suficientment, ni tampoc el seu treball, o, contràriament, els tenia ben tractats i no li eren dignes de confiança. O tal vegada aquesta actitud prové del seu pas per la Universitat de Lleida, centre per a la formació, essencialment, de juristes. De fet, entre els seus docents, els més prestigiosos eren els legistes i canonistes, i tal vegada per això eren els que gaudien d'una situació econòmica més avantajosa. És més, el govern de la Universitat quedava reservat als seus escolars; en ells requeia el privilegi, per exemple, d'elegir el rector i els consellers. Així és que no creiem que la relegació dels estudis i dels estudiants de filosofia fora del gust del nostre menoret.<sup>78</sup> Però queda clar que *subestimava* el món del dret.

Tal vegada hauríem de partir de la idea que el posicionament d'Eiximenis respecte a tota aquesta qüestió no era estrany ni particular en el seu moment. Ans al contrari, el nostre franciscà es fa ressò d'un sentiment popular de general antipatia, que s'avançava al mateix moment en què els escolars entraven en les aules universitàries per a convertir-se, segons aquest parer, en persones distanciades del poble pla i que sovint feien gala del seu elitisme. És cert que, una vegada graduats, dels juristes no eren incondicionals ni tan sols el rei o les autoritats municipals, que eren, precisament, els que fundaven i sufragaven la majoria d'universitats on aquells s'havien format. Així, l'actitud dels nous poders envers els nous juristes era vacil·lant i paradoxal.<sup>79</sup> El mateix Jaume I, que el 1245 havia intentat aconseguir del papa una butlla per a fundar una universitat a la ciutat de València, prohibeix el 1251 la intervenció d'advocats en els plets del regne, prohibició que serà alçada i resposta reiteradament pels seus successors. Podem veure situacions contradictòries similars per als altres territoris de la Corona d'Aragó i per a molts altres territoris europeus.

---

78. Rafael RAMIS BARCELÓ, *Estudios sobre la Universidad de Lérida (1561-1717)*, Madrid, Dykinson, 2018, p. 55; Juan PEMÁN GAVÍN, «El marco jurídico e institucional del Estudi General de Lleida (1300-1717)», a Joan J. BUSQUETA i Juan PEMÁN (coord.), *Les universitats de la Corona d'Aragó, ahir i avui*, p. 75-115.

79. Com vacil·lant i paradoxal pot ser en ocasions l'actitud del mateix menoret, que, malgrat la poca estima que tenia pels hòmens de dret, recomana que «Los richs hòmens ciutadans axí mateix deuen entendre a estudiar e a legir en lurs cases notables llibres que sien de regiment de lur vida e de regiment de la comunitat o de qualsevol cosa profitosa. E deuen aprendre de saviesa en guisa que puxen bé governar e consellar la cosa pública quand los serà comanat e dar sans consells quant serà temps e loch es sapien bé regir» (cap. 378 del *Dotzè*). No s'hi està referint, doncs, a la formació jurídica?



Un fur d'Alfons el Benigne, de 1329, exigia per a advocar a la ciutat de València la superació d'una prova davant dos savis en dret nomenats per la mateixa ciutat. Per a presentar-se a l'examen era exigència que «per cinch anys haja ohit dret en estudi general». A la resta de viles i llocs del regne eren suficients tres anys.<sup>80</sup> En plena recepció del dret comú a l'Europa occidental, en plena efervescència fundacional dels estudis generals, és ben segur que aquest fur tenia en compte la recent fundació de la Universitat de Lleida, per llicència del pontífex Bonifaci VIII de 1297 i amb la qual s'hi transferien els privilegis i les llibertats de la de Tolosa de Llenguadoc.<sup>81</sup> Cada nou regne volia formar la seua prole de juristes, que defensara el dret propi, i en la Corona d'Aragó les universitats, tan influenciades per les italianes, van ser clarament municipals, però amb el suport sempre del monarca. En temps del nostre menoret només hi havia la lleidatana, ja que la de València, malgrat que s'hi va voler instal·lar des del primer moment de la conquesta, es va endarrerir fins a finals del segle xv, i amb una notable similitud amb la de Lleida i amb la referència sempre de la de Bolonya. Des d'aquest punt de partida, podem imaginar que en temps d'Eiximenis resultara especialment difícil per a València organitzar una justícia dirigida exclusivament per lletrats, i encara menys propis; una justícia lletrada, que era la que interessava als nous poders, atés que el dret de l'alta edat mitjana, tan irracional i arbitrari, eixia del seu control.

Com a universitats municipals i no eclesiàstiques que eren les de la Corona d'Aragó, serà abrumadora en elles la preferència pel *ius civile* sobre el *ius canonicum*. A Castella trobem la realitat contrària i per això, entre altres coses, no són tants els estudiants dels nostres territoris que van a estudiar a Salamanca o a París. Ja hem dit que no resulta fàcil saber què s'hi ensenyava i s'hi estudiava en el principi, atés que les constitucions dels estudis generals no sempre especificaven els llibres, però parlem en tot cas del *Corpus iuris civilis* i el *Corpus iuris canonici*, per a lleis i cànons, si de cas amb les concordances i antinòmies oportunes respecte al *ius proprium*. Els juristes catalans i valencians estudiaven molt majoritàriament a Lleida, Bolonya, Montepeller, Avinyó i Tolosa, i s'hi formaven en un dret que beneficiava poc la dispersió i la diversitat dels poders medievals.<sup>82</sup> Ambdós drets defensen la supremacia d'una única autoritat, als nostres efectes la reial —el rei i el regne—, però no tant la municipal, per molt que els *costums* foren a Catalunya la primera i més forta entrada del nou dret en el seu ordenament jurídic —no tant a València—. El cert és que, a mesura que s'aprofundisca en els nous drets, es qüestionarà cada vegada més la doctrina del pactisme que tant defensava Eiximenis.

---

80. *Fori Regni Valentiae*, 2, 6, 12, f. 46v, València, 1547-1548.

81. Mariano PESET REIG, «La fundación y el fuero universitario de Lérida», *Hispania* (Madrid), vol. 100 (1998), p. 515-536; Rafael RAMIS BARCELÓ, *Estudios sobre la Universidad de Lérida*. Vegeu bibliografia en Joan J. BUSQUETA i Juan PEMÁN (coord.), *Les universitats de la Corona d'Aragó, ahir i avui*.

82. Patrick FERTÉ, «Les étudiants catalans à l'Université de Toulouse du 13e au 18e siècle», a Mariano PESET REIG (ed.), *Aulas y saberes*, 2 vol., vol. 1, València, Universitat de València, 2003, p. 397-414.

Així és que, malgrat tot, els protagonistes que majorment eixrien beneficiats de la recepció del dret comú mantingueren un cert rezel envers els seus propis lletrats, que tant hi havien coadjuvat. En l'època en què la legislació pròpia feu seu eixe *ius commune*, els monarques prohibiren reiteradament l'al·legació de les lleis romanes, els decrets i les decretals, i tots els seus autors. S'imposava resoldre únicament i exclusiva segons el *ius proprium*. No es podien posar en dubte ni la *potestas* ni l'*auctoritas* del regne o del municipi. Poc abans de l'arribada d'Eiximenis a la capital del Túria, les Corts valencianes de 1376 havien legislat contra l'abundància i la dilació dels processos, cosa de la qual culpaven directament els nous procediments judicials i en concret els advocats per ser els majors promotors d'aquesta lepra, ja que econòmicament eren els que n'eixien més beneficiats, en perjuí de la comunitat. El nostre autor, doncs, es limitava a fer seu un sentiment més o menys generalitzat entre el poble pertot arreu. Òbviament, aquest plantejament resulta tan simplista —per a nosaltres i per a Eiximenis— com mereixedor de moltes puntualitzacions; malauradament, però, no ens hi podem detenir.<sup>83</sup>

També els mercaders, que tant importaven a Eiximenis, mostraven una actitud dual i enfrontada amb la dels juristes. Els lletrats, i els graduats universitaris en general, no pertanyien a la mà nobiliària, ni tampoc a la tercera, sinó a la burgesia, que era la majorment beneficiada i la més interessada en la qualitat d'unes solucions depurades que solament el nou dret era capaç d'oferir. Si, com diu Paolo Evangelisti, els mercaders són «il vero e proprio asse politico e di sviluppo della comunità»,<sup>84</sup> necessàriament havien d'estar interessats en la seguretat que atorgava la documentació oficial i escrita. Però els mercaders volien un dret particular per a ells, àgil, cosa que no trobaven precisament en uns processos escrits, d'inspiració romanocanonista, que donaven lloc a tramitacions, és veritat que més fermes i depurades, però també més llargues i cada vegada més farragoses, alienes als tradicionals usos marítims i incompatibles amb la prestesa que requeria el transport de certes mercaderies. Perquè els lletrats eren hòmens de sabers clàssics, llatinistes, lluny de la manera «simple e grossera», però efectiva, que buscaven els mercaders i que era precisament la que emprava Eiximenis, que en el capítol xxxiv del *Regiment de la cosa pública* parlava de la necessitat d'afavorir-los amb «privilegis e gràcies especials e honors majors que a les altres gents». Alguna cosa s'estava fent, almenys orgànicament, amb els consolats de mar, als quals es reconeixia plena jurisdicció, amb un dret propi, especial i autònom fet per ells i per a ells. No sabem si Eiximenis tenia en ment aquesta importantíssima institució, que ja estava implantada tant a València com a Bar-

83. A títol orientatiu i amb la bibliografia que inclou, vegeu Santiago MUÑOZ MACHADO (dir.), *Historia de la abogacía española*, 2 vol., Pamplona, Aranzadi, 2015, i Javier ALVARADO (ed.), *Historia de la literatura jurídica en la España del Antiguo Régimen*, vol. 1, Madrid, Marcial Pons, 2000.

84. Paolo EVANGELISTI, «Credere nel mercato, credere nella *res publica*. La comunitat catalano-aragonesa nelle proposte e nell'azione politica di un esponente del francescanesimo mediterraneo: Francesc Eiximenis», *Anuario de Estudios Medievales* (Madrid), núm. 33, vol. 1 (2003), p. 69-117.

celona i Palma, ciutats per excel·lència mercantilistes, però hi trobem a faltar una mínima referència.

Les reflexions que a continuació exposem sobre l'opinió que Eiximenis tenia dels lletrats, naixen del discurs sobre aquesta qüestió contingut en el *Regiment* i en la *Doctrina compendiosa*, ja que són les obres —no tant el *Dotzè*— en les quals més atenció para a aquests professionals. Mentre que la primera obra se centra bàsicament en les professions lletrades particulars, en la segona trobarem més referències als oficis públics.

### 6.1. *Oficis lletrats particulars*

Tres són les categories de lletrats particulars en què Eiximenis es fixa: la dels notaris, la dels advocats i la dels saigs. Per al bon funcionament de la república, tota caracterització sobre ells havia de passar, necessàriament i en qualsevol cas, pel fet que foren «pocs e bons»; per contra, els mercaders havien de ser, a més de bons, molts. Amb aquesta màxima es busca evitar els abusos, en perjudi tant dels clients i ciutadans particulars com de la cosa pública. Insistim que aquesta idea tenia el significat propi d'uns moments en què les institucions s'havien endinsat definitivament en el món del dret científic, alié al coneixement i sentiment populars. L'episodi del pagès a Montpeller és tot un clàssic, quan, amb l'expressió «tota la terra és perduda», mostra eixa aversió del poble pla envers una veneració no divina, sinó mesquina, com era la de la ciència jurídica.

Respecte als advocats o, com Eiximenis els anomena, «procuradors de cort», «raonadors» o «picaplets», conformaven la pitjor de totes les professions lletrades. El nostre menoret fa una vehement argumentació sobre les argücies de què feien ús per a allargar innecessàriament els plets, amb un únic interès personal pecuniari. Si per al menoret el pagés és una criatura menyspreable, serà tot un compendi de virtuts al costat de l'advocat, per naturalesa mentider i lladre. Però l'abominació del pagés, del poble pla en general i del mateix Eiximenis en concret, no era tant envers allò jurídic, sinó envers els nous juristes, per la qual cosa preferien els vells prohoms, savis «en costums e les lleis de la terra», atés que es basaven en el bon enteniment i en la saviesa popular accessible per a tothom. La consideració de prohoms o hòmens bons no s'ha d'entendre com a sinònim de cults ni erudits, sinó que significava cabals, prudents i sensats, cosa que passava perquè es limitaren a actuar amb els drets propis de la terra, tot defugint els drets teòrics i cults, amb la seua doctrina llatina, que era el que s'ensenyava a les universitats.<sup>85</sup> Mentre que el dret propi era clar i concís, com-

85. Tots els ordenaments de la Corona d'Aragó donaven preferència als drets propis abans que als aliens. És aleshores, el 1409, quan Martí I estableix per a Catalunya una prelación de drets definitiva, que dona preferència als costums i la legislació regnícola i reial, però amb una gran presència dels drets canònic i romà. En qualsevol cas, no són observacions pròpies d'algú que volguera ocupar un càrrec en l'administració reial; no s'estava guanyant amb elles els favors reials.

previsible per a tothom perquè «entenen huy axí los pagesos com los letrats», l'altre facilitava la divagació i les floritures alienes al pragmatisme.<sup>86</sup> I com que era del tot contraproductent «puntejar agudament e supèrflua en ço que és clar», l'exercici d'aquests professionals solament podia resultar «fort bo a la cosa pública quant és en persona espatxada e ab consciència» (*Regiment*, cap. 28), i això no depenia tant del dret com de la virtut, l'element que sempre havia estat, que era i que per tot temps seria l'origen, la fi i la referència de totes les actuacions humanes. Finalment, amb la limitació en el seu nombre es pretenia evitar que, per la manca de suficient feina per a tots ells, acabaren per complicar i allargar maliciosament les causes judicials i altres expedients, acusació que ja era tot un clàssic.<sup>87</sup> Per això i com especificava en ocasió dels notaris, havien de gaudir de «mester conivent salari de son treball, per tal que puixa tenir son estament».

Els notaris i escrivans eren els únics que per al franciscà podien gaudir d'un cert respecte dins del recel generalitzat envers els juristes, atés que racionalitzaven i donaven fe dels actes jurídics. La seua prominència recau en el fet que aporten seguretat en la formalització dels actes i contractes socials, o siga, del tràfic comercial. No és qüestió menor que, amb la finalitat de donar fe pública, el document escrit encara estava envoltat d'una sacralitat de què mancava l'acte o la contractació merament oral.<sup>88</sup> Aquest era un ofici que podia arribar a ser molt honorós i socialment reconegut, ja que els notaris eren coneixedors de les lletres, però no les manipulaven, com sí que feien els advocats. De fet i com a conseqüència de la manca de juristes que patia la ciutat de València, en les Corts de 1403 Martí I autoritzava els notaris a advocar, superat prèviament un examen, això sí, sobre els furs i privilegis del regne i sobre la seua pràctica. Si fins a eixos moments podien ser *advocats de secà*, aleshores van veure pujar el seu estatus. També és cert que era un ofici objecte de normativització molt recent i més ferma, amb unes primeres ordenances atorgades per Pere II el 1384, que en facilitava un control més estricte i evitava la caiguda en inèrcies vicioses.<sup>89</sup>

---

86. No ens acaba de convèncer aquesta interpretació perquè la disputa argumentativa, la dialèctica i l'acumulació de raons són pràctiques molt pròpies de la doctrina escolàstica, de la qual ell també feia ús en els camps filosòfic i teològic; tal vegada estem davant d'una més de les seues contradiccions.

87. En aquest punt lloava, per contra, la pràctica dels musulmans, ja que les causes judicials eren resoltes amb major celeritat (cap. 28 del *Regiment*).

88. «Noy ha pijor colp que de plomada» deia Eiximenis per a significar que «ab una plomada de tinta pot hom leuar o baxar, perdre o guanyar» (capítol xxix del *Regiment*). És possible que la defensa que Eiximenis feia de l'ofici del notariat facilitara que, amb la reforma municipal de València del 1418, un notari o escrivà passara a formar part del Consell Secret, amb els jurats, el racional i els advocats.

89. Amb la legislació valenciana immediata assistirem a una certa confusió funcional entre advocats, procuradors i notaris. La diferència entre notari i escrivà tampoc no serà clara. Com tampoc no quedava clara la diferència entre els notaris públics i els reials, que donaven fe pública extrajudicial i a les cúries i els tribunals, respectivament. José M. CRUSELLES GÓMEZ, «Los notarios valencianos y la administración urbana a fines de la Edad Media», a *Dels Furs a l'Estatut: Actes del I Congrés d'Administració Valenciana: de la Història de la Modernitat*, València, Generalitat Valenciana, 1992, p. 491-496. Vicente GRAULLERA SANZ, «Los notarios de Valencia a principios de la Edad Moderna», a *Estudios en recuerdo de la profesora Sylvia Romeu Alfaro*, 2 vol., vol. I, València, Universitat de València, 1989, p. 477-487.

Tan odiosos con els advocats són per a Eiximenis els saigs: oficials judicials, fiscals públics en un àmbit eminentment criminal, orquestradors de les acusacions populars.<sup>90</sup> Els tenia per detestables pels mateixos perjuís econòmics que ocasionaven, així com perquè «tots los pecats del poble no els deu hom denunciar [...], ans ne deu hom alguns dissimular e lleixar-ne queucom a Déu a punir» (*Regiment*, cap. 31). Aquest interessant circumloqui evidencia de nou eixa omnipresent supremacia de l'ordre diví sobre el terrenal, que li permet desdenyar el discurs jurídic per ser, enfront del teològic, obra de l'home, amb totes les seues imperfeccions, deficiències i injúries. I, com no podia ser d'una altra manera, els saigs a favor de la cosa pública havien de gaudir, per contra, d'una consideració diferent i sempre millor.

## 6.2. Oficis lletrats públics

Segons s'exposa en la *Doctrina compendiosa* i dins dels oficis lletrats responsables del regiment de la cosa pública, l'autor distingeix entre els que tenen jurisdicció i els que no en tenen. Entre els primers hi ha el governador, el batle, el veguer, el justícia, el mostaçaf i altres de semblants. Entre els segons hi ha els jurats, els consellers i altres de semblants, sempre procuradors de la cosa pública, segons es diu. Però, com hem apuntat, no hi ha cap precisió en la determinació d'aquests oficis. És cert que tampoc no calia, perquè l'únic que interessava era parlar del seu bon fer en general. Per això i respecte als primers, l'autor no es deté ni tan sols en la delimitació de la jurisdicció de cadascun d'ells.

En definitiva, la justícia terrenal no era la preferida dels autors del *Regiment* i de la *Doctrina*. Queda clar en el capítol 71 del *Dotzè*, quan Eiximenis diu que «creixement de jutges, de savis e de cavallers és destrucció de la ciutat» i parla després del creixement de capellans, que refusa, però no amb els mateixos termes: un altre argument per a dubtar del seu caràcter de jurista.<sup>91</sup>

## 7. Consideracions finals

Des de la insistència que aquest no és un estudi exhaustiu ni complet de l'obra d'Eiximenis, ni de la concepció que tenia sobre la ciutat, la cosa pública i el dret, les conclusions a què arribem no van més enllà d'una simple recopi-

---

90. Encara que, *strictu sensu*, eren oficis de caràcter més aviat públics, Eiximenis els assimila en les seues valoracions als altres dos grups.

91. A tal efecte aporta el «*Decret distinctione xcii*, que més val haver pochos clergues e ben regits, que no molts qui no-s poden tan bé regir e fan per si mateixos altre cap ultra aquell que la sglésia los dona». Veiem que no és un mandat jurídic, sinó una mera consideració d'una altra índole.

lació d'observacions i reflexions a l'estil del que en tantes ocasions fa el mateix franciscà. Igualment i com que la vastedad de la seua obra tampoc no permet conclusions breus ni inequívokes, atés que serien inexactes i fins i tot contradictòries, tot el que hem dit d'Eiximenis de segur que mereix reserves i matisos.

Eiximenis sembla de vegades un gran assagista, del qual podem qüestionar l'originalitat tant en les seues propostes com en les fonts de què es nodreix. Però, amb un immens bagatge intel·lectual, netament filosòfic i teològic, ens ofereix un discurs eminentment creatiu. O el que és el mateix: malgrat que és un teòric idealista, la seua preocupació pràctica és inqüestionable. És una preocupació centrada, fonamentalment, en la reforma moral de la població —a aquest efecte proposa el seu model urbà de ciutat— i també, en concret, dels seus germans de religió.

Tal vegada i en molts aspectes no concreta suficientment, com en el mateix cas de la ciutat física, però tampoc no divaga, sinó que ofereix un model de vida social que necessàriament havia de ser urbà. Respecte a aquesta qüestió, és un tractadista, entés com a generalista, sistematitzador i sintetitzador. No obstant això, insistim en la idea que, a més de compilar o recopilar, la seua voluntat és proposar per a crear un estat d'opinió. I és en aquest punt, potser, on s'aparta una mica del mètode escolàstic més pur: no el veiem tan preocupat per aportar opcions que cal debatre, per qüestionar posicions, per contraposar perspectives. És evident que ho fa, però d'una manera introductòria per a optar per una idea, embellir-la i defensar-la decididament. Eixa idea és la seua i per això no li importen tant les citacions ni el seu rigor, que substitueix per una obsessiva enumeració d'arguments a favor de cadascun dels paradigmes que proposa. Aquesta mancança de citacions doctrinals s'aprecia molt bé, per al cas que hi tinga alguna participació, en la *Doctrina compendiosa de viure justament*, on no n'hi ha gaires. O bé les amaga, o bé fuig d'elles, o simplement és tot una creació pròpia; pensem que és tot u.

En relació amb la ciutat i la *cosa pública*, els grans referents del menoret són els clàssics grecs i romans, així com la patristica. D'entre tots ells i destacadament, Aristòtil, amb la seua *Política*, sant Tomàs i, fonamentalment, sant Agustí, amb *La ciutat de Déu*. Després hi ha els també franciscans D'Ockham i Escot, el dominic Durand i molts altres. Respecte a la concepció estrictament física, és, malgrat tot, un continuista. Parteix d'una realitat prèvia, la pròpia de la costa mediterrània, sobre la qual proposa millores ideals que difícilment poden dur-se a la pràctica perquè és un territori ja molt poblat. La ciutat a Amèrica, però, serà una cosa diferent: és una necessitat urgent i pragmàtica per a un nou món. Tampoc les perspectives burgesa i mercantilista resulten del tot apropiades per a tota societat que es vulga, i es vol, més plana i igualitària.

Una altra cosa és la qüestió jurídica en relació amb la ciutat i, especialment, el governament de la cosa pública. Ací cal distingir l'estil del discurs del franciscà, suposadament jurídic, de la seua opinió envers els hòmens de dret;

sobre ambdues coses, però, no mostra ni gran atenció ni estima. Ni el món del dret ni el dels juristes desperten el seu interès; de fet, la seua formació universitària no sembla que passe per les facultats de lleis i canons.

Respecte al dret, resulta il·lustratiu que se'l conega com el gran filòsof del pactisme, però no com a jurista. Si el pacte se signa entre el príncep i el regne, resulta difícil d'entendre que la seua atenció se centre destacadament en la monarquia i en pare tan poca —quasi nul·la— als parlaments. És cert que el dret baixmedieval, amb les fonts de creació i manifestacions formals, està immers en una profunda modernització, en plena recepció del *ius commune* i amb producció doctrinal a França i a Itàlia, però els juristes ja poden escriure amb un estil més tècnic, tot desmarcant-se de les maneres populars i arcaïques que havien quedat enrere i que, no obstant això, tant valorava Eiximenis. En un difícil joc d'equilibris, el jurista medieval, si per una banda enyora el dret romà, per l'altra construeix i apunta el nou ordre jurídic, el de cada regne. Però Eiximenis no fa ni una cosa ni l'altra. En aquest punt, el franciscà és, clarament, un *pensador* que *elucubra*, com a predicador que també era, però no com a tècnic.

Respecte als juristes, resulta eloqüent que els tinga en tan poca estima. Més enllà de les gastades crítiques i l'aversion al poble pla, no albirem a entendre, en tota la seua complexitat, el perquè d'aquest rebuig, i més si considerem que burgesia i dret eren realitats que en aquells moments anaven plegades. Els lletrats no eren precisament nobles i encara menys camperols, i, malgrat alguns inconvenients, és evident que podien ser de gran ajut per al comerç. I Eiximenis d'açò en sabia. Tal vegada el caràcter educatiu o pedagògic que el franciscà volia donar a la seua obra l'empentava a defugir personatges amb discursos tinguts en moltes ocasions per artificiosos. Així i tot, aquesta explicació no resulta del tot satisfactòria, com tampoc no acabem d'entendre el seu marcat menyspreu envers la pagesia, tan necessària per als mercaders com necessaris eren els homes de dret, o més encara. Enfront dels uns i els altres, Eiximenis es presenta exagerat i desproporcionat en les seues crítiques.

Sempre s'ha dit que Eiximenis és un home de transició entre l'edat mitjana i un Renaixement que ja s'albira, i així deu ser en molts vessants de la seua obra. Però, respecte al dret, tal vegada no siga tan fàcil ubicar-lo. La concepció que té de la norma jurídica potser estiga ancorada en temps pretèrits, amb les seues lloances a les regles antigues, quan moral i dret eren la mateixa cosa; quant a la queixa envers els juristes, contràriament, ja és més a prop del modernisme i l'humanisme. En qualsevol cas, les seues solucions davant una queixa més o menys generalitzada entre el poble pla no deixen de ser simples i poc elaborades.

Des de la perspectiva iushistoricista, la lectura de l'obra eiximeniana al voltant de la ciutat i de la cosa pública és ben senzilla: la ciutat fomenta la virtut, la qual ha de ser el far de l'actuació de tot ofici públic, de manera que el dret esdevé superflu. O, si es vol dir d'una altra manera, el dret no pot ser més que la

manifestació de la virtut cristiana, de l'ordre diví, origen de tot. El dret és un mal menor necessari i accessori, atés que la moral cristiana evita el conflicte. Per això en el menoret tenen primacia les consideracions teològiques. Una actitud i un discurs, els d'un home cult com Eiximenis, que semblen subestimar, i fins i tot menysprear, allò jurídic.



## Els jueus en el *Primer del Crestià*

**Marco Pedretti**

*Universitat de Girona*

---

---

«E segurament [la sinagoga] bé mereix que sia apellada d'aquí avant fornicària e pública e vil e sutze e abhominable e esclava del diable [...] traïdora desvergonyada [...] sobrecreuel e amargosa e leonina diablessa [...] sutze concubina del demoni [...] criminosa e porca, sobrevil [...] serpent mortífera e cruel, sobresclerada peccadora, pou de peccat, font de crims, taverna del diable, dexebla de tota error, scola e maestra de tota pravitat, enemiga de Déu, impugnadora de tota virtut, camí de tota follia e oradura sens tot fre e tota temor de Déu, tostemp cega, tostemp folla, tostemp mala, tostemp desconexent, tostemp furent e rabiosa [...] prescita e per Déu reprovada [...] trista folla e dolenta e sobresdolenta [...] criminosa, fedada, mestruada, vil, prostituta, cega e desconexent e digna de tots mals. O, donchs, stranyament mesquina, avorrida, desemparada, pobra e execable e bèstia cruel.»

*Primer del Crestià*, cap. 266, *passim*<sup>1</sup>

**S**i hom es pregunta què pensava Francesc Eiximenis del poble jueu, aquesta mena de lletania d'improperis, treta del *Primer del Crestià*, ens dona una primera resposta, que no es pot negar que no sigui prou clara i contundent. La duresa de les paraules del menoret gironí és el fruit d'una passió sincera, diríem que honesta, que no accepta mediacions en les veritats de la fe cristiana i en la lectura que la mateixa fe cristiana ofereix de la història humana.

No és casualitat, d'altra banda, que aquests improperis, potser la pàgina més violenta de tot el *Primer del Crestià*, estiguin adreçats a la «sinagoga», és a dir, a la comunitat jueva en si mateixa (la «secta» dels jueus, tal com se l'anomena —per exemple— en els capítols 61, 71, 172 o 183): l'enemic a qui Eiximenis vol plantar cara en el *Primer del Crestià*, més que no pas els jueus de Barcelona, de Palma de Mallorca o de València, d'avui o de qualsevol altre temps de la història, és «el judaisme» de tots els temps després de Crist, els que són l'expressió gairebé metafísica de l'alteritat en una societat cristiana ja realitzada o —si més no— en la societat cristiana completa, que encara s'ha de realitzar en plenitud. El *Primer del Crestià* ho mira tot amb una visió teològica, que no inclou, en el seu desenvolupament, temes com ara els préstecs a càrrec dels jueus, l'estatut

---

1. No tenim cap edició moderna del *Primer del Crestià*; en aquest estudi faig servir l'edició crítica que ha preparat Pilar Gispert, a qui dono les gràcies per la seva generositat, i que està a punt de ser publicada en la sèrie «Obres de Francesc Eiximenis» (OFE), que editen la Universitat de Girona i la Diputació de Girona.

dels jueus en la ciutat i en el regne, o les relacions que els cristians havien d'establir amb la població jueva.<sup>2</sup>

En aquesta perspectiva de la consecució d'una societat plenament cristiana, l'enciclopèdia del *Crestià* era el gran instrument teoricopolític i practico-pastoral que Francesc Eiximenis va dibuixar, un projecte escrit a petició del rei Pere el Cerimoniós («per manament del molt alt e poderós príncep e senyor lo senyor rey en Pere», *Primer*, cap. 2) o —més probablement— engegat per fra Francesc a «prechs dels [...] consellers de la ciutat de Barchinona, e [...] d'als-cuns devots e honorables ciutadans de aquella matexa ciutat», amb el consens i l'aprovació del comte rei.<sup>3</sup> Sens dubte es pot parlar del *Crestià* com d'una summa teològica en català;<sup>4</sup> però per la seva manca d'homogeneïtat i per la presència d'anècdotes i *exempla*, el model formal del *Crestià* es troba, més que no pas en les *summae* escolàstiques, en les obres enciclopèdiques de l'edat mitjana central, en especial en els grans textos sortits de l'escola de sant Víctor i en l'*Speculum maius* de Vicenç de Beauvais.<sup>5</sup>

Els volums d'aquesta enciclopèdia havien de ser tretze, el nombre de Jesús amb els apòstols, tot i que Eiximenis en va acabar només quatre. Malgrat l'enorme ambició del projecte, però potser més aviat a causa d'això mateix, Eiximenis va deixar la seva obra inacabada, després d'escriure els tres primers llibres i el *Dotzè*. Un cop publicades aquestes quatre obres —que, en tot cas, van representar un treball immens, que es va allargar gairebé deu anys—, Eiximenis no va continuar la feina: es devia trobar sense forces, sense inspiració o sense ànims per a continuar. A més, cal suposar que en aquest canvi de programa va influir la tensió creixent entre Eiximenis i Joan I, en particular després que el

---

2. Sobre Eiximenis i els jueus, vegeu: David J. VIERA, «The Treatment of the Jew and the Moor in the Catalan Works of Francesc Eiximenis», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 9, núm. 2 (1985), p. 203-213; David J. VIERA, «The Evolution of Francesc Eiximenis's Attitudes towards Judaism», a Susan E. MYERS i Steven J. McMICHAEL (ed.), *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, Leiden, Brill, 2004, p. 147-160; Lluís BRINES, *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*, Castelló, Nova Edició, 2004; Albert HAUF, *La evangelización en el mundo levantino en tiempos de encuentros y desencuentros entre las religiones (s. XIII-XV)*, a *Transmitir el mensaje en tiempos de dificultad*, València, Facultat de Teologia San Vicente Ferrer, 2007, p. 447-508; Alexander FIDORA, «Ramon Martí in Context: the Influence of "Pugio Fidei" on Ramon Llull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximenis», *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, vol. 79, núm. 2 (2012), p. 373-397. Jo mateix va parlar de la condició històrica dels jueus segons Eiximenis, dels seus drets naturals i privilegis, en la ponència «Francesc Eiximenis, el bateig forçat dels jueus i els avalots del 1391» del Congrés Internacional «Francesc Eiximenis, sis-cents anys (1409-2009)», celebrat a la Universitat de Girona els dies 12-14 de novembre de 2009.

3. Francesc EIXIMENIS, *Lo Crestià (selecció)*, edició a cura d'Albert Hauf, Barcelona, Edicions 62 i "la Caixa", 1983, p. 36 (MOLC; 98).

4. Albert HAUF, «Introducció a *Lo Crestià*», a Albert HAUF, *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, p. 110. David GUIXERAS i Sadurní MARTÍ, «Francesc Eiximenis», a *Història de la literatura catalana*, edició a cura de Lola Badia, vol. 2, *Segles XIV-XV*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 2014, p. 36.

5. Xavier RENEDO, «Ciutats, regnes i universitats: *translatio studii et imperii* i història de les ciutats en el *Dotzè del Crestià*», a *El saber i les llengües vernacles a l'època de Lull i Eiximenis*, edició a cura d'Anna Alberni, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2012, p. 81 i 106. Xavier RENEDO, «*Lo Crestià*: una introducció», a *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): El context i l'obra d'un gran pensador català medieval*, edició a cura d'Antoni Riera Melis, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2015, p. 190.

rei llegís les profecies reportades en el *Dotzè* sobre la fi de totes les monarquies (tret del Casal de França) i després dels pogroms antijueus del 1391, on el fervor apocalíptic dels franciscans devia tenir un paper important.<sup>6</sup> En tot cas, Eiximenis no va trigar a recuperar la confiança de la casa reial si ja un any més tard, el 17 de desembre de 1392, amb dos altres frares franciscans confessors del matrimoni reial (Tomàs Olzina i Nicolau Sacosta) i un metge (P. de Figuerola), va ser cridat per Joan I per a formar part de la comissió que havia d'examinar uns llibres que s'havien confiscat als jueus durant els pogroms i que es trobaven en mans d'alguns membres de la cort.<sup>7</sup>

## 1. Ni un tractat *adversus judaeos*, ni un manual de predicació als jueus

Eiximenis va escriure el *Primer del Crestià* al convent de Barcelona entre els anys 1379 i 1381, any en què el frare va passar de Barcelona al convent franciscà de València. L'autor mateix divideix la seva obra, dedicada a la presentació del cristianisme i als dogmes centrals de la fe catòlica, en quatre parts —«quatre punts», escriu en el capítol 5 del pròleg— de dimensions desiguals:

- la primera part, sobre els fonaments del cristianisme (cap. 1-191),
- la segona, sobre la història de la salvació del gènere humà a través de «les tres lleis» de natura, escriptura i gràcia (cap. 192-205),
- la tercera, amb la presentació de vint «dignitats» que la «lleï de gràcia» té en comparació amb la «lleï d'escriptura», o, dit d'una altra manera, les vint raons per les quals el cristianisme és superior al judaisme (cap. 206-361),
- la quarta, amb la descripció dels dogmes que van ser revelats només amb la vinguda del cristianisme (cap. 362-376), que Albert Hauf anomena — emprant un llenguatge lul·lià— «dogmes diferencials», ja que marquen la diferència entre qui té la fe i qui s'hi oposa.<sup>8</sup>

Si ens limitéssim a aquest esquema general, es diria que en el *Primer* l'enfrontament amb el judaisme és un element relativament secundari, que només es tracta en la tercera part, la qual un gran expert en Eiximenis com Albert Hauf defineix com «un relativamente vasto tratado sobre el judaismo».<sup>9</sup> Per poc, però, que es fullegi l'obra es comprèn de seguida que el «problema» del judaisme és un *fil rouge* present de la primera a l'última pàgina del llibre, com una mena de

---

6. Cf. Robert E. LERNER, «Eiximenis i la tradició profètica», *Llengua & Literatura*, núm. 17 (2006), p. 20-24; X. RENEDO, «Lo *Crestià*: una introducció», p. 223-224, i la contribució del mateix Xavier Renedo en aquest volum.

7. Francesc BOFARULL I SANS, «Datos para la historia de la bibliografía en la corte aragonesa», *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* [Palma], vol. 2 (1888), p. 206-207; Antoni RUBIÓ I LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval*, vol. 2, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2000, p. 337-338 (facsimil de l'edició del 1921).

8. Albert HAUF, *La evangelización en el mundo levantino*, p. 448-474.

9. Albert HAUF, *La evangelización en el mundo levantino*, p. 458.

brodat que lliga temes i arguments diferents. La descripció del cristianisme i la seva exaltació com a única religió vertadera i com «l'estament lo pus excel·lent qui al món sia» (*Primer*, cap. 5) es fan en una contínua tensió amb els seus oponents, el judaisme en primer lloc i, en menor mesura, sens dubte també l'islam. Això fa del *Primer* un exemple important d'aquell gènere literari i al mateix temps teològic que s'anomena *apologètic*: la defensa, però també l'exaltació del cristianisme segons l'esperit de la Primera carta de Pere, que en el Nou Testament crida els cristians «ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vos est spe» (1Pe 3,15).<sup>10</sup>

El *Primer* tracta del cristianisme en comparació amb totes les *sectes* dels rebels que no accepten l'única fe veritable: els heretges cristians, els musulmans i, sobretot, els jueus. El judaisme en particular esdevé així el principal terme de comparació per a avaluar l'excel·lència del cristianisme, l'única religió que pot donar la salvació i *benaurança* als homes.<sup>11</sup>

En aquest context polemicoapologètic s'han de llegir els impropis contra la sinagoga amb què hem obert aquest article. Tot i que la sinagoga va cometre innombrables pecats al llarg de la història, el pitjor de tots és ser responsable de la passió i la mort de Jesucrist. Eiximenis centra la seva atenció en la veritat cristiana i identifica la culpa dels jueus en el rebuig d'aquesta veritat. Tot i tenir uns tons ben poc ecumènics, el capítol 266 és una de les pàgines més ben escrites de tot el *Primer*, plena de passió, amb ecos de la litúrgia del Divendres de Pasqua:<sup>12</sup>

Tu, vehent que lo Fill de l'Altisme e font de nedeia no consentia, ans abhominava, ta vida pudent, has contra Ell cridat que sia com a malfactor e homeyer penjat entre dos scelerats ladres, e après l'as despullat del mantell gloriós del seu cors pre-

---

10. Albert Hauf rellegeix tot el *Primer* amb la perspectiva de la Primera carta de Pere en *La evangelización en el mundo levantino*.

11. Eiximenis parla normalment de «secta de jueus e de serralhins e de heretges», mentre que per al cristianisme empra els termes «religió chrestiana» o «estament chrestia». Nolasc del Molar es fixa, però, en el cap. 183, on Eiximenis parla de «la secta dels cristians», i a més nota que «el error de expresión no sólo aparece en este momento» («Francisco Eiximenis y los “espirituales”»: sobre un capítulo de ordenación jerárquica», a *Miscellanea Melchor de Pobladora*, edició a cura d'Isidoro de Villapadierna, vol. 1, Roma, Institutum Historicum O.F.M. Cap., 1964, p. 257). És veritat que en aquest lloc i en altres del *Primer* (cap. 86, 99, 100, 115 i 167) Eiximenis fa servir la paraula «secta» en referència al cristianisme, però ho fa sempre que reporta la veu d'altres, en particular de jueus i «sarrains» que comparen el cristianisme amb la seva religió. El pare Nolasc potser no es va adonar que fins i tot en el cap. 183 Eiximenis presenta «la opinió dels stròlechs» i encapçala un paràgraf sobre les «sectes» (entre les quals hi ha la cristiana) amb un «Hon dien aquests».

12. El Divendres Sant, després que el bisbe i els capellans haguessin presentat la creu a l'adoració dels fidels, el cor cantava un llarg responsori en què Jesucrist retreia la infidelitat del poble d'Israel amb el cant dels impropis: «Popule meus, quid feci tibi? aut in quo contristavi te? Responde mihi. Quia eduxi te de terra Aegypti: parasti crucem Salvatori tuo. [...] Ego quidem plantavi te vineam meam speciosissimam: et tu facta es mihi nimis amara: aceto namque sitim meam potasti: et lancea perforasti latus Salvatori tuo. Ego propter te flagellavi Aegyptum cum primogenitis suis: et tu me flagellatum tradidisti» (*Feria VI in Passione Domini*, «Adoratio Sanctae Crucis». Cf. *Graduale sacrosanctae Romanae Ecclesiae de tempore et de sanctis*, Sablé-sur-Sarthe, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1974, p. 176-181).

ciós, [...] l'as tot lacerat e squinsat per diversos batiments e claus e spines, specialment per v ubertures capitals, les quals, jatsia sien als devots chrestians v fonts d'aygua viva e v portas del regne, a tu, emperò, són fonts de verí e de túxech mortal. [...] Qual infern ne foch ne flama ne pena ne mort serà bastant a punir la tua malícia, qui lo Príncep de gràcia has mort e perseguit e de tu matexa gitat tan òrreament e tan leja? (*Primer*, cap. 266).

No obstant la comparació entre el cristianisme i el judaisme que travessa tota l'obra, el *Primer del Crestià* no és en ell mateix un tractat *adversus Judaeos*, ja que el seu objectiu principal és l'exaltació del cristianisme, i no pas la refutació de la fe o de la pràctica jueva. En aquest sentit, tampoc no és un manual per als polemistes que han de predicar als jueus o de disputar públicament amb ells (com passarà en la disputa de Tortosa del 1413). Els destinataris del *Crestià* no són els polemistes religiosos, sinó laics cultes i devots que volen confirmar-se en la seva fe i reformar la societat cristiana. Si el programa del *Primer* és la «reformació general», la disputa antijueva hi és present no pas com a fi, sinó només com a mitjà. És important llegir des d'aquesta perspectiva de reforma el capítol 105, on Eiximenis divideix la història de l'Església en set edats (una divisió típica de Joaquim de Fiore i de la tradició franciscana espiritual), denuncia l'estat de corrupció general en què es troba la cristiandat dels seus temps i crida a l'esperança en una reforma general:

Speram lo setèn temps de la sancta església, sots lo qual deu ésser feta reformació general de tot lo món e special del sanct stament chrestià (*Primer*, cap. 105).

Al llarg de tota l'obra, en particular al final del capítol 370, Eiximenis declara quines són les seves fonts per al coneixement de l'adversari i per tal de tenir arguments per a la disputa: les obres dels franciscans Nicolau de Lira i Ponç Carbonell i del dominic Ramon Martí.<sup>13</sup> El *Pugio fidei* de Ramon Martí<sup>14</sup> és una obra monumental, acabada a Barcelona uns cent anys abans del *Primer*: es presenta com un veritable tractat teològic, una summa contra jueus i musul-

---

13. «És ver que tot ço que he dit he haüt de obres de persones fort famoses e notables, ço és de la postil·la de maestre Nicholau de Lira, frare menor, sobre lo capítol de Exodi, e de la postil·la de frare Ponç Carbonell, frare menor, sobre aquell loch mateix, qui al·leguen aquí mateix dos grans clergues en l'ebraich: e un chrestià, qui s'apella frare Ramon Martí, qui fou de l'orde dels preycadors, gran clergue en latí e en ebraich, e al·leguen-hi axí mateix rabbi Moyse, qui fou juheu, gran maestre en aquell mateix ebraich» (*Primer*, cap. 370).

14. Albert HAUF, «Introducció a *Lo Crestià*», p. 111-112; Alexander FIDORA, «Ramon Martí in Context», p. 387-396. Alexander Fidora, en particular, demostra que Eiximenis depèn directament del *Pugio* de Ramon Martí i, per tant, té aquest tractat al seu abast en els anys en què escriu el *Primer* a Barcelona. Eiximenis cita el *Pugio* en els cap. 259, 268 i 369-370 del *Primer*. En el cap. 259, en els manuscrits es llegeix «Pere Martí» en comptes de «Ramon»: el canvi de nom podria ser conseqüència d'un error de còpia; tanmateix, Alexander Fidora («Ramon Martí in Context», p. 389, n. 51) assenyalava que és possible que Ramon Martí emprés per a ell mateix el nom de «Petrus Barchinonensis».

mans que vol completar la *Summa contra Gentiles* escrita per Tomàs d'Aquino.<sup>15</sup> La relació d'Eiximenis amb el *Pugio* serveix també per a contestar una pregunta que no podem deixar de fer-nos: Eiximenis llegia (o hauria sabut llegir) el Talmud i les fonts jueves en la llengua original, hebrea i aramea? Hi ha molt poques referències al Talmud en el *Primer*; només una vegada Eiximenis s'hi refereix de manera explícita (en el cap. 259) i ho fa amb dependència directa de l'obra de Ramon Martí: això permet suposar que —almenys fins al 1381— Eiximenis no tenia la possibilitat de llegir el Talmud, ni en la llengua original ni tampoc, diríem, en la traducció llatina de les *Extractiones de Talmud*, del 1245, o en els altres *Florilegia talmudica* compilats a França i a la Península entre els segles XIII i XIV.<sup>16</sup> La seva font d'arguments talmúdics (i també de citacions i referència a Maimònides) era en primer lloc el *Pugio* de Ramon Martí.<sup>17</sup>

Quan fa referència a la llengua hebrea (normalment per a l'exegesi de l'Antic Testament), Eiximenis també depèn d'altres autors, entre els quals hi ha Ramon Martí, que Eiximenis qualifica de «gran clergue en latí e en ebraych» (*Primer*, cap. 370), però, per sobre de tot, els franciscans Nicolau de Lira (Eiximenis recorre a la seva autoritat en comentar l'Antic Testament en els cap. 216, 225, 245, 268, 308 i 318) i Ponç Carbonell (en els cap. 268 i 308). En el capítol 370 del *Primer* Eiximenis explica per quina raó ha de dependre d'experts en llengua hebrea:

15. FAUSTO PARENTE, «La Chiesa e il Talmud: l'atteggiamento della Chiesa e del mondo cristiano nei confronti del Talmud e degli altri scritti rabbinici, con particolare riguardo all'Italia tra XV e XVI secolo», a *Storia d'Italia: Annali 11. Gli ebrei in Italia*, edició a cura de Corrado Vivanti, vol. 1, Torí, Einaudi, 1996, p. 559.

16. Sobre les *Extractiones de Talmud* i les altres traduccions llatines d'aquesta obra és imprescindible el treball del projecte internacional «LATTAL (The Latin Talmud)», finançat per l'European Research Council, amb bibliografia i disponible en línia a: <pagines.uab.cat/lattal>. Cf. també HARVEY J. HAMES, «*Stultia et coecitas*: violència intel·lectual contra els jueus en el segle XIII». A: *Por política, terror social: Reunión científica, XV Curs d'Estiu Comtat d'Urgell, celebrat a Balaguer els dies 30 de juny i 1 i 2 de juliol de 2010 sota la direcció de Flocel Sabaté i Maite Pedrol*. Edició a cura de Flocel Sabaté. Lleida: Pagès, 2013, p. 58-59. ALEXANDER FIDORA i GÖRGE K. HASSELHOFF (ed.), *The Talmud in Dispute during the High Middle Ages*, Cerdanyola del Vallès, Servei de publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2019.

17. Eiximenis extreu —amb l'eclecticisme que el caracteritza— de Ramon Martí unes consideracions sobre el misteri de la Trinitat basades en elucubracions de tipus cabalístic a partir del nom de Déu YHWH: «Aquest sanct nom Thetagramaton significava pròpiament la essència de nostre Senyor Déu star en tres persones, en significació de la qual cosa aquest nom se scrivia en ebraych ab quatre lletres, ço és ab iod, he, vau, he; les tres primeres e distinctes lletres signifiquen tres persones qui són en la sancta Trinitat distinctes entre si, axí que la una no és personalment l'altra; e la darrera letra, qui és la quarta letra del dit nom e és repetida altra vegada, significa unitat de la divinal essència» (*Primer*, cap. 369). Aquesta referència als caràcters hebreus del nom de Déu, en tot cas, no és suficient com a prova d'una atenció particular d'Eiximenis al món de la càbala; una atenció i un coneixement que no surten enlloc en el *Primer*. És més aviat una mostra de la «voracitat» d'Eiximenis, que sap recollir i emprar tots els exemples i els testimonis que poden ser-li útils per a reforçar els seus arguments. Cf. EUSEBI COLOMER I PONS, «La interpretació del tetragrama bíblic en Ramón Martí y Arnau de Vilanova», a *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, edició a cura de Jan P. Beckmann i Wolfgang Kluxen, vol. 2, Berlín i Nova York, W. de Gruyter, 1981, p. 937-945. DAVID J. VIERA, «The Names of God in the Catalan Works of Francesc Eiximenis», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, núm. 61 (1994), p. 42-53; ALEXANDER FIDORA, «Ramon Martí in Context», p. 391-396.

En res que haja dit en les notes demunt posades de la sancta Trinitat no sé si u he ben dit, car ma ignorància hi poria leugerament haver errat, e açò car yo no sé ebraych. És ver que tot ço que he dit he häüt de obres de persones fort famoses e notables, ço és de la postil·la de mestre Nicholau de Lira, frare menor, sobre lo capítol de *Exodi*, e de la postil·la de frare Ponç Carbonell, frare menor, sobre aquell loch mateix, qui al·leguen aquí mateix dos grans clergues en l'ebrych: e un chrestia, qui s'apella frare Ramon Martí, qui fou de l'orde dels preycadors, gran clergue en latí e en ebraych, e al·leguen-hi axí mateix rabbí Moysé, qui fou juheu, gran mestre en aquell mateix ebraych (*Primer*, cap. 370).

Albert Hauf ens ha advertit que l'afirmació d'Eiximenis «yo no sé ebraych» no s'ha de prendre al peu de la lletra i que és probable que el gironí, encara que no tingués la preparació d'un Ramon Martí, hagués estudiat prou hebreu;<sup>18</sup> David J. Viera, en canvi, veu en la declaració d'Eiximenis una nota objectiva i realista.<sup>19</sup> Si repassem els llocs del *Primer* on Eiximenis recorre a la llengua hebrea per a l'exegesi bíblica, no hi trobem traces d'un coneixement de l'hebreu que no sigui molt bàsic.<sup>20</sup>

Eiximenis, d'altra banda, no va poder treure profit de les escoles de llengües (hebrea i àrab) fundades pels dominics en diverses ciutats de la costa mediterrània al segle XIII, ja que a la seva època aquestes experiències havien fracassat i ja feia anys que havien desaparegut.<sup>21</sup> És possible que Eiximenis conegués, a la cort del rei Pere o de l'infant Joan, rabins com ara Profiat Duran o Hasdai Cresques i els demanés informacions sobre la llengua hebrea i la tradició jueva,<sup>22</sup> però encara falten testimonis de la relació directa d'Eiximenis amb ells.

---

18. Albert HAUF, «Introducció a *Lo Crestià*», p. 74-75, n. 23.

19. David J. VIERA, «Francesc Eiximenis O.F.M. y la lengua hebrea», *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 51-52 (1978-1979), p. 151-153; David J. VIERA, *The Evolution of Francesc Eiximenis's Attitudes*, p. 153.

20. Eiximenis tracta de paraules o expressions hebraïques en els cap. 96 (amb una referència —correcta— a l'ortografia dels «dos vocables, ebraych e eràbich», que «per unes matexes lletres se scriuen, jatsia que no hagen un mateix loch e orde en la un vocable e en l'altre»), 113 (l'ètim de la paraula *Natzaret*, que «vol aytant dir com flor» —encara que la paraula hebrea més aviat significaria 'brot', 'borró'—), 114 i 268 (el significat de l'expressió «'olam» a Ex 31,16, 'un temps molt llarg', amb un argument que Eiximenis treu d'Isidor de Sevilla, Ramon Martí i Nicolau de Lira), 135 (l'origen de la paraula *messies*) i 369 (sobre el nom de Déu YHWH). En tots aquests casos no es tracta d'arguments originals o que exigeixin un coneixement gaire avançat de la llengua hebrea.

21. Pierfrancesco FUMAGALLI, *Problemi storici, filosofici e filologici a proposito del «Pugio fidei» (a. 1278 ca) di Raimondo Martini OP*, Milà, Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1980, p. 12: «Lo studium di Tunisi fu chiuso intorno al 1262, forse in coincidenza con il ritorno di Raimondo Martini da Tunisi a Barcellona; quello di Murcia [...] iniziò nel 1265 e si chiuse dopo una decina d'anni. Sempre ai domenicani dobbiamo la fondazione dello *studium hebraicum* di Barcellona, e di quello *arabicum* di Valencia, fiorenti negli anni 1275-1285 ca. L'ultimo *studium* domenicano bilingue, a Játiva, fu in attività tra il 1291-1302 ed il 1313-1314».

22. David J. VIERA, *The Evolution of Francesc Eiximenis's Attitudes*, p. 157.



## 2. «Llur nom mils cové als chrestians» (*Primer*, cap. 138): el poble jueu entre la sostracció d'identitat i la teologia del *Verus Israël*

Segons la visió de la història que Eiximenis proposa en el *Primer*, després del pecat original i de la condemna dels progenitors, Déu va donar tres lleis com a remei per a la condició pecadora de tota la humanitat: la llei de la natura, és a dir, l'ètica natural que cada ésser humà, dotat de raó, pot comprendre i seguir; la llei de l'escriptura, que és la revelació de l'Antic Testament, i la llei de la gràcia, l'evangeli cristià, amb la doctrina i la pràctica sacramental.<sup>23</sup> Així ho exposa Eiximenis en síntesi:

La sancta església cathòlica ha corregut segons diversos temps passats, del començament del món ençà, sots tres leys justes e sanctes, ordonades segons bona, millor e molt millor, qui s'apellen lig de natura, lig de scriptura e lig de gràcia (*Primer*, cap. 192, rúbrica).

Des de Moisès fins a Jesucrist, els escollits per Déu (que abans de la vinguda terrenal de Jesucrist, des d'Abel, ja formaven part de «l'Església catòlica»)<sup>24</sup> es trobaven sota la llei de l'escriptura, és a dir, l'Antic Testament, amb les seves normes morals i rituals. Quan va arribar la llei de la gràcia, però, els ritus prescrits per la llei antiga havien de desaparèixer perquè la seva funció s'havia acabat.<sup>25</sup> Els jueus, per tant, estan rebutjant la nova llei que Déu ha donat a la humanitat, una llei «molt millor» que la de l'escriptura perquè té tots els mitjans per a dur els homes a la salvació i ha de durar fins a la fi del món; la «secta dels jueus», segons Eiximenis, s'obstina a mantenir com a definitiva una llei que ja era provisional en el moment de la seva fundació.<sup>26</sup> Les creences i els rituals judaics, per tant, havien esdevingut «una altra cosa» respecte a la religió de l'Antic Testament, ja que els

---

23. Aquesta divisió ternària de la història va ser proposada per Agustí (*De diversis questionibus octoginta tribus*, lxi,7; *Enchiridion de fide, spe et charitate*, xxxi, 118). La divisió es troba també, ja amb els noms de «lex naturae», «scripturae» i «gratiae», en Bonaventura (*Collationes in Hexaemeron*, xxi, 6-7). Joaquim de Fiore també utilitza aquesta divisió en l'*Expositio in Apocalypsim* (citat a Robert E. LERNER, «*Pertransibunt Plurimi: Reading Daniel to Transgress Authority*», a *Knowledge, Discipline and Power in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2011, p. 21-22, n. 48).

24. «Segons que posa sanct Gregori en la *Homelia de septuagèsima*, la sancta església, spona de Jhesuchrist, és tota la congregació dels sancts començant a Abel fins al darrer elet, la qual, diu l'apòstol *Ad Ephesios*, quinto, tostemp stech sens màcula e ruga, ço és que tostemp hi hac persones stants en gràcia e en caritat e haurà fins a la fi del món» (*Primer*, cap. 40).

25. Per a Eiximenis, Déu, en la seva sapiència, va preveure una transició gradual de l'observança israelítica a la perfecció de la religió cristiana: això justifica el fet que els primers cristians, els dotze apòstols i l'Església de Jerusalem continuessin pregant en el Santuari i respectant les normes de l'alimentació caixer. La similitud que ofereix amb el *Primer* és prou impressionant: «Vehent que tot bon fill sa mare morta fa portar ab honor a la sepultura e no la gita tantost al fèmer quant és morta, tot axí se dech fer que la lig vella de poch en poch anàs a la sepultura e cessàs ab bona manera, ara lexant-ne una cosa, are altra, fins que de tots puncts cessàs» (*Primer*, cap. 295).

26. Al tema de la provisionalitat de les prescripcions de l'Antic Testament està dedicada la novena de les «Dignitats que la lig de gràcia ha sobre la lig de scriptura» (*Primer*, cap. 261-270).



jueus dels temps d'Eiximenis, en conservar la lletra de la llei precedent, negaven l'esperit i la funció de la mateixa llei: la llei de l'escriptura havia de preparar el gènere humà per a l'arribada de Jesucrist i, una vegada s'hagués exhaurit aquesta finalitat profètica, no podia ser conservada, llevat que no es volgués desnaturalitzar-la del tot. La llei de l'Antic Testament mirava cap a un futur que ja s'havia realitzat i els jueus, encara que ho neguessin, en tenien consciència.

Si els israelites que abans de la vinguda de Jesucrist van viure segons les normes de la llei bíblica i, tot esperant la salvació, ja es podien anomenar «sancta església cathòlica», l'Església cristiana de la tercera fase de la història ha esdevingut, en canvi, el «veritable Israel» (*Primer*, cap. 138-140).<sup>27</sup> Trobem aquí la teologia del *verus Israël*, que es va elaborar des de l'inici de la literatura patristica (per exemple, en el *Diàleg amb el jueu Trifó*, de Justí màrtir) i va ser desenvolupada sobretot per Crisòstom i Agustí: l'Església cristiana, hereva del poble d'Israel, el va substituir com a «poble escollit» per Déu, i va adquirir fins i tot el dret d'anomenar-se «Israel».<sup>28</sup> En el capítol 138 del *Primer* trobem el cor d'aquesta doctrina, tal com la presenta Eiximenis:

Los juheus qui salvar-se volen e qui d'abans se apellaven poble de Ysrael lexen aquell nom e vullen ésser dits poble chrestia, car novell rey havem, ço és Jhesuchrist, e novella lig, ço és la chrestiana, e novelles custumes, ço és de amor tota pahor lexada, e novell nom, ço és lo nom del spos lo qual deu pendre la sposa, ço és tota la sancta església chrestiana, que, axí com l'espòs ha nom Christ, e ella és apellada chrestiana. Poden attendre axí mateix los juheus que lo lur nom, qui és poble de Israel, mils cové als chrestians que a ells; rahó és car los chrestians viuen e stan en la crehença en què's salvà Israel, pare dels juheus, segons la carn, ço és en la crehença del Salvador Jhesuchrist, en la qual negun juheu no creu; de què's segueix que lo poble chrestia és, parlant pròpiament e spiritual, ver poble de Israel e no los juheus. Hon deus saber que Ysrael significa vehent Déu; e qui veu mils Déu que ver chrestia? (*Primer*, cap. 138).

Per a Eiximenis, doncs, els cristians no solament prenen el lloc dels israelites en el pla diví de la salvació, sinó que fins i tot podrien arribar a prendre'n el nom de «poble d'Israel», mentre que «lo poble judahich reté lo nom [d'Israel] falsament» (*Primer*, cap. 138). Eiximenis explica el significat del nom *Israel* amb

---

27. Sobre el concepte de *verus Israël* i la «teologia de la substitució» es poden veure, entre molts d'altres, Marcel SIMON, *Verus Israel: Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, París, E. de Boccard, 1964; Giovanni FILORAMO i Claudio GIANOTTO (ed.), *Verus Israel: Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, Brescia, Paideia, 2001. Pel que fa a la presència d'aquest tema en la disputa antijueva medieval, cf. Jeremy COHEN, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca i Londres, Cornell University Press, 1983; Gilbert DAHAN, *La disputa antigijudaica nel Medioevo cristiano*, Gènova, ECIG, 1993; i Jeremy COHEN, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, University of California Press, 1999.

28. En el *Primer* els cristians seran presentats com el veritable «poble elet» també en els cap. 192, 199, 213 i 365.

el sintagma «vehent Déu», ‘el que veu Déu’, segons una de les etimologies que s’avançaven per a aquella paraula:<sup>29</sup> com que els cristians, però, «veuen Déu», és a dir, el coneixen, molt millor que no pas els jueus, poden anar amb confiança pel camí cap a la «vera benaurança». En tot cas, Eiximenis declara que «més val que lo poble chrestia sia apellat chrestia que de Ysrael» i ofereix quatre raons («preposicions») per les quals no es fa servir aquest nom per a parlar de l’Església cristiana:

La primera sí és que los juheus no són poble de Ysrael d’aquí avant, car Ysrael rehebé aquest nom [...] en figura, car d’ell devia exir poble special que sobre tot altre del món conexeria Déu. Donchs, pus de fet cessa vuy en los juheus que no conexen Déus, segueix-se que deu cessar lo accessori, ço és que no sien apellats poble de Ysrael. [...]

La segona preposició és aquesta: que [...] chrestia no’s deu apellar fill de Ysrael, car millor és aquest nom chrestia, en quant devalla de Jhesuchrist, qui sens comparació val més que Ysrael, cap dels juheus.

La terça preposició és aquesta: que, per tal que sia coneguda distinció entre juheus e chrestians, més val que chrestians retenguen lur nom e ls juheus, aquell que solien haver; car, si s’apropriaven tots un mateix nom, lavors no’s sabria hom qui són chrestians ne qui són juheus.

La quarta és que, jatsia que los juheus falsament retenguen lo nom de juheu e ço que aquell nom significa, àns covengut pròpiament haver nom de chrestia, emperò negun chrestia no’s deu apellar juheu. E açò diu sent Augustí [...] que chrestia spiritualment pot ésser dit juheu, car és Déu confessant axí com aquest nom significa, emperò lo chrestia no’s deu apellar juheu, per grans inconvenients qui se’n poden seguir (*Primer*, cap. 140).

En la quarta «preposició» Eiximenis explica incidentalment que, com que els cristians ocupen el lloc que abans de la vinguda de Crist pertanyia al poble d’Israel i són l’Israel vertader, fins i tot «lo chrestia spiritualment pot ésser dit «juheu»» (ja que —segons Eiximenis— el nom de Judà, fill de Jacob-Israel, es pot traduir com ‘el que confessa’ el Déu vertader); això, però, no implica de cap manera que els cristians hagin d’emprar per a si mateixos el nom de *jueus*.

En la cristiandat medieval els jueus eren sovint despullats, materialment, dels béns, les cases, els llibres i fins i tot la pròpia vida, en els episodis de persecució violenta com ara els pogroms de l’any 1391. Hi va haver, tanmateix, una altra forma de discriminació, potser de caire més metafísic que no pas material,

---

29. L’ètim del nom *Israel*, de fet, no queda del tot clar. El primer llibre de la Bíblia (Gen 32,28) fa derivar el nom del patriarca i del poble d’una arrel verbal *ś-r-h* (que apareix només aquí i en Os 12,3, que reprèn les mateixes paraules del Gènesi), que podria significar ‘lluitar’, ‘combatre’: «[Et diràs] Israel perquè has lluitat amb Déu i amb els homes i has vençut» («yisra’el ki śarita ‘im Elohim ve‘im anašim vatukhal»). Una altra explicació del nom, però, es troba tant en la tradició rabínica (per exemple, en *Tanna Devei Elyahu*, 27) com en la patristica cristiana (Agustí, *De civitate Dei*, 16, 39, o Joan Crisòstom, *In capitulo xxxii Geneseos Homilia LVIII*, 2) i interpreta el nom d’Israel («yisra’el») com si fos ‘el que veu Déu’ («še-ra’ah El») o ‘un home que veu Déu’ («š ro’eh El»).

però amb conseqüències molt reals, i Eiximenis ens en dona una mostra en una obra que —no s’ha d’oblidar— està escrita en el marc d’un projecte de «reformació general» i de cristianització de la societat: a més a més del seu nom, doncs, els jueus acaben despullats fins i tot de la pròpia identitat originària, sempre que no estigui subordinada a la dels cristians.

### 3. «Vull que sàpies d’on ha haüt fonament aquest tant gran oÿ e rancor» (*Primer*, cap. 117): les causes de la natura malvada dels jueus

En la primera part del *Primer* (cap. 1-191), quan tracta de la persona de Jesucrist, Eiximenis replica (*Primer*, cap. 107-116) a les objeccions «d’un gran rabbí juheu» que negava que Jesús tingués la dignitat, l’autoritat i les capacitats per a ser el fundador del cristianisme.<sup>30</sup> Després d’aquesta secció, en els capítols 117-124 Eiximenis comenta vuit «males ocasions» a partir de les quals «han los juheus presa ocasió de aïrar Jhesuchrist»:

Ço que [aquest rabí] diu contra lo Salvador diu més per oÿ e rancor que li havia que no per encercar veritat; per què no mereix ésser escoltat pus per negun feel chrestia. Vull, emperò, que sàpies d’on ha haüt fonament aquest tant gran oÿ e rancor que aquest rabbí e los altres juheus han comunament contra Jhesuchrist e contra los chrestians. E, per tal quant la malícia dels juheus sobrepuja tota malícia de tot altre poble, deus ací notar que posen los sancts que aquesta lur malícia ha vuyt males rayls (*Primer*, cap. 117).

Per a l’autor del *Primer*, les causes d’aquesta actitud malvada dels jueus i, doncs, també de l’anònim rabí enemic de Jesucrist, són les següents:

— «[...] el procehiment o naximent de mals pares e de males mares e conversació ab ells» (*Primer*, cap. 117): tot i que els tres patriarques Abraham, Isaac i Jacob van ser homes sants, els dotze fills de Jacob, caps de les tribus d’Israel, eren malvats, violents i carnals; com que és normal que els trets dels pares passin als fills de generació en generació, la majoria dels jueus tenen una inclinació natural cap al mal.

— «[...] la terra en què staven [...] que alguna propietat fos de la terra que los hòmens qui y habitaven éran comunament fort malvats» (*Primer*, cap. 118): ja sigui pel clima, ja sigui per alguna altra raó, la terra d’Israel va transmetre males inclinacions als seus habitants; i no sols als jueus, sinó també als cananeus i a tots els altres que van viure en aquella regió.

---

30. David J. VIERA, *The Evolution of Francesc Eiximenis’s Attitudes*, p. 153-155, formula la hipòtesi que aquest «gran rabí» podria ser Ya’akov ben Re’uven, autor del *Sefér Milchamôt Adonai*, una obra que és una resposta als arguments antijueus del convers Pere Alfons.

— «[...] la influència celestial» (*Primer*, cap. 119): la influència del planeta Saturn, del signe de Capricorn i d'altres astres va produir una complexió negativa tant en el físic com en l'ànima dels jueus.

— «[...] la mala companyia que hagueren tostemps» (*Primer*, cap. 120): Israel va tenir relacions amb egipcis, cananeus, filisteus, romans i molts altres pobles, que van ser una causa més de la corrupció dels israelites.

— «[...] la lur natural servilitat e rusticalitat e pagesia» (*Primer*, cap. 121): en els primers segles de la seva història, els jueus van ser pastors i pagesos, i poc després, esclaus a Egipte; per tant, quan van obtenir la llibertat també van conservar la malícia que és típica «d'aquell qui deu ésser servent per natura» i, en canvi, es troba lliure i ric sense cap mèrit seu.<sup>31</sup>

— «[...] gran habundància de béns temporals que possehien» (*Primer*, cap. 122): riquesa, golafreteria i oci es troben sovint plegades; per tant, els jueus, quan van enriquir-se, es van corrompre, tal com van fer les ciutats de Sodoma i Gomorra.

— «[...] la llibertat de temptar-los atorgada per Déu al diable» (*Primer*, cap. 123): abans de la vinguda de Jesucrist i, sobretot, abans de la seva mort a la creu, el dimoni dominava gairebé tot el món; i com que el poble d'Israel, tot i la seva malícia, era l'únic que tenia lleis i cerimònies revelades per Déu, en la seva obra malèfica el mateix Satanàs es va concentrar sobretot en els jueus.

— «[...] presumptuosa confiança de nostro Senyor Déu» (*Primer*, cap. 124): pel fet de ser el poble elegit, els jueus van començar a creure que Déu els perdonaria tot pecat, fins i tot sense que se'n penedissin. D'aquesta manera van fomentar falses esperances en ells mateixos.

Entre les causes que, segons Eiximenis, van tenir un efecte especialment negatiu sobre el poble jueu, la tercera —la influència dels cossos celestes— demana un comentari més detingut. Aquesta influència sembla d'alguna manera alleugerir la responsabilitat dels jueus, encara que no els arriba a disculpar, atès que «neguna mala propietat ne calitat pogués forçar la franca voluntat ne'l franch arbitre lur de peccar» (*Primer*, cap. 118).

---

31. Eiximenis fa servir aquí els conceptes patristics i altmedievals de *servitus judaica* i *rusticitas judaica*. «La nozione di una bestiale *rusticitas* ebraica identica alla incredulità (alla *perfidia*) degli Ebrei sopravvivrà testualmente alle tensioni del IX secolo. E ancora ne resterà traccia significativa, mutato il contesto politico, nelle scritture clericali e monastiche del XII secolo» (Giacomo TODESCHINI, «“Licet in maxima parte adhuc bestiales”: La raffigurazione degli ebrei come non umani in alcuni testi altomedievali», *Studi Medievali*, vol. 44, núm. 3 (2003), p. 1146). En la resta del *Crestià*, d'altra banda, Eiximenis tampoc no demostra una concepció gaire positiva dels pagesos, que encarnen la qualitat contrària al seu ideal d'urbanitat: «La quinta raíl de malícia és grosseria, que és rusticitat e pagesia e bestialitat, que ret l'hom en qui és així brutal que no sap fer ne entendre en neguna cortesia ne en neguna civilitat ne policia. [...] Aquesta rusticitat los ensenya de vituperar a tot hom que no els consenta, e d'avalotar tot hom que els faça ço que no els plàcia, no perdonant a negun que els vinga entre mans; e aitant com major e millor hi caurà, aital pitjor rebrà, no escoltar jamás raó, mas tantost cridar fins al cel en tota matèria que no els plàcia, per tal que puixen mantenir llur pròpia reversia» (*Terc del Crestià*, cap. 103; Francesc EIXIMENIS, *Lo Crestià (selecció)*, p. 114). Sobre l'opinió que Eiximenis té dels pagesos, en particular dels camperols que s'aixecaven contra els senyors feudals, cf. Antoni RIERA MELIS, «Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): el context, l'obra i els manuscrits», a *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409)*, p. 18.

Quan descriu la influència dels astres sobre els jueus, Eiximenis dona una mostra del seu ampli coneixement de la doctrina astrològica grega i àrab, i també deixa entreveure la seva posició (no sempre coherent ni unívoca) en el debat sobre la relació entre influència astral i llibertat humana i la licitud de l'astrologia.<sup>32</sup>

El debat sobre la licitud moral de l'astrologia a l'Europa medieval va atènyer el seu moment àlgid al segle XIII, en particular després de la publicació de les dues obres més notables de Guillem d'Alvèrnia: *De fide et legibus* i *De universo*. El bisbe de París reconeixia en aquestes obres la certesa de la influència dels astres en el món sublunar, però alhora condemnava la pràctica de l'astrologia predictiva i dels horòscops, ja que el lliure arbitri permetia a l'home escapar de la necessitat a què els altres elements naturals estaven subjugats.<sup>33</sup> Albert el Gran, en canvi, es va mostrar molt més favorable a l'astrologia en sostenir que la llibertat humana no estava compromesa per la influència dels cossos celestes. La posició d'Eiximenis sobre l'astrologia és molt propera a la del teòleg dominic; gairebé cada vegada que Eiximenis parla d'astrologia, té la màxima cura a declarar que el franc arbitri i la providència divina sempre poden prescindir de la influència dels cossos celestes, però, tanmateix, l'astrologia continua essent molt present en totes les seves obres. En el *Primer* (cap. 33), tot comentant per què el dret canònic prohibeix l'estudi i la pràctica de l'astrologia als religiosos, Eiximenis escriu: «En special appar que lo Decret faça difficultat en la strologia e vol que sia esquivada més que neguna de les altres arts liberals, per ço que aquí diu que aporta los hòmens en error». Tot seguit, però, el frare defensa l'ús de l'astrologia quan afecta pràctiques i fenòmens que estan al marge de la voluntat humana: «[...] en matèria natural, axí com és pendre medicina o tallar arbre e plantar o en voler-se segnar, pot l'hom segurament sens peccat seguir e guardar les conjuncions e pujaments e dessencions e oposicions de les planetes».

Les característiques morals dels jueus, segons Eiximenis, poden dependre també de l'influx dels astres sobre la terra on va néixer el poble jueu:

La terça ocasió de la malícia judayca assignen alguns que pot ésser stada la influència celestial. Hon deus saber que posa Tholomeu, en lo segon libre del seu *Quadripartit* e en lo quart capítol, que la terra e habitació qui solia ésser lavors dels juheus rehep special influència d'aquella planeta qui s'appella Saturnus, qui aquí

---

32. Sobre l'astrologia en Eiximenis, vegeu John S. LUCAS, *Astrology and Numerology in Medieval and Early Modern Catalonia: The «Tractat de prenostication de la vida natural dels homens»*, Leiden, Brill, 2003, p. xvii-xxvi, i Sadurní MARTÍ, «Francesc Eiximenis i la màgia», *Mot So Razo*, núm. 8 (2009), p. 54-67.

33. Jean-Patrice BOUDET, *Entre science et nigromance: Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2006 (en línia): «[Guillem] reconnaît l'influence globale des astres sur la vie des hommes, mais se montre critique à l'égard de l'astrologie individuelle des nativités et des interrogations. Dans le chapitre 20 du *De legibus et sectis*, il s'insurge également contre la théorie, hérétique à ses yeux, de l'horoscope des religions, inspirée du *De magnis conjunctionibus* d'Albumaras, selon laquelle Saturne serait la planète du judaïsme, Vénus celle de l'islam et le Soleil celle du christianisme».

regna e ha per ascendent lo signe qui s'appella Capricornius. Are, deus saber que, segons que havem a ensenyar en lo *Vuytèn libre* quant parlarem dels corsos celestials, e axí mateix ho posa aquell gran stròlech Missael, la planeta Saturnus és dita per sa influència malencònica, maliciosa, freda, seca, nocturnal e ponderosa e ha influència de qualitats mortals, ço és de fredor e de sequedat, toll regne e sostrau a aquell en qui ha influència, en los juýs significa tristor e dolor e, segons que diu lo dit Tholomeu en lo libre dels judicis astròlechs, fa l'om cech, ponderós, pererós o trist e ab fort immundes propietats. Lo signe axí mateix de Capricorni, segons que diu lo dit Missael, és terreny fret, sens stabilitat nocturnal e és la primera casa de Saturnus, dins lo qual senyal se fa lo solstici iernal, axí que lo sol no pot pus avellar e fa lo cors cech e prim, specialment les cuxes e ls genolls. Per les quals males influències appar que aquells en qui la dita planeta e senyal han poder e senyoria de inclinar-los, con seguexen les passions lurs e lurs males inclinacions, són hòmens envejosos, pererosos, malencònichs, protestants a la dita planeta, qui ha color de plom; e per consegüent devien ésser hòmens maliciosos, vindicatiu, carnals e plens de molta iniquitat, car peresa e ociositat són sentina de peccat, segons que diu sent Jerònim (*Primer*, cap. 119).

Tal com Eiximenis assegura, la praxi de l'«horòscop dels pobles» té el seu fonament en l'obra de Claudi Ptolemeu, que en el segon llibre del seu *Tetràbiblos* (en llatí, *Opus quadripartitum*) presenta la divisió de la Terra i dels pobles segons criteris astrològics.<sup>34</sup> Dues línies, una que travessa el Mediterrani i les muntanyes del Taure, en direcció d'oest a est, i una altra que passa per les mars d'Azov, Negra, Egea i Roja, en direcció de nord a sud, divideixen el món en quatre quadrants (τεταρτημόρια), cadascun dels quals es troba sota la influència de tres signes del zodíac i de diversos planetes. El quadrant d'Europa i Àsia Menor és al nord-oest; el d'Àfrica, al sud-oest, i els dos d'Àsia Major, a l'est, amb un quadrant septentrional i un de meridional. La regió de Judea es troba, amb altres regions, en el quadrant meridional d'Àsia Major, sota la influència dels planetes Venus i Saturn i de les constel·lacions de Capricorn, Verge i Taure. En el cas particular de Judea, segons Ptolemeu, els pobles que habiten aquesta terra (situada a l'Àsia Major, però a prop del centre de l'ecumene, com també Celesíria i Idumea, de manera que totes tres reben influència de Mart i Àries) són «temeraris, sense Déu i insidiosos» («θρασεῖς τε καὶ ἄθεοι καὶ ἐπιβουλευτικοί»).<sup>35</sup>

A més de l'*Opus quadripartitum* de Ptolemeu, les fonts astrològiques d'Eiximenis són el «libre dels judicis astròlechs» (és a dir, el *De motibus et iudiciis planetarum*, atribuït a Ptolemeu)<sup>36</sup> i el «gran stròlech Missael», la identitat del

34. Faig servir l'edició bilingüe grec-italià: Claudius PTOLOMAEUS, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, edició a cura de Simonetta Feraboli, 4a ed., Milà, Fondazione Lorenzo Valla i Mondadori, 1998.

35. Claudius PTOLOMAEUS, *Le previsioni astrologiche*, p. 116-119.

36. Isabelle DRAELANTS i Eduard FRUNZEANU, «Le savoir astronomique et ses sources dans le “De mundo et corporibus celestibus” de Barthélemy l'Anglais». *Rursus: Poétique, Réception et Réécriture des Textes Antiques*,

qual continua poc clara.<sup>37</sup> És d'allò més probable, d'altra banda, que Eiximenis no depengui directament d'aquestes obres, sinó del *De proprietatibus rerum* del franciscà Bartholomeus Anglicus, que al seu torn afirma que treu les seves informacions de «Missael» i de les altres obres astrològiques citades per Eiximenis. Una comparació ràpida posa en evidència els punts en comú entre tots dos:<sup>38</sup>

<i>De proprietatibus rerum</i> , VIII	Primer del <i>Crestià</i> , cap. 119
<p>23: Est autem secundum Misael Saturnus planeta malivolus, frigidus et siccus, nocturnus, ponderosus. [...] Duas habet qualitates mortíferas, scilicet frigiditatem et siccitatem. [...] Nam secundum Ptholomeum in libro <i>De iudiciis astrorum</i> dat hominem esse fuscum, turpem, iniqua operante, pigrum, gravem, tristem, raro hylarem seu ridentem. [...] Sub Saturno sunt Capricornus et Aquarius, eius dominium est in libra, sed in Ariete regnum abstrahitur. [...] In iudiciis signat merorem et tristitiam.</p> <p>19: Capricornus secundum Misael est signum terrenum, frigidum, instabile, nocturnum, Saturni primum domicilium. [...] In corpore hominis respicit genua, subtilia dat crura, corpus siccum, faciem hispidam et hirsutam. [...] Sol existens in illa parte Zodiaci facit solsticium hyemale et tunc incipit ascendere.</p>	<p>Deus saber que, segons que [...] ho posa aquell gran stròlech Missael, la planeta Saturnus és dita per sa influència malencònica, maliciosa, freda, seca, nocturnal e ponderosa e ha influència de qualitats mortals, ço és de fredor e de sequedat, toll regne e sostrau a aquell en qui ha influència, en los juýs significa tristor e dolor e, segons que diu lo dit Tholomeu en lo libre dels judicis astròlechs, fa l'om cech, ponderós, pererós o trist e ab fort immundes propietats.</p> <p>Lo signe axí mateix de Capricorni, segons que diu lo dit Missael, és terreny fret, sens stabilitat nocturnal e és la primera casa de Saturnus, dins lo qual senyal se fa lo solstici ivernal, axí que lo sol no pot pus avellar e fa lo cors cech [llegiu: sec] e prim, specialment les cuxes e ls genolls.</p>

núm. 11 (2017), *Nature et morale: sources, et postérité homilétique, des encyclopédies du XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 21.

37. L'astròleg que, en Bartomeu Ànglic, s'amaga sota el nom de «Mizael» («Misa», «Mesaël», «Misali» i altres variants en la tradició manuscrita), per a alguns estudiosos és Messahala, és a dir, Māša'llāh ibn Atharī, jueu persa que va viure entre els segles VIII i IX (Mattia CAVAGNA, «La cosmologie du *Livre des propriétés des choses* en occitan, entre vers et prose, entre texte et image: une lecture de l'*Elucidari de las propietatz de totas res naturals* et du *Breviari d'amor* de Matfre Ermengaud», a Stefania MAFFEI BOILLAT i Alain CORBELLARI (ed.), *L'aventure du sens*, Estrasbourg, ELIPHI, 2016, p. 50), encara que també sembla força convincent la identificació amb Zael (Sahl ibn Bišr al-Isrā'īlī), un dels astròlegs més coneguts del segle IX, proposada per Isabelle DRAELANTS i Eduard FRUNZEANU, «Le savoir astronomique», p. 6 i 18-26.

38. Per a la transcripció del *De proprietatibus rerum* m'he basat en el ms. H189 de la Bibliothèque Historique de Médecine de la Universitat de Montpellier, segles XIII-XIV, f. 88v-89r i 90r, disponible en línia a: <[https://ged.biu-montpellier.fr/florabium/jsp/nodoc.jsp?NODOC=2013\\_DOC\\_MON1\\_MBUM\\_30](https://ged.biu-montpellier.fr/florabium/jsp/nodoc.jsp?NODOC=2013_DOC_MON1_MBUM_30)> (consulta: 1 de juny de 2021). Em sembla que Eiximenis no va entendre el sintagma de Bartomeu Ànglic «in Ariete regnum abstrahitur». El seu error podria venir de no haver entès bé una abreviatura final del verb, de manera que el nostre menoret va escriure «toll regne i sostrau», posant Saturn com a subjecte de la proposició.



Malgrat la influència que els astres van tenir sobre el poble jueu en els seus orígens, els jueus concrets del temps d'Eiximenis (i de tots els temps) podien resistir gràcies al franc arbitri les inclinacions de la seva natura, sense haver de seguir «les passions lurs e lurs males inclinacions» (*Primer*, cap. 119). Per tant, com les altres causes de la natura malvada dels jueus (els seus progenitors, la terra d'origen, les males companyies), la «influència celestial» podia explicar l'odi dels jueus contra Crist i contra els cristians, però no el justificava:

E la influència aquesta, segons ço qui al·legat és de la planeta e del signe, ja·ls prenosticava que lus seria tolta la terra e regne que tenien e serien baxats en tant que no ha nació en aquest món axí aterrada; e açò per lurs grans peccats, car no volien lurs naturals e brutals passions vençre per lo franch arbitre e per ajuda de la gràcia de Déu axí com fan los hòmens justs e virtuosos (*Primer*, cap. 119).

Més endavant, en el capítol 183 del *Primer*, Eiximenis torna a reportar l'«opinió dels stròlechs», que situen les «sis sectes principals» sota la influència dels planetes amb què Júpiter estava en conjunció en el moment de la fundació de cada secta. Els primers són els jueus: «Hon dien aquests que per la conjunció que la dita planeta de Júpiter ha ab aquella qui s'appella Saturnus [...] és stada venguda e nada la primera secta, qui s'apella dels juheus». Segueixen «caldeus, egipcians, chrestians, serrahins, i la malvada secta pijor que totes les altres, que serà la secta del final Antechrist». Aquesta —segons Eiximenis— «és la posició e opinió de Albumazar, gran stròlech, en lo seu primer e segon libre *De les conjuncions*». El context dels capítols 183-184 —cal recordar-ho— és polèmic: Eiximenis impugna l'opinió del filòsof i astròleg persa Albumasar (Abu-Màixar al-Balkhí, 787-886 dC), que va sostenir que cada poble havia de seguir el seu propi camí a la beatitud eterna tal com havia estat marcat per les estrelles.

Tot rebutjant aquesta mena d'«horòscop dels pobles i de les religions», el mestre franciscà manté, malgrat tot, la seva ambigüitat envers l'astrologia. Eiximenis rebutja la hipòtesi d'una influència directa i irresistible dels cossos celestes sobre els éssers humans fins al punt que la seva llibertat moral quedaria anul·lada i ja no hi hauria possibilitat de mèrit o de pecat; l'astrologia, però, pot explicar les disposicions «naturals» dels éssers humans i dels pobles abans de la lliure elecció moral de cada individu, encara que aquesta lliure elecció pugui anar en contra de la pròpia disposició natural. El valor moral de l'acció humana resideix en aquest punt.

Com s'ha vist, Eiximenis es fixa també en la temptació diabòlica com a raó de l'odi dels jueus contra Jesucrist i els cristians. En efecte, segons el *Primer* (cap. 123), els jueus són temptats pel diable, com tots els éssers humans, però amb una intensitat superior que la resta de la humanitat. Eiximenis, però, rebutja rotundament la tesi que els jueus del seu temps haguessin esdevingut adora-



dors del diable.<sup>39</sup> Més endavant en el *Primer*, en el context de les «dignitats» del cristianisme, es tornarà a tractar el tema de la relació entre jueus i dimonis. En el capítol 258 Eiximenis afirma que el cristianisme és superior al judaisme «quant al duch e als pares», ja que els caps del poble d'Israel, els patriarques, Moisès i els sants de l'Antic Testament, van ser molt menys nombrosos i molt menys perfectes que «lo cap de la sancta religió chrestiana», Jesucrist, i els sants de la història cristiana, des dels dotze apòstols fins «a infinits màrtirs, infinits confessors, infinits doctors e vèrgens e persones sanctes e religioses sens fi» (és molt interessant que, quan parla de «duch i pares» del cristianisme, Eiximenis no es fixi en la jerarquia, sinó en els sants). En el capítol següent, Eiximenis reporta una llegenda extreta del *Pugio fidei* de Ramon Martí (una llegenda que ja era present en el Talmud, tractat *Me'illah 17b*, i que Ramon Martí cita i tradueix dues vegades en la seva obra com a testimoni de l'origen diabòlic de la tossuderia jueva): els jueus continuen practicant la seva llei perquè un dimoni, Ben-Tamalion (un nom que Eiximenis distorsiona en «Vealmelion»), hauria aconseguit tornar-los a l'observança dels preceptes que els emperadors romans els havien prohibit, amb la condició que els jueus l'adoressin. D'aquesta manera, segons els difusors d'aquesta llegenda, el cap dels jueus ara seria un dimoni. Eiximenis, però, apunta que no està gens segur de la fiabilitat de la llegenda («Déus no ha mester monçonegues [...] no y volria dir cosa a mi suspitosa ne qui m'aparegua ésser dita contra veritat») i confessa: «[...] de present yo no veig ne sé que los juheus confessen si tenir la ley per altri après Déu sinó per Moysès» (*Primer*, cap. 260). En el capítol 266 Eiximenis torna a dir: «La sinagoga, jatsia que no faça fornicació petent ab lo diable per ydoletria, emperò és fornicària per innumerables iniquitats que ha comeses contra lo ver spos, Jhesuchrist». Per a Eiximenis, en definitiva, el pecat dels jueus no és l'adoració del diable: encara que hagin rebutjat el veritable i únic Messies, ells continuen adorant el mateix déu d'Abraham i de Moisès.

#### 4. «En breu se farà d'ells gran conversió a la fe cathòlica» (*Primer*, cap. 205): el futur dels jueus en els penúltims i últims temps

Si l'obra d'Eiximenis té com a objectiu la «reformació general de tot lo món», que coincideix amb la cristianització completa de la humanitat, és inevitable la pregunta sobre quin serà el futur del poble jueu. Sens dubte, els jueus tenen un paper rellevant en l'apocalíptica medieval: en la literatura profètica es parla, per exemple, d'un anticrist oriental jueu, d'un papa angèlic (ell també d'origen

---

39. Sobre el tema dels jueus com a sequaços del diable, una obra clàssica és la de Joshua TRACHTENBERG, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*, New Haven, Yale University Press, 1943.

jueu?),<sup>40</sup> del transferiment de la capital de la cristiandat de Roma a Jerusalem, de l'arribada de «jueus rojos» a les ordres de Gog i Magog per a la batalla final, i de la conversió definitiva de tot Israel abans de la parusia i el judici final.<sup>41</sup>

Pel que fa al destí últim i definitiu del judaisme, Eiximenis només pot pensar en el que proposa, a l'edat mitjana, la visió cristiana de la història fonamentada en la lectura tradicional de la carta de Pau als Romans: a la fi dels temps —com s'ha dit— tots els jueus es convertiran al cristianisme i seran els darrers a ingressar a l'única Església de Déu («Una part d'Israel s'ha endurit fins que el conjunt de nacions hagi entrat, i llavors, tot Israel se salvarà»; Rm 11,25-26). Molt més complicat, en canvi, era l'encaix d'aquesta conversió en l'horitzó dels «temps penúltims», els temps de l'arribada del primer anticrist, la victòria del papa angèlic i la inauguració del «gran sàbat» espiritual, aquell «mil·lenni de pau» predicat per la tradició apocalíptica joaquimita, que sens dubte va atreure molt el nostre frare. Robert Lerner explica com les previsions apocalíptiques d'Eiximenis evolucionen al llarg del temps o, si més no, com es van transformant les seves propostes a través d'obres com el *De triplici statu mundi*, el *Primer del Crestià*, la primera versió del *Dotzè del Crestià* (1387), la versió esmenada del mateix *Dotzè* (1391), el *Llibre dels àngels* (1392) i la *Vita Christi*.<sup>42</sup>

En el *Primer del Crestià* Eiximenis va parlar molt poc de la conversió final de tots els jueus, potser perquè reservava aquesta matèria per al *Tretzè del Crestià* (que no va arribar a escriure mai); però hi ha almenys un passatge on Eiximenis parla de la cristianització dels jueus:

És certa cosa per les profècies que finalment e encara en breu se farà dels [jueus] gran conversió a la fe cathòlica per misericòrdia de Déu; e farem lavors d'ells axí com de frares qui seran tant fervents en Jhesuchrist que los chrestians provocaran a amar Jhesuchrist pus ferventment que no feyen (*Primer*, cap. 205).

En aquest passatge Eiximenis no parla de la conversió final dels jueus, la de l'*éskhaton*, sinó de la conversió d'un nombre important de jueus que serà l'inici de la setena edat de l'Església, el passatge al dia de repòs universal, al sàbat

---

40. En el cap. 107 del *Dotzè del Crestià*, un passatge apocalíptic que tornarem a comentar més endavant (nota 45), Eiximenis també al·ludeix a un «papa e [un] emperador [...] qui seran estats de linatge de jueus» (Francisc EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià I, 1*, edició a cura de Xavier Renedo i Sadurní Martí, Girona, Diputació de Girona, 2005, p. 234).

41. Seria impossible oferir aquí un recull exhaustiu de bibliografia sobre la literatura apocalíptica medieval, en què caldria incloure-hi des de Raoul Manselli fins a Bernard McGinn, des de Herbert Grundmann fins a Marjorie Reeves. Pel que fa al paper que tenen els jueus en el futur apocalíptic, cf. Robert LERNER, *Refrigerio dei santi: Gioachino da Fiore e l'esatologia medievale*, Roma, Viella, 1995; Robert LERNER, *The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews*, Filadèlfia, University of Pennsylvania Press, 2001. Sobre els jueus rojos, vegeu Andrew COLIN GOW, *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age 1200-1600*, Leiden, Brill, 1995. Sobre els jueus i l'anticrist, vegeu David BURR, «The Antichrist and the Jews in Four Thirteenth-Century Apocalypse Commentaries», a Susan E. MYERS i Steven J. McMICHAEL (ed.), *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, p. 23-38.

42. Robert E. LERNER, «Eiximenis i la tradició profètica».

de «la reformació general de tot lo món [...] axí com innueix axí mateix sent Johan Euvangelista parlant de la ubertura del setèn segell» (*Primer*, cap. 105). El tema de la conversió final de tots els jueus, abans de la fi del món, retorna en dues altres obres d'Eiximenis. En el capítol 107 del *Dotzè del Crestià* Eiximenis parla de la «general conversió a la fe cathòlica de tot judaysme» en la setena edat del món, «en lo quinzèn centenari comptant de la incarnació de Jhesucrist ençà».<sup>43</sup> Em sembla que aquí Eiximenis situa la conversió general dels jueus *abans* del mil·lenni; com que la tradició apocalíptica, però, preveia una durada molt breu per a la setena edat del món (Ap 8,1: «quasi media hora») i col·locava la conversió de tots els jueus i el descens de la nova Jerusalem del cel just abans de la parusia, Eiximenis ho resol amb una interpretació metafòrica d'aquesta breu durada i presenta mil anys com a «poch temps», perquè seran ben poca cosa davant de la pau eterna que vindrà després: «Apellà açí la derrera edat del món poch temps, car no serà quaix res comparada a la pau eternal qui despuys se seguirà après d'aquella. [...] Per la fi del món se deu entendre la setena edat del món, en la qual lo món finirà». Segons Eiximenis:

[...] aquesta conversió dels juheus e reparació de la Terra Santa estech atorgada al Salvador per Déu lo Pare en la sua mort, en la qual pregà per lo dit seu poble, e aquí fo exohit d'aço per la sua reverència, e après per honor de la sua sagrada mare, e per les promissions fetes als sants patriarques e pares del Vell Testament. E diu que lavors serà temps axí sant, e gloriós, e virtuós e ple de santes persones que jamés no'n fo semblant en lo món (*Dotzè*, cap. 107).

Eiximenis torna a tractar la conversió final dels jueus en una de les seves últimes obres, la *Vita Christi*:<sup>44</sup>

Quant lo poble d'Israel serà a Deu convertit, ans de la fi del món [...] lavors lo dit poble requerrà que los sancts del Vell Testament sien festivats et honrats axí com són los sancts del Novell, et seran exaudits de lur suplicació per lo Sanct Pare Apostoli. Et diu que lavors los divinals officis se crexeran, e's mudaran en molts pus alts et pus devots, et lavors farà la sancta Església et lo poble cristià, a instància gran dels dits conversos, farà festa de tots los patriarques et prophetes et direm senct Adam, e sancta Eva, et senct Abel, et senct Nohè, et senct Abraam, et senct David, et senct Ysayes, et axí dels altres sancts patriarques et prophetes (*Vita Christi*, tractat III, cap. 60).

Com s'ha dit suara, en la literatura apocalíptica medieval de tradició joaquimita es parlava també d'un trasllat de la seu papal de Roma a Jerusalem: aquest trasllat havia de coincidir amb una conversió massiva de jueus i l'inici d'una llarga pau, d'una durada de mil anys, que Crist hauria de portar sobre la

43. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià I*, p. 234-235.

44. Cf. Robert E. LERNER, «Eiximenis i la tradició profètica», p. 27.

terra abans dels darrers esdeveniments i del judici final. Eiximenis coneix, per descomptat, aquesta tradició: retorna a l'inici de l'article, i a l'obra escrita del frare gironí, per a tornar a parlar del *Primer*, on, en el context de les vint dignitats del cristianisme (*Primer*, cap. 206–361), es pregunta si la capital de la cristiandat ha de passar a ser molt aviat Jerusalem; la seva resposta, però, és negativa, almenys pel que fa als temps anteriors al «mil·lenni».

Després de presentar, en el capítol 209, la magnificència de Roma, de les seves esglésies i de les seves relíquies com a prova de la superioritat del cristianisme sobre el judaisme, seguint l'estructura argumental d'una *quaestio* escolàstica, en els capítols 210–215 del *Primer del Crestià* Eiximenis enumera cinc raons («videtur quod») que podrien fer impossible que Roma fos la capital del món cristià; després al·lega dues autoritats («sed contra»), que són Pere Llombard i el *Decret* de Gracià, per a afirmar que cal acceptar la decisió divina, que ha volgut Roma com a capital de tots els cristians; tot seguit dona vuit proves («respondeo dicendum») a favor de la dignitat de Roma i, finalment, impugna les cinc objeccions a aquesta tesi que ja havia enumerat («ad primum», etc.): Roma, per tant, mantindrà la seva dignitat i no deixarà de ser la capital de la cristiandat. El menoret argumenta amb mà ferma la superioritat de Roma sobre Jerusalem i no la qüestiona ni un moment. Al final de tota la *quaestio*, però, Eiximenis recupera la literatura profètica, que coneix bé, i parla de la possibilitat que en el futur, encara que sigui durant un període molt breu, just abans de la fi del món, Jerusalem torni a ser la ciutat capital, seu del papat i de l'imperi:

Si aquesta dignitat tolrà nostre Senyor [a Roma] o no, no u sabem de cert. Ben diu, per stes, aquell gran doctor Lactancius, e creu que *Sobre lo Genesis*, que la ciutat de Jherusalem per moltes vegades que sia presa per chrestians null temps no serà per ells longament possehida ne l'hauran plenament fins a la fi del món; hon diu que lavors, mort antechrist e convertits los juheus, lavors l'emperador chrestia passarà lla ab totes les insígnies e instruments qui serviren a la passió de Jhesuchrist e, totes aquelles posades al peu de la creu de Jhesuchrist, levar-s' à la corona del cap e posar-l' à en terra e agenollat levant les mans e ls ulls al cel comenarà si mateix e tot son imperi a Jhesuchrist; e lavors per misteri d'àngels la creu de Jhesuchrist, qui aquí serà tota integre per special miracle de Déu, serà transportada ab les altres insígnies sues, axí com ab los claus e la lança e la sponga e los flagells e axí de les altres coses qui l'affigiren en la sua preciosa mort; e jamés res d'açò no serà vist fins al die que'l Salvador vinga jutjar los bons e los mals, e lavors per misteri d'àngels serà portat alt en l'ayre davant tota nació. E açò posa expressament sent Metodi, màrtir gloriós, en lo tractat que féu de l'aveniment de antechrist final. Per què apar que Jherusalem no serà jamés longament cap de chrestientat (*Primer*, cap. 214).

Quan estava escrivint el *Primer del Crestià*, per tant, Eiximenis ja coneixia els vaticinis que parlaven del paper fonamental que Jerusalem havia de tenir

en els esdeveniments de la fi dels temps. La rehabilitació de Jerusalem, en tot cas, s'esdevindrà només després de la mort de l'últim anticrist, just abans de la segona vinguda de Jesucrist i del dia del judici. Eiximenis fa referència aquí a autoritats com ara «el doctor Lactanci» o «sent Metodi». En les obres de Lactanci o del Pseudo-Metodi, però, no es troba cap rastre del que Eiximenis els atribueix. Un autor molt present en les pàgines «profètiques» d'Eiximenis és, en canvi, el franciscà Joan de Rocatalhada.<sup>45</sup> Aquest profeta occità, però, no podia ser una *auctoritas* en el sentit propi de la teologia medieval, sinó que més aviat podia generar una mica de perplexitat entre els lectors d'Eiximenis i potser també alguns problemes a l'autor, ja que Rocatalhada havia passat més de la meitat de la seva vida a les presons franciscanes i de la cúria papal com a sospitós d'heretgia. Aquesta és la raó per la qual Eiximenis no esmenta mai pel seu nom aquest profeta franciscà, que en altres passatges del *Primer* està amagat darrere d'al·lusions com ara «un gran doctor» (*Primer*, cap. 102). Poc després, però, sembla que Eiximenis vulgui tornar sobre els seus passos esmentant la profecia que acaba de citar potser amb massa entusiasme i posant-la en dubte:

Bé és ver que alguns han dit que, après la reparació general del món que posada han los sancts ésser are après la present tribulació ecclesiàstica, serà la seu papal e apostòlica en Jherusalem, e aquí serà col·locada per lo sanct papa, reparació qui segons aquests deu venir après la dita tribulació tantost; emperò no creu que sia ver pensant ço qui demunt és al·legat per aquells sancts doctors dessus al·legats (*Primer*, cap. 215).

Per acabar aquest passeig pel *Primer del Crestià*, retornem al capítol 266, amb què hem obert aquest article. Els impropis contra la sinagoga «fornicària», personificació del poble jueu en oposició a la «Sancta Mare Església», tenen com a objectiu el penediment i la conversió:

Trenca la tua malícia, despulle't d'aqueixs vells e tots sullats, pudents e nefaris vestiments que aportes judaychs; sies tota amargosa, prin forma de plorosa vídua, plany e plora e crida e no cesses nit ne die, com a torrent incessant gita cordials làgremes de les tues entràmenes; tu, qui ést homeyera dels sancts, gita't e cau marrida en terra, prin lo salici, despulla't e pose't cenra en lo teu cap, no rehebes solaç ne consolació neguna. [...] E tu, clement Patró de tota creatura, [...] hoges los prechs

---

45. Robert E. LERNER, «Eiximenis i la tradició profètica», p. 12, posa en relleu que Eiximenis també cita Lactanci i Metodi en els cap. 200 i 468 del *Dotzè*, tot creant ell mateix les profecies que els atribueix. Lerner també demostra que Eiximenis coneix i cita, de manera anònima, les obres de Rocatalhada. Eiximenis torna a parlar del trasllat de la seu papal a Jerusalem en el ja esmentat cap. 107 del *Dotzè*, on no posa en dubte la seva confiança en aquesta profecia, que atribueix nogensmenys al filòsof Teofrast: «La ciutat de Jherusalem [...] diu que s'ha a redifícicar novellament en la setena edat del món. Lavors diu que serà transportada la seu papal de Roma en Jherusalem, e aquí haurà papa e emperador per mil hanys qui seran estats de linatge de jueus, emperò seran sants crestians e maravellosos» (Francisc EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià I*, 1, p. 234).

de la tua novella e cara sposa, de la sancta religió chrestiana, qui humilment te suplica tot jorn que t plàcia dar lum a aquells dels quals te plach néxer e humana carn reहेbre e pendre per la salut humanal, e ls vulles girar a tu mateix axí que t coneguen e t'amen e facen digne penitència de lurs mals perquè hagen part en lo fruyt de la tua sagrada mort, ço és en glòria, e perquè en ells apareguen les superabundants riqueses de la tua larga misericòrdia e aquí sia poderosa gràcia hon ha regnat tan gran temps tanta e tan longa iniquitat e malícia (*Primer*, cap. 266).

En la visió d'Eiximenis, tant en la perspectiva escatològica de la fi de la història com en el programa més proper de la «reformació general», el judaisme està destinat a desaparèixer, ja que és una mena de «cos estrany» al món, que Déu tolera —i els cristians han de tolerar— perquè està supeditat a la victòria i a l'exaltació del cristianisme. Abans de la conversió final d'aquests jueus rebels, alguns d'ells ja es faran cristians, i aviat (l'any en què Eiximenis pensava era el 1400) hi havia d'haver una conversió massiva; tots aquests «cristians nous» hauran de ser mirats i tractats com a germans («farem lavors d'ells axí com de frares», cap. 205), però el veredicté sobre el judaisme com a religió —o, més aviat, com a «secta»— ja estava pronunciat: els conversos seran amats i acollits com a germans perquè deixaran de ser jueus. Potser portaran amb ells la memòria de l'Antic Testament, un coneixement especial de l'«hebraica veritas» i el testimoni de la providència divina, però havent pagat el preu de trencar tota relació amb el judaisme, provisional i erroni, que no té res per oferir al món cristià.

## 5. Bibliografia

AGRESTA, Abigail. «“Unfortunate Jews” and Urban Ugliness: Crafting a narrative of the 1391 assault on the jueria of Valencia». *Journal of Medieval History*, vol. 4, núm. 3 (2017), p. 320–341.

BOFARULL I SANS, Francesc. «Datos para la historia de la bibliografía en la corte aragonesa». *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* [Palma], núm. 2 (1888), p. 205–207.

BOUDET, Jean-Patrice. *Entre science et nigromance: Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*. París: Éditions de la Sorbonne, 2006. Disponible en línia a: <<http://books.openedition.org/psorbonne/12587>> (consulta: 1 de juny de 2021).

BRINES, Lluís. *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*. Castelló: Nova Edició, 2004.

BURR, David. *The Antichrist and the Jews in Four Thirteenth-Century Apocalypse Commentaries*. A: MYERS, Susan E.; McMICHAEL, Steven J. (ed.). *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*. Leiden: Brill, 2004, p. 23–38.

CAVAGNA, Mattia. «La cosmologie du *Livre des propriétés des choses* en occitan, entre vers et prose, entre texte et image: une lecture de l'*Elucidari de las propietatz de totas res naturals* et du *Breviari d'amor* de Matfre Ermengaud». A: MAFFEI BOILLAT, Stefania; CORBELLARI, Alain (ed.). *L'aventure du sens: Mélanges de philologie provençale en l'honneur de François Zufferey*. Estrasburg: ELIPHI, 2016, p. 33-64.

COHEN, Jeremy. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca i Londres: Cornell University Press, 1983.

— *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley: University of California Press, 1999.

COLIN GOW, Andrew. *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age 1200-1600*. Leiden: Brill, 1995.

COLOMER I POUS, Eusebi. «La interpretación del tetragrama bíblico en Ramón Martí y Arnau de Vilanova». A: BECKMANN, Jan P; KLUXEN, Wolfgang (ed.). *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des 6. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 29. August - 3. September 1977 im Bonn*. Vol. 2. Berlín i Nova York: W. de Gruyter, 1981, p. 937-945.

DAHAN, Gilbert. *La disputa antijudica nel Medioevo cristiano*. Gènova: ECIG, 1993.

DRAELANTS, Isabelle; FRUNZANU, Eduard. «Le savoir astronomique et ses sources dans le “De mundo et corporibus celestibus” de Barthélemy l'Anglais». *Rursus: Poétique, Réception et Réécriture des Textes Antiques*, núm. 11 (2017), *Nature et morale: sources, et postérité homilétique, des encyclopédies du XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 1-101.

EIXIMENIS, Francesc. *Lo Crestià (selecció)*. Edició a cura d'Albert Hauf. Barcelona: Edicions 62 i “la Caixa”, 1983 (MOLC; 98).

— *Dotzè llibre del Crestià I, 1*. Edició a cura de Xavier Renedo i Sadurní Martí. Girona: Diputació de Girona, 2005.

EMERY, Richard W. «New Light on Profayt Duran “The Efodi”». *The Jewish Quarterly Review*, vol. 58, núm. 4 (1968), p. 328-337.

FIDORA, Alexander. «Ramon Martí in Context: the Influence of “Pugio Fidei” on Ramon Llull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximenis». *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, vol. 79, núm. 2 (2012), p. 373-397.

FIDORA, Alexander; HASSELHOFF, Görge K. (ed.). *The Talmud in Dispute during the High Middle Ages*. Cerdanyola del Vallès: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2019.

FILORAMO, Giovanni; GIANOTTO, Claudio (ed.). *Verus Israel: Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del colloquio (Torino, 4-5 Novembre 1999)*. Brescia: Paideia, 2001.

FUMAGALLI, Pierfrancesco. *Problemi storici, filosofici e filologici a proposito del «Pugio fidei» (a. 1278 ca) di Raimondo Martini OP*. Milà: Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1980.



GUIXERAS, David; MARTÍ, Sadurní. «Francesc Eiximenis». A: *Història de la literatura catalana*. Edició a cura de Lola Badia. Vol. 2. *Segles XIV-XV*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 2014, p. 21-59.

HAMES, Harvey J. «*Stultia et coecitas*: violència intel·lectual contra els jueus en el segle XIII». A: *Por política, terror social: Reunió científica, XV Curs d'Estiu Comtat d'Urgell, celebrat a Balaguer els dies 30 de juny i 1 i 2 de juliol de 2010 sota la direcció de Flocel Sabaté i Maite Pedrol*. Edició a cura de Flocel Sabaté. Lleida: Pagès, 2013, p. 53-65.

HAUF, Albert. «Introducció a *Lo Crestià*». A: HAUF, Albert. *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena: Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, p. 59-123.

— «La evangelización en el mundo levantino en tiempos de encuentros y desencuentros entre las religiones (s. XIII-XV)». A: *Transmitir el mensaje en tiempos de dificultad: Actas del XIII Simposio de Teología Histórica (15-17 noviembre 2006)*. València: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2007, p. 447-508.

LERNER, Robert E. *Refrigerio dei santi: Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*. Roma: Viella, 1995.

— *The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews*. Filadèlfia: University of Pennsylvania Press, 2001.

— «Eiximenis i la tradició profètica». *Llengua & Literatura: Revista Anual de la Societat Catalana de Llengua i Literatura* [Barcelona], núm. 17 (2006), p. 7-28 (traducció catalana d'un capítol de *The Feast of Saint Abraham*).

— «“*Pertransibunt Plurimi*”: Reading Daniel to Transgress Authority». A: *Knowledge, Discipline and Power in the Middle Ages: Essays in Honour of David Luscombe*. Leiden: Brill, 2011, p. 7-28.

LUCAS, John S. *Astrology and Numerology in Medieval and Early Modern Catalonia: The «Tractat de prenostication de la vida natural dels homens»*. Leiden: Brill, 2003.

MARTÍ, Sadurní. «Francesc Eiximenis i la màgia». *Mot So Razo*, núm. 8 (2009), p. 54-67.

MOLAR, Nolasc del. «Francisco Eiximenis y los “espirituales”: sobre un capítulo de ordenación jerárquica». A: *Miscellanea Melchor de Pobladora*. Edició a cura d'Isidoro de Villapadierna. Vol. 1. Roma: Institutum Historicum O.F.M. Cap., 1964, p. 251-265.

PARENTE, Fausto. «La Chiesa e il Talmud: l'atteggiamento della Chiesa e del mondo cristiano nei confronti del Talmud e degli altri scritti rabbinici, con particolare riguardo all'Italia tra XV e XVI secolo». A: *Storia d'Italia: Annali 11. Gli ebrei in Italia*. Edició a cura de Corrado Vivanti. Vol. 1. Torí: Einaudi, 1996, p. 521-643.

PTOLOMAEUS, Claudius. *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*. Edició a cura de Simonetta Feraboli. 4a ed. Milà: Fondazione Lorenzo Valla i Mondadori, 1998.



RENEDO, Xavier. «Albert Hauf, lector i editor d'Eiximenis». A: «Tot Lliga»: *Petit homenatge a un gran mestre. Homenatge al professor Albert Hauf*. València: Denes, 2008, p. 105-124.

— «Ciutats, regnes i universitats: *translatio studii et imperii* i història de les ciutats en el *Dotzè del Crestià*». A: *El saber i les llengües vernacles a l'època de Llull i Eiximenis: Estudis ICREA sobre vernacularització*. Edició a cura d'Anna Alberni. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2012, p. 81-109.

— «Notes sobre la datació del *Primer*, el *Segon* i el *Terç del Crestià* de Francesc Eiximenis». *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes* [Barcelona], núm. 66 (2013), p. 5-33.

— «*Lo Crestià: una introducció*». A: RIERA MELIS, Antoni (ed.). *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): El context i l'obra d'un gran pensador català medieval*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2015, p. 190-231.

RIERA MELIS, Antoni. «Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): el context, l'obra i els manuscrits». A: RIERA MELIS, Antoni (ed.). *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): El context i l'obra d'un gran pensador català medieval*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2015, p. 9-34.

RUBIÓ I LLUCH, Antoni. *Documents per l'història de la cultura catalana mig-aval*. Vol. 2. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2000 [facsimil de l'edició del 1921].

SIMON, Marcel. *Verus Israel: Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*. París: E. de Boccard, 1964.

TODESCHINI, Giacomo. «“Licet in maxima parte adhuc bestiales”: la raffigurazione degli ebrei come non umani in alcuni testi altomedievali». *Studi Medievali*, vol. 44, núm. 3 (2003), *Miscellanea in onore di C. Leonardi*, p. 1135-1150.

TRACHTENBERG, Joshua. *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*. New Haven: Yale University Press, 1943.

VIERA, David J. «Francesc Eiximenis O.F.M. y la lengua hebrea». *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 51-52 (1978-1979), p. 151-153.

— «The Treatment of the Jew and the Moor in the Catalan Works of Francesc Eiximenis». *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 9, núm. 2 (1985), p. 203-213.

— «Sant Vicent Ferrer, Francesc Eiximenis i el pogrom de 1391». A: *Actes del Sisè Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica: Vancouver, 1990*. Edició a cura de Karl I. Kobbervig, Arseni Pacheco i Josep Massot i Muntaner. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, p. 243-254.

— «The Names of God in the Catalan Works of Francesc Eiximenis». *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, núm. 61 (1994), p. 42-53.

— «The Evolution of Francesc Eiximenis's Attitudes towards Judaism». A: MYERS, Susan E.; McMICHAEL, Steven J. (ed.). *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*. Leiden: Brill, 2004, p. 147-160.



# Sant Miquel i els àngels custodis en el *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis

**Sadurní Martí Castellà**

*Institut de Llengua i Cultura Catalanes*

*Universitat de Girona*<sup>1</sup>

---

## 1. Eiximenis i el *Llibre dels àngels*

**F**rancesc Eiximenis és un dels autors catalans més influents a l'edat mitjana, però, paradoxalment, és a la vegada un dels autors medievals catalans menys coneguts avui. La seva obra no només va ser llegida i copiada a la Corona d'Aragó, sinó també a Castella, a França i, més endavant, també a les Amèriques. És un autor, doncs, fonamental, que diverses raons històriques han allunyat del públic actual i que només en dècades recents s'ha començat a estudiar des de perspectives que van més enllà de l'interès filològic, com prova el volum que el lector té ara a les mans.

Eiximenis va néixer a Girona cap al 1330 i va morir a Perpinyà la nit del 23 d'abril de 1409. Va tenir, doncs, una vida llarga que li va permetre freqüentar algunes de les millors universitats europees i dedicar-se a l'ensenyament, principalment a la ciutat de València, on va viure gairebé trenta anys. Va ser un dels personatges més influents en la Corona d'Aragó del seu temps i va participar en decisions importants i en gestions d'alt nivell, sempre al costat de la casa reial i dels poders ciutadans. En aquest article ens centrarem en un aspecte de la seva obra, l'angelologia, que presenta derivades que van més enllà de l'interès literari, ja que afecten la història del culte, la història de les devocions populars i la història de l'art. Sembla, en efecte, que Eiximenis, amb la publicació del *Llibre dels àngels* (*LA*) el 1392, va ajudar a impulsar decisivament la figura de sant Miquel i dels àngels custodis, sobretot en relació amb la protecció de les ciutats, i va alimentar amb continguts doctrinals sobre els àngels el públic laic i devot del seu temps, que va devorar i difondre àvidament la seva obra.

El *Llibre dels àngels* inicia un bloc d'obres, posteriors a l'abandonament del projecte enciclopèdic del *Crestià*, en què Francesc Eiximenis s'orienta cap a la redacció de tractats monogràfics. El primer està dedicat als àngels, però el van seguir un manual per a les dones religioses (el *Llibre de les dones*, *LD*), una guia devocional (l'*Scala Dei* o *Tractat de contemplació*) i una àmplia presentació de

---

1. Aquest article forma part del projecte de recerca «Cultura escrita cortesana en la Corona de Aragón: materialidad, transmisión y recepción» (PID 2019-109214GB-I00), de l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes de la Universitat de Girona.

la vida de Jesucrist (la *Vita Christi*). La primera obra publicada després d'aquest canvi d'orientació va ser, doncs, el *Llibre dels àngels*, dedicat a Pere d'Artés, mestre racional del rei Joan I.<sup>2</sup> Afortunadament, a diferència de moltes altres obres del menoret, tenim dades precises sobre la seva datació i dedicació gràcies a l'endreaça que encapçala l'obra i a l'epíleg que la tanca. En la primera podem llegir:

[...] diverses vegades ha plagut a la vostra sancera e fervent devoció, que havets de temps antich ençà, als gloriosos àngels de Paradís moure mi sobre lur dignitat, regiment, ordinació e principat, servey e altea, compilàs algun libre qui les dites lurs condicions e altees explicàs, per guisa que, vós primer, e los qui vendran après, poguéssets vostres coratges inflamar a lur honor, servey, amor e reverència. E jatsia, sènyer meu, que aquesta cosa sia a mi fort difícil, axí per lur transcendent altea e condició natural, com per ma gran ignorància e imperícia brutal [...] presumí de començar lo dit libre, comanant lo procés e la fi al Senyor de tot lo món (*Llibre dels àngels* [LA], endreaça; Eiximenis, 1983: 37).

I, encara, en l'epíleg que clou el llibre:

Acabat, doncs, aquest libre dels sants àngels, segons la mia ignorància compost, [...] no resta sinó fer gràcies a Déu totpoderós, hofirent-lo a vós, molt onorable cavaller monsènyer Pere d'Artés, mestre racional, camarlench del molt alt príncep e senyor nostre, senyor En Johan, uy per la gràcia de Déu rey d'Aragó regnant, que comptam MCCCXCII, suplicant a la vostra bonea que a vós plàcia pendre aquest poch servey de ma simplicitat a reverència de monsènyer sent Miquel e dels sants àngels, als quals sé que avets especial devoció (*LA*, epíleg; Eiximenis, 1983: 144).

El *Llibre dels àngels* es va escriure, doncs, en resposta a la insistència d'un d'aquells prohoms lligats al poder reial o ciutadà que eren el públic ideal d'Eiximenis i que volia saber més sobre la naturalesa dels àngels («les dites lurs condicions e alteses») i sobre la seva relació salvífica amb els homes. Eiximenis adverteix d'entrada, seguint l'etiqueta típica dels pròlegs, que ell no en sap prou («ignorància e perícia brutal») i que el tema és especialment complex («aquesta cosa sia a mi fort difícil»). I és que, efectivament, l'angelologia havia estat un dels camps de batalla per excel·lència de l'elit escolàstica, un dels terrenys més complexos amb què s'havien de mesurar els professors de teologia més subtils de les universitats medievals, si volien excel·lir en la seva disciplina. I, a més a més, un dels àmbits teològics on el franciscanisme va desenvolupar una reflexió

---

2. El *Llibre de les dones* no té encara una datació segura. La hipòtesi més recent i sòlida, a càrrec d'Eva Izquierdo, situa «l'acabament del llibre i el lliurament a la seva destinatària vers el 1396-1397, quan Sanxa Ximenis d'Arenós va començar a viure en el monestir de Santa Clara de València» (Izquierdo, 2019: 339).

més profunda, que lligava els àngels amb el disseny de la Creació i els franciscans amb el destí de la història humana.<sup>3</sup>

Eiximenis hi tracta un tema delicat i complex, especialment per les implicacions escatològiques, i ho fa seguint el mètode que ell mateix havia explicat en el pròleg general del *Crestià*: redactar des d'una òptica divulgativa, lluny de les subtilitats teològiques. Amb aquest objectiu divideix el llibre en cinc tractats que van desplegant progressivament els conceptes generals de l'angelologia escolàstica: els dos primers, amb continguts de caràcter més general; els altres tres, amb aplicacions específiques. Així doncs, el primer tractat presenta «l'altea e natura excel·lent» dels àngels, és a dir, es concentra a adaptar algunes de les qüestions més complexes de l'angelologia, bàsicament relacionades amb l'ontologia i l'epistemologia. El segon tractat descriu l'«orde reverend» dels àngels, és a dir, les tres jerarquies celestials (ell en diu principat major, mitjà i menor), els nou ordres d'àngels (respectivament, serafins, querubins i trons; dominacions, principats i potestats; virtuts, arcàngels i àngels) i les funcions de cadascun d'aquests nivells en el pla diví de la salvació. El tercer tractat conté cinquanta-nou capítols farcits d'exemples i miracles que mostren «llur servei diligent», és a dir, les accions dels àngels en benefici dels homes, sempre orientades a mostrar com l'home s'ha d'acostar a Déu i ha d'allunyar-se del diable. És un tractat ple de referències al món de la política i en alguns passatges emergeix la vena profètica del menoret.<sup>4</sup> El quart tractat, de cinquanta-set capítols, parla de la «victòria fervent» dels àngels i explica, en primer lloc, com van ser creats i les seves funcions al cel, la terra, el purgatori i l'infern, i després, l'origen dels dimonis i les característiques de les seves temptacions i enganys. Finalment, el cinquè tractat dedica cinquanta capítols a l'arcàngel Miquel, als seus oficis i al seu paper principal en la custòdia de viles i països i en el moment de la mort dels homes.

L'èxit del *Llibre dels àngels* va ser immediat i se'n conserven moltes còpies manuscrites antigues: la més antiga és del 1398, només sis anys posterior a la publicació. Un altre fenomen destacable i nou és que les còpies manuscrites que es conserven d'aquesta obra s'allunyen una mica de les que tradicionalment s'havien fet de les obres del menoret fins a aquell moment i que pertanyien, diguem-ho així, a l'àmbit institucional. Els manuscrits conservats del *Crestià* són sobretot còpies de taller de gran format, mentre que els del *Llibre dels àngels* són majoritàriament còpies de qualitat i de format mitjans. Aquest és un indicatiu ben clar sobre un canvi —o, més aviat, una ampliació— de públic i, en conseqüència, dels circuits de divulgació dels textos eiximenians, i va continuar exactament amb el *Llibre de les dones* i amb l'*Scala Dei*, i parcialment amb la *Vida de Jesucrist*.<sup>5</sup>

---

3. Per a aquests aspectes referents a la importància angelològica del franciscanisme, vegeu Keck (1998: 129-154).

4. Per a les qüestions profètiques, vegeu sobretot Pou i Martí (1996: 563-583), Bohigas (1982), Lerner (2006) i, més recent, Renedo (2005 i en premsa).

5. Alguns amanuenses dels manuscrits del *Llibre dels àngels* van fer còpies realment humils, en les quals

També és una bona mostra de l'èxit obtingut pel *Llibre dels àngels* al llarg del segle xv el fet que la primera versió incunable, que van estampar les premses barcelonines de Joan Rosembach el juny del 1494, van tenir una segona edició, a càrrec de Pere Miquel, només tres mesos més tard. Els lectors interessats, però, no eren només locals. L'obra va ser traduïda de seguida a diverses llengües, com ara el castellà (potser a través de l'aragonès), el francès i el flamenc. I, de manera ben remarcable, també al llatí, llengua que es reservava a la circulació d'obres d'una certa rellevància. L'ombra de la seva influència s'allargassa tant que va arribar a Amèrica amb els primers missioners franciscans, i encara es fa notar durant la Guerra dels Segadors, quan la impressió d'un opuscle amb sis capítols de l'obra va servir per a denunciar la corrupció dels governants.<sup>6</sup>

Quins són els ingredients d'aquest èxit? Sens dubte l'obra oferia al lector en llengua vulgar coneixements sobre la naturalesa dels àngels i el seu culte que circulaven normalment en llatí, però també donava molts consells de comportament diari i, fins i tot, fórmules màgiques que servien per a conjurar les tempestes o per a expulsar el dimoni d'un posseït. I insistia en alguns dels punts forts del pensament eiximenià, com la corrupció dels curials (ara lligada a la influència del dimoni), la decadència del segle i l'adveniment d'un nou ordre en el govern del món. Precisament aquest darrer aspecte, relacionat amb la profecia d'Eiximenis sobre l'extinció de totes les cases reials europees, tret de la francesa —que li va ocasionar més d'un maldecap amb el *Dotzè del Crestià* (DC), que el rei Joan va fer esmenar—, reapareix d'una manera potser més subtil i ajuda a perfilar les afinitats d'Eiximenis amb els corrents més espiritualistes del seu orde.<sup>7</sup> L'èxit prové, també, de la nova manera de fer que ja hem apuntat, d'un text potser menys encotillat, que perd sistematicitat però guanya frescor. Eiximenis havia trobat un procediment que l'acostava més i més als seus lectors ideals i que va continuar emprant en les seves obres posteriors.

## 2. Eiximenis i Pere d'Artés

Com hem vist, el *Llibre dels àngels* està dedicat a Pere d'Artés.<sup>8</sup> Amb la redacció d'aquesta obra Eiximenis volia guiar la vocació espiritual que Artés sentia envers els àngels, en especial sant Miquel, i ampliar la seva formació teològica sobre els serveis dels àngels i les temptacions dels dimonis. Artés era

---

tenien veritables problemes per a escriure amb una ortografia coherent i que els devien representar un esforç tan gran que signen amb orgull els seus manuscrits en posar-hi el punt i final. Vegeu Martí (2020, en premsa).

6. Vegeu Garcia (2002). Sobre els manuscrits d'Eiximenis en general, es pot consultar Puig *et al.* (2011) i també Puig (2015). Vegeu també la base de dades Eiximenis DB (<https://eiximenis.narpan.net>).

7. Vegeu Renedo (2005 i en premsa).

8. Eiximenis va dedicar també a Pere d'Artés la seva *Vida de Jesucrist* cap al 1404. Vegeu Guixeras i Martí (2015: 51–53).

mestre racional de Joan I, és a dir, cap de l'administració reial, i el trobem tot sovint actuant conjuntament amb Eiximenis a València a petició de la casa del rei. Artés representava, com Ramon Savall o altres membres destacats del poder a la Corona d'Aragó, el públic ideal que el menoret buscava: homes amb formació, pietosos i amb curiositat pels problemes teològics, però sense la voluntat maliciosa de polemitzar i discutir-ho tot, ans al contari, plens de respecte envers els dogmes de l'Església. Eiximenis era per a aquests lectors, com era per als reis i reines de la Corona aragonesa, un guia que mostrava els coneixements teòrics necessaris per al bon cristià. Però no hem d'oblidar que les seves recomanacions tenen també un vessant pràctic important i que molts dels comportaments que prescriu en les seves obres no eren merament especulatius, sinó que devien tenir un impacte ben real per als seus lectors. És en aquesta línia d'edificació personal i de manual pràctic que Eiximenis va dedicar a Pere d'Artés aquest llibre sobre la «dignitat, regiment e ordinació, principat, servei e altea» dels àngels. De la influència d'Eiximenis en la vida diària, potser n'és una bona mostra el fet que el mateix any 1392 el Consell Municipal de València va ordenar esculpir a la seva sala, en el mateix centre de l'activitat pública local, «la figura de l'àngel tenint en guarda la dita ciutat per disposició divina e pregant per aquella». I cal afegir que consta que Pere d'Artés vivia, als primers anys del segle xv, a les «cambres dels àngels» del desaparegut Palau Reial de València.<sup>9</sup>

La relació entre Eiximenis i Pere d'Artés va ser de llarga durada, però encara espera un estudi de conjunt. De la documentació fins ara coneguda podem deduir que el primer testimoni que dona fe de la seva relació té a veure amb un encàrrec del rei Joan I el Nadal del 1390: Eiximenis, Pere d'Artés i Ramon Nebot havien de convèncer els creditors dels censos d'Albalat i Seguereny, llocs que eren propietat de Pero Maça de Linaça i que Constança d'Anglesola havia ajudat a mantenir, que fossin menys exigents.<sup>10</sup>

Un any més tard els tornem a documentar en relació amb un afer personal d'Eiximenis. El 17 de novembre de 1391 el rei Joan commina Pere d'Artés a aconsellar al menoret que deixi de fer vaticinis sobre la desaparició de les monarquies cristianes, tret de la francesa.<sup>11</sup> Els termes d'aquesta reprovació són poc clars. Que Eiximenis era aficionat a l'astronomia («s'entremet en l'art d'astronomia», com diu el rei) és cosa sabuda i reflectida en moltes de les seves obres (Martí, 2009 i 2012), com també que a vegades repetia pronòstics i profecies («prenostica»). El rei Joan es queixava amargament que Eiximenis hagués vaticinat que l'any 1400 «no haurà algun rey de cristians e l món sinó tan solament rey de França, e que tots los realmes de cristians, saul aquell, seran comunes». El rei demana a Artés que suggereixi a Eiximenis d'abandonar aquesta mena de previsions («li digats que d'ací avant se abstenga de aytals paraules si no vol

9. Per a totes aquestes referències, vegeu més endavant l'apartat 8.

10. Riera (2010: 26-27, doc. 39-40).

11. Riera (2010: 27-30, doc. 41-44).

provocar nostra ira sobre si, car verament no y daríem paciència») i que, en cas que Eiximenis afirmi que ho pot demostrar a través de l'astronomia, «plaurà'ns [...] que venga a nós salvament e segura per ço que sapiam o'ns demostre les conclusions del judici que'n fa segons la dita art». Un mes després, el 12 de desembre, en una carta que malauradament s'ha perdut i de la qual va trame-tre una còpia ara també perduda a Pere d'Artés, el rei es mostra satisfet de les explicacions d'Eiximenis (doc. 43). El rei afegeix que va escriure a Eiximenis advertint-lo severament, «per tal com vos amam e us aportam bon voler, axí com aquell que tenim per special servidor nostre», perquè «ens fou dit» que divulgava les prediccions, i ara ja «nós vos havem per escusat». En la carta el rei Joan confirma que el seu pare, el rei Pere el Cerimoniós, va tenir correspon-dència amb el cardenal d'Albana i amb Joan de Rocatalhada sobre el futur de la Casa d'Aragó, que ell mateix n'ha trobat els documents a l'arxiu reial i que també «maestre Cresques, que era stròlech de casa nostra e s'entenia molt en judiciis» es va pronunciar d'una manera semblant. Un mes després, la polèmica sembla assuaujada i Joan excusa Eiximenis d'acudir a la seva presència, i afegeix que sempre «que vós vullats venir a nós, o de present o per avant, a nós plau e lo havem per agradable».

Quatre anys més tard els tornem a trobar junts, acompanyats per Ramon des Soler, batlle general de València, en un afer relacionat amb la casa reial. El 22 de febrer de 1396 el rei els encomana que s'encarreguin d'aconseguir diners de la ciutat de València per a subvenir a les despeses del concili general que Benet XIII havia convocat i que s'havia de celebrar en terres del regne.<sup>12</sup> El 12 de març de 1396 Eiximenis envia al rei una carta informativa sobre el desenvolupament de l'afer on, entre altres qüestions, li recomana que alliberi Ramon des Soler, que havia empresonat durant una missatgeria («Per què us plàcia, seyor, que'l deliuretz de present, e fer n'etz vostres afers»).<sup>13</sup> Un dia després, el 13 de març, Artés i Soler informen de les seves gestions valencianes i de com Eiximenis «dix moltes coses fort altes e excel·lents, en gran honor e servey vostre». El 22 d'abril Artés, Soler i Eiximenis signen conjuntament una carta on informen el rei de les males notícies sobre l'estat de l'afer del concili («al present la ciutat no faria ninguna ajuda [perquè no es fiaven que el papa veritablement vingués], mas si'l fet aquell actualment venia a perfecció, ladonchs la dita ciutat deliberaria sobre ço que fer hi deja en servey vostre».<sup>14</sup>

El 1397 els tornem a retrobar actuant en una missió encarregada per la reina Maria de Luna sobre una renda de cinc-cents sous anuals que Miquel

---

12. Riera (2010: 39-43, doc. 55-59).

13. Riera (2010: 40). En aquesta carta no deixa de sorprendre el to ferm d'Eiximenis només quatre anys després de la polèmica sobre les prediccions de les monarquies i sobre els governs comunals, a què acabem d'al·ludir: «[...] sien-vos a cor vostre notablas ciutat z vilas, car a la fi aquestas vos han a traura del fanch e a mantenir vostro estament». També li aconsella que «la justícia del regna vos sia a cor, car en açò está la vostra prosperitat e la bona fama e la vostra salvació».

14. Riera (2010: 42).



Cardona havia promès al monestir de Portaceli.<sup>15</sup> I, encara el 1404, un Eiximenis ja ancià participa al costat de Pere d'Artés com a conseller de la reina Maria en l'inici de les bandositats urbanes de València.<sup>16</sup> Per altra banda, el 1397 la reina Maria encarrega a Pere d'Artés que intercedeixi davant de les autoritats valencianes per a subvenir a les despeses derivades de la vinguda d'Eiximenis a Barcelona per a rebre el rei Martí, procedent de Sicília.<sup>17</sup> És una relació, doncs, de llarga durada i que convindria d'estudiar detalladament per tal de conèixer millor no només la figura d'Artés, sinó també l'encaix d'Eiximenis amb els mecanismes de poder del seu temps.

### 3. L'angelologia en les obres d'Eiximenis

Eiximenis havia tractat llargament d'angelologia en el *Segon del Crestià* (SC), on presentava una reflexió general sobre els tres temptadors principals (món, dimoni i carn) i les diverses estratègies per a superar-los, tot ajudant al perfeccionament ascètic de l'home en el seu camí cap a la salvació. L'estructura del *Segon* ha presentat més d'un maldecap als investigadors, que en general han estat d'acord que la disposició no era tan metòdica com en altres volums i que la divisió de les parts era poc clara. És cert que no té una estructura tan diàfana com els altres volums del *Crestià*, però una lectura pacient de l'obra permet de distingir un disseny més o menys detallat i precís que, molt esquemàticament i seguint la divisió aristotèlica d'Eiximenis, podríem dibuixar així:

- Introducció (cap. 1-6)
- Definició de *temptació* (cap. 7-13)
- CAUSA FINAL de les temptacions (cap. 21-40)
- CAUSA EFICIENT de les temptacions (cap. 41-203)
  - Déu (42)
  - Dimoni (cap. 43-148)
  - Home (cap. 149-181)
  - Món (cap. 182-203)
- Remeis generals contra les temptacions (cap. 204-228)
- CAUSA FORMAL de les temptacions (cap. 229-238)
- Conclusió (239)
- [CAUSA MATERIAL = pecats, als quals dedica el *Terç del Crestià*]

Es pot observar amb un simple cop d'ull que la desproporció entre les parts és evident i que els capítols dedicats al dimoni com a causa eficient (la part

15. Riera (2010: 48-19, doc. 70-71).

16. Riera (2010: 54-55, doc. 81).

17. Silleras (2001: 170, n. 35).

més interessant del volum) ocupen cent capítols, és a dir, una mica menys de la meitat del llibre.<sup>18</sup> Eiximenis reprèn en el *Llibre dels àngels* molts dels temes que ja havia tractat en el *Segon* —ara en una versió resumida i simplificada— i els complementa amb nous materials. Sotmet les seves fonts escolàstiques, sobretot sant Bonaventura, a un treball de destil·lació molt eficaç per a acostar-les al seu públic de lectors llecs. Els procediments d'adaptació estan basats en una selecció dels passatges conceptualment menys difícils, en els quals mira de superar l'engavanyament de l'argumentació escolàstica i a vegades hi introdueix complements per a exemplificar la doctrina amb il·lustracions procedents d'*exempla*, de similituds, de proverbis, de citacions d'autors o de poetes, etcètera. Eiximenis amplia i extrema, doncs, la línia que ja havia seguit en el *Crestià* i converteix el text en un tractat pràctic i devocional desproveït al màxim d'aparat erudit. Per exemple, les llargues citacions llatines tan habituals en els volums del *Crestià* i que Eiximenis acompanya sempre amb una traducció al català, desapareixen quasi totalment en el *Llibre dels àngels*. És un nou estil que, amb modulacions, mantindrà en la seva obra catalana posterior als anys vuitanta i que l'acabarà convertint en un dels autors més llegits a la Corona d'Aragó del segle xv. Eiximenis, en definitiva, adapta les seves fonts per a acostar els àngels als laics no universitaris de finals del segle xiv i mira de construir un discurs assequible que eviti les arestes conceptuais i la complexitat de l'argumentació escolàstica. El procés de conversió, doncs, no és simple i requereix una explicació adaptada dels conceptes i, sobretot, la traducció de la terminologia i de l'argumentació a un llenguatge que sigui recognoscible per a un lector no universitari que es vol enfrontar amb idees i arguments d'una certa complexitat.

Tot i que, com hem vist, Eiximenis va canviar la manera de construir les seves obres, el *Llibre dels àngels* desplega continguts que ja havien estat previstos en l'esquema general del *Crestià* i que havien de formar part del vuitè volum, destinat a les virtuts de la Creació i el seu ordre.<sup>19</sup> Per altra banda, molts dels temes de què tracta ara són també adaptacions de temes ja tractats en obres anteriors, com els capítols sobre les temptacions del diable del *Segon* (vegeu-ho més amunt) o el tractat sobre el mal i l'origen del pecat en els primers capítols del *Terc del Crestià (TC)*.<sup>20</sup>

Tot i que Eiximenis cita explícitament com a font principal del *Llibre dels àngels* la *Jerarquia angèlica* de Dionís Areopagita, autor siríac del segle vi que la tradició va convertir en deixeble de sant Pau, el que sabem dels seus mètodes de treball ens mostra que el cita a través dels fragments i les glosses que s'inclouen en manuals teològics universitaris de l'òrbita franciscana, com altrament calia esperar.<sup>21</sup>

---

18. Sobre l'estructura del *Segon*, vegeu Martí (en premsa).

19. Per a les citacions internes de les obres d'Eiximenis, vegeu Wittlin (2009).

20. El tractat del mal en general ocupa els primers setze capítols del *Terc del Crestià*.

21. Eiximenis ja adverteix sobre les dificultats d'aquesta matèria, per la seva especialització, en el *Dotzè del*

## 4. Els àngels custodis en la tradició cristiana

L'existència d'ésser tutelars no és una novetat del cristianisme, sinó una figura comuna a religions molt diferents, com ara el judaisme, l'islam i altres creences antigues. El judaisme primitiu va assolir un gran desenvolupament de la figura dels custodis, com es pot veure en diversos passatges de l'Antic Testament que van formar la base doctrinal del que desplegaren després el Nou Testament i els pares de l'Església. Els àngels actuen com a ministres («enviats») de Déu a 2Ma 3,25-28, 2Ma 10,29-31, 2Ma 11,6 i 2Ma 15,23-24.<sup>22</sup> A Gn 18 destrueixen ciutats i guien Lot cap a la salvació.<sup>23</sup> A Ex 12-13 un àngel lidera les tropes jueves, i una mica més endavant (Ex 32,34) Déu diu explícitament a Moisès que un àngel li mostrarà el camí. En diversos passatges del llibre dels Salmes se'ns presenten àngels custodis (Sl 91,10-11,<sup>24</sup> Sl 34,8<sup>25</sup> i Sl 35,5-6),<sup>26</sup>

---

*Crestia* (DC, cap. 81; Eiximenis, 2005: 176): «Emperò, sots ço que la terça part de la dita difinició tocha quant diu que ciutat és de moltes persones, sots aquell vocable de “persones” se comprenen hòmens, e fembres e infants, car tots aquests aytals són veres persones, com persona sia, segons los theòlechs, supòsit racional, e cascu dels damunt dits sia aytal. Nota, emperò, açí que jatsia que los àngels sien persones e facen ensemps una noble ciutat, de la qual havem parlat en lo començament d'aquest libre, e la difinició dada damunt de ciutat se puxa entendre e haver veritat d'aquella gloriosa e sobirana ciutat, emperò quant aquella és sobre tot nostre enteniment, e la sua congregació és infinita e los seus ornaments gloriosos són sobre nostra facultat, per tal de present no parlarem d'aquella fins al següent libre, qui és lo *Tretzè del Crestià*. Vegeu en aquest sentit l'esplèndid treball d'A. Hauf (1990: 151-184).

22. Les citacions bíbliques provenen de la *Bíblia catalana interconfessional*. «Se'ls va aparèixer un cavall magníficament guarnit i muntat per un cavaller terrible, que semblava que portés una armadura d'or. El cavall s'encabrità impetuosament i agità contra Heliodor les potes del davant. Van aparèixer encara dos joves d'una força impressionant i d'una bellesa excepcional, magníficament abillats. Drets un a cada banda d'Heliodor, no paraven d'assotar-lo i de donar-li cops. De sobte, Heliodor va caure a terra, envoltat d'una espessa tenebra. El van agafar i se'l van emportar en una llitera. Així, aquell home que estava a punt d'entrar a la sala del tresor amb gran acompanyament i amb tota la seva escorta, ara se l'enduien, incapaç de valer-se per ell mateix: tothom havia de reconèixer la sobirania de Déu» (2Ma 3,25-28). «En el moment més intens de la batalla, van aparèixer a la vista dels enemics cinc homes resplendents que venien del cel i muntaven uns cavalls amb brides d'or. Aquells homes es van posar al capdavant dels jueus. Dos d'ells es van col·locar a banda i banda del Macabeu protegint-lo amb les seves armes i fent-lo invulnerable. Disparaven llamps com fletxes contra els enemics, de manera que aquests, enlluernats i desconcertats, es dispersaren plens de confusió» (2Ma 10,29-31). «Quan el Macabeu i els seus van saber que Lísies assetjava les fortaleses del país, van convocar la gent i, tots plegats, suplicaren al Senyor amb plors i gemecs que enviés un àngel bo a salvar Israel. El Macabeu mateix fou el primer a prendre les armes i el primer a animar els altres a arriscar-se al seu costat a córrer en ajut dels germans. I tots a l'una s'hi van llançar enardits. No eren gaire lluny de Jerusalem, quan se'ls va aparèixer un cavaller vestit de blanc que els guiava, brandant les seves armes d'or» (2Ma 11, 6-8). «També ara, sobirà del cel, envia un àngel bo a semblar davant nostre el pànic i el terror. Amb el poder del teu braç, fereix aquesta gent que ha gosat injuriar-te i que ara ataca el teu poble sant» (2Ma 15,23-24).

23. Selecciono només un passatge de dos capítols plens de presència d'àngels: «El Senyor s'aparegué a Abraham a les Alzines de Mambré. Abraham seia a l'entrada de la tenda, quan la calor del dia era més forta, i va veure tres homes drets a prop d'ell. Tan bon punt els veié, correngué a trobar-los des de l'entrada de la tenda, es va prosternar fins a tocar a terra i digué: —Senyor, si m'has concedit el teu favor, et prego que no passis de llarg sense aturar-te aquí amb el teu servent. Permeteu que portin aigua per a rentar-vos els peus i reposeu a l'ombra d'aquest arbre. Entretant aniré a buscar alguna cosa per menjar, i refareu les forces abans de continuar el camí. És per això que heu passat prop del vostre servent. Ells li van respondre: —Fes tal com has dit» (Gn 18,1-5).

24. «No et passarà res de mal ni s'acostarà a casa teva cap desgràcia, perquè donarà ordre als seus àngels de guardar-te en tots els camins».

25. «Acampa l'àngel del Senyor entorn dels seus fidels i els allibera».

26. «Que siguin com la palla a mercè del vent i que els encalci l'àngel del Senyor. Que trobin fosc i re-

també a Job 33,23–26,<sup>27</sup> i la seva presència és especialment important al llibre de Tobies o Tobit.<sup>28</sup> Encara en altres passos s'explica que els àngels tenen cura de zones particulars, perquè s'hi parla, per exemple, de l'àngel «príncep» del regne de Pèrsia. Especialment a Dn 10,13–21, Miquel es presenta com un dels principals entre els àngels prínceps.<sup>29</sup>

Al Nou Testament les referències als custodis es fan encara més precises: vegeu, per exemple, Mt 18,10,<sup>30</sup> el passatge de l'alliberament de Pere a Ac 12,6–17<sup>31</sup> o el de la Carta als Hebreus que estableix la superioritat de Crist sobre els àngels (He 1,14).<sup>32</sup>

Tot i aquest reguitzell de citacions escripturàries, cal precisar que a l'Antic Testament els àngels que parlen amb els homes o que els guien no corresponen

---

lliscós el camí i que l'àngel del Senyor els persegueixi».

27. «Però llavors a favor d'ell intervé un àngel, un entre els mil que ens ajuden i ensenyen el bon camí, i, compadint-se, diu a Déu: “No el facis baixar a la fossa, que li he trobat un rescat”. Llavors la seva carn recobra el vigor, retorna als anys de joventut. Prega a Déu i ell l'acull, entra davant seu amb cants de goig, ja que ara ell li torna a concedir el seu favor».

28. Rafael compareix veladament en el capítol 4 del llibre de Tobies i es revela explícitament en el capítol 12, verset 15: «Jo soc Rafael, un dels set àngels que entren i s'estan a la presència gloriosa del Senyor».

29. «L'àngel protector del regne de Pèrsia m'ho ha impedit durant vint-i-un dies, però Miquel, un dels àngels principals, ha vingut a ajudar-me. Jo estava retingut prop dels reis de Pèrsia, però ara he vingut per fer-te comprendre allò que succeirà al teu poble els darrers dies, perquè encara hi ha una visió referent a aquells dies. Mentre em parlava així, jo mirava a terra i callava. Però algú que tenia figura d'home em va tocar els llavis; llavors vaig dir a aquell que tenia davant: —Senyor meu, l'aparició m'ha trasbalsat i no tinc gens de força. Com podré jo, que soc un servent del meu senyor, parlar al meu senyor si des d'ara no em queden forces i fins em falta l'alè? Llavors aquell que tenia aspecte d'home em tocà de bell nou i em va reanimar. Em digué: —No tinguis por, preferit de Déu. La pau sigui amb tu. Coratge, sigues fort! Mentre ell em parlava, vaig reprendre forces i vaig dir: —Que parli el meu senyor, ja que tu m'has confortat. Llavors el primer em va dir: —Saps per què he vingut? Ara jo me'n torno per combatre contra l'àngel de Pèrsia i, mentre seré fora, arribarà l'àngel de Grècia. Però jo t'anunciaré el que hi ha escrit en el llibre de la veritat. Contra aquells, tan sols n'hi ha un que em sostingui: és Miquel, el vostre àngel.»

30. «Mireu de no menysprear cap d'aquests petits, perquè us asseguro que en el cel els seus àngels veuen constantment cara a cara el meu Pare celestial.»

31. «La nit abans que Herodes anava a fer-lo comparèixer, Pere dormia entre dos soldats, lligat amb dues cadenes, i els sentinelles feien guàrdia davant la porta de la presó. Tot d'una es va presentar un àngel del Senyor i el calabós s'omplí de claror. L'àngel va tocar Pere al costat, el desvetllà i li va dir: —Aixeca't, de pressa! Llavors les cadenes li van caure de les mans, i l'àngel li digué: —Cenyeix-te i posa't les sandàlies. Pere ho va fer, i l'àngel afegí: —Posa't el mantell i segueix-me. Pere sortí a fora i el seguia, però no s'adonava que això que feia l'àngel era veritat; es pensava tenir una visió. Van passar la primera guàrdia i la segona i arribaren a la porta de ferro que dona a la ciutat. La porta s'obrí tota sola, i ells sortiren i continuaren carrer avall, i de sobte l'àngel el va deixar. Llavors Pere tornà en si i digué: —Ara veig realment que el Senyor ha enviat el seu àngel i m'ha alliberat de les mans d'Herodes i de tot allò que el poble dels jueus esperava que passés. Ja del tot conscient de la situació, Pere se'n va anar a casa de Maria, la mare de Joan, conegut amb el sobrenom de Marc. Allí hi havia molta gent reunida que pregava. Pere va trucar a la portalada, i una criada que es deia Rode anà a preguntar qui hi havia. Així que reconegué la veu de Pere, de tanta alegria, en comptes d'obrir la porta, va córrer cap dins a anunciar que Pere era fora al carrer. Els altres li van dir: —T'has tornat boja! Però ella insistia que era cert. Ells li digueren: —Deu ser el seu àngel. Mentrestant, Pere continuava trucant. Finalment obriren i, en veure'l, van quedar esbalaïts. Ell, amb la mà, els va fer senyal que callessin i els contà com el Senyor l'havia alliberat de la presó.»

32. «De quin dels àngels Déu ha dit mai: Seu a la meua dreta, mentre faig dels enemics l'escambell dels teus peus? Els àngels només són esperits que exerceixen un ministeri, enviats per a fer un servei als qui han d'heretar la salvació.»

ben bé a la figura d'un àngel custodi tal com l'ha entès la tradició cristiana. El primer tractament d'una certa profunditat sobre els custodis és d'Orígenes, el qual afirma la seva existència, però és poc precís a l'hora d'establir a qui, com i quan protegeixen els homes. Aquesta ambigüitat és típica del tractament que en fan els pares: Joan Crisòstom i Jeroni defensen que tothom té un custodi, mentre que Basili i Ciril d'Alexandria només els atorguen als fidels cristians. En un altre ordre de coses, Jeroni i Basili afirmen que el pecat fa fugir els custodis,<sup>33</sup> i fins i tot sant Ambròs sosté que Déu retira el custodi als justos perquè puguin superar la temptació encara amb més glòria.

Ja a l'edat mitjana, la primera definició completa del custodi és a l'*Elucidari* d'Honorí d'Autun (ll. 2, cap. 31),<sup>34</sup> on es defensa que cada ànima rep un àngel custodi en el moment en què és introduïda al cos per a ajudar-la a exercir el bé i per a dur les seves pregàries a Déu. Albert el Gran (*Summa*, ll. 2, q. 36) i Tomàs d'Aquino (*Summa theologica*, ll. 1, q. 113, art. 5) refuten, definitivament per a la tradició, la possibilitat que el custodi pugui abandonar el seu protegit. Un altre aspecte de la definició medieval té a veure amb quines jerarquies actuen sobre quines persones. Tot i que Tomàs d'Aquino presenta una certa cautela en aquest sentit, el franciscà Joan Duns Escot, glossant Dionís, afirma que els homes interaccionen amb àngels de totes les jerarquies (en una línia molt semblant a Dionís Cartoixà, a *Commentarium in Quattuor Libros Sententiarum*, ll. 2, *distinctio* [dist.] 10; vegeu nota 35).

Des de la seva presència a l'Antic Testament, doncs, la devoció envers els custodis ha estat tractada per diversos autors i de diverses maneres. El problema principal de la introducció d'un culte específic era la lluita contra el politeisme, que preocupava especialment els neoplatònics, sant Ambròs i sant Agustí, i la reserva sobre la necessitat d'una devoció específica es manté fins a Joan Damascè. La situació canvia radicalment amb l'obra de sant Bernat i els autors de la tradició benedictina (Godefroi d'Admont, Herbert de Losinga), molt relacionada amb el culte de sant Miquel, patró de moltes fundacions monàstiques i presència constant, en altres casos, als altars de les esglésies cenobials. Al breviari altmedieval hi trobem ja la festa dels àngels guardians entre les celebracions del 2 d'octubre (llicions 4-6). A banda de les reflexions més tècniques dels escolàstics, en l'estela de sant Bernat hi trobem també santa Gertrudis, santa Matilde i, sobretot, Joan Tauler i Ludolf el Cartoixà, el qual recull les idees devocionals relacionades amb els custodis en la seva *Vida de Jesucrist* (part 2, cap. 7).<sup>35</sup>

---

33. És una afirmació que encara es manté en la *Glossa ordinaria* (Is 5,5 i Jer 51,9).

34. Vegeu *Patrologia latina*, vol. 172, col. 1154B.

35. En la mateixa línia es podrien situar Jean Gerson (*Sermo de Angelis*, cap. III, p. 1461) i, especialment, Dionís Cartoixà, en el seu comentari a la *Jerarquia celest* del Pseudo-Dionís, en el comentari a les *Sentències* del Llombard (ll. 2, *dist.* 2-11; *Opera*, v. 22) i en els set sermons sobre sant Miquel i tots els àngels (*Opera*, v. 32).

## 5. Els àngels custodis i el *Llibre dels àngels*

Quatre autors medievals van ajudar a expandir notablement el culte dels àngels custodis al segle XIII i Eiximenis en recull algunes idees i exemples. El més antic és Cesari de Heisterbach (1180-1240), el qual va dedicar dos llibres del *Dialogus Miraculorum* (c. 1223) a tractar qüestions angelològiques: el llibre cinquè està dedicat als dimonis i el llibre vuitè, als àngels i les visions que ens provoquen. En aquest darrer llibre es tracta amb una insistència especial l'assistència dels àngels als homes en moments de tribulació. Una mica després, Iacopo de Varazze (1230-1398) va escriure una de les obres més influents de la cultura universal: la *Legenda Aurea* (1255-1266). Entre molts capítols que el menoret va aprofitar al llarg de les seves obres, destaca especialment en relació amb el *Llibre dels àngels* el dedicat a sant Miquel (*Legenda Aurea*, cap. 141), del qual parlarem més endavant (vegeu l'apartat 7).

També a la segona meitat del segle XIII, Tomàs d'Aquino i Bonaventura da Bagnoregio van estendre el pensament escolàstic sobre angelologia i van aprofundir especialment la doctrina sobre els àngels custodis. En les qüestions i anàlisis que els dediquen, mantenen una línia paral·lela però matisada que marcarà per al futur les dues línies angelològiques principals: la tomista i la franciscanomística.<sup>36</sup>

La doctrina de Tomàs es pot llegir fonamentalment en la *quaestio* 113 de la primera part de la *Summa theologiae*.<sup>37</sup> La presentació està dividida en vuit articles que cobreixen alguns dels aspectes més polèmics sobre els custodis i que, en general, segueix l'esquema que havia exposat de manera succinta Pere Llombard en les seves *Sentències*. Els aspectes més importants que es tracten en la *quaestio* són: 1) l'existència dels custodis, cosa a la qual Tomàs respon afirmativament assenyalant que la seva funció essencial és protegir els homes i conduir-los cap al bé; 2) la presència d'un custodi per a cada individu i si els custodis són exclusius, qüestió que és contestada negativament, ja que diu que diversos homes poden tenir diversos custodis, de la mateixa manera que diferents custodis poden tenir cura de diferents aspectes d'un sol home; 3) el fet que els custodis que es relacionen amb els homes pertanyin a la jerarquia més baixa depèn de cada cas, i sobretot de la mena i importància de la custòdia (hi ha custòdies que afecten col·lectius i custòdies que afecten individus); 4) tots els individus,

36. Un dels problemes principals de la reflexió sobre els àngels venia de la dificultat a l'hora d'establir la frontera entre les seves materialitat i immaterialitat, especialment en tractar-se d'un ésser creat. Ho resumeix molt bé Keck (2014: 156): «[...] whereas the sacraments were a visible sign of an invisible grace, angels were a sometimes-visible, sometimes-invisible sign of invisible grace».

37. El tema havia rebut un tractament detallat també en el llibre 2, *dist.* 11, *quaestio* 1, del *Comentari sobre les sentències de Pere Llombard*. La primera *quaestio* d'aquesta *distinció* conté cinc articles que de manera general segueixen l'esquema de la *Summa*: 1) «Utrum angeli custodiant homines»; 2) «Utrum ad omnes ordines tertiae hierarchiae pertineat custodire homines»; 3) «Utrum omnibus hominibus deputentur Angeli ad custodiam»; 4) «Utrum Angelus quandoque relinquat hominem cui deputatur»; 5) «Utrum Angeli doleant de damnatione hominum quos custodiunt».

siguin de la religió que siguin i de la condició que siguin, tenen un custodi que els ajuda a millorar o, en tot cas, a no fer més mal; 5) la custòdia s'inicia en el moment del naixement i és probable que el custodi de la mare protegeixi el fetus durant l'embaràs; 6) la custòdia és permanent; 7) els custodis no reben cap efecte en l'ànim si els seus custodiats acaben pecant; 8) els àngels a vegades discrepen cordialment a causa de les custòdies.

Bonaventura tracta el tema àmpliament en diverses obres, però especialment en el *Comentari de les sentències de Pere Llombard*.<sup>38</sup> El tractament del franciscà s'assembla al de la tomística, però presenta algunes divergències, que comentarem breument pel que fa als custodis. La principal té a veure amb el moment d'assignació del custodi: per a Tomàs només té sentit en un ésser racional i, per tant, s'ha d'adquirir després del naixement (Tomàs, *In secundo libro sententiarum Petri Lombardi [II Sent.]*, *dist.* 11, dubte 1); Bonaventura, però, considera que el custodi s'adquireix en el moment de la concepció per a evitar que el dimoni pugui fer mal al fetus. Per altra banda, el guardià no altera el lliure albir ni disminueix el mèrit dels sants i els custodis no poden salvar la humanitat però poden acompanyar els esforços dels individus. Ho fan per amor a Déu i per amor als homes: representen l'harmonia de la natura i la gràcia típica de l'escolasticisme del segle XIII. Coincideix amb Tomàs en el fet que els homes, encara que siguin dolents, no poden perdre el seu guardià, ni tan sols per excomunicació, i representen l'esperança eterna en la Salvació (Tomàs, *II Sent.*, *dist.* 11, art. 2, q. 1).<sup>39</sup>

Eiximenis explica els àngels custodis en el llibre quart, quan desenvolupa el paper dels àngels en relació amb els homes, especialment en els capítols 4,12-4,25.<sup>40</sup> En el primer d'aquests capítols (*LA*, 4,12) indica que alguns àngels tenen com a ofici «nostra guarda» i que sovint debaten entre ells per a acordar la millor manera de procedir. Ho exemplifica en el capítol següent (*LA*, 4,13):

---

38. Per al pensament angelològic de Bonaventura, vegeu Keck (2014). La presentació de Bonaventura sobre el tema en l'onzena *distinció* del segon llibre del *Comentari de les sentències* està dividit en un pròleg (*dist.* 1, «Quod singulae animae habent Angelum bonum ad custodiam, malum ad exercitium», i *dist.* 2, «Utrum angeli proficiant in merito et praemio usque ad iudicium») i dos articles. El primer duu com a títol «Circa Angelorum custodiam» i, al seu torn, conté tres qüestions: q. 1, «Utrum Angeli debuerint deputari ad custodiam hominis lapsi»; q. 2, «Utrum competens fuerit, Angelum deputari ad custodiam hominis conditi ante lapsum», i q. 3, «Utrum Christus habuerit Angelum custodem». El segon article, «De eis quae angelicae custodiae sunt annexa», es divideix a la vegada en tres qüestions: q. 1, «Utrum Angelus subtrahat ab homine custodiae beneficium propter obstinationem», que recull dotze efectes de la custòdia dels àngels (*dist.* 1, «Pro delictis increpare»; *dist.* 2, «A vinculis peccatore absolvere»; *dist.* 3, «Impedientia a bonum auferre»; *dist.* 4, «Daemones arcere»; *dist.* 5, «Docere»; *dist.* 6, «Secreta revelare»; *dist.* 7, «Consolari»; *dist.* 8, «In via Dei confortare»; *dist.* 9, «In via deducere et conducere»; *dist.* 10, «De ministerio Angelorum respectu hominorum»; *dist.* 11, «Tentationes mitigare»; *dist.* 12, «Orare et orationes deferre»); q. 2, «Utrum Angelo custodienti amplificetur gaudium ex beatificatione custoditi», i q. 3, «Utrum Angelus ex damnatione custoditi incurrat aliquod detrimentum».

39. De Bonaventura també conservem cinc sermons sobre àngels amb motiu de la festivitat del 29 de setembre. La varietat de funcions i de públics que esperen les obres de Bonaventura i la profunditat de la reflexió angelològica en l'entorn franciscà fan que «his works provide a rich source of insights into medieval devotional practices concerning angels» (Keck, 1998: 156).

40. Esmentem els capítols del *LA* especificant-ne el llibre o tractat i, a continuació, el capítol, separats per una coma; capítols 4,12-4,25 significa, doncs, llibre 4, capítols 12-25.



Bolina és afavorida per Déu perquè el seu custodi informava de les seves oracions i súpliques, i li lleva l'eixorquia i fa que el seu fill es torni savi i ella mori en santedat.

Eiximenis situa (*LA*, 4,14) els àngels a prop nostre a la terra perquè, tot i les seves capacitats i virtuts, no poden actuar a distància. En les misses matinals els custodis adoren plegats el cos de Crist i mentrestant deixen guàrdies perquè els dimonis no aprofitin la seva absència per a atacar les ànimes dels homes. Cada home té un àngel i el seu àngel només guarda uns pocs homes. Déu els va atorgar aquest ofici «en temps de llur victòria [...] e açò segons diverses graus e maneres [...] car a açò ajuden los majors, mijans e menors» i tot sovint «tenen consells e col·lacions sobre les prosperitats o adversitats que perceben que deuen venir a la comunitat, aquí deliberant per quina manera ne consultaran nostre senyor Déu, ne sots quins tèrmens, perquè sia abans inclinat a ells, e sia major profit del poble».

El capítol 4,15 és en realitat una glossa erudita, atribuïda a Orosi, sobre una qüestió que va provocar un debat escolàstic molt viu: la comunicació entre els àngels.<sup>41</sup> Eiximenis precisa que: 1) quan Déu toca directament el cor de l'home sense la intervenció d'un àngel mitjancer, això s'anomena *parlament*; 2) Déu parla amb els homes de dues maneres, o bé a través d'un àngel que s'apareix en forma corporal («parlen Déu e l'àngel»), o bé influïent en el pensament per inducció (amb imatges i somnis) o impel·lint el cor dels homes a fer o a dir alguna cosa, i això és «parlar de Déu»; 3) si l'àngel parla per si mateix o parla en nom de Déu, se l'ha d'adorar, però a vegades quan parla només per si mateix no cal adorar-lo i l'home s'ha de limitar a obeir-lo; 4) a vegades un àngel major trameta un àngel menor; 5) el diable no és mai missatger de Déu perquè només el mou fer mal i perjudicar els homes.

El tractament principal de la matèria dels custodis es pot llegir en els capítols 16-25 d'aquest llibre quart. El primer aspecte tractat és per què Déu atorga un àngel custodi als homes si en realitat tindrien més mèrit superant ells mateixos les temptacions del dimoni usant el franc arbitri. La resposta a aquesta pregunta es desglossa en diversos punts. Els homes tenen àngels custodis: 1) per a mostrar la magnificència i la caritat divines, ja que els custodis serveixen a la vegada Déu i els homes; 2) per a confondre la malícia del dimoni, al qual vencen tant els àngels com els homes; 3) per a mostrar la saviesa divina, fent servir intermediaris entre Ell i els homes; 4) per a mostrar la pietat divina, salvant els homes de les persuasions del diable a través de la custòdia angelical. Certament, l'home tindria un gran mèrit enfrontant-se sol a les temptacions i al pecat, però sempre estaria en gran perill per la maldat i l'astúcia del diable. Ara bé, l'àngel fa aquest acompanyament per servei, no pas per servitud. I, per altra banda, Déu vol que compartim la nostra defensa amb els àngels per tal d'exaltar la bellesa de la seva creació.

41. Sobre aquesta qüestió, vegeu Faes de Mottoni (1987) i Suárez-Nani (2017).

El capítol següent (*LA*, 4,17) es pregunta sobre l'existència de custòdia abans del pecat original. Eiximenis afirma que la custòdia és anterior per les raons següents: *a)* el dimoni ja tenia intenció de damnar l'home i era més fort i savi que ell; *b)* el dimoni temptava contínuament Adam i Eva; *c)* l'àngel també té com a ofici ajudar-nos a fer el bé. Els àngels no necessiten custòdia perquè la malícia del dimoni no es pot girar contra els àngels en si mateixos, ja que estan confirmats per la gràcia després d'haver superat la primera temptació i, per tant, ni són temptats ni hi guanyarien res. De la mateixa manera, Jesucrist tampoc no necessitava la custòdia dels àngels, ja que el dimoni no podia enganyar la seva naturalesa i el seu poder, entre altres coses perquè els àngels i els dimonis estan sotmesos a l'activitat de la Trinitat. Així doncs, Crist tenia una cohort angèlica per a servir-lo, parlava amb els àngels i els informava, i es consolava amb ells sobre les imperfeccions dels apòstols. El dimoni es pensava que la cohort angèlica de Crist la conformaven àngels custodis (en realitat, eren servents) i per això va tenir com a impugnador un dels pitjors dimonis, que li feia les pitjors temptacions. Les proves, però, a les quals se sotmetia Crist eren només exteriors i tenien com a objectiu donar un bon exemple de comportament al món davant l'adversitat. En un ordre de coses semblant (*LA*, 4,18), la Mare de Déu tingué un àngel de la guarda d'alta jerarquia, d'acord amb la seva alta condició, i després del naixement de Crist sempre l'acompanyava un gran estol d'àngels. Pel paper que havia de tenir en el disseny de la salvació, la Mare de Déu vencé algunes de les pitjors temptacions, figurades en les Escriptures per les dotze dones santes. Els homes tenen igualment una custòdia adequada al seu nivell i per aquesta raó els pecats que cometen els privilegiats són encara més greus.

Tothom, sense distincions, té una custòdia angelical mentre és viu (*LA*, 4,19): també en tenen els homes condemnats sense remissió i en tindrà l'Anticrist, perquè a través d'aquests àngels Déu impedeix que puguin fer tant de mal com voldrien. La custòdia ajuda a evitar el mal, però també a fer el bé, i si l'home no hagués caigut en el pecat original, tindria custòdia igualment per a ajudar-lo a conduir-se en les coses altes. Els nens (nats o no) tenen una custòdia angèlica perquè el dimoni no els pugui matar o no pugui danyar mentre són als ventres de les seves mares. De fet, si el dimoni intenta matar-los, els infants guanyen en la inclinació cap al bé. La nostra custòdia només permet la temptació del dimoni quan la providència de Jesucrist ho vol, i les pitjors temptacions solen ser per a castigar precisament els qui han servit i reverenciat el maligne en aquesta vida.

Passant de la custòdia individual a la custòdia col·lectiva, Eiximenis (*LA*, 4,20) ens recorda que, d'acord amb les Escriptures, des de l'Èxode els jueus van tenir la custòdia especial de sant Miquel, el qual els va guiar i protegir durant dos mil anys fins a la mort de Crist. Després de la mort del Redemptor van perdre la custòdia col·lectiva de l'arcàngel, però han conservat la custòdia ordinària individual, com tots els homes. Després de l'Encarnació, sant Miquel

es va convertir en príncep de l'Església i va rebre l'encàrrec de conduir les ànimes dels morts i custodiar especialment el regne de Nàpols i el mont Gargano. Tal com passa amb els jueus, els infidels no perden la seva custòdia (*LA*, 4,21), però la intensitat de la protecció és menor i poden enfonsar-se més i més en els seus vicis i pecats, tot i que el seu custodi sol impedir que acabin caient en mals massa grans. L'únic moment en què els homes dolents perden la custòdia és quan, en el Judici, la seva ànima s'acomia de l'àngel de la guarda i és lliurada als dimonis perquè la turmentin.

Els àngels no senten canvis en el seu ànim en relació amb el comportament dels seus protegits (*LA*, 4,22). Eiximenis especifica que el goig essencial, que és fonamental, no creix ni minva si l'ànima de l'home que guarda se salva, ni tampoc si es condemna, perquè ni és per negligència seva ni Déu ho té en compte. Els altres goigs (accidentals) poden créixer, decreïxer i marxar durant un temps. En aquest sentit, quan les Escripures descriuen els àngels plorant, estem davant d'una figura retòrica que simbolitza metafòricament la tristesa que provoca la condemna d'una criatura de Déu. Els custodis, quan perden una ànima, passen a tenir cura de l'ànima d'un altre home i només saben si el seu protegit se salvarà o no en el moment de la mort. Faci el que faci el seu protegit, però, no deixen mai de tenir cura de la seva ànima davant de les temptacions i miren d'inclinar-lo cap al bé per tal que la seva condemna sigui més lleugera.

Eiximenis s'interroga, al final dels capítols que dedica específicament als custodis, usant com a autoritat les afirmacions d'un Hug sense especificar, sobre quines jerarquies s'impliquen en aquest servei als homes. A continuació (*LA*, 4,23) assenyalava que: 1) els custodis pertanyen generalment a la tercera jerarquia, és a dir, a la inferior; 2) cada àngel només guarda una ànima i, per tant, hi ha tants àngels en aquesta jerarquia com homes naixeran fins a la fi dels temps; 3) els àngels que custodien una regió o un país i, per tant, tenen una responsabilitat més gran, pertanyen a jerarquies més altes; 4) per contra, els dimonis no tenen assignada una sola ànima per a turmentar, sinó que a vegades molts dimonis, procedents de diferents jerarquies, ataquen simultàniament una sola ànima per a contrarestar l'immens valor dels àngels custodis o el vigor i la persistència dels homes remarcables que resisteixen les temptacions sense defallir.

A vegades (*LA*, 4,24) els àngels tenen enfrontaments dialèctics a causa de les custòdies, però són sempre discussions piadoses que desapareixen per sempre un cop Déu ha resolt la qüestió. Aquest grup de capítols es tanca (*LA*, 4,25) amb l'afirmació que el dimoni procura contínuament que el nostre àngel de la guarda s'allunyi de nosaltres a causa dels nostres pecats per tal de poder temptar-lo amb tota la seva força. Altres vegades l'àngel fa creure al diable que té permís per a temptar l'home, però quan aquest es pensa que està a punt d'aconseguir-ho, l'escarneix i li ho impedeix.

## 6. Sant Miquel en el *Llibre dels àngels*

L'últim tractat del *Llibre dels àngels* està dedicat a presentar l'«honorable president» dels àngels, és a dir, sant Miquel. És evident, per contrast amb la resta de l'obra, que el detall amb el qual Eiximenis explica les dignitats i els oficis de l'arcàngel assenyala aquest tractat com el més important de l'obra en la intenció del menoret. Des d'aquest punt de vista, els quatre tractats anteriors presenten aspectes generals de les natures i condicions dels àngels i ara, en arribar al final, es presenta monogràficament la figura de sant Miquel i s'al·ludeix sovint a aspectes dels tractats anteriors. És com si la resta del *Llibre dels àngels* fos propèdèutica per a arribar al darrer tractat.<sup>42</sup> Com passa en general amb altres aspectes de l'angelologia, Eiximenis destaca des del principi la dificultat del tema perquè:

[...] no basta nostra mortal intel·ligència a explicar la altea, glòria e honor del seu principat e regiment, ne l'orde que ell dóna a les osts, e negocis e consells e juýs e leys e ordinacions e revelacions, promissions, punicions e processos e altres innumerables actes que lo nostre Creador obra per aquest gloriós príncep totjorn en cel o en terra o en l'abís, axí com plau a la magnificència del seu eternal consell, magestat, imperi, volentat e regne (*LA*, 5,1; Eiximenis, 1983: 41).

Tot i la importància que té en el *Llibre dels àngels*, la presència de sant Miquel a la resta d'obres de Francesc Eiximenis és limitada. En les poques ocasions en què compareix citat explícitament, normalment és com a missatger diví, com ara en el capítol 59 de *Lo libre de les dones*,<sup>43</sup> altres vegades, en relació amb

---

42. En el *DC* (cap. 153; Eiximenis, 2005: 331) s'apunta que el segon grau de senyoria és l'angelical, després de la senyoria de Déu. Aquesta senyoria dels àngels, «segons que posà Dionís, *De angelical jerarchia*, està en los següents actes, ço és en porgar lo súbdit de ignorància, en il·luminar-lo de contrària intel·ligència, e ordonar d'aquell segons consultació de la divina presidència. E segons açò entre los àngels ha presidències, e principats e senyories, les quals se estenen fins als hòmens, als quals, ultra los dits actes, per rahó de llur presidència, exeguxen benefici de custòdia contínua e a d'altres moltes gràcies, segons que lo dit doctor ensenyà en lo dit libre».

43. «Esdevench-se que lo dit ciotadà fo pres e catiu en Granada, e comprà'l un moro qui en Sibília havia sufferts per ell grans enugs e grans minves. E lo dit moro comprà'l més per fer-ne vengança que per altra cosa e, comprant-lo, estech request que'l donàs a redempció. E'l moro respòs que no'l daria per tot lo regne de Castella, ne per tot lo món, car ell sabia a què l'avia mester. | E de present féu-li dins casa sua un terrible càrçer, on lo posà carreguat de ferres, en pa e en aygua, sens lit negú, e tot jorn li feya dar trenta grans açots fins que fos axí mort. E com lo dit catiu agués gran devoció en madona sancta Maria, reclamava-la tots jorns ab tota aquella devoció que podia. | E a cap de sis mesos, cant l'om era ja quax mort, aparech-li sent Miquel dient-li que lla gloriosa mare de Déu l'i enviava per dir-li lo gran peccat que fet havia en la crueltat que havia ensenyada a ssa muyller, e que aquell peccat l'avia aportat a aquella pena. E com davant la magestat de Déu fos determenat que hom cruel no fos exoït en ses oracions, ans li fos fet juý sens misericòrdia, axí com deya sent Jacme en la sua Canònica, per tal ell, qui tanta crueltat havia feta que a tanta misèria havia morta sa muller, e a pigor que si fos tost morta, per tal ell li disia que madona sancta Maria no'l volia sol hoïr. Mas que ell li ensenyaria sa muyller en quin estament era, e si la muyller volia ab esforços pregar madona santa Maria que preguàs per ell, que ella lavors lo'n preguaria, no per amor d'ell, mas per amor d'ella, e no en altra manera. E soptosament l'om fon pres en sperit, arrapat alt al cel, e viu la muyller en gran glòria entre los àngels de Déu, car era estada dona fort piadosa e gran oracionera, e de moltes bones costumes dotada, sinó que havia lo dit peccat haüt ab si per alcun temps» (*LD*, cap. 59; Eiximenis, 1981: 97-98).

els sants i els patriarques (*DC*, cap. 122<sup>44</sup> i 711,<sup>45</sup> i *TC*, cap. 868<sup>46</sup>); altres, encara, en el moment d'acompanyar un elegit al cel després de la mort (*Pastorale*, cap. 4)<sup>47</sup> o en el moment de pesar les ànimes dels difunts (*DC*, cap. 743),<sup>48</sup> o

44. «De infinitis mals hòmens legim que són estats sants e virtuosos per mèrits d'aquells sants qui pregaven per ells. E sobiranament aproven los pares passats que deu l'om qui vol ésser virtuós haver especial devoció en la passió del Salvador, axí com en la font de tot nostre refugí; e après en la Mare de Déu, advocada nostra, qui és mare de tota virtut; après en monsenyer sent Miquel e en tots los sants àngels; après en los sants apòstols e màrtirs, e en tota la cort celestial, qui per excel·lència és dita cort de virtut» (*DC*, cap. 122; Eiximenis, 2005: 264).

45. «E si negun aytal ha a soferir pena ne mort, deu pensar que, portant-la pacientment, que merex molt emvers Déu, e que més li val morir a mort vergonyosa e bé regoneguda que viure en mala vida, e tostemp crèixer sos peccats e provocar Déu contra si matex més e més. E que faça a Déus gràcies qui per aquesta via l'à volgut posar en via de salvació e lunyar de dampnació. E deu lavòs girar tot si matex inplorant la misericòrdia de Déu, per la sanch del Redemptor, que Ell li vulla perdonar sos mals passats e li don vera penitència e-l faça bé morir. Deu encara invocar la sagrada Mare de gràcia, madona santa Maria, e los sants de paradís, e en especial lo sant àngel qui-l guarda, e majorment monsenyer sent Miquel, suplicant a tots que vullen pregar al fill de Déu que Ell salve la sua ànima per sa gran pietat» (*DC*, cap. 711; Eiximenis, 1987: 84).

46. «Quartament appar que no sia legut malair, ans sia fort vedat en quant los sants esquivaven açò fort. Specialment recompta Judes en la sua *Canònica* dient que com monsenyer sent Miquel archàngel contesés ab lo diable sobre lo cors de Moysès volent-lo amagar perquè los juheus no l'adorassen e-l diable lo volgués publicar per tal que l'adorassen, ja per esta tanta malícia del diable monsenyer sent Miquel no-l gosà malaïr, mas dix-li: *Imperet te Deus*. Ço és Nostre Senyor enseny sobre tu la sua senyoria vedant-te d'aytal mal a fer com fer vols. Et diu aquí la glosa axí: Si l'àngel sent Miquel per tan justa cosa com aquella no-l gosà malaïr, quant més és vedat a tota creatura no malaïr a altra. L'àngel damunt dit, diu aquí la glosa, jatsia veja en lo demoni peccat qui merex ésser malaït, emperò cant ell ha considerada la natura, qui és bona e per Déu feta, per tal no-l vol malair. *Eclesiasticus xxii* havem: *Dum maledicít impius diabolum, maledicít ipse animam suam*. E vol dir que qui malaex lo diable, qui és bo en natura, jatsia que sia mal per peccat, aytal malaex a la sua ànima procurant-se peccat. Semblant fet a aquell qui dit és damunt de sent Miquel trobaràs, *Zacharie iii*, de hun gran sacerdot e del diable qui li stava al costat, car l'àngel dix al diable axí: —Lo meu Senyor te vulla vedar de fer mal. E no li dix neguna maledicció. Diu sent Gregori: Si de tota paraula ociosa no-s cové retre raó al juhí de Déu, segons que lo Salvador dix, donchs quant més la retrem de peccat de maledicció com sia de molt pijor mal que neguna paraula simplement ociosa» (*TC*, cap. 868).

47. «Ideo successor eius Calopodius altissime emendavit defectus Dorotei, faciens dici officium diuinum deuotissime, et ecclesiam expurgando ab omni turpi facinore et propterea gloriosissime finiuit dies suos, dicens sic circumstantibus eum in fine: Quia Deum meum totis uiribus coli feci et honorari maxime per diuinum officium in choro et honorem mihi possibilem sedi sacre et templo Dei exhibui, missus est mihi a Christo princeps gloriosissimus Michael cum grandi multitudine angelorum, qui cum honore premaximo habet inde me modo deferre in celum. Ideo rogo uos omnes, quantum possum, filii mei, ut Deum meum specialiter in officio diuino, quantum ualeritis, honoretis in choro, et templum reueramini pro uiribus, scientes quo dista sunt Deo multum accepta et grandi remuneratione digna»; «Per això el seu successor, Calopodi, va corregir amb fortalesa els defectes de Doroteu fent que l'ofici diví es recités amb devoció i purificant l'església de qualsevol acció vergonyosa i per aquesta raó va acabar els seus dies molt gloriosament, parlant així als que l'acompanyaven en la seva fi: "Com que he fet tenir cura del meu Déu amb totes les meves forces i honorar-lo principalment a través de l'ofici diví al cor i he mostrat el respecte possible per part meua a la meua seu sagrada i al temple de Déu, em fou enviat per Crist el gloriosíssim príncep Miquel amb gran multitud d'àngels que amb el més alt honor havia de conduir-me d'aquí al cel. Per això us demano a tots, fills meus, que reuerencieu, tant com sigueu capaços, el meu Déu, especialment a l'ofici diví, l'honoreu al cor i respecteu al temple amb totes les forces, conscients de que aquestes coses són molt agradables a Déu i dignes de gran recompensa» (*Pastorale*, cap. 4; Eiximenis, 1994: 6; cito la traducció del llatí feta per Montserrat Martínez Checa [1994: 218-219]).

48. «Deu, encara, pensar lo bon alguatzir qui és en son càrrec e en son poder malvat e scelerat; e, jatsia que sobre aytals se deja més carregar que sobre altres, e ab sana consciència puxa e deja fer que d'aytals sia feyta gran e larga execució, emperò no los deu de tots puns negar pietat ne humanitat ne caritat, ans primerament los deu, e per si e per altres, indoir a Déu e a aver dolor de lurs crims e a aver bona paciència en lurs treballs e punicions, e aver gran esperança en la misericòrdia de Déu; e fer-los consellar e indoir-los a desijar los altres sagraments ecclesiàstichs, e de perdonar a tota creatura a qui mal vullen de bon cor, per tal que Déus los perdó, e a satisfèr tot ço que degen. E-ls deu, en la execució de les penes, ensenyar tot aquell temprament e relevació de tot agreujament de penes que fex puxa. E, après, en la mort los deu confortar, o aver confessor o altres perssones qui-ls conforten e-ls induesquen

com a perseguidor dels mals cristians (DC, cap. 817).<sup>49</sup> En altres casos Eiximenis el cita en llistes de sants (SC, cap. 75)<sup>50</sup> o, quan cita la *Legenda Aurea*, com a model de contes i exemples edificants (SC, cap. 93).<sup>51</sup>

Per altra banda, a l'*Ars praedicandi populo* (APP), en un dels exemples sobre com s'ha de desplegar un *thema* de sermó a partir de preguntes bàsiques, posa un exemple de les activitats de sant Miquel: «[...] la novena manera és quan es presenta el tema com la solució de diverses preguntes fetes al predicador. Per exemple, si algú hagués de predicar sobre sant Miquel i agafés com a tema el versicle “Miquel i els seus àngels” (Ap 12,7), aleshores podria formular una sèrie de preguntes per a resoldre grans dubtes, preguntes com ara: qui va vèncer Lluçifer i els seus aliats?, qui va dirigir la Sinagoga i la seva subtilesa?, per qui va ser consolat Crist amb gran pietat durant la seva passió?, qui és el defensor i el representant de les ànimes davant de la majestat de Déu? La resposta a totes aquestes qüestions i dubtes es troba en el tema escollit: “Miquel i els seus àngels”».<sup>52</sup>

En el *Llibre dels àngels* —fora del tractat cinquè, que veurem més tard— la presència de sant Miquel sovinteja. En el tractat primer, en presentar els aspectes relacionats amb l'ontologia i l'epistemologia angèliques, s'esmenten en primer

---

a aver gran esperança de la misericòrdia de Déu e de la passió, e de la sanch e dels mèrits preciosos del nostre Redemptor. E que facen a Déu gràcies, qui'ls fa fer mort regoneguda, e que a la li comanen lur ànima a Déu, e que supliquen als sans àngels qui li ajuden, especialment monsenyer sent Miquel archàngel, patró de les ànimes, e al sant àngel qui'ls guarda, qui és aquí present, que ell li vulla ajudar pregant a Déu per ell en aquell pas. Els induesquen a senyar-se en aquell punt si poden, o que demanen que altre los seny, e que leven los ulls al cel dient: *In manus tuas, Domine, comendo spiritum meum; redemisti me, Domine, Deus veritatis*. Jesús, Jesús, Jesús, salva'm per mèrits de la tua santa passió. E, demanat ja perdó a tothom, vajan al viatge de Déu» (DC, cap. 743; Eiximenis, 1987: 156).

49. «An, encara, los vells la segona bona condició, e és que són piadosos, car per les passions que ells sofreren saben què és mal e an-ne als altres major compassió. E per tal deya Lotuius, escrivent a Tripoldio, *regi Armenorum*, que a tots los reys faria mester que ans que regissen que aguessen sentides totes dolors e vistes totes misèries, e guardades e vistes a ull totes malvestats e falsies, per tal que sabés aver compassió d'aquells qui aytals coses sofreren e n'enconen a lur juý. Per aquesta raó diu sent Pau, *ad Ebreos*: Volc nostre senyor Déus, lo pare, que lo seu fill gloriós sostingués en la carn tantes dolors e misèries com fèu, per tal que agués major compassió de nostres misèries e afany. Diu Cassianus, *in epistola ad Faventinum*, que vell cruel e jove rebel e hom infel cascun porta ja clar senyal que serà per Déu condemnat en la mort, e ad en vida aïrat e perseguit per l'àngel sent Miquel, qui, per son ofici, tol a aytalls ço que desigen, e puy los tol lo cel» (DC, cap. 817; Eiximenis, 1987: 327).

50. «Donchs tostemps ajes per ley general en aytals visions, per bé que't sia vijares que t'apparegua sent Pere e sent Pau e sent Miquel o encara Jhesucrist, que jamás no y creegues sinó ab gran provisió e deliberació e ab gran maturitat. E fas-te cert que si axí u fas, que no hauràs sovín aytals visions, car lo dyable guarda quant les fa a negun que l'om sia inclinat a creura tost aytals coses o que sia afectat a açò que ell mi promet en la visió aquella o inclinat a haver aytals visions. E si res d'açò no y veu, jamás no temptaria negun per esta via» (SC, cap. 75).

51. «E nota açí que totes aquestes coses se feyen a eximpli e a doctrina nostra. E d'açò veuràs moltz eximplis en les vidas dels sants passats, specialment en la *Translació de sent Steva* e en la *Inventio de sent Miquel*, e en la festa de sent Felicis e Audacti, e en altres lochs molts» (SC, cap. 93).

52. «Nonus modus est per thematis solutionem, unde cum thema adducitur tanquem soluens plura dubia proposita, uerbi gratia: ponatur quod aliquis habeat predicare de sancto Michael e ponas pro themate: *Michael et angeli eius*; et proponas similiter plura dubia sicut dubium est ualde grande: Quis uicit Luciferum et eius societatem? Secundus, quis dixerit Sinagogam et eius sagacitatem? Tercio, quis Christum consolatus est in passione per grandem pietatem? Quarto, quis sit animarum susceptor et representans ad Dei maiestatem? Ad istas omnes questiones et dubia soluit thema et dicit: *Michael et angeli eius*. Et sic conclusio declarat quomodo Michael et angeli eius fecerunt illa quatuor. Quibus dictis conclude sic: *Michael et angeli eius*» (APP, 3,5,7,9; Martí de Barcelona, 1936: 335-336). Cito la traducció catalana de X. Renedo (2009: 59).

lloc (*LA*, 1,17) els pocs àngels dels quals la tradició bíblica transmet els noms i se n'analitza l'etimologia. El primer de la llista és sant Miquel: «Lo primer és Miquel, qui és interpretat *quis ut Deus*, e és de l'orde dels principats, del qual havem a parlar davall llargament». En el capítol següent s'explica que Miquel va tenir un paper important al principi dels temps, durant la primera temptació, és a dir, la dels àngels. En realitat el passatge també detalla les diferències entre els àngels i remarca per què alguns tenen responsabilitats i dignitats més grans que les d'altres. Miquel, com Llucifer, pertanyien a l'elit dels àngels, però Llucifer es va deixar vèncer per la supèrbia i es va voler igualar amb Déu, mentre que Miquel es va mantenir fidel a aquest i, com a igual, va procedir a expulsar Llucifer del cel:

E d'aquests dos órdenes ve lo terç, qui és en execució dels manaments qui ixen de la majestat de nostre senyor Déu e de les revelacions qui passen per los órdenes mijans fins als derrers. E aquests manaments e revelacions així devallants d'un orde a altre per grau, per força requer orde de major dignitat a menor e de presidència d'aquell qui mana a aquell qui és manat, així com llegim d'aquell Llucifer, que fo posat en la major dignitat natural que los altres sots ell, e de sent Miquel, a qui és atribuïda l'execució de l'expulsió dels diables del cel així com a príncep dels àngels (*LA*, 1,18).

Los altres, pus madurament proceents en tot bé glorificaren nostre senyor Déu, qui tant volia lo món exalçar que criatura pujàs en la sua altea, posants ab tan gran reverència e temor tot l'als, ne qui aquella criatura seria en la sua justa disposició. E així formant-se en aquest sant propòsit, tantost foren conformats en gràcia e veeren la sua essència divinal, e foren benuirats e gloriosos axí com ara són. E de present manà nostre senyor Déu a sent Miquel (qui ja era príncep en l'orde dels principats) que gitàs de paradís la terça part dels àngels, ço és aquells qui havien consentit a Llucifer en la sua irreverència e presumpció e oï contra Ell. E aquell, ab la multitut dels àngels del seu principat, gità de paradís Llucifer e posà'l en infern pregon ab tots los altres àngels prínceps que havien consentit ab ell en la sua folla desconeixença. E aquí són e seran totstemps en molta pena e turment. E après gità los altres menors en aquest aire sobre nós, per donar-los sobre nós lloc e avinentesa de temptar-nos. Aquí emperò no són turmentats per foc, mas per molta enveja e desplaer que han quan veen lo cel d'on són caiguts e veen a nós llassús pujar e ocupar lo lloc d'on ells són caiguts. E així estaran fins a la fi del món; e après lo juí general seran perpetuament tancats en infern ab llur mal príncep (*LA*, 4,1; Eiximenis, 2003: 41-42).

En altres ocasions es recorda, també, el paper fonamental de Miquel en el moment de la mort dels homes:

D'aquest orde és lo gloriós prelat celestial monsenyer sent Miquel, per nostre senyor Déu fet príncep de les nostres ànimes e en gran honor posat en la sua santa



Esgleia e a tostemps tengut en especial grau e reverència, segons que davall havem a tractar llargament (*LA*, 2,8).

Los referendaris són especials oficis d'alguns qui a nostre Senyor oferen e representen ço que per los jusans és presentat e ofert de part dels hòmens baix. No que nostre Senyor ja no sabés tot ço que ells dien, mas plau a la sua altea que aitals actes se facen dels menors, passant per los mitjans, fins als pus alts, e d'aquí a nostre senyor Déu. Semblants són les altes gràcies a nostre senyor Déu. Sent Miquel, així mateix, com havem a veure en lo següent tractat d'aquest libre, ha especial ofici sobre l'ordinació de les ànimes qui ixen d'esta vida (*LA*, 4,4; Eiximenis, 2003: 49).

Un altre dels aspectes fonamentals de sant Miquel és la custòdia de comunitats. En el passat, va acompanyar el poble d'Israel i va intercedir a favor seu diverses vegades:

Segonament, car de fet llegim *Jude, primo*, que hac gran contesa entre sent Miquel e lo dimoni sobre lo cors de Moisès, car lo diable lo volia manifestar al poble d'Israel perquè l'adoràs e sent Miquel lo volia amagar per tal que lo dit poble no hi peccàs (*LA*, 2,11).

Josef, en lo seu libre apellat *De Judaico bello*, sí diu que ans que Tit Vespasià faés la venjança de la preciosa mort de Jesucrist, que en lo temple de Déu foren oïdes veus d'àngels cridant: «Partiam-nos d'aquesta endiablada nació e poble qui lo seu Senyor ha mort, e ara mata e persegueix los seus deixebles». Ne es vol tornar a Déu per neguns senyals ne meravelles que oja ne veja. Per aquesta aparició foren alguns moguts a dir que los jueus no han la custòdia angelical de llavors ençà. Als quals dient los sants doctors que los jueus han la dita custòdia així ara com dabans.

És ver que, ultra la dita custòdia, los era assignat sent Miquel (així com lo test e les gloses ho innuexen *Danielis* xii), lo qual era llur patró, ab gran multitud d'àngels qui el segueixen, així com a assenyalat príncep en lo cel, així com davall havem a dir. Aquest los trasc d'Egipte e els passà per la mar Roja e els donà la llei en lo munt de Siná en persona de Déu. E els mes en possessió de la terra de promessió e els governà passats dos mília anys, e açò per especial amor que nostre senyor Déu hac a llurs pares e al poble aquell. Emperò de llavors ençà aquesta governació e príncep e companya sua los és tot tolt, e sent Miquel és fet príncep gran en la Esgleia crestiana e li és dat ofici general aquí de reebre les ànimes en la mort, en la manera que havem a dir en lo darrer tractat d'aquest llibre. No-res-menys li és comanada guàrdia general en lo regne de Nàpols en lo munt de Gargà, segons que la història apella de la sua *Invençió* e altre de la sua *Dedicació* nos ensenyen.

Per què apar que si als jueus és tolt esta honor e profit, emperò encara los roman l'angelical custòdia personal, e apar-ho per tant car sens ella los diables los

hagueren ja tots ofegats. E a vegades promouen-los a bé, a vegades los retraen a mal (LA, 4,29; Eiximenis, 2003: 85-86).

I va acompanyar individus:

Monsenyor, vós siats piadós a aquesta vostra criatura, per la vostra gran bonesa, ara e tostemps. O, Senyor! Qui et vols apellar † Déus d'Abraham † Déus d'Isaac † Déus de Jacob † hages pietat d'aquesta criatura tua e tramet en la sua ajuda monsenyor sant Miquel arcàngel que la deliure e defena del dimoni e de totes ses malícies. E a tu, gloriós esperit, plàcia't per reverència del fill de Déu, Senyor teu e meu, vullés ajudar a aquesta creatura. A tu, doncs, recorrem tots e als altres beneits àngels e en especial a monsenyor sant Gabriel e sant Rafael, e a totes les virtuts e sants del cel que vullen ab llurs suplicacions ajudar aquesta persona així tribulada que mal no puixa pendre per l'enemic en terra ni en aigua ne en foc ne en vetllant ne dorment ne per neguna manera (LA, 4,44; Eiximenis, 2003: 150-151).

## 7. El tractat de sant Miquel

El darrer dels tractats del *Llibre dels àngels*, dedicat monogràficament a sant Miquel, està dividit en dues parts. La primera versa sobre els honors intrínsecs de l'arcàngel (LA, 5,1-5,3), és a dir, «contemplar com en si l'ha Déus allí creat»; la segona, sobre els oficis que desenvolupa en diverses instàncies, això és, «quant notable e alt ofici li ha Déus comanat» (LA, 5,54-5,45).<sup>53</sup>

La presentació dels honors de sant Miquel s'inicia amb una breu disquisició etimològica sobre el significat del nom, paral·lela a la que es pot llegir en el capítol 17 del tractat primer del *Llibre dels àngels* (vegeu més amunt):

E açò declara lo seu nom, qui és Miquel, qui és interpretat *quis ut Deus?*, ço és «qui és així com a Déu?». Ço és a dir, que nostre senyor Déu l'ha fet tot divinal, e açò, en especial, per tal quant a ell és dada auctoritat, en temps passat, de reebre, en loch de Déu totpoderós e de part sua, algunes honós divinals e parlar en persona de Déu (LA, 5,1; Eiximenis, 1983: 42).

Eiximenis glossa a continuació, citant diverses autoritats, algunes de les mencions bíbliques de l'activitat de Miquel en nom de Déu, com el missatge que envia al poble d'Israel (Ex 3), les quals «formava monsenyer sent Miquel de part de Déu totpoderós».

Tot i el seu paper principal en la història de l'Església i de la Salvació, com mostren les mencions miquelianes de les Escriptures, sant Miquel no pertany als ordres superiors dels àngels, sinó als principats, els quals guien les na-

53 . Totes dues citacions provenen del LA, 5,1.

cions i afavoreixen la conservació de la justícia. Déu el va fer servir com a missatger diverses vegades, per això se l'anomena *Quid ut Deus*, 'qui com Déu'. No és dels regnes superiors per a demostrar que l'honor depèn només de la voluntat divina, no pas de la naturalesa ni del poder. És un àngel mitjà perquè ha de tenir un paper preponderant en la justícia, com passa, per exemple, en el seu paper de mitjancer en el trànsit de les ànimes dels difunts cap a l'altra vida. És de l'ordre dels principats perquè pertany a aquesta jerarquia induir el respecte i l'obediència a les senyories, i per això sant Miquel va ser l'encarregat d'expulsar Llucifer del Paradís. La preeminència de sant Miquel s'exemplifica en la història de l'eremita Fronosius, el qual té una extraordinària visió del paper de l'arcàngel en l'engranatge de les jerarquies angèliques:

E lo dit solitari viu en sperit infinida multitut de àngels anants fort ordenadament per una gran planícia. E e'l mig d'ells ell viu gran multitut de prínceps angelicals de diverses órdenes qui feyen un gran cercle. E e'l mig del sercle anava lo gloriós príncep monsenyor sent Miquel, coronat de corona real maravellosa. E tenia en la man dreita una creu fort bella, e davant ell anava lo príncep de l'orde de les virtuts e portave alt una espasa nua fort resplandent davant sent Miquel. E sovín acostaven-se a ell diverses àngels de diverses órdenes, tots temps agenollant-se a ell quant parlaven ab ell, e inclinant-se fort pregon quant d'ell partien. E lo dit solitari demanà —ço diu— a un dels àngels aquells de aquella multitut qui era aquell qui aparia rey de tots. E lo àngel dix-li: «Aquest és Miquael, príncep nostre e vostre, mon regidor e vostre examinador cant sòts a la fi de vostra vida. Lo qual nós e vós devem aver en gran reverència, car és per nostre senyor Déu honrrat e amat sobre tots los altres» (LA, 5,3; Eiximenis, 1983: 45).

Pel que fa a la segona part del tractat, s'hi analitzen els nou oficis que sant Miquel ha exercit des de la Creació i el paper escatològic que ha de tenir al final dels temps:

#### OFICIS DE SANT MIQUEL

1. Perseguir Llucifer
2. Participar activament en la Creació
3. Ser príncep de la Sinagoga i protector d'Israel
4. Lloar Déu i tenir amistat amb Jesucrist
5. Acompanyar les ànimes després de la mort
6. Protegir la Pulla
7. Fer miracles en nom de Déu
8. Ajudar i aconsellar els homes amb revelacions
9. Governar la fi dels temps

El primer ofici (LA, 5,4) va ser la persecució de Llucifer des del cel fins a l'abisme. Sant Miquel és, de fet, el president de totes les intervencions angèliques amb els homes en nom de Déu.

El segon ofici (LA, 5,5-5,8) va ser participar activament («endreçar, col·locar e formar») en la Creació per manament de Déu: Déu es va reservar la creació en si, però va atorgar totes les altres potestats als àngels, amb sant Miquel com a artífex principal. Al Paradís, Adam i sant Miquel tenien una gran amistat i aquest va intercedir davant de Déu per a mitigar els efectes del pecat original. La relació amb Adam va continuar durant la primera edat del món i el sant li va revelar què passaria en les set edats següents (LA, 5,5). Adam es va sentir especialment impressionat per la revelació de l'Encarnació, la Passió i les seves conseqüències (LA, 5,6). També li va revelar la caiguda dels dimonis i la tragèdia de Caïn i Abel, tot i que també va comunicar a Adam que a la fi dels temps se li permetria retornar al Regne del Cel (LA, 5,7). Sant Miquel també era amic d'Eva i, tot i el dolor per l'expulsió, es consolava pietosament sabent que en l'Encarnació la Verge Maria patiria amb dolor, com ella, a conseqüència de la caiguda (LA, 5,8).

El tercer ofici de sant Miquel (LA, 5,9-5,11) fou ser príncep de la Sinagoga i protector d'Israel durant dos mil anys, dignitat que va abandonar quaranta-dos anys després de la mort de Crist, però que tornarà a revestir abans del Judici Final.

El quart ofici (LA, 5,12-5,14) és lloar de Déu, tenir amistat amb Jesucrist, descendir als llimbs per a parlar amb els sants pares i provocar els miracles en el moment de la mort de Crist —terratrèmol que va crear la cova de l'Avern, on Francesc va rebre els estigmes.

El cinquè ofici és acompanyar l'ànima en tot el seu recorregut després de la mort (LA, 5,15-5,20), especialment quan abandona el cos i es presenta al Judici o quan ha de dirigir-se al cel, a l'infern o al purgatori.

El sisè ofici (LA, 5,21-5,23) és la protecció de la Pulla italiana, que s'emmarca en una explicació sobre en quin moment els àngels protegeixen territoris i en quin moment els desemparen.

El setè ofici és fer miracles en nom de Déu (LA, 5,24-5,26).

Els dos darrers oficis, vuitè (LA, 5,27-5,39) i novè (LA, 5,40-5,45), són els més destacables per la importància intrínseca dels temes i per l'espai que Eiximenis els dedica en l'economia del tractat, i els veurem amb una mica més de deteniment. El vuitè ofici és fer revelacions als homes per tal d'ajudar-los i aconsellar-los. Es tracta d'un seguit de consells i exemples de menes molt variades, però que tenen un focus específic en quatre aspectes: la denúncia de la nigromància i de la persecució dels eclesiàstics, la caracterització del bon conseller, la descripció dels mals comportaments de prelats i consellers, i la recomanació de tractar correctament el cos de Crist en la consagració. Aquest bloc de capítols es tanca amb la història del mont Saint-Michel, a Normandia.

El vuitè ofici de sant Miquel, doncs, és donar-nos «grans consells e inspiracions [...] per endreçar-los a aver salvació» (Eiximenis, 1983: 97). En el primer punt s'introdueix el problema de l'origen «de les grans misèries del món: com Déus flagel·la axí a tot gent comunament, e jamés en esta vida no hic ha negun bon dia». <sup>54</sup> Déu ocupa els homes amb diverses ocupacions: als uns, els «occupa en plaers e delits», amb gran perill per a la seva condemnnació; als altres, els colpeja amb amor; d'altres «es percuden e's turmenten per si matexs» perquè Déu els ha donat una vida còmoda i desfogada, però en comptes de convertir-se a Déu amb una vida reposada, s'ocupen de manera desmesurada en els afers del món «e van axí nuus a la mort, comparent bestialment, sens neguna excusació, denant lo juý de Déu» (Eiximenis, 1983: 98). Als ulls d'Eiximenis, aquests darrers són els pitjors perquè posen tota la seva intel·ligència «en la terra e en les coses del món aquest, lexant Déu e les coses celestials» i Déu els punirà «en lo segle esdevenidor». Els cristians haurien de meditar sobre el bé que obtenen seguint Déu i el mal que obtindran si se n'allunyen: els àngels estan «fort meravellats» de veure com, tot i aquests perills, l'home continua allunyant-se de Déu i no té cap por del seu judici sever, especialment els qui viuen en pecat mortal, perquè «viuen en la ira de Déu e tenen ja la un peu en dampnació de lurs ànimes e cossos» (Eiximenis, 1983: 99).

Eiximenis amplifica aquesta noció en diversos exemples que ocupen els capítols següents. El primer (*LA*, 5,29) és el d'Olímpia, emperadriu d'Alemanya i mare de Lleó, primer rei de Bulgària. Lleó tenia un mal conseller, que es deia Erli i sempre l'adreçava a gaudir de la vida i allunyar-se de Déu. Com que el poble se sentia oprimat, recorre a Olímpia i aquesta recorre a sant Miquel, el qual li explica les raons per les quals Déu ha permès tanta confusió, però també li anuncia que Déu crearà una discòrdia en la qual Erli acabarà assassinat i tornarà la pau. Segueix, en el mateix capítol, una segona història, molt semblant, on Coforus, rei d'Ermínia, molt negligent, amb una cort plena de «robadors del poble» és salvat per intercessió de la seva mare, Simforosa. <sup>55</sup> El capítol següent (*LA*, 5,30) recorda els exemples de tres prohoms que demanen consell a Miquel. Antim, ermità egipci, pregunta què allunya la prosperitat del món i Miquel respon que la nigromància, que sol dur a juraments lletjos i a blasfèmies, a perseguir els eclesiàstics, a maleir el pare o la mare, a ser fals i a comportar-se malament. Leonci pregunta quina és l'oració curta més adequada per a lloar

54. Es fa referència a uns *Actes* de Doroteu que potser són les *Synopsis* del Pseudo-Doroteu de Tir, possiblement citades a partir de la *Historia Ecclesiastica* d'Eusebi de Cesarea.

55. Eiximenis especifica com aquests mals consellers «per aver dinés trobaven imfinides occasions contra mercadés, navegants e clergues e contra lo popular tojorn, en tant que les gens (ja açò no volent pus sofrir) se volguessen levar contra aquells qui·ls feÿen les dites opressions» (Eiximenis, 1983: 102). Per altra banda, el capítol s'acaba recordant que Déu odia especialment aquest pecat perquè «lo regiment del poble giraven en tirannia e'n sobbergueria, e qui corrompien justícia e la empatxaven a aquells a qui·s devia fer, e qui falsament consellaven los prínceps o les comunitats, per qualque esguart que u faessen, e qui nodria scientment divis en les comunitats, e qui tenien vida cruel e sense pietat als altres, e qui maliciosament procura mort e notable infàmia a l'ignocent» (Eiximenis, 1983: 103).

Déu. Balbí, gran mestre de la cort de Felip de França, li demana si se salvarà en cas que continuï actuant en aquella cort i Miquel li aconsella que en surti corrent i deixi d'aconsellar malament el rei<sup>56</sup> (*LA*, 5,31). Ructus, mal cortesà de l'emperador Otó, fa construir un monestir en honor de Miquel i demana que l'ajudi a pujar d'estament, però Miquel li retreu els seus pecats i li diu que només se salvarà si Otó l'escapça pels seus mals consells. Ructus abandona el món i es fa monjo i mor en pau.<sup>57</sup> En el capítol següent (*LA*, 5,32), Acaci, arquebisbe de Constantinoble, pregunta a Miquel en què es mostren més folls els homes. Miquel respon que en allunyar-se de Déu i dels àngels, dels sants del Paradís i, encara, dels pares. De fet, els infants morts intercedeixen pels seus pares al Paradís si els han criat bé (no hi ha pitjor acusació en el judici que la d'un fill que acusa els pares), com Déu va perdonar els descendents de David per amor d'aquest, o Tobies, fill de Tobies estimat per Déu, al qual envia Rafael ('medecina de Déu') perquè l'ajudi.<sup>58</sup>

Tot seguit, en un llarg exemple (*LA*, 5,33-5,34), sant Dídim interroga Miquel sobre com es pot complaure millor Déu. Li respon que refrenant la llengua, tenint pietat del proïme, guardant honor i reverència a Déu i no seguint la pròpia voluntat. També pregunta com honoren el cos de Crist els àngels: a la missa matinal honoren Jesucrist i el regal que va fer als homes com a enviats a la terra; a l'Eucaristia el lloen com si fossin al cel i recomanen els seus custodiats; subjecten els braços dels preveres quan consagren: si el prevere és bo, estan contents; si no, l'odien. Eiximenis situa a continuació en boca de Miquel un discurs molt contundent sobre la gravetat de les penes que esperen als mals clergues i una reflexió sobre el *caràcter* («senyal meravellós» inesborrable creat per Déu «cant se consagren per lo bisbe al preveratge»), pel qual la Mare de Déu, al cel, honora més un bon prevere que un àngel. Quan els àngels s'allunyen d'una comunitat, una part d'ells sempre es queda a les esglésies per a reverenciar el cos de Crist. A Estrigoni (Esztergom, a l'Hongria actual), Miquel explica com Déu va provocar una gran mortaldat de nobles a causa del seu comportament deslleial amb el poble. Només se salvà un cavaller que es comportava correctament amb el seu poble i amb el seu escuder, i respectava les esglésies i actuava amb reverència, sobretot durant l'Eucaristia. Sant Miquel va aconseguir que Déu permetés que, pel seu comportament exemplar, el príncep d'aquesta terra concebés, tot i tenir la dona eixorca, i tingués un futur pròsper.

---

56. «Car, com sies conseller del rei, a dampnació de la tua ànima prens tot quant ne reebes; car no fas sol ton ofici lealment, ço és consellant lo rey a esforç, e cercant ço que millor és a la cosa pública, mas palpes-lo, e dones loch a aquells qui mal fan, almenys cayllant e disimulant» (*LA*, 5,30; Eiximenis, 1983: 104).

57. «E sàpies que els pitjors pecadors e'l món són mals prelats, ecclesiàstichs e mals corials dels grans prínceps.» I més endavant: «Los reys ne'ls prínceps de la terra de si no són mals sinó en quant consenten als consells e obres dels mals curials; e per tal lur mal, si'l fan, sobre lurs consellers deu venir principalment, pus lo rey està a lur consell» (*LA*, 5,31; Eiximenis, 1983: 105).

58. I apostrofa: «[...] de les majors acusacions que la persona ha en sa mort contra si és que son infànt lo acús aquí a Déu que li à dat mal nodriment e l'ha mal criat» (*LA*, 5,32; Eiximenis, 1983: 106).

Eiximenis cita el *Llibre dels miracles de sant Miquel*, és a dir, la *Legenda Aurea*, per a narrar una altra aparició (LA, 5,35). Sant Miquel s'apareix a Auliac, arquebisbe de Nàpols, per a criticar-li el seu comportament immoral i delictiu,<sup>59</sup> i l'eclesiàstic es converteix i manté una vida impecable fins a la mort. Eiximenis, en la mateixa línia de crítica dels eclesiàstics corruptes, diu que manlleva l'exemple següent del *Sermó dels àngels* de Pere de Ravenna (LA, 5,36). Zòzim pregunta si els àngels canten de la mateixa manera a la terra i al cel. Miquel respon afirmativament i assenyala que s'afegeixen especialment als preveres quan canten el sanctus i l'agnus a la missa, i durant la comunió en les festes assenyalades. Eiximenis aprofita per a afegir que els àngels odien els clergues que cobren (o volen cobrar) pels oficis, i que Déu no ho evita perquè així, al final, la pena que passaran encara serà més gran. És en aquest punt quan el menoret introdueix una indicació de caràcter profètic: Crist despertarà aviat els prínceps del món perquè eliminin els mals clergues i, gràcies a l'elecció d'un papa reformador, l'Església canviarà totalment i pacificarà les lluites seglars.<sup>60</sup> El capítol es tanca amb un altre *exemplum* protagonitzat ara per l'ermità egipci Eutropi, el qual s'interessa per què pot inflamar la devoció dels homes. Miquel respon que hi ha una infinitud de coses que la inflamen, però especialment pensar en la Passió a partir del record de la Santa Cena, esdeveniment que s'ha de resseguir com a fil de meditació i que implica usar l'Eucaristia com a mecanisme d'inflamació espiritual i, en conseqüència, obliga a condemnar els mals eclesiàstics que la tracten sense la reverència deguda.

En el capítol següent Eiximenis reintrodueix la vena profètica. Seguint el *Llibre de miracles de sant Miquel*, narra l'origen del mont Tomba (Saint-Michel), al bisbat d'Avranches, a la mar Major de Normandia, a través d'un miracle que ell mateix data al 1321. Mentre el bisbe de la diòcesi assisteix a una vetlla, presencia en trànsit un diàleg entre els àngels custodis d'Anglaterra, Escòcia i França, molt enfadats («fort fellons») amb els seus protegits. Tots tres estan d'acord que els custodiats pitjors són els francesos i Miquel anuncia que Déu castigarà França: el llinatge reial passarà a una línia lateral i la natural tindrà grans desgràcies, i això s'executarà a través del rei d'Anglaterra. El mateix àngel castigarà durant un temps Escòcia, que també caurà sota Anglaterra, però més tard serà alliberada. I després Déu castigarà Anglaterra per camins encara poc clars. Més tard compareixen els cinc custodis dels cinc regnes d'Espanya, els quals s'interessen pel futur. Miquel els respon que hi haurà grans conflictes en coincidència amb el segon cisma, que havia de succeir en aquell segle. I que els regnes cauran

59. «[...] com tu sies cap d'aquest bisbat e'n rebes tan grans rendes e emoluments, que negun servey no'n faç a Déu» (LA, 5,35; Eiximenis, 1983: 111).

60. «E diu aquí que li dix lo sant àngel que ja aquesta tanta desconeixença no la sofreria Jesucrist tots temps, ans en breu, quan los mals aquests serien multiplicats més, despertaria Déus lo cor dels prínceps del món, qui's levarien contra ells e'ls tolrien lur temporalitat e rendes e'ls darien terribles vexacions, fins que Déus tramès papa reformador de tots los estaments eclesiàstichs; sots lo qual farien après per gran temps altament lo servey de Déu e's pacificarien ab l'estament seglar» (LA, 5,36; Eiximenis, 1983: 114).



pels atacs dels musulmans que ningú havia previngut. Per a evitar-ho, Miquel suggereix que s'ha d'eliminar la secta de Mahoma de la faç de la terra, ja que d'aquesta manera es complirà l'obertura del sisè segell de l'Apocalipsi, quan es purgaran els eclesiàstics corruptes, amb França, que els sosté, i arribarà un nou imperi i un nou papa que reformarà el món.<sup>61</sup> En aquest punt, Eiximenis no es pot estar de fer una remarca prudent per a indicar que les previsions sobre França, Escòcia i Anglaterra més o menys s'han complert, però les previsions sobre els regnes d'Espanya són una incògnita i només Déu pot saber què passarà.<sup>62</sup>

Per acabar aquest ofici (LA, 5,39), s'explica que l'ermità Onofre va preguntar a sant Miquel què agradaria més a Déu que prediqués. La resposta va ser que, amb un raonament exprés sobre els guardons i les penes celestials, havia de predicar especialment sobre l'amor propi, els pecats de llengua, el control dels sentits corporals, l'acompliment dels manaments de Déu, especialment la reverència al Senyor i l'obediència i honor al pare i la mare; usar la raó natural i no girar-la a la inversa del sentit comú per a pecar, i lluitar contra la peresa i fredor; usar la valentia («promenia») perquè ha desaparegut del món, és a dir, estimar de veritat, de cor i de boca, i no abandonar aquest objectiu per res; defensar l'indefens i ser bon amic, i, finalment, rebutjar el vent i la vanitat.

Finalment, l'apartat següent (LA, 5,40-5,45) tracta del novè ofici de sant Miquel, és a dir, el govern de la fi del món, en set obres, segons el que expliquen sant Metodi i sobretot el seu «comentador». Tot al llarg de la història Déu ha concedit grans honors i grans responsabilitats a sant Miquel i també en tindrà al final dels temps, durant els quals s'ocuparà, en primer lloc, d'il·luminar els elegits contra els enganys de l'Anticrist.<sup>63</sup>

En segon lloc, confortarà els cors dels elegits que s'han d'enfrontar als terribles turments de l'Anticrist. Segons Aimó, l'època del Judici estarà plena d'homes disposats a morir per Crist, els quals repararan les cadires buides dels serafins després del seu martiri. Davant del perill, molts cristians de mala raça apostataran a un ritme vertiginós, vençuts per les armes de l'Anticrist (ciència, potència, pecúnia, hipocresia, terror i falsos miracles), de manera que Déu escurçarà aquest període perquè, si no, el mal seria terrible i insofrible, com s'afirma a Mt 24.

En tercer lloc, durant el domini de l'Anticrist, Miquel conduirà Elies i Enoc des del Paradís terrenal fins a Jerusalem per a enfrontar-s'hi i, sobretot,

---

61. «E lavors se compliran los misteris dits per sent Johan Evangelista en lo *Apocalipsi* en lo hobriment del sisè segell del libre que l'anyel obrí e tenia; e lavors per grans flagells serà feta porgació del poble eclesiàstich. E serà fort humiliada la casa de França a temps, en tant que no porà socórrer als eclesiàstichs. E lavors serà feta sotosament la novetat de què lo món serà molt meravellat, ço és, exaltació de novell imperi qui farà la dita execució divinal contra los mals eclesiàstichs. E après, per novell papa, serà lo món reformat gloriosament» (LA, 5,38; Eiximenis, 1983: 119). El passatge en concret fa referència a Ap 2,3, que a la vegada es basa en Ez 7,2.

62. Per a aquesta qüestió, vegeu el comentari de Bohigas (1982).

63. Entre altres coses, es tracta d'evitar que pugui «mills reparar e tornar al primer estament la llig dada per Déu a Moisès, e per dar exalçament als jueus e a tot lo poble d'Israel qui lavors serà» (Eiximenis, 1983: 122).

per a denunciar la idolatria secreta al diable i la seva luxúria, especialment quan ocupi el temple de Déu.<sup>64</sup> A conseqüència dels seus actes, l'Anticrist els escaparà i farà exposar els seus cossos públicament, però Miquel els recuperarà i els tornarà a dur al Paradís.

En quart lloc, el dia que l'Anticrist, intentant d'imitar Crist, vulgui pujar al cel des del mont de les Oliveres, sant Miquel el partirà pel mig amb un llamp (2Te 2) i l'enviarà a l'infern. Els apòstates només es convertiran parcialment quan, mort l'Anticrist, l'emperador d'Alemanya vindrà a Jerusalem i hi regnarà sobre els cristians des del mont Calvari.

En cinquè lloc, Miquel convertirà i acollirà els jueus (Dt 12), o, més aviat, el que en quedarà (Rm 11). Eiximenis retreu en aquest punt diverses autoritats. Raban Maur diu que els jueus s'adonaran de l'error que han comès adorant un fals messies i demanaran als cristians que els il·luminin sobre el veritable, Jesucrist. Estrabó afirma que, un cop mort l'Anticrist, tothom tindrà quaranta-dos dies per a convertir-se abans que arribi la tribulació final, en la qual, segons sant Jeroni, se succeiran quinze signes que han de precedir el Judici: 1) el mar s'aixecarà sobre les muntanyes; 2) el mar desapareixerà; 3) els peixos faran grans crits paorosos; 4) el mar cremarà i també totes les altres aigües; 5) arbres i herbes suaran sang; 6) els ocells es barallaran i els edificis cauran; 7) les pedres es barallaran; 8) hi haurà un terratrèmol general; 9) les muntanyes s'aplanaran; 10) els homes perdran el seny i no podran parlar entre ells; 11) les bèsties cridaràn i no sabran on anar; 12) tothom morirà; 13) un foc ho cremarà tot i tot renaixerà lluent i nou; 14) Miquel cridarà les quatre parts de la terra a la resurrecció, amb una trompa que farà sortir els ossos del fons de la terra i del mar; 15) els cossos reviuran i aniran a Jerusalem, a la vall de Josafat, on es farà el Judici (JI 3).

En sisè lloc, el comentarista de Metodi afegeix que Miquel acompanyarà Crist en el moment del Judici i hi durà la creu, i els àngels duran els símbols de la passió. Crist i els sants faran un judici general i Miquel n'executarà les decisions. Un cop oberta la terra, el foc quedarà a mig aire i els àngels separaran els homes bons «dels mals» (Mt 13). Se sentiran els planys dels condemnats. Sant Bernat també plorarà pels condemnats i, després, sant Miquel conduirà amb la creu els elegits cap a la glòria. Finalment, la setena obra de Miquel serà demanar a Déu, al Paradís, la retribució per la feina que els àngels han fet amb els elegits (Gerard de Tournai, *Sermó de sant Miquel*). Un cop al Paradís, als àngels no els canviarà la benaurança essencial, però sí l'accidental en diversos aspectes, ja que tindran més goig a causa de: 1) la salvació dels elegits,<sup>65</sup> 2) la reparació de les pròpies cadires vacants, que ells mateixos havien suplicat; 3) la visió dels homes

---

64. Aquests passatges del *Llibre dels àngels* tenen llocs paral·lels, amb ordres lleugerament diferents, en els capítols 10.6.9-11, 10.7.1-2 i 10.7.5 de la *Vida de Jesucrist*.

65. Diu, glossant Mt 15, que «major goig haurien los sants àngels del cel sobre un pecador faent penitència, que sobre noranta-nou justs qui no ho haguessen mester» (*LA*, 5,44; Eiximenis, 1983: 130).

igualats a ells en mèrit i glòria;<sup>66</sup> 4) la visió de la devoció dels homes a Déu, als àngels i a sant Miquel; i 5) la consecució de la fi del seu servei i la visió dels homes salvats. Aquest tractat del *Llibre dels àngels* s'acaba amb un capítol sobre els honors de sant Miquel al Paradís, on se'l presenta com «entre los sants àngels lo major, o dels majors, un», pels oficis que exercia, especialment perquè examinava les ànimes dels difunts. La intel·ligència de sant Miquel, «com a intel·ligència creada [...] és sobrepujada a intel·ligència angelical per especial privilegi» i és superior a la dels àngels de la seva jerarquia, els principats, i es pot assimilar a la dels serafins. De fet, aquest seria el significat etimològic del seu nom, segons diversos autors: 'qui com Déu'.

El tractat cinquè es clou amb diverses oracions i tres exemples que n'il·lustren l'eficàcia pràctica (LA, 5,46-5,50). Eiximenis diu que ha manllevat aquests materials d'Alchimus, «famos doctor en teologia, devot de sant Miquel». Les oracions que s'expliciten (una antífona dedicada a sant Miquel, *Princeps gloriose Michael*, i una altra, als àngels en general, *Gloriosissimi cives paradisi*) poden tenir, segons Eiximenis, una gran eficàcia per als qui les pronuncien, i ho exemplifica diverses vegades al llarg dels capítols finals (LA, 5,46). Celibot, gran mestre de la cort de l'emperador Lleó de Constantinoble, invoca repetidament Miquel, el qual se li apareix només per les súpliques d'altres bons homes i li condona la sentència de mort, però ha d'abandonar la cort i repartir els seus béns. El capítol següent (LA, 5,47), a banda d'insistir en l'eficàcia de les oracions, introdueix els principis que ha de seguir el cristià per a una bona mort en relació amb els àngels. En realitat és una *ars moriendi* en miniatura: 1) ben morir implica ben viure; 2) en el Judici hi ha dimonis, però només ataquen els damnats; 3) l'àngel de la guarda és present en el Judici i s'uneix als àngels per a salvar el mort i fer-li honor, si ha tingut bona vida; 4) si l'ànima es damna, l'àngel la desempara; 5) si el damnat és d'un estament alt, se n'ocupen dimonis majors i el vexen encara més durament. El capítol següent (LA, 5,48) insisteix en el mateix tema a través de l'*exemplum* de Cleronius, bisbe d'Escítia. Com que sempre resava devotament, Miquel li concedeix la possibilitat de demanar tres desitjos. El bisbe demana treure les ànimes dels seus pares del purgatori, que Miquel l'ajudi quan mori i que li indiqui una meditació sobre l'Encarnació. Miquel li concedeix tots tres desitjos. El tercer, en realitat, és el capítol 49, en el qual Miquel s'esplaia sobre l'Encarnació: com que Maria sempre havia resat invocant la verge mare del Messies profetitzada per Isaïes, Déu la va elegir. Eiximenis narra l'Anunciació de Gabriel i com l'àngel va explicar els misteris de l'Encarnació a la Mare de Déu. Un cop Maria va haver concebut, la seva santedat encara es va fer més gran i mil àngels la protegien del dimoni.

Amb aquest capítol s'acaba el cinquè tractat i en el *Llibre dels àngels* només queda l'epíleg, on Eiximenis torna a recordar la dedicatòria a Pere d'Artés,

---

66. Eiximenis cita aquí una glossa d'Aimó que indica que l'home reparador té el goig que hauria tingut l'àngel caigut.

«mestre racional, camarlench del molt alt príncep e senyor nostre, senyor En Johan, uy per la gràcia de Déu rey d'Aragó regnant, que comptam MCCCXCII», i s'excusa dels errors que hagi pogut cometre «la mia ignorància, la qual no és bastant a tractar ne determenar ne escriure tan alta e tan gran e tan preciosa e tan dolça e tan especulativa matèria com és dels sants àngels».

No voldríem deixar d'anotar, abans d'acabar aquest comentari del tractat de sant Miquel, que diversos aspectes del *Llibre dels àngels* tenen concomitàncies estructurals i de contingut amb el tractament sobre sant Miquel que es fa en la *Legenda Aurea*.<sup>67</sup> El capítol dedicat a sant Miquel presenta una divisió en quatre parts principals («Aparitio», «Victoria», «Dedicatio» i «Memoria/Commemoratio»). L'«Aparitio» presenta de manera general els grans moments històrics en què Miquel s'ha aparegut entre els homes i els grans centres on es commemoren aquestes aparicions (Gargano, 390; mont Saint-Michel, 710; Castel Sant'Angelo, epifania de les jerarquies angèliques, Michailon). La «Victoria» repassa els moments històrics en què Miquel ha intervingut o ha d'intervenir en la història de la humanitat (Sipont, expulsió de Llucifer, ajuda els homes en les temptacions del dimoni, vencerà l'Anticrist en el Judici Final). La «Dedicatio» està dedicada íntegrament al mont Gargano, a la Pulla. Finalment, l'apartat «Memoria/Commemoratio» presenta en una llista les set raons per les quals honorem sant Miquel.

## 8. Eiximenis i els àngels custodis en l'art

En relació amb aquest darrer tractat i amb el paper de Miquel com a custodi de comunitats, s'ha destacat repetidament la importància del *Llibre dels àngels* com a promotor del culte als àngels custodis, un afer que aparentment comença a València i que acabarà adoptant l'Església universal. Tot i que el culte a sant Miquel és molt antic —pel que sembla, procedeix de la regió de la Pulla, al sud d'Itàlia, i especialment del mont Gargano (al Sipont clàssic)—, s'ha establert que la immensa majoria de les fundacions antigues són d'origen longobard (segle VII) i que Sant Miquel de Cuixà té molt a veure amb la seva irradiació cap al sud, i la conquesta de terres als musulmans va afavorir la creació de nous centres relacionats amb aquesta casa mare. L'aparició de Miquel com a àngel bataller en les notícies històriques catalanoaragoneses és també antiga. L'any 1091 Pere I d'Aragó li atribueix la seva victòria a Osca, i gràcies a ell Alfons aconseguí foragitar els musulmans de Saragossa. Balaguer cau el 1101 i posa l'arcàngel a la seva porta. Escornalbou es conquereix el 8 de maig de 1162, festa de l'arcàngel. I recordem que el 29 de setembre de 1238, festa de l'arcàngel, els cristians van entrar a València. Alfons I de Portugal va fundar el 1171 l'orde dels cavallers de l'ala de sant Miquel per a commemorar la seva victòria decisiva

67. Per a la *Legenda*, vegeu sobretot l'edició crítica de Maggioni (1998).

a Alcobaça. Eiximenis, però, passa com un gat sobre les brases per tots aquests esdeveniments, i fins i tot evita parlar de la famosa imatge del pes de les ànimes. Tanmateix, algunes de les característiques de sant Miquel tal com es presenta en el *Llibre dels àngels* han estat detectades pels historiadors de l'art en peces que s'allunyen dels principis iconogràfics tradicionals. En aquest sentit, els estudis —que seguim en tot aquest apartat— de Llompart (1971 i 1988), Moreu-Rey (1993) i molts d'altres semblen apuntar un impacte notable del *Llibre dels àngels* entre els seus contemporanis. Efectivament, Eiximenis no només va impulsar el culte de l'àngel custodi a la Corona d'Aragó i, de retop, a altres parts d'Europa, sinó que va inspirar una part de la història del patrimoni artístic (Rodríguez Barral, 2005; Verrié i Ainaud, 1942).

Durant l'alta edat mitjana les commemoracions de sant Miquel solien agregar també les dels àngels en general. Al segle XIV, però, es produeix un desplaçament que separa les dues celebracions. Cal tenir en compte, tanmateix, que aquesta aparició està lligada més amb els àngels custodis de comunitats que no pas amb els àngels custodis personals. Com va dir el pare Llompart, aquest «carácter del ángel custodio de serlo de una colectividad, localidad o reino es el que más llama la atención en las liturgias del Levante español» (Llompart, 1988: 251). Els principals impulsors d'aquests cultes són precisament les corporacions municipals i, per tant, es tracta d'una devoció urbana. L'àngel custodi era, doncs, principalment un culte municipal, com demostren les capelles municipals erigides des de finals del segle XIV en honor dels protectors de viles i ciutats. Aquest aspecte ciutadà es confirmarà més endavant, plenament, en els continguts dels breviaris del segle XVI, com es veu clarament en el de València (seguit literalment pels de Barcelona i Saragossa):

#### *Himne de vespres*

Verbum caro nobis prestat  
angeli custodiam,  
ut, si morbus non infestat,  
tollat pestilentiam.  
Si quid urbem hanc molestat,  
donet patientiam.

#### *Antífona de vespres*

Transit custos  
ad vallem flentium,  
dux ad plebem,  
princeps ad populum,  
consolatur

luctum gementium,  
gaudent urbes  
per suum angelum.

O, per exemple, en el barceloní del 1521: «Princeps regni Barcinone, tuorum memor civium apud tronum clementiae, presenta cunctum populum, a morbo pestilentiae preservans vitam omnium».

Efectivament, el primer nucli geogràfic on es comença a detectar aquest fenomen és la ciutat de València, en coincidència temporal amb els anys en què Eiximenis va publicar el *Llibre dels àngels*. El pare Ivars ja va assenyalar que el Consell Municipal de València va establir, el 9 d'agost de 1392, que s'havia de decorar la sala del Consell amb una imatge de l'àngel custodi que protegia la corporació i la ciutat («que seran que l'àngel tenent en guarda la dita ciutat per disposició divina»). Aquests acords es tornen a repetir en termes semblants l'any 1395, possiblement perquè encara no s'havia elaborat la imatge. Una mica més tard, el 1396, sabem que Marçal de Sax va pintar a la sala secreta del Consell de València «la magestat divinal e l'àngel tenint en guarda la dita ciutat e pregant per aquella, e ab altres figures» (Ivars, 1923).<sup>68</sup>

En el món valencià, sant Vicent Ferrer i Francesc Eiximenis tracten sobre els àngels custodis.<sup>69</sup> Tant l'un com l'altre en parlen en diversos passatges i insisteixen en la necessitat de retre'ls culte públic per tal d'assegurar al màxim el benestar de la cosa pública, fins i tot situant-ne imatges a les portes de les ciutats. Com va afirmar prudentment el pare Llompart, «cae dentro de lo posible que el hombre que dedicó a los jurados el *Regiment de la cosa pública* les animara también a rendir culto oficial al ángel custodio de la Ciudad» (Llompart, 1971: 154). De fet, poc després, el 1414, s'estableix una festa pròpia del custodi en la diòcesi i el 1446, una ordenació municipal per a celebrar solemnement la Festa de l'Àngel Custodi.

En un altre ordre de coses, cal tenir en compte, també, que al Palau Reial de València existia, com a mínim des del 1405, un saló protocol·lari dit «dels àngels», en el qual tenien lloc les recepcions oficials i que estava situat a l'interior de la torre oriental. Devia ser tan impressionant que es va remodelar diverses vegades seguint el disseny original.<sup>70</sup>

68. Sobre la decoració d'aquesta sala, vegeu Domenge i Vidal (2011) i Serra Desfilis (2013).

69. Entre els diversos sermons vicentins dedicats a matèries angelològiques, vegeu especialment els números xic («la festa de mossènyer sent Miquel archàngel és huy») i c («de mossènyer sent Miquel e de tots los àngels de paradís») de Schib (1977: 67-70 i 71-80).

70. En tenim una descripció antiga (1596) gràcies a una notícia de Vicente Requena el Joven, en repintar la sala seguint el disseny original. Vegeu Arciniaga (2004-2005: 149): «En la bóveda de la sala de los Ángeles del Real hizo al óleo ocho ángeles sosteniendo cuatro escudos de las armas de Aragón con el murciélago, "conforme estava la pintura antiga, perquè esta és la voluntad de Sa Majestad", para los cuatro "repartiments forans". Mientras que en el resto de plementos pintó al temple follaje de varios colores. Todo con colores finos. Los cruceros de la bóveda se pintaron en oro y lo demás con los colores que reflejaba la traza. Las cinco claves de madera con las armas de Aragón de la bóveda se bruñeron y los ángeles que recibían dichos arcos se decoraron con oro y color.

De mica en mica la tradició del culte als custodis també es va anar es-  
tenent a fora de València. A Barcelona el 1408 ja hi ha una missa dedicada a  
la vocació de l'àngel custodi i una mica més tard, el 1448, s'estableix la festa  
dedicada a «l'àngel qui té la custòdia d'aquesta ciutat». Pel que fa al camp de  
la decoració pública, tenim constància que ja el 1466 es va col·locar la imatge  
de l'àngel custodi de la ciutat al portal dels Orbs barceloní, a la zona que avui  
coneixem com a portal de l'Àngel. I pel que fa a aspectes monumentals, s'ha de  
recordar també que ja des de principis del segle xv (1400-1402) una escultura  
de sant Rafael custodiava la porta del Consell Municipal i encara avui es pot  
veure, amb una restauració curiosa de finals del segle xix, al carrer de la Ciutat,  
on se situa l'entrada medieval del consistori.

A Mallorca en pocs anys se succeeixen dues construccions arquitectòni-  
ques relacionades amb els àngels. El 1407 la Seu decideix la construcció d'una  
nova capella dedicada a sant Miquel, al qual es qualifica en els documents com  
«el gloriós àngel deputat en guàrdia e custòdia del Regne». I entre 1426 i 1447  
Guillem Sagrera va construir l'extraordinària Llotja dels Mercaders, presidida  
per una esplèndida imatge de l'àngel «de la mercaderia» a la part baixa del pla  
de la Seu. A la ciutat de Girona, la festa del «sant e benaventurat àngel custodi  
d'aquesta ciutat e pàtria» s'estableix oficialment el 30 de setembre de 1450  
(Batlle i Prats, 1970). A Saragossa, entre altres figures i representacions, en la des-  
apareguda porta del Pont o de l'Àngel el 1442 s'hi va col·locar una imatge de  
l'àngel custodi de la ciutat de l'escultor català Pere Joan, encara avui conservada  
al Museu Episcopal.<sup>71</sup>

Aquest procés de difusió del culte dels custodis, que s'allarga durant tot el  
segle xv, va acompanyat d'un nou model iconogràfic per a les representacions  
que alterna amb el model tradicional: les figures o bé duen una corona reial en  
una mà i una espasa nua en l'altra, o bé porten una corona reial i uns assots. Se-  
gons Llompart, aquesta variació iconogràfica fa al·lusió a la glòria, en el cas de la  
corona; als càstigs i a la pesta, en el de la parella espasa-flagells. Queda en dubte  
el sentit ambigu de l'espasa i no es pot descartar que també pogués significar la  
defensa de les poblacions, com en tota la iconografia barcelonesa relacionada  
amb el portal de l'Àngel.

Tot i aquest impuls tan important, els àngels custodis no van tenir una  
festa fixa fins a l'edat moderna. L'inici de la iniciativa oficial ens duu a França,  
però sembla que Eiximenis hi continua sent protagonista. El bisbe de Rodés  
(Occitània) François d'Estaing (1460-1529, bisbe entre el 1504 i el 1529) hi va  
tenir un paper molt actiu i va acabar aconseguint la seva canonització. La pri-  
mera festa dels àngels custodis es va celebrar a Rodés l'1 de març de 1526, un

---

La obra, que debía entregarse para la fiesta del Espíritu Santo del mismo año, se contrató por 580 libras, y señaló su cumplimiento el pintor Samuel de Vois, tal vez el Samuel Bolsculs que formó parte de los trece miembros que impulsaron el Colegio de Pintores de Valencia».

71. Vegeu Janke (1990: 116-118) i Lacarra Ducay (1999: 42-43).



cop aprovada pel papa Lleó X. Un segle i mig després, el 1670, Climent X la va elevar al conjunt de l'Església i en va fixar la data al 2 d'octubre. Ell mateix, com ha insinuat Jaume de Puig, està relacionat amb diverses ciutats on es va imprimir en francès el *Llibre dels àngels* (Lió, Ginebra, etc.) i potser va ser un dels impulsors del culte. Sembla reforçar aquesta hipòtesi el fet que a la catedral de Rodés es conserva un llarg fragment de la traducció llatina del *Llibre dels àngels*.<sup>72</sup>

## 9. Conclusions

Eiximenis, doncs, exaltant en el *Llibre dels àngels* la devoció per sant Miquel i afavorint el culte dels custodis de comunitats, i sobretot en contacte amb les classes dirigents de la València de finals del segle XIV, va contribuir a crear una de les tres festes que animaven la vida litúrgica de la València medieval (amb Sant Vicent Màrtir i Corpus) i va ajudar a difondre un culte que al segle XVII esdevé universal. Un culte que des dels orígens té dos vessants: un de privat, que se substancia en la capella secreta, en l'oració privada relacionada amb l'àngel de la guarda persona, i un de públic, la Festa de l'Àngel Custodi, que amara la vida ciutadana a la Corona d'Aragó dels segles XV i XVI i que ajuda a establir elements simbòlics col·lectius. La contribució d'Eiximenis a la difusió també escrita del culte als custodis és enorme i en diverses llengües, segurament pel seu esforç de destil·lació dels continguts angelològics de l'escolàstica, especialment de sant Bonaventura, i per la connexió amb motius de divulgació popular i de devoció pràctica. Eiximenis és, doncs, una baula essencial en la transmissió d'un culte i unes tradicions culturals en llengua vulgar que, pel que fa als custodis, tot just es comença a estudiar ara i que aquestes planes volen contribuir modestament a fer avançar.

## 10. Referències bibliogràfiques

### A) DE L'AUTOR

APP        Francesc EIXIMENIS (1936). *Ars praedicandi populo*. Vegeu Martí de Barcelona (1936).

DC         Francesc EIXIMENIS (2005). *Dotzè llibre del Crestià I, 1*. Edició a cura de X. Renedó *et al.* Girona: Diputació de Girona i Universitat de Girona, Institut de Llengua i Cultura Catalanes (Obres de Francesc Eiximenis [OFE]; 1).

---

72. Per a François d'Étaign, vegeu Belmon (1924) i Desachi (2014), que tenen com a font principal Beau (1653). Sobre la possible influència de Francesc Eiximenis sobre François d'Étaign, vegeu Puig *et al.* (2011: 995).

Francesc EIXIMENIS (1987). *Dotzè llibre del Crestià II,2*. Edició a cura de C. Wittlin *et al.* Girona: Diputació de Girona i Universitat de Girona, Institut de Llengua i Cultura Catalanes (OFE; 4).

LA Francesc EIXIMENIS. *Llibre dels àngels*. Edició de treball de Sadurní Martí per a les «Obres de Francesc Eiximenis».

Francesc EIXIMENIS (2003). *Àngels e demonis: Edició i comentaris de Sadurní Martí*. Barcelona: Quaderns Crema.

Francesc EIXIMENIS (1983). *De sant Miquel arcàngel: Quint tractat del «Llibre dels àngels»*. Edició a cura de Curt Wittlin. Barcelona: Curial.

LD Francesc EIXIMENIS (1981). *Lo llibre de les dones*. Edició a cura de F. Naccarato. 2 v. Barcelona: Curial.

Pastorale Francesc EIXIMENIS (1994). *Pastorale: edició i traducció*. A cura de Montserrat Martínez Checa. Tesi doctoral. Cerdanyola del Vallès: Universitat Autònoma de Barcelona.

PC Francesc EIXIMENIS. *Primer del Crestià*. Edició de treball de Pilar Gisbert per a les Obres de Francesc Eiximenis.

SC Francesc EIXIMENIS. *Segon del Crestià*. Edició de treball de Sadurní Martí per a les «Obres de Francesc Eiximenis».

TC Francesc EIXIMENIS. *Terç del Crestià*. Edició de treball de Xavier Renedo per a les «Obres de Francesc Eiximenis».

## B) BIBLIOGRAFIA GENERAL

ARCINIEGA GARCÍA, Luis (2005–2006). «Construcciones, usos y visiones del Palacio Real de Valencia bajo los Austrias». *Ars Longa*, vol. 14–15, p. 129–164.

BATLLE I PRATS, Lluís (1970). «La antigua capilla de San Miguel de la Casa de la Ciudad». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* [Girona], vol. 20, p. 317–355.

*Bíblia Catalana: Traducció interconfessional*. Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya, Claret i Societats Bíbliques Unides, 1993. També disponible en línia a: <[www.bci.cat](http://www.bci.cat)> (consulta: 1 de juny de 2021).

BOHIGAS, Pere (1982). «Prediccions i profecies en les obres de Francesc Eiximenis». A: *Franciscalia: Homenatge de les lletres catalanes a sant Francesc amb motiu del setè centenari de son traspàs (1226), de la seva canonització (1228) i quart*

de l'autoctonia de l'Orde Caputxi (1528). Barcelona: Edicions Franciscanes, p. 23-38 [1a ed.: 1928] [reed. a: *Aportació a l'estudi de la literatura catalana*. Barcelona: AILCC, Fundació Congrés de Cultura Catalana i PAM, 1982, p. 94-115].

BEAU, Jean-Baptiste (1653). *Idée excellente de la haute perfection ecclesiastique en l'histoire de la vie et des actions du tres-illustre prélat François d'Estaing de sainte mémoire evesque de Rodez, premier instituteur de la Feste & de l'Office des Anges Gardiens*. Clermont: Nicolas Jacquard.

BELMON, Claude (1924). *Le Bienhereux François d'Estaing, évêque de Rodez (1460-1529)*. Rodez: Imprimerie des Orphelins-Apprentis.

BION DE MARLAVAGNE, A. (1839). *Histoire du bienhereux François d'Estaing, évêque et comte de Rodez*. Rodez: Ratery, Bru i L'Auteur.

DESACHY, Matthieu (2006). «L'entourage de l'évêque de Rodez François d'Estaing (1504-1529): la cour d'honneur de l'humanisme toulousain». A: *L'humanisme à Toulouse (1480-1596): Actes du Colloque International de Toulouse, mai 2004, réunis par Nathalie Dauvois*. Paris: Honoré Champion, p. 123-143.

DOMENGE I MESQUIDA, Joan; VIDAL FRANQUET, Jacobo (2011). «Documents relatifs à la décoration picturale des plafonds dans la Couronne d'Aragon (1313-1515)». A: BERNARDI, Philippe; MATHON, Jean-Bernard. *Aux sources des plafonds peints médiévaux: Provence, Languedoc, Catalogne*. Capestang: Mairie de Capestagn i Association Internationale d'Études sur les Charpentés et Plafonds Peints Médiévaux, p. 179-217.

EIXIMENIS, Francesc (2009). *Art de predicació al poble*. Traducció de Xavier Renedo. Vic: Eumo.

FAES DE MOTTONI, B. (1987). «Voci, "alfabeto" e altri segni degli angeli nella Quaestio XII del "De cognitione angelorum" di Egidio Romano». *Medioevo*, vol. 13, p. 71-104.

FERRER, Sant Vicent (1977). *Sermons: Volum quart*. Edició a cura de Gret Schib. Barcelona: Barcino.

GARCÍA LÓPEZ, Jorge (2002). «Francesc Eiximenis en la Guerra dels Segadors: dos pliegos de la colección Bonsoms». A: *Miscel·lània d'homenatge a Modest Prats*. Vol. 2. Girona: Universitat de Girona, p. 421-443.

GUIXERAS, David; MARTÍ, Sadurní (2014). «Francesc Eiximenis». A: BADIA, Lola (dir.). *Història de la literatura catalana. Literatura medieval, II: segles XIV-XV*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, Barcino i Ajuntament de Barcelona, p. 21-59.

HADZIOSSIF, Jacqueline (1995). «L'ange custode de Valence». A: *La Religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam): Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993)*. Roma: École Française de Rome, p. 135-152.

HAUF, Albert Guillem (1990). *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena: Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*. València: Institut de Filologia Valenciana; Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990.

HAUF, Albert Guillem (2010). «*Llibre dels àngels*» [fitxa]. A: NAVARRO, Ramon Ferrer (ed.). *Eiximenis i la seua obra*. València: Acadèmia Valenciana de la Llengua, p. 116-132.

IVARS CARDONA, Andreu (1923). «El *Libre dels àngels* de Fr. Francisco Eximénez y algunas versiones castellanas del mismo». *Archivo Ibero-Americano*, vol. 19, p. 108-124.

IZQUIERDO, Eva (2019). *Edició crítica dels capítols 1-100 del «Llibre de les dones» de Francesc Eiximenis: Estudi codicològic, estudi ecdòtic i estudi històric*. Tesi doctoral. Girona: Universitat de Girona. Disponible en línia a: <[www.tdx.cat/handle/10803/667739#page=1](http://www.tdx.cat/handle/10803/667739#page=1)> (consulta: 1 de juny de 2021).

JANKE, Steven (1991). «Observaciones sobre Pere Johan». *Seminario de Arte Aragonés*, vol. 34, p. 111-120.

KECK, David (1998). *Angels and Angelology in Middle Ages*. Nova York i Oxford: Oxford University Press.

— (2014). «Bonaventure's Angelology». A: HAMMOND, Jay M.; WAYNE HELLMANN, J. A.; GOFF, Jared (ed.). *A Companion to Bonaventure*. Leiden: Brill Academic Publishers, p. 289-332.

LACARRA DUCAY, M. C. (1999). *El retablo mayor de la Seo de Zaragoza*. Saragossa: Gobierno de Aragón.

LERNER, Robert (2006). «Eiximenis i la tradició profètica». *Llengua & Literatura*, vol. 17, p. 7-28.

LLOMPART, Gabriel (1971). «El ángel custodio en los reinos de la Corona de Aragón. Un estudio iconográfico». *Boletín de la Cámara Oficial de Comercio de Palma de Mallorca*, vol. 573, p. 147-188.

— (1988). «El ángel custodio en la Corona de Aragón en la baja Edad Media (fiesta, teatro, iconografía)». A: ESTEBAN, Alfonso; ETIENVRE, Jean-Pierre (ed.). *Fiestas y liturgia: Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*. Madrid: Casa de Velázquez i Universidad Complutense de Madrid, p. 249-269.

MARTÍ, Sadurní (2009). «Eiximenis i la màgia». *Mot so Razo*, vol. 8, p. 54-67.

— (2010). «Notes sobre la tradició textual del *Llibre dels àngels* (1392) de Francesc Eiximenis». *Caplletra*, vol. 48, p. 235-256.

— (2012). «Notes sobre l'alquímia al *Crestià* de Francesc Eiximenis». A: *I Franciscani e le scienze: Atti del XXXIX Convegno Internazionale (Assisi, 6-8 ottobre 2011)*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, p. 281-308.

— [en premsa]. «Notes sobre copistes extravagants: Antoni Duran i el *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis». A: *Lectures de comparatiste: quatre millénaires de littérature mondiale: Études offertes a Roy Rosenstein*. Amiens: Centre d'Études Médiévales de Picardie.

— [en premsa]. «Sobre l'estructura del *Segon del Crestià*». A: *Estudis sobre Francesc Eiximenis / Studies on Francesc Eiximenis*. Girona: Universitat de Girona, Institut de Llengua i Cultura Catalanes.

MARTÍ DE BARCELONA (1936). «L'*Ars praedicandi* de Francesc Eiximenis». A: *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch: Miscel·lània d'estudis literaris, històrics i lingüístics*. Vol. 2. París: Bibliothèque d'Histoire et d'Archeologie Chrétiennes P. Lethielleux, p. 301-340.

MOREU-REY, Enric (1993). «La Dévotion à Saint Michel dans les Pays Catalans». A: *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel*. Vol. 3. París: Bibliothèque d'Histoire et d'Archeologie Chrétiennes P. Lethielleux, p. 374-375.

MUNTADA BUJOSA, Juan (1961-1967). «El ángel custodio de Mallorca». *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, tom 32 (núm. 792-795), p. 1-24.

POU Y MARTÍ, José (1996). *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*. Edició a cura d'Albert Hauf. Alacant: Instituto de Cultura Juan Gil Albert i Diputación Provincial de Alicante [1a ed.: 1930].

PUIG I OLIVER, Jaume de *et al.* (2010). *Catàleg dels manuscrits de les obres de Francesc Eiximenis, OFM, conservats en biblioteques públiques: Volum I: descripció dels manuscrits*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans i Facultat de Teologia de Catalunya.

PUIG I OLIVER, Jaume de (2015). «Notes sobre els manuscrits de l'obra de Francesc Eiximenis». A: RIERA I MELIS, Antoni (coord.). *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): el context i l'obra d'un gran pensador medieval*. Barcelona: IEC.

RENEDO, Xavier (2005). «Sobre la datació del *Dotzè* i set capítols afegits». A: EIXIMENIS, Francesc. *Dotzè llibre del Crestià I, 1*. Girona: Diputació de Girona i Universitat de Girona, Institut de Llengua i Cultura Catalanes, p. xxxiv-xliv.

— (2013). «Notes sobre la datació del *Primer*, el *Segon* i el *Terç del Crestià* de Francesc Eiximenis». *Estudis de Llengua i Cultura Catalanes*, núm. 66, p. 5-33 (Miscel·lània Albert Hauf; 5).

— [en premsa]. «Eiximenis i el(s) pactisme(s)». A: *Estudis sobre Francesc Eiximenis / Studies on Francesc Eiximenis*. Girona: Institut de Llengua i Cultura Catalanes.

RODRÍGUEZ BARRAL, Paulino (2005). «Eiximenis y la iconografía de San Miguel en el gótico catalán». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, vol. 46, p. 111-130.

SERRA DESFILIS, Amadeo (2013). «Historia de dos palacios y una ciudad: Valencia, 1238-1460». *Anales de Historia del Arte*, vol. 23 (núm. esp. 2), p. 333-367.

SILLERAS, Núria (2001). «La connexió franciscana: franciscanisme i monarquia a la Corona d'Aragó en temps de Martí I (1396-1410)». A: *Vós sou sant, Senyor, Déu únic. Franciscanisme i islam*. Barcelona: Família Franciscana de Catalunya i Facultat de Teologia de Catalunya, p. 155-178.

SUÁREZ-NANI, Tiziana (2017). «Il linguaggio e la comunicazione degli angeli nel pensiero medievale: la concezione di Tommaso d'Aquino». *Didaskalia*, vol. 47, p. 79-97.

VARAZZE, Iacopo da (1998). *Legenda aurea*. Edició a cura de Paolo Maggioni. 2 vol. Florència: Sismel i Edizioni del Galluzzo.

VERRIÉ, F. P.; AINAUD, J. (1942). «Una nueva obra de Huguet: el retablo de San Bernardino y el Ángel Custodio». *Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona*, vol. 1.2, p. 11-33.

WITTLIN, Curt (2009). «Referències internes a les obres de Francesc Eiximenis: indicis de quins llibres, sobre quins temes, tenia planejat l'autor». A: *Biblioteca Digital Narpan* [en línia]. Cerdanyola del Vallès: Universitat Autònoma de Barcelona; Barcelona: Universitat de Barcelona; Girona: Universitat de Girona. <file:///C:/Users/sadur/AppData/Local/Temp/eixi-autoreferencies.pdf> (consulta: 1 de juny de 2021).

# Francesc Eiximenis e Jaume Callís. Il diritto della moneta nella Corona aragonese

**Paolo Evangelisti**

*Universitat de Lleida*

*Grup de Recerca Consolidat en Estudis Medievals «Espai, Poder i Cultura»*

---

---

## 1. Premessa

L'occasione di realizzare un dialogo più stretto è più intenso tra storici del diritto e storici del pensiero politico ed economico costituisce il primo elemento di rilievo offerto dal seminario proposto dalla Societat Catalana d'Estudis Jurídics che desidero per questo ringraziare ancora una volta in sede di pubblicazione degli atti della giornata celebratasi a Barcellona nel novembre 2019.

E' ormai maturo il tempo per stabilire un contatto permanente e duraturo tra queste discipline storiche che, sin quasi ad oggi, continuano a procedere lungo linee parallele di ricerca, riducendo in tal modo il livello e la sostanza di uno scambio che invece si impone come sempre più necessario e sempre più imprescindibile. Una testimonianza chiarissima di tale necessità mi pare si possa cogliere proprio ricordando le osservazioni svolte da uno storico del diritto di lunga lena a proposito di Eiximenis. Alcuni anni fa, nel corso di un *workshop* che ebbi occasione di organizzare all'École Française de Rome sui capitoli di argomento monetario proposti nel *Dotzè*, Mario Ascheri notava come la conoscenza giuridica del frate gerundense fosse dissimulata all'interno di quei capitoli esprimendo la sua sorpresa e la sua curiosità per questo tratto costitutivo della scrittura politica eiximeniana. Agli occhi dello studioso senese era sostanzialmente incomprensibile l'uso che il Gerundense faceva del diritto e della *scientia iuris*, segnalando così le dissonanze e la difficoltà di lettura poste proprio agli storici ed ai cultori del diritto medievale.<sup>1</sup> Le osservazioni di Ascheri esprimono dunque, su un piano oggettivo, l'esigenza di un dialogo sempre più intenso tra gli studiosi delle fonti giuridiche del Medioevo europeo e coloro che si occupano dell'influenza che esse hanno esercitato nella costruzione di modelli politici e di teoresi istituzionali in quello stesso ambito geografico e culturale. Allo stesso tempo la sempre miglior conoscenza dell'apporto dei giu-

---

1. Mario ASCHERI, «Eiximenis, un grande comunicatore: non solo sulla moneta», *Mélanges de l'École Française de Rome - Moyen Âge* (Roma), num. 128 (2016), «Ben più del denaro». *Il diritto della moneta, la sua sovranità, le sue funzioni* (<<https://journals.openedition.org/mefrm/3190>>), in linea a <<https://journals.openedition.org/mefrm/3224>>.



risti medievali rispetto al *mare magnum* dei trattati politici del Bassomedioevo costituisce uno dei terreni più fecondi e ancora molto promettenti di quel dialogo che deve crescere ed infittirsi nel prossimo futuro. Nella storia del pensiero e delle dottrine politiche l'idea di un lungo secolo dove non vi siano Bartolo di Sassoferrato, i suoi predecessori Cino da Pistoia e Alberico da Rosciate, così come Jacques de Revigny, Jaume Callís e Jaume Marquilles risulta essere un tempo storico obiettivamente mutilo e mutilato. Lo stesso può essere detto, mantenendo gli stessi nomi appena citati, se si voglia tracciare una storia delle dottrine e dei linguaggi economici di quel periodo. In definitiva il pensiero politico e, più precisamente, la storia di una teoria del potere legittimo e dei suoi strumenti di affermazione non può essere fatta prescindendo da fonti quali il *Margarita fisci* o il *De moneta* di Jaume Callís, densi di citazioni di quei giuristi e di quei *doctores* che si sono appena menzionati. Parimenti non si può ricostruire o tracciare la storia della teoria e delle pratiche fiscali della Catalogna e della Corona aragonese se non si prendono in mano gli stessi trattati di Callís considerando l'insieme dei debiti giuridici che conferiscono a quei trattati peso e coerenza argomentativa.

E' propriamente in questa cornice che Eiximenis, conoscitore di canonisti e di civilisti, conoscitore dello *ius commune* così come dei *fueros* dei regni della «sua» Corona, conquista il suo spazio di riflessione, la sua autonomia di pensiero e il suo indiscutibile livello intellettuale che lo colloca tra le figure di spicco del Medioevo europeo.<sup>2</sup>

Eduardo Juncosa, in un interessante articolo pubblicato nel 2011, concludeva la sua ricerca sostenendo con nettezza «la importancia de un pensador tan desconocido como fundamental no solo para la evolución de la teoría política moderna sino también para el ejercicio más pragmático de la misma».<sup>3</sup> A fronte di queste osservazioni la storiografia e la stessa cultura storica dell'ultimo decennio hanno fatto alcuni importanti passi in avanti. Nel 2019, ad esempio, è stato pubblicato, fuori dalla Catalogna e fuori dalla stessa Spagna, un manuale

---

2. Rogerio R. TOSTES, «*De Verbis Potestatis*». *A representatividade política na Catalunha de Pedro, o Cerimonioso, um exemplo na semântica europeia*, tesi dottorale, Lleida, Universitat de Lleida, 2019, si vedrà inoltre il contributo dello studioso contenuto in questo stesso volume: Rogerio R. TOSTES, «Que multiplicació de juristes... posa en lo cor dels hòmens gran terror», in Francesc Eiximenis *diante do saber jurídico, um ensaio*. La profonda conoscenza del diritto del frate catalano, in particolare di quello canonistico, è ben documentata non solo nel *Dotzè*, ma in un fondamentale trattato redatto dal Gerundense nel 1374: il *Tractat d'Usura*. Alla fine del XIV secolo Eiximenis scriverà inoltre una terza opera in cui la conoscenza del diritto risulterà centrale: il *Pastorale*, un trattato redatto nel 1398 dedicato all'etica di governo dei prelati. Sulla conoscenza delle fonti giuridiche del Gerundense si vedranno i numerosi lavori di Juan M. Peláez pubblicati tra gli anni ottanta e novanta del secolo scorso si citeranno qui solo due tra i più importanti: Juan M. PELÁEZ, «Las fuentes jurídicas de Francisco Eiximenins, OFM y aspectos histórico-jurídicos inéditos del *Dotzè del Crestià*», *Archivo Ibero-Americano* (Murcia), num. 41 (1981), p. 481-504; Juan M. PELÁEZ, «Notas sobre el derecho económico y las fuentes eclesiásticas en el pensamiento de Francesc Eiximenis», *Anuario de Estudios Medievales* (Barcelona), num. 29 (1999), p. 835-842.

3. Eduard JUNCOSA BONET, «Pensar el pacto en la Corona de Aragón. Francesc Eiximenis y el *Dotzè del Crestià*», in F. FORONDA (dir.), *Avant le contrat social: Le contrat politique dans l'Occident médiéval (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Parigi, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 451-480, specificamente p. 480.

universitario di storia del pensiero politico dove Eiximenis si vede dedicato un suo spazio di rilievo.<sup>4</sup> Nella stessa direzione va registrata l'uscita di un volume sulla storia del pensiero economico nel Medioevo pubblicato nel 2016 dove il ruolo svolto dal frate gerundense viene ampiamente riconosciuto e valorizzato accanto a figure intellettuali come quelle di Nicolas Oresme, di Duns Scoto e di Leon Battista Alberti.<sup>5</sup> Nel 2020 il manuale è stato tradotto in francese e nell'anno seguente lo sarà anche in tedesco contribuendo così alla conoscenza del pensiero politico ed economico eiximeniano in aree linguistiche e culturali nelle quali, come noto, la storiografia registra assai differenziate sensibilità ed attenzioni sia in ordine al ruolo del Gerundense, sia, più in generale, rispetto al peso storico della Corona aragonese.<sup>6</sup> Nel 2019, inoltre, un'importante tesi dottorale discussa all'Università di Lleida ha consentito di approfondire, con larghezza di studi e vasto uso di fonti, il peso specifico esercitato da Eiximenis nella messa in forma di un pensiero della rappresentanza politica del XIV secolo.<sup>7</sup> In questo quadro si colloca naturalmente anche il seminario barcellonese meritoriamente proposto dalla Societat Catalana d'Estudis Jurídics che può ora essere maggiormente conosciuto nella sua ampia articolazione di contributi grazie alla pubblicazione degli atti stampati in questo volume.

Concludo questa premessa di ordine generale segnalando che le prossime pagine si limiteranno ad esaminare un aspetto specifico di quanto sinora delineato, affrontando un'analisi che si concentrerà sulla concezione eiximeniana della moneta all'interno della teoria politica ed economica disegnata nel *Dotzè* per poi esaminare, in una prospettiva comparatistica, il diritto della moneta messo in forma nei testi di un giurista del calibro di Jaume Callís.

In tale cornice vorrei mantenere un dialogo diretto con il già menzionato articolo di Eduardo Juncosa<sup>8</sup> dedicato in una sua parte significativa ad esaminare le posizioni pattiste di Eiximenis sottolineando in particolare che i capitoli nei quali il frate dibatte la questione monetaria —i capitoli dove si incontra concettualmente la domanda delle domande: che cos'è e a cosa serve la moneta? e, ancor più significativamente: a chi appartiene la moneta?— sono tutti collocati nella sezione del *Dotzè* dedicata alla comunità politica e alla forma istituzionale della *civitas*. La moneta, concepita essa stessa come istituzione e

---

4. Roberto LAMBERTINI e Mario CONETTI, *Il potere al plurale: Un profilo di storia del pensiero politico medievale*, Milano, Jouvance, 2019, p. 203-205.

5. Paolo EVANGELISTI, *Il pensiero economico nel Medioevo: Ricchezza, povertà, mercato e moneta*, Roma, Carocci, 2016, p. 177-184, 200-207, 209-210, 224, 242, 246-247, 250.

6. Per l'edizione francese del volume si v. Paolo EVANGELISTI, *La pensée économique au Moyen Âge: Richesse, pauvreté, marchés et monnaie*, Parigi, Classiques Garnier, 2021 (Savoirs Anciens et Médiévaux).

7. Rogerio R. TOSTES, «*De Verbis Potestatis*»; Rogerio R. TOSTES, «La textualidad de la representatividad política: el ejemplo de los franciscanos en los dominios catalano-aragoneses (siglos XIII-XIV)», *Archivum Franciscanum Historicum*, num. 114 (2021), p. 1-46.

8. Lo sviluppo della sua analisi avviata con il saggio del 2011 si può apprezzare leggendo il testo della sua relazione pubblicata in questo stesso volume.

non come denaro monetato, come mero numerario, viene quindi definita nel suo statuto giuridico ed economico in un perimetro che non è quello del *regnum*, né quello del *princeps* o del *presidente*. Per Eiximenis, teorico del pattismo come forma dell'agire politico, è invece la *civitas* l'orizzonte reale nel quale la moneta è pensabile nella sua stessa dimensione teorica. Ai suoi occhi è dunque lo spazio civico nel quale essa vive e circola con *profit*, letteralmente le «civils comutacions»<sup>9</sup> a costituirsi come spazio d'elezione per riflettere sulle sue funzioni e per interrogarsi sui suoi valori.

Se all'osservazione del lettore moderno questo approccio può essere considerato come un deficit nell'organicità del sistema di potere pensato, legittimato e limitato dallo stesso Eiximenis, tale collocazione testuale, in apparenza a-sistemica, può di converso essere considerata come l'espressione consapevole di un'idea di moneta-istituzione propugnata dal Gerundense. Su questa doppia opzione interpretativa il dibattito resta aperto e, proprio le pagine che seguono, vorrebbero contribuire a svilupparlo aprendo un terreno di confronto specifico con gli altri saggi degli studiosi del pensiero politico del Francescano ospitati in questo stesso volume.

## 2. La moneta e il suo diritto in Francesc Eiximenis

I passaggi più importanti per ricostruire l'idea eiximeniana di moneta si trovano in tre gruppi di capitoli, tutti collocati nelle prime due parti del *Dotzè*; si tratta dei capitoli 58, 139-152 e 193-197. La lettura integrale di questi testi offre un panorama sufficientemente chiaro e coerente di ciò che è e di ciò che rappresenta la moneta. Per il francescano catalano, vale la pena ribadirlo, la moneta non è denaro, essa non si esaurisce nella dimensione metallica con la quale circola di mano in mano. La moneta è il *medium* e la misura della comunità che la utilizza, è, in concreto, la misura della fiducia che garantisce ogni relazione ed ogni contratto «civil» stipulato tra gli uomini: «[...] la peccúnia és ordonada a relevació de affany dels mercaders e dels treballants per la cosa pública a dar-li vida e bon viure». Lo stesso termine linguistico «diner», che «en grech és dit *nommus*, qui aytant vol dir com regle o mesura feyta per la ley», si traduce nel testo eiximeniano in un *instrumentum* «per dar a aquell qui'l reeb son dret; per la qual cosa diu que lo diner deu ésser apellat fermança d'aquel qui'l dóna, car per aquell li és liurat ço que demana». Secondo la prospettiva del frate —che trascende completamente l'anacronistica *disputatio* tra metallisti e nominalisti, già sottolineata per alcuni aspetti da Paolo Grossi in un prezioso e forse poco conosciuto volume del 1960—<sup>10</sup> è per questa ragione fondativa che «aquells

---

9. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià I, 1*, edizione de Xavier Renedo, vol. I, Girona, Universitat de Girona e Diputació de Girona, 2005, cap. 139, p. 303.

10. Paolo GROSSI, *Ricerche sulle obbligazioni pecuniarie nel diritto comune*, Milano, Giuffrè, 1960, p. 14-19 e 63.

qui falsen moneda, o'n tolen secretament de la bona, deuan ésser greument ponits per la comunitat, axí com aquells qui falsen la fe dels hòmens vertaders, e enganen los confiants dretament en los altres, e destruen justes comutacions de béns fets entre los hòmens».<sup>11</sup> Pensata in questi termini la moneta è configurata dunque come uno dei più importanti beni comuni della comunità. Per il frate minore si tratta di un bene talmente importante che merita di essere circondato da un'interessante barriera protettiva di natura giuridica e politica.

Se si analizza il complesso di queste norme, tenendo conto del contesto propriamente giuridico e politico europeo del secolo che è alle spalle del testo del Gerundense, si può apprezzare tutto il peso della posizione sostenuta nei capitoli del *Dotzè*. Basti qui menzionare il *De moneta* di Nicolas Oresme ricordando il ben più tenue livello di protezione giuridica allestito solo pochi anni prima dal *magister* francese in un'opera che resta un caposaldo della riflessione monetaria del XIV secolo.<sup>12</sup>

Quanto al valore della moneta risulta chiarissimo come i testi eiximeniani si situino nel solco delle leggi e dei privilegi concessi dai monarchi aragonesi, privilegi che possono essere ben riassunti leggendo il testo istitutivo del *real valenzano*, concesso l'8 maggio 1247 nella capitale di quel regno, patria politica dello stesso Eiximenis.<sup>13</sup>

In quel testo giuridico, espressione di una cultura politica ormai consolidata, assume un rilievo particolare il valore identitario della nuova moneta: «[...] una et communis forma monete, qua sola in suis comerciis, empcionibus et vendicionibus et quibuscumque aliis paccionibus et contractibus absque trepidacione utantur». Si tratta dunque di una moneta politica che Jaume I stabilisce —«cudi fecimus»—, «deliberato consilio providentes» nella forma che unisce la nuova religione al nuovo dominio: «[...] sub signo salutifere crucis [...] posite etiam nostre etiam ymaginis et nominis in signis figuratam», in maniera che tutti possano utilizzarla e fidarsi di essa: «[...] ut sit christianis omnibus, iudeis et sarracenis [...] in civitatibus et regnis commorantibus necnon et aliis undecumque ibidem confluentibus [...] absque trepidacione utantur». In quest'ultimo passaggio si racchiude tutto il valore dominativo del *real*: pensato

---

11. *Dotzè llibre del Crestià I*, 1, cap. 139, p. 304.

12. Mi permetto un rinvio a Paolo EVANGELISTI, «Il pregio della stabilità monetaria. Analisi e dottrine prodotte nei territori della Corona aragonese e nel regno di Francia», in *Tra il Tirreno e Gibilterra: un Mediterraneo iberico?*, edizione de Luciano Gallinari e Flocel Sabaté i Curull, Cagliari, CNR, Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, 2015, p. 137-217; v. inoltre Adam WOODHOUSE, «“Who Owns the Money?” Currency, Property, and Popular Sovereignty in Nicole Oresme's *De moneta*», *Speculum* (Chicago), num. 92 (2017), p. 82-116; Tommaso BROLLO e Paolo EVANGELISTI, «La *libra* della sovranità. Analisi introduttiva al *Tractatus*», in Nicolas ORESME, *Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum*, edizione de Tommaso Brollo e Paolo Evangelisti, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2020.

13. *Liber privilegiorum civitatis et regni Valencie*, vol. I, edizione de Josepa Cortés, Valencia, Universitat de València, 2001, p. 132-133.

ed istituito come una nuova ed unica moneta *imposita* per tutti, signum di *fides* e di fiducia indiscutibili per ogni tipo di affare e per ogni *emptio-venditio*.<sup>14</sup>

Se questo è il valore politico di quella nuova moneta il suo valore economico risulta accuratamente protetto e salvaguardato lungo il tempo: «[...] in tota vita nostra et post, per decem annos continuos et completos». E' il monarca-governante, teorico sovrano della moneta, a garantire e sostenere la sua credibilità e la sua affidabilità precisando che il valore del *real* si manterrà inalterato «sub eiusdem legem, scilicet pondere, figura, nomine, literatura, valore, signo et magnitudine, et currat, duret et eius usus singularis et publicus in civitate et regno Valencie». Si tratta di garanzie inossidabili, accresciute da un altrettanto inossidabile impegno pubblico del monarca: «[...] que a nobis vel ab aliquo non destruat, mutetur, minuatur, augeatur nec annulletur aliqua necessitate, racione vel causa aliquo iure, arte vel ingenio» salvo il caso in cui dovessero venire a mancare pezzi monetali a causa di una «diminucione sive defectu ipsius monete». <sup>15</sup> Il ruolo del re, garante coniatore e tutore della bontà e inalterabilità della moneta del regno affermato in questo privilegio duecentesco si riflette con tutta evidenza nelle pagine e nei capitoli già citati del *Dotzè*. In definitiva quell'antico ed autorevole *privilegium* si costituisce come una premessa logica ed argomentativa pienamente assorbita dal testo eiximeniano. <sup>16</sup>

Tuttavia, dal confronto tra i due testi emergono con altrettanta chiarezza alcune differenze sostanziali, in particolare per quanto riguarda la gamma di strumenti giuridici che non si ritrovano nel privilegio *jacobeo* reiterato lungo un intero secolo di giuramenti regali.

Il punto nodale che distingue i testi che abbiamo dinanzi può essere riassunto da una domanda: come si verifica e come si sanziona conseguentemente l'inosservanza di quell'inossidabile impegno giurato dai monarchi valenzani sulla scorta di una formula teoricamente indefettibile: «[...] ut predicta omnia

---

14. Sulla moneta *imposita* —*medium* del valore e della valutazione delle *res*— in relazione all'origine del diritto fiscale esiste una vastissima letteratura scientifica che tuttavia trova un momento imprescindibile di riflessione e di teorizzazione che merita di essere riletto ad oltre sessanta anni di distanza dalla sua pubblicazione: Ennio CORTESE, «Intorno alla "causa impositionis" e taluni aspetti privatistici delle finanze medievali», in *Studi in onore di Achille Donato Giannini*, Milano, Giuffrè, 1961, p. 317-394.

15. *Liber privilegiorum civitatis et regni Valencie*, p. 133.

16. Si ricordi infatti il tenore di una delle prime conferme «perpetue» del privilegio valenzano sottoscritta dal re nel 1266. In essa Giacomo I promette ancora una volta che né lui né i suoi successori altereranno il peso, il tenore intrinseco (la «lex»), la forma e l'immagine impressa sul *real* «senza il consenso degli uomini eminenti delle città e del Regno di Valencia»: «[...] assensu et consilio omnium [...] et», lo si noti, «ad instanciam ac requisicionem iamdictorum omnium proborum hominum, civium et aliorum habitancium in civitatibus et regnis predictis nobis supplicantium et postulancium una voce, ut memorate monete regalium Valencie sub eisdem forma, rotunditate, figura et pondere atque lege quibus nunc est, securitatem et firmitatem omnimodam ac perpetuam prestaremus [...]». Il privilegio, dato a Valencia il 14 aprile 1266, si legge integralmente in *Liber privilegiorum civitatis et regni Valencie*, p. 191-195. Va anche ricordato, nel solco della forma pattista sostenuta nel secolo successivo dallo stesso Eiximenis, che questa conferma viene fornita in cambio di un corrispondente tributo fiscale, tecnicamente il *monedatge*, che grava nella misura di un morabatino, ovvero di sette soldi, da corrispondere al *rex* per ogni casa posseduta sia nel regno di Valencia che in quello maiorchino.

et singula per nos et nostros semper in tota vita nostra et post per x annos continuos et completos valeant?»<sup>17</sup>

Il testo del *privilegium*, confermato dai successivi giuramenti dei nuovi monarchi valenzani, si riduce invece ad affermare che «in aliquo non violentur sed observentur, corporaliter iuramus [...] nos habere ratum et finitum quicquid superius continetur et ab omnibus inviolabiliter faciemus, quamdiu vixerimus, observari, ad hoc successores nostros usque ad prefinitum tempus, sicut superius scriptum est, obligamus».<sup>18</sup>

Dinanzi a questa carenza oggettiva del testo giuridico si ripropone in tutto il suo peso la duplice domanda chiave: qual'è l'istituzione, l'*auctoritas* che può esercitare il diritto di *cognitio*, di incriminazione, in definitiva di giurisdizione rispetto ad un'eventuale deroga da quell'impegno giurato? Qual'è il soggetto autorizzato ad irrogare le pene discendenti da questa attività giurisdicente?

A tale quesito Eiximenis risponde formulando un'equazione che può essere connotata politicamente come un'equazione di matrice repubblicana. Senza ricorrere all'appoggio diretto di fonti giuridiche o di testi redatti dai *culti* del diritto egli stabilisce che è la stessa comunità che si serve della moneta ad essere l'unica ed effettiva titolare degli *iura* e delle sanzioni che proteggono quel *medium* e quella misura delle relazioni.

In questa affermazione cruciale si ritrova un primo nodo problematico concettuale che riguarda la relazione tra pattismo politico eiximeniano e il doppio *status* della moneta. Si deve infatti tener presente che sia il *privilegium jacobeo* sia l'analisi della funzione monetaria proposta da Eiximenis, considerano il *nomisma* come l'*instrumentum* di tutti i *negotia*, inclusi i contratti notarili e il pagamento degli interessi sui *censi* che rappresentano uno strumento sempre più indispensabile del credito pubblico e privato in ogni territorio della Corona.<sup>19</sup> Accanto a questa dimensione pubblica e pubblicistica della moneta, condivisa da entrambe le fonti, agli occhi dell'interprete moderno si delinea uno scarto non irrilevante che va considerato in tutto il suo peso. Per Eiximenis, teorico e fautore convinto del pattismo, quella moneta, che circola ed ha piena validità economica in ogni spazio della Corona, viene tutelata dalla comunità civica: un'istituzione certamente pubblica, politica, ma diversa, almeno teoricamente più limitata nei suoi poteri, circoscritta nella sua rappresentatività e, soprattutto, nella sua competenza territoriale.

Questa complessa posizione politica e giuridica eiximeniana porta con sé un ulteriore significato che acquista una duplice valenza di tipo economico

---

17. *Liber privilegiorum civitatis et regni Valencie*, p. 133.

18. *Liber privilegiorum civitatis et regni Valencie*, p. 133.

19. In effetti non credo si possa leggere il *Tractat de Usura* eiximeniano, le sue posizioni circa l'utilizzo ed il valore economico dei *censals* e dei *violaris*, ivi compreso il pagamento degli interessi corrisposti per quei contratti, senza tener presente i capitoli monetari contenuti nel *Dotzè*; cfr. Josep HERNANDO, «El "Tractat d'Usura" de Francesc Eiximenis», *Analecta Sacra Tarraconensia* (Barcelona), num. 57-58 (1985), p. 1-100.

e, ancora una volta, politico. Nei capitoli del *Dotzè* il valore della moneta, già affermato e garantito nel privilegio valenzano, si potenzia nella sua dimensione immateriale. Ciò che viene infatti protetto per via giuridica, tutelato dall'esercizio attivo della giurisdizione comunitaria («per rahó de açò aquells qui falsen moneda, o'n tolen secretament de la bona, deuan ésser greument ponits per la comunitat»),<sup>20</sup> è il valore stesso dell'inalterabilità monetaria che si costituisce come valore in sé, assoluto e indipendente da un numero. Nello sviluppo delle argomentazioni del francescano questo valore specifico diviene esso stesso un bene comune che trascende la moneta fisica meritando e richiedendo la massima protezione.

La definizione e la protezione di questo particolare bene comune, di questo valore-moneta, incrocia così una seconda questione che interessa da vicino la messa in forma teorica del pattismo eiximeniano. La «sua» moneta, il suo inalterabile valore che garantisce l'affidabilità e la sicurezza degli scambi che cementano ogni relazione civica, viene collocata al vertice della piramide valoriale ed istituzionale, scacciando da esso lo stesso monarca. Nel testo eiximeniano questa primazia non è affermata sulla base di uno stock di principi politici, né sulla scorta di un'etica di tipo naturalistico, ma è resa possibile ricorrendo esattamente al lessico e al patrimonio di pensiero giuridico presente nel contesto culturale in cui egli opera. In concreto il Gerundense stabilisce che il delitto di lesa maestà, giunto in terra iberica sin dall'età imperiale e largamente utilizzato dalla cultura giuridica catalana, si applica non a protezione del monarca ma per salvaguardare il valore della moneta, bene comune sovraordinato alla stessa vita del *rex*.

Questa specifica argomentazione eiximeniana realizza così la più significativa frattura tra i testi sin qui esaminati. In effetti nel *privilegium* dei secoli XIII-XIV è «reus lese magestatis», «tanquam transgressor regie ordinacionis», «qui» utilizza «alia moneta» che non sia il *real* valenzano, venendo punito con le pene tipiche applicabili a quel reato sin, almeno, dalla codificazione giustiniana. Per converso nel *Dotzè* ogni uomo, incluso il monarca, che alteri la moneta è colpevole di una serie di delitti tra i quali trova pienamente spazio il *crimen laese majestatis*, stabilendo così che il *bonum* della moneta è un *bonum* che supera quello del *princeps*. Si tratta di una posizione espressa in maniera chiarissima sebbene Eiximenis sia ben consapevole che il *Dotzè* è commissionato dal re ed è scritto per i re della Corona. Proprio per poter meglio collocare in tutto il suo valore tale posizione è necessario anteporre alla sua lettura una considerazione che riguarda da vicino la qualità e la durata del rapporto politico instaurato tra il Frate e la casa regnante nel corso dell'ultimo ventennio del XIV secolo.

Da un lato occorrerà ricordare la nota lettera del re Pietro il Cerimonioso inviata allo stesso Eiximenis datata maggio 1381. In essa il re comandava al frate di concludere il *Dotzè* e tutti i restanti volumi del *Crestià* in modo che

---

20. *Dotzè llibre del Crestià I, 1*, cap. 139, p. 304.



«la dita obra sia perfeta». Il significato specifico della «obra», finanziata dalle casse della Corona, si rende manifesto nelle stesse parole del re indirizzate al poligrafo gerundense: «[...] la qual entenem serà gran salut de ànima de tot chrestia que en aquella volrà entendre».<sup>21</sup> Undici anni più tardi, vale a dire nel 1392, l'attenzione e la «fealtat» di Eiximenis nei confronti della casa aragonese, collocata all'interno di una ben precisa concezione del ruolo della comunità politica, vengono confermate in un'altra ben nota lettera inviata a Martino il Vecchio: «Item, seyor, vos soplech que per [ta] que vostro regiment sia tostemps prosperat [...] Sobra [aç]ò, si a Déu plau, vos scriurè longament, ans he proposat de acabar-vos [lo] li[bra] que'm faés començar, on sia posat lo regiment reyal, e us soplich que fasatz treladar lo libra que he ordonat de cavaleria e bon regiment de la cosa pública, car tot ho faretz scriure per cent florins e per meys, [e serà a] vós e als vostros lum e gran directori en totz vostros afers».<sup>22</sup>

Così, dopo aver rivendicato il suo ruolo politico-pedagogico Eiximenis affermava: «Item, seyor, vos plàcia éser amador de las comunitatz e de la cosa pública, e de no pendra guerra sens lur consentiment». La missiva si concludeva con la rivendicazione del frate a svolgere un ruolo attivo a sostegno del re «amador de las comunitatz e de la cosa pública»: «[...] yo, seyor, ma recoman humilment tostemps en la vostra gràcia e mercè, apareyllat tostemps als vostros manamens. D'estz jorns faem gran sollempnitat açí en la [ciutat] per la vostra victòria e honor, e yo preyqué e tota la gent féu aquell jorn gran festa; e ab gran alegria tot hom de[sit]ga contínuament de vós oir tot bé e myllorament [...] car vostro bé glòria és de tota la nació, e de la casa d'Aragó specialment. Tot jorn, seyor, vos prech que siatz entès en gràcias a aquell qui tanta gràcia vos ha feta, e après en lo bon regiment del pobla, que novelament vos ha Déus comanat».<sup>23</sup> Di fronte a queste posizioni nel *Llibre dels àngels*, che pure rappresenta un momento di ridefinizione del pattismo eiximeniano e della teoria dei limiti entro i quali agisce il *princeps*, non è dato ritrovare alcuna modifica della teoria monetaria esposta nella prima parte del *Dotzè*.

Si dovrà anzi sottolineare come il cambiamento della posizione politica eiximeniana attestata in alcuni capitoli del *Llibre dels àngels* —in particolare in II, 8, II, 6 e 7, III, 6-8—<sup>24</sup> e nella seconda versione del *Dotzè*, precisamente nei capitoli dedicati al tiranno,<sup>25</sup> non possa essere considerata come una sorta di alterazione sostanziale della teoria politica del Frate, né come un punto di non ritorno rispetto alle posizioni da lui espresse negli anni ottanta. Se la mo-

21. V. Antoni RUBIÓ Y LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval*, vol. I, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1908, p. 292.

22. Testo in <[www.narpan.net/ben/indexautograf.htm](http://www.narpan.net/ben/indexautograf.htm)>.

23. Testo in <[www.narpan.net/ben/indexautograf.htm](http://www.narpan.net/ben/indexautograf.htm)>.

24. Testo in <[www.lluisvives.com/obra-visor/llibre-dels-angels--4/html/](http://www.lluisvives.com/obra-visor/llibre-dels-angels--4/html/)>, ed. digitale dell'incunabolo di Barcellona del 1494.

25. Si confronterà in particolare la seconda versione del *Dotzè* con il capitolo 607 della prima.

neta resta dunque nel dominio della «comunitatz» il *princeps* resta tale se e in quanto «amador de las comunitatz e de la cosa pública». In questa sede è sufficiente leggere il testo dirimente della famosa lettera del Francescano inviata a re Giovanni I il 12 marzo 1396, dunque tre anni dopo la redazione del *Llibre dels àngels*: «Molt alt príncep e seyor, sàpia la vostra altea que feyta als juratz e al conseyll de la ciutat per mosèn Pere d'Artés molt altamente la relació que vós, seyor, manàvetz, éls an enseyat sobra açò sagura afecció e voler, e sens dupta que u faran per guisa que vós na seretz molt content [...]. Per què us plàcia, seyor, que'l deliuret de present, e fer-n'etz vostres afers. Seyor molt alt, sien-vos a cor vostres notablas ciutatz e vilas, car a la fi aquestas vos han a traura del fanch e a mantenir vostro estament. Seyor, graïtz molt a Jhesucrist, qui us fa aquesta tan gran e tan aseyalada honor, la qual yamés no feu a nagú de vostres predecesors, ço és que [vó]s aga[ts lo p]apa de vostra seyoria, e habitant en vostro regna. Creetz-me, seyor, que per tot cert açí està amagat gran fet, e tan gran most[ra] de glò[ri]a e honor e prof[i]t, que yamés [n]o seria pensat, axí com de p[och] en p[och] sa descobrirà, ab la ajuda de nostro Seyor».<sup>26</sup>

Il tenore e la literalità di questa missiva —in particolare il passo in cui si constata come siano «notablas ciutatz e vilas» che «a la fi» «vos han a traura del fanch e a mantenir vostro estament»— confermano così, nel 1396, l'antica posizione eiximeniana costantemente volta a sottolineare il ruolo, il peso politico e fiscale delle comunità cittadine dinanzi al *princeps* e, in questo caso, dinanzi ad un *princeps* concretamente presente ed assai attivo.<sup>27</sup>

Sulla scorta di questa rilettura delle fonti pedagogiche e della corrispondenza intrattenuta da Eiximenis con ben tre monarchi è possibile apprezzare compiutamente il significato del testo che mobilita la stessa lesa maestà come presidio penale posto a protezione della moneta e a tutela del suo valore immateriale: «Per rahó de açò aquells qui falsen moneda, o'n tolen secretament de la bona, deuan ésser greument ponits per la comunitat [...] e reten lo príncep qui fa la moneda per gran monçoneguer, e axí com a corrompador de la justa ley e del pes posat e instituït ésser en les peccúnies. Per rahó d'açò falçar moneda és appellat crim de lesa magestat».<sup>28</sup> In questa dichiarazione, mai modificata nel corso di tutto il XIV secolo, la falsificazione della moneta viene considerata un'attività criminale tipicizzata come «crimen laese majestatis», un reato che in Eiximenis non trova alcuna limitazione quanto ai soggetti perseguibili, non prevedendo inoltre casi di eccezione o di deroga, né, tantomeno, di appellabilità della sentenza.

26. Testo in <[www.narpan.net/ben/indexautografs.htm](http://www.narpan.net/ben/indexautografs.htm)>.

27. Si confronteranno le opinioni esposte nel testo con i due importanti articoli pubblicati in questo stesso volume redatti rispettivamente da Xavier Renedo Puig y Martí Sadurní. Sul rapporto di Eiximenis con il potere reale si vedrà utilmente il contributo di Eduard Juncosa ospitato anch'esso in questo volume. Il grado di influenza politica del frate gerundense sul re Martino è ulteriormente documentato da un provvedimento del monarca datato al 1402 inquadrate e discusso con grande acribia nel contributo di Rogerio R. TOSTES, «Que multiplicació de juristes... posa en lo cor dels hòmens gran terror», par. 7.2.

28. *Dotzè llibre del Crestià I*, 1, p. 304.

Tale posizione giuridica e politica viene rafforzata all'interno della più vasta concezione eiximeniana di giustizia dei contratti e degli affari mercantili. Si tratta di una concezione di particolare valore poiché ancora una volta chiama in causa la responsabilità diretta del *princeps* nell'alterazione della moneta. Per il professionista della povertà volontaria si tratta di un'alterazione ingiustificabile poiché la moneta si costituisce come certezza negli scambi e per gli affari realizzati all'interno della comunità politica: «[...] lo diner és mesura e regla dada als hòmens per la ley instituent la sua valor, e és dit encara que lo diner és fermaça de veritat e testimoni a l'hom a reebre de l'altre certa quantitat de roba o de açò que demana, per tal tota senyoria qui falça aquesta ley comet crim de falç en la cosa pública».<sup>29</sup>

La rottura sostanziale con il testo del *privilegium* del 1247 e con il famoso *privilegium* giurato nel 1266, ancora confermato dal re Pietro il 14 settembre 1336 e ritenuto pienamente valido ai tempi di Pere Belluga, dunque a metà del xv secolo,<sup>30</sup> si approfondisce ulteriormente quando Eiximenis discute dell'immagine che si deve utilizzare per certificare la validità e la legalità della moneta. E' proprio nel capitolo inaugurale del suo *dossier* monetario che egli afferma con ostentata indifferenza che: «[...] estech ordonat que cascuna regiò usàs de diner, e que agües cert pes e certa valor, en testimoni del qual pes e valor hagués en si aytal figura, axí com la ymatge del príncep o qualque altre [...]».<sup>31</sup>

Più in generale la tutela ed il presidio del bene moneta vanno collocati e compresi all'interno della nozione eiximeniana che condanna il furto perpetrato in danno della comunità come il peggiore dei furti compiuti in danno di qualsiasi soggetto e ancora una volta senza escludere da tale delitto la responsabilità diretta del *princeps*. Tale posizione si legge in particolare in un capitolo che si conclude esattamente con la condanna del *tyrannus* definito come colui che, più di qualunque altro uomo e più di qualunque altro *civis* «furta» e danneggia la *communitas*. Così i passaggi chiave del capitolo 58 del *Dotzè*:

[...] furtar e noure a la comunitat sia crim incomparablement major que furtar e noure a qualsevol en especial [...] per les següents rahons. La primera sí és

---

29. *Dotzè llibre del Crestià I*, 1, p. 305, corsivi nostri.

30. Il testo del secondo *privilegium* circa la necessità di preservare il valore del *real* valenzano fu infatti oggetto di una vasta riflessione condotta all'interno di un noto e lungo capitolo dello *Speculum principis* del giurista Pere Belluga, consigliere del re Alfonso il Magnanimo. V. Petrus BELLUGA, *Speculum principum [...] una cum additionibus et commentariis D. Camilli Borelli [...] Accessere D. Antonii de Fuertes et Biota [...] Aureae Additiones*, Bruxelles, Francisci Viuieni sub signo boni Pastoris, 1655, rubrica 36, *De mutatione monete*, p. 168rb-169va; nella *editio princeps* il testo si legge in Petrus BELLUGA, *Speculum principum*, Parigi, Petri Vidouaei, 29 gennaio 1530, f. 168v-170r; per un commento al testo mi permetto un rinvio a Paolo EVANGELISTI, «Per un'analisi del testo giuridico. La moneta del regno: un'istituzione convenuta», in Paolo EVANGELISTI, *Francesc Eiximenis. Il Dodicesimo libro del Cristiano, capp. 139-152 e 193-197. Lo statuto della moneta nell'analisi di un Frate Minore del secolo XIV*, «Analisi introduttiva» e traduzione di P. Evangelisti, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2013, p. 200-208, anche in <[www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/9277](http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/9277)>.

31. *Dotzè llibre del Crestià I*, 1, cap. 139.

car qui furta a la comunitat furta a molts ensemps, ço és a tots aquells qui contribuexen a la comunitat e, per consegüent, fa més de mal que si furtava a qualque un en especial. Mas diràs tu que en quant la comunitat ho pot mills sofferir que tota altra persona singular, per tant appar que menys de mal faça aquell qui furta a la comunitat que aquell qui furta a algú en singular. Respon e dic-te que, jatsia que la comunitat puxa mills portar algun furt que alguna persona mesquina e pobre singular, emperò mills poria portar algun furt alguna persona richa e plena que la comunitat mal regida, qui fa que en les col.lectes e generalitats més hi paguen los pobres e persones miserables que no fan los richs. Perquè en aytal cas no és ver ço que dit és, ço és qui mills puxa portar lo furt e.l dampnatge qui.s fa a la comunitat lo comú axí disposat e regit que alguna persona en singular. E com sia certa cosa que huy les comunitats del mün se regexsen axí miserablement com dit és, per tal no és ver que mills puxa portar lo furt de la comunitat la comunitat mateixa que tot altre de la comunitat en singular. Ítem, posat que axí sia de fet que la comunitat puxa mills sofferir lo furt que cascú de la comunitat, emperò encara és major crim furtrar a la comunitat en aquell qui en fe e ab sagrament ha rehebuda cura de la comunitat, que no si furta a altre en special, al qual no és ligat per especial fe ne sagrament car sens tot dupte aquell qui trencant fe furta a la comunitat és caygut en crim de trahició, e no u és l'altra qui furta en special a algú [...]. La segona rahó és aquesta: car bon estament de la comunitat és bon estament de cascun dells altres en particular, e no és per lo contrari. Com, donchs, abundar en peccúnia sia una d'aquelles coses qui fortifiquen la comunitat, axí com davall havem ha veure<sup>32</sup> donchs furtrar ne tocar a la peccúnia de la comunitat és tocar e naffrar l'estament de cascú en particular e, per consegüent, major e més mal és sens comparació furtrar a la comunitat que furtrar en particular. La III rahó és aquesta: car aytant és pijor lo furt com se fa de cosa pus alta, e millor e pus privilegiada. Com donchs segons los philosophs e segons bona rahó, los béns de la cosa pública sien millors en quant són ordonats a més bé que neguna res en particular d'aquella, seguex-se que aquella defraudar és sens comparació major pecat que defraudar qualsevol persona en especial. La quarta, car lo deffraudant la cosa pública afflaqueix-li son poder e sa virtut e, per consegüent, no és axí poderosa a mantenir les leys de justícia, ne a deffendere los bons, ne a perseguir los mals, com seria si axí no era deffraudada [...]. Per rahó d'açò [...] los tirans deuen ésser perseguits fins a la mort, car totsemps afflaquexen e emprobexen la cosa pública, e aytant com poden eriquexen si mateys. E [...] lo príncep aquell qui per mantenir la comunitat treballa, no solament li deu hom ajudar, apellat per ell, ans encara no apellat s'i deu hom convidar, e metre e fer-li esforç per tal que la comunitat sia mantenguda e ell sia honrat per ella axí com a leyal e noble cap d'ell.<sup>33</sup>

Osservando il complesso sistema giuridico-politico azionato dal frate gerundense in difesa della moneta, della «peccúnia» che serve a fortificare «la

32. Il riferimento è ai capitoli monetari di cui ci occupiamo in queste pagine.

33. *Dotzè llibre del Crestià I, 1*, cap. 58, p. 126-127.

comunitat», si può facilmente constatare come tutta una letteratura giuridica sia, o almeno appaia, superata e quasi scardinata. Si ricordino in proposito le *authoritates* classiche di Azzone, di Alberico de Rosciate, di Cino da Pistoia<sup>34</sup> sino a giungere a Bartolo e allo stesso Jaume Callís<sup>35</sup> che analizzeremo specificamente nel prosieguo di questo lavoro. Si consideri in particolare quanto affermava Azzone nel testo paradigmatico per intere generazioni di giuristi che hanno operato sulla materia sulla scorta della sua posizione:

De Falsa moneta. Falsum non solum predictis modis committitur et punitur sed etiam in moneta, et ideo ponit de ea quia gravior imponitur penam quam supra alio falso. Cudendum ergo quando locum habet haec accusatio et qui tenent de eo crimine, que sit eius pena et quae sint specialia in hac accusatione. Et certe locum habet hec accusatio cum quis fabricavit falsam monetam vel fabricari fecit vel super ea dedit consilium et auxilium vel non prohibuit eam fabricari qui tamen in totum formare nouluerit iusta [...] excusatur, ut ff. e. qui falsam mo. sed et si quis aureos nummos tingat vel fingat vel radat, patitur capitalem penam, ut ff. e. l. qui nummos<sup>36</sup> [...]. Sunt autem in hoc crimine multa specialia quod etiam infames ut in crimine lese maiestatis possunt accusare, ut i. e. l. pe. et l. i. patri. [...] Et quod sola negligentia quis punitur etiam ignorans si dominus erat in proximo constitutus. Nam publicantur predium in quo commissum est scelus nisi dominus ante ignorans ut primum reperiret scelus prodiderit perpetratum, si vero dominus longissime a predio abfuerit nullam patitur penam sed eius auctores qui ministerium in hoc proberunt capitaliter puniuntur.<sup>38</sup>

---

34.V. Paolo EVANGELISTI, «Analisi introduttiva», in Paolo EVANGELISTI, *Francesc Eiximenis. Il Dodicesimo libro del Cristiano*, capp. 139-152 e 193-197, p. 61-67.

35. Jaume CALLÍS, *Margarita Fiscí, Sextum dubium*, cap. 22, in Iacobi CALICII, *Margarita Fiscí, Viridarij militiae* [...], Lugduni, Ioannes Gordiola, 1556, p. 37, dedicato a «qui moneta falsaverit vel conflaverit»; Jaume CALLÍS, *Margarita, Sextum dubium*, par. 22, p. 37a; circa le pene da infliggere a coloro che «contra maiestatem principis vel consiliariorum eius commisit», v. par. 27, p. 37b; *Octavum dubium*, par. 13, p. 119b, dedicato al diritto di coniazione in «Catalonia»; Jaume CALLÍS, *De Moneta*, l'incipit del trattato riflette sulle funzioni e lo status della moneta, in Iacobi CALICII, *Margarita Fiscí*, p. 197a-b. Di seguito si cita il passaggio cruciale del par. 2: «Vigesimus casus, quia qui monetam falsaverit, vel conflaverit tenetur falsi crimine et pena falsi est deportatio et omnium bonorum publicatio ut l. prima par. j. ff. ad l. Cornel. de fals. et in l. secunda. C. de fal. mon. Et nedum universae facultates facientis falsam monetam confiscantur, sed etiam domus, vel fundus, in quibus fabricatur per modum tamen contentum in l. prima par. domus C. de fal. mo. et praedicta confiscatio omnium bonorum est approbata de iure Cathalonie hoc casu in usatico simili modo par. moneta». Sull'*usatge* citato da ultimo nel testo di Callís si vedranno le precisazioni contenute in Joan BASTARDAS e Marc MAYER, «La moneda en els Usatges», *Symposium Numismático de Barcelona*, Barcelona, Asociación Numismática Española, 1979, p. 210 e 219; Max TURULL i RUBINAT, *El gobierno de la ciudad medieval*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Institución Milá y Fontanals, Departamento de Estudios Medievales, 2009, specificamente p. 453-454, con citazioni dei tre *usatges* fondamentali, in particolare l'*usatge* 172 (*Cunctis pateat*), e, inoltre, 68 e 34. Sulla definizione del delitto di *laesa majestatis*, v. Jaume CALLÍS, *Margarita Fiscí, Octavum dubium*, par. 220, p. 134b-135a.

36. Il testo prosegue indicando le possibili attenuazioni relative alla falsificazione di monete meno pregiate.

37. Segue l'esame della questione del diritto di cattura del falsario.

38. Il passo si conclude con notazioni relative alle possibili attenuazioni di pena applicabili a vedove e tutori; in *Summa Domini Azonis*, Lione, Jacques Giunta, 1540, p. 163va. Il testo di ALBERICO DA ROSCIATE si legge in *Dictionarium Iuris tam Civilis, quam Canonici*, Venezia, 1581, ad v. *moneta*, f. non num.

Di fronte a queste posizioni quella sostenuta dal Gerundense a proposito della punibilità dei falsificatori di moneta risulta essere una autentica originale postura politica. Essa costituisce l'esito e quasi la concrezione del suo specifico pattismo che ha, come suo proprio centro di gravità il *be comu* inteso in tutta la sua effettualità. Eiximenis infatti guarda ad esso non come ad un tommasiano *bonum commune*, ma come ad un inveramento di ogni forma e di ogni strumento in grado di assicurare il *profit* della *comunitat*, essendo la moneta il vertice rappresentativo di questo sistema civile ed economico.

Se allarghiamo lo sguardo e prendiamo in considerazione le due tipiche *sedes materiae* relative alla coniazione dalla moneta e al *crimen laese majestatis* utilizzate e commentate dai giuristi non si troverà una sola posizione che sostenga la tesi eiximeniana dell'incriminabilità del monarca, *imperator, princeps, rector* o *potestas civitatis* come *reus* di quel delitto. Una risultanza che appare particolarmente significativa atteso il fatto che il Gerundense conosce esattamente la fonte giuridica che stabilisce e tipicizza il *crimen laese majestatis* da lui citato nel capitolo 665 del *Dotzè* e lì perfettamente definito come presidio posto a salvaguardia della *persona* e del *dominium* del «senyor».<sup>39</sup>

Se il diritto romano reinterpretato dai giuristi dello *ius commune* affronta le questioni della sovranità e della falsificazione nummaria in un ambito assai esteso di leggi e di pronunciamenti giurisprudenziali, le norme ed i commenti imprescindibili per poter effettuare un confronto puntuale con la tesi eiximeniana sono costituiti dai *loci* della «lex Iulia de maiestatis», della «lex Cornelia de falsis, de fal. mone.», del «de veteris nummismatis potestae» dell'XI libro del *Codex* (C. 11.11, 1-3, in particolare 11.11, 2), e, infine, dai nove passaggi chiave contenuti nel Digesto: D. 18.1; 46.3.99. n. 2; 50.17.34 n. 2; 12.1.2; 12. 1. 3; 48.10. 8; 48.10.19; 48.4.1 e 2. Nell'impossibilità di riportare la lunghissima serie di pronunciamenti maturati tra XII e XIV secolo su questi punti merita concentrare la nostra attenzione su alcuni passaggi chiave che vengono dal calamo di Bartolo, autorità di riferimento per ogni *juris peritus* europeo e catalano del secolo eiximeniano.

Il giurista di Sassoferrato, dopo aver inquadrato la materia nel suo commento al Codice, a partire dalla legge Cornelia *de falsis*: «[...] si quis. No.tex. istius l. in fi. dicit quod etas pupillorum quicquid videt ignorat. item no.glo. quod ille posset cudere monetam, quam habet ex privilegio principis, et forte illud privilegium concessus privatis non valeret, sed solum concessus comita-

---

39. Si tratta di un passaggio che discute il divieto di rivelare all'«enemich del senyor [...] neguna missió o fortificació per la qual lo senyor és segur», incluse quelle contenute «per letra o per missatges». Se il soggetto vincolato al «senyor» dal *pactum* feudale, essendo suo «vassal», infrange tale divieto egli «és», *ipso facto*, «caegut en crim de lesa majestat ff, Ad legem Juliam: Magestatis, l. I, II, II»; Francesc EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià II, 1*, edizione de Curt Wittlin *et al.*, Girona, Col·legi Universitari de Girona e Diputació de Girona, 1986, p. 476. Si ricorderà in proposito che Eiximenis distingue accuratamente il lessema personale e feudale di *senyor* da quello che vale nei suoi testi come solo apparente equivalente semantico di *rex* o *princeps* ovvero *senyoria*. Su quest'ultimo termine rinvio ad alcune notazioni contenute nella quarta ed ultima sezione di questo contributo.

tibus. immo illi et Flisco [*sic*] qui faciunt cudi florenos non possunt»,<sup>40</sup> approfondisce la sua posizione mettendo a frutto il combinato disposto della stessa *lex Cornelia* con quanto stabilito dalla *lex Iulia*. In un passaggio decisivo del commento al Digesto egli afferma che:

Lege Cornelia. Nona Contra aurifices qui faciunt aurum et argentum de minori liga, qua[m?] civitas requerat, ut puniantur de falso. ad id quod dicitur hic scilicet, argenteos nummos adulterinos conflaverit. dicitur conflaverit id est de novo fecerit, alio modo conflaverit id est factos et bonos dextruxerit hoc modo potest puniri de falso, si facit dolose, ut illos nummos occultet. Tertio habes quod qui potest prohibere, et non prohibuit, tenent hac pena, et ratio potest esse, quod facere nummos adulterinos ledit principaliter Respublicam et ideo conscii debent indicare, alias puniuntur secundum ea que dixi sub tit. i. l. utrum. vel dicamus speciale in istis atrocioribus criminibus, ut legis Julie maiestatis. l. quisquis in fi. C. ad leg. Jul. maie. et in crimine parricidij [Dig. 48.9.6] d. l. utrum et in falsa moneta, ut hic, quod dixi in d. l. Utrum. [Dig. 48.9.6] magis placet. Quero utrum ille qui expendit falsam monetam, teneatur crimine falsi. Hic videtur casus, quod sic. ut hic in ead. lege exprimitur etc. tamen credo, quod tunc demum committit falsum et incidit in legem Corneliam de falsis, quando expendit nummos nominatos hic scilicet plumbeos vel stanneos, alias non incidit in legem Corne. de falsis, sed punitur extraordinarie. l. saccularii. circa prin. et ibi. not. par. de extraordi. cri. Et per hoc plures feci evadere a pena legis Corne. de fal. Item dicitur hic, dolo malo, etc. quare dicit, dolo malo. Respondeo que potest emere quis bona fide causa calculandi rationem, et tunc non tenetur lege Corn. de fal. tamen illi nummi calculandi non debent esse forma publica percussi.<sup>41</sup>

Se sulla scorta di questo ampio commento bartoliano osserviamo i passaggi importanti, posti a commento di altri *loci* classici del Digesto, la differenza sostanziale con la posizione eiximeniana resta immutata. E' quanto emerge chiaramente da tre riflessioni del giurista marchigiano dedicate al commento del nono *liber* del *Codex* e al quarantottesimo libro del Digesto:

Quisquis. Qui proditionem fecerint, vel tractaverint contra principem, vel eos qui sibi assistunt, puniuntur morte, et publicatio bonorum, et eorum filii non sunt capaces hereditatum vel legatorum, nec ad testimonium, honores vel officia admittitur [...]. Statutum est hic, quod quicumque prestiteri auxilium vel favorem alicui exbannito, pro proditio huius communis puniatur certa pena [...].<sup>42</sup>

40. *De falsa moneta*, in BARTOLO DI SASSOFERRATO, *In secundam codicis partem*, Venezia, Luca Antonio Giunta, 1567, *Ad legem Corn. de falsis*, lex secunda, p. 148va.

41. BARTOLO DI SASSOFERRATO, *In primam [-secundam] ff. novi partem*, Venezia, Luca Antonio Giunta, 1567, D.48.10.9, p. 203vb-204ra. Ringrazio l'amico Andrea Bartocci che mi ha aiutato ad identificare gli importanti passi del Digesto indicati nelle parentesi quadre.

42. Segue la citazione di un caso (Pietro da Spoleto) e la conferma che «si aliquis procurat auxilium, vel favorem alicui exbannito [...] incidit in penam»; BARTOLO DI SASSOFERRATO, *Ad nonum liber Cod.*, leg. Iulia maiestatis, lex quinta,



Quero quod dicatur moneta falsa. Respondeo qui sit ab eo qui non habet auctoritatem faciendi a principe l.ii.et ult. C. de fal.mon. Secundo quero qualiter debeat fieri monetam ab eo, qui habet auctoritatem faciendi, ne alias dicatur moneta falsa, et adulterina. Inn. in c. quanto extra de iureriu. et. moneta debeat esse talis in forma qualis est in materia, deductis expensis cudendi, et hoc observat consuetudo. Sed tex. legis verum dicere contrarium, quod moneta debet esse talis in forma qualis est in materia, non deductis expensis cudendi et sic, vero, quod expense cudendi debeant fieri de publico l.i. circa prin. et ibi in gl.s. de Johannes c. exemp. Quero utrum aliquis cogantur recipere monetam pro ea estimatione, quia taxata est a publico. Casus est hic, quod sic, et si non recipit, punitur ut est in caus C. de veto nummis. potest. l.ult.lib.xi.<sup>43</sup>

Quicumque. Dp.C.de fal.mone.l.i et ii. Gl. qui est hic, non solvit. Breviter si aliquis falsat monetas civitatis punitur, ut ibi, si falsat monetam principis, aliter punitur, ut in eo.tit.l.ii. Illi enim qui aliter radunt, vel tingunt, puniuntur et hic dicitur et extra de iur. c. quanto.<sup>44</sup>

Questo già ricchissimo panorama di osservazioni, che sedimenta e rafforza le posizioni giuridiche predisposte nell'arco di tempo che connette Azzone ad Alberico da Rosciate, trova tuttavia il suo testo dirimente e conclusivo nel commento bartoliano al libro undicesimo del Codice dedicato ad inquadrare i soggetti dotati della legittima facoltà di mutare il valore della moneta:

1. Estimatio que ab initio est non potest decrescere nisi autoritate principis. Idem estimatio monete. 2. Pretia rerum quomodo dicantur decrescere vel accrescere ex diminutione monete ex diminutione monete vel eius augmento. 3. Damnum estimationis mutatae monete ad quem pertineat. remissive. Pro imminutione. Minus estimatione floreni minuitur estimatio rerum que venduntur ad florenos. h.d. Pro declaratione quero quod potest minui estimatio auri. Respondet glo. solum autoritate principis vel eius cui princeps concessit. No. glo. ex qua habes quod estimatio que ab initio est non potest decrescere nisi autoritate principis vel facientis cui princeps concessisset. No. quod nisi autoritate facientis. quod intellige ut dicam. i. t. proxi. Secundo quero quomodo decrescente estimatione auri decrescat estimatio rerum cum decrescat, et accrescat per se, ut l. pretia rerum ff. ad l. fal. Respondeo ut colligitur ex summario non enim intelligas quod res dentur pro minori pretio, sed dabuntur tot aurei quot valet dicitur tamen decrescere eo quod aureus

---

p. 145rb. Si vedrà anche D 48.4.1 e 2 in BARTOLO DI SASSOFERRATO, *In primam [-secundam] ff. novi partem*, p. 186vb.

43. BARTOLO DI SASSOFERRATO, *In primam [-secundam] ff. novi partem*, D. 48.10.19, p. 205va.

44. BARTOLO DI SASSOFERRATO, *In primam [-secundam] ff. novi partem*, D.48.10.8, p. 203vb. Il passaggio importante dedicato al «de veteris numm.» del libro XI si legge in BARTOLO DI SASSOFERRATO, *In tres Codicis Libros*, Venezia, Luca Antonio Giunta, 1567, ad l. 11. 1-3, specialmente p. 33vb-34ra-b.

minus valet. Ultimo quero damnum mutata estimationis monete ad quem pertinet dixi plene in l. paulus. ff. de sol.<sup>45</sup>

L'orizzonte vastissimo, esplorato con tutta l'acribia di Bartolo, che ben conosce la lunga tradizione giuridica sulla materia, non lascia dunque intravedere alcuno spazio di incriminabilità del *princeps* quale reo del massimo delitto politico e civile inquadrato dalla *lex Iulia*.<sup>46</sup> Ma, in questi stessi testi, il monarca non appare neppure come figura e soggetto imputabile degli altri tre delitti puntualmente richiamati nei capitoli monetari di Eiximenis: falso in atto pubblico, furto in danno della comunità, tradimento («*crim de trahició*») della stessa *res publica*. Si tratta di un complesso di reati penali che, rubricati dal Gerundense come applicabili a qualunque falsificatore della moneta e per qualsiasi caratteristica propria del bene moneta, meriterà ulteriori e più precise ricerche che dovranno essere condotte congiuntamente dagli storici del diritto e dagli storici del pensiero politico almeno sulle fonti giuridiche del XIV secolo.

Di fronte a queste prime risultanze della ricerca, mantenendo una prospettiva strettamente giuridica, risulta comunque già evidente l'esistenza di una via teorica, ovvero di un possibile fondamento logico che potrebbe sostenere la peculiare rilettura eiximeniana del *crimen laesae maiestatis*. Tale fondamento va individuato in alcuni *capita* della stessa *lex Iulia* dove veniva stabilito che il massimo *crimen* vedeva come *partes laesae* non solamente il *princeps/imperator* ma lo stesso *populus* (D. 48.4.1).

Questa ipotesi teorica, posta nella legge imperiale e chiaramente recepita dallo stesso Digesto, deve tuttavia tener conto del fatto che i giuristi dei secoli eiximeniani —vale a dire le *autoritates* classiche per gli stessi uomini di diritto della Corona aragonese come Jaume Callís e, un poco più tardi, Arnau de Capdevilla e Pere Belluga— non contemplano né contempleranno questa

---

45. BARTOLO DI SASSOFERRATO, *In tres Codicis Libros*, l. 11. 11. 2, p. 34r. Neppure i passaggi e le osservazioni presenti in 11.1.1 e in 11.1.3 offrono elementi in grado di inquadrare il *crimen laesae maiestatis* come *crimen* che punisce il o i soggetti responsabili della *imminutio monete*. Stesso esito dalla lettura del commento bartoliano alla *lex cum quid* in sede di commento al dodicesimo libro del Digesto. Anche in questo caso, ove Bartolo si interroga sulle diverse *bonitates* della moneta in sede di saldi di contratti finanziari, citando esplicitamente tutto l'apparato canonistico che sanziona nel foro penitenziale l'alterazione monetaria decisa dal *princeps* senza il consenso del *populus*, (v. infra testo e nn. 64, 65 e 69), non emerge alcuna imputabilità del *princeps* né, tantomeno si registrano riferimenti al crimenlese secondo la definizione romanistica utilizzata da Eiximenis, BARTOLUS A SAXOFERRATO, *In secundum digesti veteris partem*, Venezia, Luca Antonio Giunta, 1567, p. 7rb-8ra, in part. p. 7vb-8ra. Per l'analisi giuridica del testo si vedranno almeno René LAPRAT, «Essai de interpretation de C. 11.11. (10.23)», in *Studi in onore di Edoardo Volterra*, vol. 5, Milano, Giuffrè, 1971, in part. p. 297-333; Thomas RÜFNER, «Money in the Roman Law Texts», in *Money in the Western Legal Tradition*, edizione de David Fox e Wolfgang Ernst, New York, Oxford University Press, 2016, p. 93-109, in part. p. 108-109.

46. L'assenza della questione, vale a dire della incriminabilità del *princeps* come reo del *crimen de laesa maiestas* nel caso di alterazione della moneta nell'ambito delle *quaestiones* dibattute ed espote nei testi giuridici medievali può essere confermata indirettamente dalle importanti osservazioni contenute in Wolfgang ERNST, «The Legists' Doctrines on Money and the Law from the Eleventh to the Fifteenth Centuries», in *Money in the Western Legal Tradition*, p. 110-135, in part. p. 117-123.

estensione.<sup>47</sup> Anzi, per converso, questi stessi testi pongono due limiti preclusivi di notevole rilievo. Innanzitutto essi traducono il termine *populus* con il sintagma, non sempre chiaro, di *res publica*; in secondo luogo l'affermazione che il delitto di *laesa maiestas* si applichi alla sola difesa della persona del *princeps* e delle immagini che lo rappresentano sembra esaurire ogni possibilità di sviluppo in senso eiximeniano, ciò nonostante quegli stessi testi riconoscano come teorici soggetti lesi sia il *princeps* sia la *res publica*. Ribadita l'ambiguità ben conosciuta del sintagma citato da ultimo<sup>48</sup> si dovrà comunque osservare che Jaume Callís, nel suo *Margarita*, sembra lasciare uno spazio argomentativo percorribile quando afferma che nella «lex Iulia maiestatis [...] est aliud capitulum» nel quale si affrontano i casi «quando delinquitur contra rem publicam», aggiungendo che in uno di essi («in isto caso») «etiam habet locum confiscatio bonorum».<sup>49</sup> Si osserverà tuttavia che questo passo costituisce un semplice accenno in quanto non troverà altri approfondimenti lungo l'intero testo redatto agli albori del xv secolo. Esso resta quindi un *locus* oggettivamente indefinito e, si direbbe, proposto dal giurista come mero ossequio formale alla tradizione romanistica.

Ancor più importante è constatare come in questo *locus classicus* non si rinvenga alcun riferimento, neppure indiretto, all'applicazione della pena capitale. Restando al testo del giurista catalano si dovrà infine notare come nel prosieguo del testo la nozione di *populus*, alla quale potrebbe rinviare il sintagma *res publica*, non emergerà mai come soggetto/persona protetta, ma solo come possibile *reus* di quel delitto di lesa maestà, proprio quando Callís tornerà a discutere della «lex Iulia maiestatis».<sup>50</sup> In definitiva si dovrà constatare come il pertugio che pareva essersi aperto dalla considerazione presente nel «Sextum dubium» del *Margarita* si chiuda irrimediabilmente con il passaggio appena citato, presente nell'«Octavum dubium» dello stesso testo giuridico.

---

47. Tale estensione non è rintracciabile neppure nel trattato di Arnau de Capdevilla scritto nel 1437 dal titolo *Tractac e compendi*, un testo che discute la storia e le conseguenze delle alterazioni monetarie nel Principato di Catalogna tenendo sullo sfondo gli altri *regna* aragonesi e, specificatamente, i regni di Valencia e quello di Maiorca. Il testo si legge nell'appendice documentaria dell'articolo di Fernando ZULAICA PALACIOS, «Propuesta para reorganizar el sistema monetario en Cataluña: el "Tractac e compendi" de Arnau de Capdevilla de 1437», in *VII Congreso AEHE 2001*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2001, p. 26-31.

48. Si ricordi in proposito l'osservazione bartoliana contenuta nel commento al quarantottesimo libro del Digesto, laddove sosteneva che «facere nummos adulterinos ledit principaliter Respublicam et ideo conscii debent indicare, alias puniuntur secundum ea que dixi sub tit. i. l. utrum. vel dicamus speciale in istis atrocioribus criminibus, ut legis Julie maiestatis. l. quisquis in fi. C. ad leg. Jul. maie. et in crimine parricidij [Dig. 48.9.6] d. l. utrum et in falsa moneta, ut hic, quod dixi in d. l. Utrum. [Dig. 48.9.6] magis placet»; BARTOLO DI SASSOFERRATO, *In primam [-secundam] ff. novi partem*, D. 48.10.9, p. 203vb-204ra. Sulla concettualizzazione della moneta in Bartolo da Sassoferrato è importante vedere ora: Tommaso BROLLO, «Money in the debt relationship: notes on the medieval conceptualisation of money in Accursius and Bartolus of Sassoferrato», *The European Journal of the History of Economic Thought*, 2021, <https://doi.org/10.1080/09672567.2021.1893776>, in particolare paragrafo 3, «Monetary mutations in Bartolus of Sassoferrato».

49. *Margarita*, *Sextum dubium*, par. 30, p. 37b; cfr. *Octavum dubium*, par. 220, p. 134b-135a e gli altri *loci* citati *supra*.

50. V. *Margarita*, *Octavum dubium*, par. 206, p. 133b.

La non eccezione costituita dalle riflessioni incidentali di Callis conferma così l'esistenza di una *communis opinio* che identifica nel *princeps* l'unico e solo soggetto meritevole di protezione fornita precisamente dai dispositivi della *lex Iulia*, corroborata dalle statuizioni contro il falso nummario poste autorevolmente dalla *lex Cornelia*. Si tratta di una posizione che può essere chiaramente identificata nella sua tetragona solidità leggendo le fonti giuridiche che scorrono dal XIII al XV secolo, poi definitivamente sistematizzata nei testi della prima Età moderna.<sup>51</sup>

Tale *opinio* può essere ulteriormente misurata in tutta la sua forza leggendo le opere politiche redatte dalla stessa mano bartoliana qualche decennio prima della produzione eiximeniana.<sup>52</sup> Restiamo sulla figura chiave di questo giurista trecentesco non solamente per l'obiettiva rilevanza delle opere che prenderemo in considerazione e per il vasto impatto che la sua riflessione strettamente giuridica ha avuto su generazioni di giuristi operanti in tutto il quadrante europeo e segnatamente catalano,<sup>53</sup> ma per l'esplicita ammirazione che lo stesso Gerundense manifesta nei suoi confronti utilizzando la definizione di «gran doctor legista de nostre temps, apellat Bàrtol».<sup>54</sup> Una *laudatio* nei confronti di un suo contemporaneo che risulta assai poco frequente nei testi pedagogici e politici redatti per mano del Gerundense.

Se ci soffermiamo sulle tre opere politiche più estese e certamente più famose della *lucerna iuris*, ovvero il *De regimine civitatis*, il *De Guelphis et Gebellinis* e il *De Tyranno* non si troverà mai una tipicizzazione della *laesa majestas* che possa avvicinarsi a quella proposta dal frate catalano. In effetti le dodici citazioni della *lex Iulia* contenute nell'ultima opera citata non sono mai collegate ad un danno monetario commesso dal *tyrannus* contro il *populus*. La conferma di tale posizione si ha nel fatto che nello stesso *De Tyranno* non si trovano citazioni della *lex Cornelia de falsis*.<sup>55</sup> Se Eiximenis può certamente rinvenire

---

51. Al riguardo mi permetto un rinvio a Paolo EVANGELISTI, «Analisi introduttiva», p. 49-64.

52. Una posizione che vale a confermare le numerose opinioni giuridiche del giurista marchigiano lette più sopra e ulteriormente ribadite sia nel suo *Tractatus super constitutio ad reprimendum*, dove è presente un passaggio specifico dedicato all'*iter procedendi* contro i soggetti incriminati per il reato di lesa maestà (BARTOLI A SAXOFERRATO, *Consilia, quaestiones et tractatus*, Venezia, Luca Antonio Giunta il Giovane, 1590, f. 94ra-103va) sia nei ben 361 *consilia* contenuti nello stesso codice (v. BARTOLI A SAXOFERRATO, *Consilia, quaestiones et tractatus*, f. 3ra - f.73vb). Tra di essi meritano di essere segnalati i due pareri espressi sul delitto di falsificazione monetaria, nei quali si conferma la regola aurea dell'impossibilità di interporre appello alla sentenza di condanna, senza che in essi si possa scorgere alcuno scostamento relativamente ai soggetti imputabili per quel crimine; BARTOLI A SAXOFERRATO, *Consilia, quaestiones et tractatus*, lib. II, *consilium* XXII, f. 58vb, e lib. I, *consilium* 155, f. 39va-b.

53. V. Antonio GARCÍA Y GARCÍA, *Los juristas y sus obras*, Murcia, Universidad de Murcia, Secretariado de Publicaciones, 1991, p. 99-128.

54. *Dotzè llibre del Crestià II*, 1, p. 179. Tale ammirazione andrà utilmente interpretata alla luce dei rilievi che proponiamo al lettore nel prosieguo di questo lavoro e sulla scorta delle importanti riflessioni contenute nelle sezioni 2, 5-7 del contributo di Rogerio R. TOSTES, «Que multiplicació de juristes... posa en lo cor dels hòmens gran terror», in modo particolare rinvio il lettore al par. 7.2.

55. Ripresa in D. 48.10.9, C. 8.24.2 e Inst. 4.18.7 commentata da tutti i maggiori giuristi dei secoli XIII-XVI. Basti qui ricordare ALBERICO DE ROSATE, *Ad legem Corneliam de falsis, Quoniam e Si quis nummos*, in ALBERICO

alcune esplicite argomentazioni utilizzabili a sostegno della sua posizione nel testo teologico-politico del *De Moneta* di Nicolas Oresme,<sup>56</sup> scritto negli stessi anni del *De Tyranno* bartoliano (1355-1357), o in via indiretta, come si vedrà in seguito, ricorrendo ad alcune *opiniones* giuridiche databili tra il XII e il XIV secolo, tuttavia, come si è già avuto modo di rilevare, l'opera giuridica bartoliana e lo stesso testo che abbiamo dinanzi non offrono alcuna base che consenta di sostenere l'incriminabilità del monarca coniatore né del *princeps* colpevole del complesso di delitti eiximeniani culminanti nel più rilevante tra di essi: la lesa maestà commessa dal *Caesar* contro la moneta.

Occorre tuttavia esaminare nel dettaglio il testo politico del Marchigiano poiché, inserendosi in una lunga tradizione che si rifà agli *specula principum* del secolo XIII, mette in luce, tipicizzandola analiticamente, la stretta relazione esistente tra lo *status tyrannicus* e il danno economico commesso da quel *princeps* contro il *populus*. E' una relazione che si ritrova già ben chiara nel *De regimine civitatis*, fondandosi sul noto *locus* biblico di Dt 17,16-20.<sup>57</sup> Si tratta di versetti commentati anche da Bartolo proprio per mettere in evidenza la illegittimità dei re che utilizzano il *bonum publicum* per ottenere da esso «pompas seu vanam gloriam» secondo un *modus agendi* che viene definito e precisamente caratterizzato come «avaro» sulla scorta del duplice divieto veterotestamentario affermato con il «Non multiplicabit sibi equos» e con il «Neque argenti et auri immensa pondera».<sup>58</sup>

In questo quadro l'argomentazione eiximeniana che richiede e fissa la massima protezione penale per il bene moneta costituita come il più alto *bonum commune*, il bene che rappresenta e racchiude in sé il complesso di tutti i *bona communis* della comunità civile, della *res publica* eiximeniana, incrocia con tutta evidenza la teoria bartoliana che inquadra il *tyrannus* manifesto «ex parte exercitii», vale a dire quella che tipicizza il *rector* che compie la sua «opera tyrannica» in quanto le sue azioni «non tendunt ad bonum commune sed proprium ipsius tyrannum». E' inoltre indispensabile rilevare come «de omnia signa pro-

DE ROSATE, *Commentarii in secundam Codicis partem*, Venezia, 1585; Aegidii BOSSI, *Tractatus Varii* [...], Venezia, Apud Haeredes Ioannis Mariae Bonelli, 1574, tit. «De falsa moneta», f. 215vb-216va; tit. «De crimine laesae maiestatis», f. 130ra-144rb; tit. «De monetis», f. 379va-381vb.

56. N. ORESME, *De Moneta* in *The «De moneta» of Nicholas Oresme and English mint documents*, edizione de Charles Johnson, London, T. Nelson, 1956, per esempio cap. XVI, p. 25-26. Per la traduzione italiana, il testo latino e la versione in volgare francese redatta dallo stesso Oresme del capitolo citato *supra* si veda ora Nicolas ORESME, *Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum*, p. 152-153 e 253-254; per un inquadramento del testo si veda Paolo EVANGELISTI e Tommaso BROLO, «La libra della sovranità», in ORESME, *Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum*, p. 1-100.

57. BARTOLO DI SASSOFERRATO, «Tractatus de regimine civitatis», in D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano*, Firenze, Olschki, 1983, in part. p. 158-160.

58. È interessante rilevare che i versetti deuteronomici siano utilizzati dallo stesso Eiximenis solamente quando il frate si riferisce al *princeps*, mai invece quando discute dello «status civitatis», della *cosa publica* e nemmeno dello «status monetae». Sull'utilizzo del testo biblico v., rispettivamente, Francesc EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià II, 1*, e Francesc EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià II, 2*, edizione de C. Wittlin et al., Girona, Col·legi Universitari de Girona e Diputació de Girona, 1987.

bandum tyrannidem» esaminati da Bartolo, ovvero quelli che «principaliter» connotano l'opera del tiranno siano: «[...] conservare civitatem in divisione et depauperare subditos et eos affligere in personis et rebus». <sup>59</sup> La «depauperatio subditi», che costituisce oggettivamente un «actus» del «tyrannus manifesto ex parte exercitii», inserito in una tradizione aristotelizzante ben consolidata nel *De regimine principum* di Egidio Romano, opera utilizzata dallo stesso Eiximenis, trova nel testo bartoliano un evidente ulteriore sostegno giuridico proprio nella *lex Iulia*. Non si tratta tuttavia della *lex* che inquadra la *laesa majestas* ma della «repetundarum l. iubemus et l. finali» che si legge nel *Codex* 9.27.4 e 6. In Bartolo ciò che definisce precisamente questo «actus tyrannicus» è infatti «quod procurat subditos facere pauperes» esplicitato in questi termini: «Nam rectus iudex preter sibi debitum accipere debet nec subditos affligere gravaminibus realibus vel personalibus»; di qui la citazione esplicita della «*lex Iulia*» richiamata nella specifica disposizione: «[...] ut C. ad legem Iuliam repetundarum etc.». <sup>60</sup> L'importanza di questo inquadramento normativo viene confermata dal fatto che esso viene utilizzato da Bartolo per tipicizzare anche l'altra figura chiave del *rector* deviante, ovvero quella del *tyrannus* «tacito et velato». <sup>61</sup>

Se risulta così evidente che, nei fatti, Eiximenis assegna al suo *princeps-rector* falsificatore della moneta il titolo bartoliano di «tyrannus manifesto ex parte exercitii» o, come possibilità ulteriore, quella di «tyrannus tacito et velato», resta tuttavia incontrovertibile che il Frate fondi la sua massima e ben strutturata condanna del *princeps* sottolineando che la *depauperatio subditi* sia una soltanto, ovvero quella specificamente prodotta dalla falsificazione del bene moneta. Non si tratta quindi di un allineamento con la tesi bartoliana ma di uno specifico sviluppo elaborato e portato a termine dalla penna del Gerundense. Si dovrà constatare infatti che il perimetro fiscale dell'argomentazione egidiano-bartoliana —si pensi ai termini che esplicitano il danno procurato «gravaminibus realibus vel personalibus», «preter debitum etc.», si pensi alle leggi citate dallo stesso Bartolo (C. 9.27.4 e C. 9.27.6), si pensi al fondamento che basa il diritto di deposizione del «tyrannus qui iustum habet titulum sed exercitio apparet tyranno» individuato esattamente nel fatto «quod novas exactiones imponit et novas vectigalia» (D. 48.6.10 e I. 4.18.8)— risulta completamente estraneo ai testi eiximeniani.

Si legga al riguardo il passo dedicato al dovere di deposizione del «vero tyranno qui iustum habet titulum sed exercitio apparet tyrannus».

«Dico quod» —afferma Bartolo— «ex eo quod subditus suos affligit in corpus, incidit in legem Iuliam de vi publica. Item ex eo quod civitatem tenet in divisionem [...] incidit in eandem legem, ut ff. ad legem Iuliam de vi publica, l. qui dolo

59. BARTOLO DI SASSOFERRATO, «Tractatus de tyranno», in D. QUAGLIONI, *Politica e diritto*, p. 202, corsivo nostro.

60. BARTOLO DI SASSOFERRATO, «Tractatus de tyranno», p. 200-201.

61. BARTOLO DI SASSOFERRATO, «Tractatus de tyranno», p. 211.

malo. Item ex eo quod novas exactiones imponit et nova vectigalia in eandem legem incidit, ut eodem titulo, l. finali, cuius legis pena est deportatio, ut Institutionibus, de publicis iudiciis, par. item lex. Et sic amittit omnia que ius civilis sunt [...] et sic tanquam infamis perdit dignitatem et iurisdictionem ut expresse dicitur ff. ad legem Iuliam de vi privata l. in principio. Item ex hoc incidit in legem Iuliam de ambitu, ut. ff. ad legem Iuliam ambitus, l. i, par. i et in constitutionem C. nova vectigalia l. finali. Item forsan incidit in penam capitalem, ut C. de superexactionibus, l. i. libro x.<sup>62</sup>

Nel *Dotzè*, di converso, l'incriminabilità del governante e tutte le conseguenze che ne derivano, non si fonda sulla gamma di infrazioni commesse in materia impositiva poiché il valore, la concezione stessa, e di conseguenza la difesa della moneta-*bonum commune*, si fondano proprio sul rifiuto di considerare la moneta come *medium* fiscale. Sinteticamente si potrà affermare, con le stesse parole del Gerundense, che con la svalutazione o con l'alterazione di qualsiasi parametro connesso alla moneta non si deve e non si può fare cassa. Non si deve mai —sostiene Eiximenis— toccare il valore della moneta con lo scopo di aumentare le entrate necessarie all'*aerarium*. Questo può essere ottenuto esclusivamente modificando le aliquote delle imposte e dei tributi o tramite l'aumento del debito pubblico finanziandolo con *instrumenta ad hoc*. La sacralità della moneta, quasi *summum bonum* della *res publica*, viene così affermata e protetta ulteriormente definendo un'etica della spesa pubblica e una specifica normativa fiscale.<sup>63</sup>

Se proseguiamo nella ricerca delle possibili fonti giuridiche che possono aver alimentato la costruzione dell'imponente *praesidium* eiximeniano eretto a difesa del *bonum* politico della moneta, risulta evidente che la forza, la storia

62. BARTOLO DI SASSOFERRATO, «Tractatus de tyranno», p. 203. Va sottolineato il fatto che nella stessa pagina la *lex Iulia maiestatis* viene utilizzata solo per la deposizione del «tyrannus manifestus ex defectu tituli», una posizione ben diversa si legge invece nei testi eiximeniani, segnatamente nel cruciale capitolo 58 del *Dotzè*, già citato e commentato *supra*. Così Bartolo: «[...] de eo tyranno qui occupat sibi absque iusto titulo, certum est quod tenetur lege Iulia maiestatis»; BARTOLO DI SASSOFERRATO, «Tractatus de tyranno», p. 203. In tutti i *casus* esaminati successivamente, non si cita mai la *lex Iulia maiestatis*.

63. Su questo aspetto mi permetto un rinvio a Paolo EVANGELISTI, *Tra Valencia e Napoli. Ideologie del debito pubblico nella testualità politica dei secoli XIV e XV*, in cds, e Paolo EVANGELISTI, «Analisi introduttiva», p. 64-112; è inoltre importante l'articolo, pubblicato nello stesso anno dell'uscita del testo citato da ultimo, scritto da Pere VERDÉS, «La teoría del gasto público en la Corona de Aragón: el "Dotzè del Crestià" (1385)», in *El alimento del estado y la salud de la república: orígenes, estructura y desarrollo del gasto público en Europa (siglos XIII-XVIII)*, edizione de Ángel Galán Sánchez e Juan Manuel Carretero Zamora, Madrid, Ministerio de Hacienda y Administraciones Públicas, Instituto de Estudios Fiscales, 2013, p. 73-96. Per i *regna* iberici esterni alla Corona aragonese è importante vedere la ricca produzione scientifica di Pablo ORTEGO RICO, «Justificaciones doctrinales de la soberanía fiscal regia en la baja Edad Media castellana», *En la España Medieval* (Madrid), num. 32 (2009), p. 113-138; Pablo ORTEGO RICO, «"Sy algunas quiebras en ellas oviese...": crisis de liquidez y quiebras financieras en Castilla a fines de la Edad Media», *Cuadernos de Historia Moderna* (Madrid), num. 42 (2017), p. 411-439; Juan Manuel BELLO LEÓN e Pablo ORTEGO RICO, *Los agentes fiscales en la Andalucía atlántica a finales de la Edad Media: Materiales de trabajo y propuesta de estudio*, Murcia e Madrid, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, e Sociedad Española de Estudios Medievales, 2019; Pablo ORTEGO RICO, *Poder financiero y gestión tributaria en Castilla: Los agentes fiscales en Toledo y su reino (1429-1504)*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 2015; Pablo ORTEGO RICO, «Riqueza, liberalidad y bien común: legitimidad y memoria política del tesoro real en Castilla (siglos XIII-XV)», *Anuario de Estudios Medievales* (Barcelona), num. 50 (2020), p. 293-321.



stessa e il preciso ambito di applicazione della Decretale *Quanto tit. de iureiurando*, cap. 18, giunta alla *Summa Aurea* dell'Hostiensis, rappresenti il testo di elezione. Sebbene in quel dispositivo non si parli mai della condanna capitale del *princeps*, né si sostenga una lesa maestà della moneta e sebbene Eiximenis non lo utilizzi mai nell'intero arco dei capitoli che formano il suo dossier monetario, esso si configura oggettivamente come un *locus* che merita la nostra massima attenzione.<sup>64</sup> Enrico da Susa nella sua *Summa Aurea* aveva infatti sostenuto che il *princeps* che altera la moneta, senza l'approvazione del *populus*, dovrà renderne conto a Dio e nel foro penitenziale. Poche righe dopo egli sosteneva così che il re di Francia non avesse il diritto di alterare la moneta, a meno che il *populus* non gli avesse conferito questa facoltà come era accaduto con l'imperatore.<sup>65</sup> Non so se si tratti di una forzatura ermeneutica, ma ritengo si possa affermare che la ragione dell'assenza di questo testo cardine nel *Dotzè*, la motivazione sostanziale di tale mancato utilizzo non derivi solo dalla ben calibrata ma inossidabile polemica antiggiuridica condotta dal Gerundense contro gli specialisti del diritto, ben studiata nel contributo di Rogerio Tostes che si legge in questo stesso volume, ma risieda nella concezione stessa della moneta considerata come bene protetto dalla *res publica* e dalla comunità politica.<sup>66</sup>

La specificità del testo eiximeniano su questo punto fondamentale può essere pienamente compresa se si ricordi da un lato l'incidenza di questa Decretale nella storia politica e monetaria aragonese dei secoli che scorrono dal XII al XVI, dall'altro se si rammenti l'utilizzo fatto dallo stesso Gerundense di molti autori che hanno ampiamente commentato tale decretale, autori ben presenti nel suo *Dotzè*. Tra di essi vanno ricordati in particolare Guglielmo Durante<sup>67</sup> e Johannes Andreae.<sup>68</sup> In questa sede è sufficiente rammentare il passo centrale di Johannes che sottolinea l'aspetto del *damnum* «*contra populum*» provocato dall'alterazione monetaria. Nelle sue parole il «*consensus populi*», stabilito da Innocenzo,<sup>69</sup> viene letto «*quasi dicat, ex quo fit praeiudicium populo non debet*

64. Lo sviluppo del pensiero canonistico sulla questione si può conoscere a partire dalla sua origine nelle *Decretales* di Gregorio IX, II, 24, «*De iure iurando*», 18 c. «*Quanto*», successivamente in Innocenzo IV, *In quinto libros decretalium commentaria*, Venezia, 1610, seguito da HOSTIENSIS, *Super secundum librum decretalium lectura*, Venezia, 1581, sino a HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, Venezia, 1574 (ripr. anast.: Torino, Bottega d'Erasmus, 1963).

65. La *Summa aurea* contiene infatti il *locus* decisivo sulla materia. Si tratta della discussione sul pagamento del censo dovuto ad una chiesa e corrisposto con una moneta diversa da quella pattuita nel contratto, *casus* che Enrico da Susa non discute nella sua lettura del secondo libro delle *Decretales* ma solo nella sua *Summa*. E' in quel passo che si sostiene quanto riportato nel testo ricorrendo a due passaggi del Digesto: I, II, 2.6 e III, IV, 6, 1. Sono questi *loci* i punti di avvio delle posizioni espresse dai canonisti che citiamo di seguito nel testo costituendosi come terreno di sviluppo del pensiero monetario che connette Oresme, Eiximenis e lo stesso Callís.

66. Rogerio R. TOSTES, «*Que multiplicació de juristes... posa en lo cor dels hòmens gran terror*», in particolare la fondamentale settima sezione del suo testo.

67. Alcuni esempi di citazioni espliciti si possono leggere in *Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 476 e 81, *Dotzè llibre del Crestià II*, 1, p. 482 e 468.

68. Per Johannes si v. *Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 373 e 384.

69. «*Non credimus possit sine consensu populi, sed cum eius assensu credimus quod possit, cum licitum sit cuiuscumque renuntiare iuri suo*»; INNOCENZO III, *In quinque libros decretalium*, ad cap. «*Quanto*», così implementati

fieri sine suo assensu».70 Siamo dinanzi ad una affermazione di principio ben chiara nella quale risalta tuttavia la mancanza di ogni conseguenza politica e soprattutto giuridica, una statuizione oggettivamente e formalmente mutila che merita dunque di essere considerata se la si confronti con il castello di delitti e di norme eretto dalla penna di Eiximenis. In effetti, di fronte ai testi del Gerundense, Johannes —trovandosi nella sede di elezione della materia trattata, vale a dire nella sede in cui si afferma e si perimetra la responsabilità giuridica e la responsabilizzazione etica e politica del *princeps* che altera la moneta— si limita a sostenere che quelle *mutaciones* «in foro poenitentiali astringuntur».71

Accanto alla posizione di Johannes Andreae si impone un'attenta considerazione dei passaggi consacrati al tema della moneta nei *Libri feudorum* commentati e discussi da giuristi del calibro di Andrea da Isernia nel suo *In usus feudorum, quae sunt regalia, verb. Monetae*. E' in questa sede che il giurista molisano, discutendo precisamente della *vilificatio monetae*, incrocia pienamente la sensibilità del Gerundense, sebbene anch'egli non giunga a teorizzare e a mobilitare

---

nella *Summa aurea*: «[...] caveant ergo sibi principes mutantes monetam. Nam apud Deum et in foro poenitentiali astringuntur, sicut et in novis pedagiis, nisi forte haec innovatio fiat populo, cuius interest, approbante»; HOSTIENSIS, *Summa aurea*, tit. de censibus n. 8, col. 1168. Questo è il passo che si legge invece nell' *editio* stampata nel secolo XVI a Lione: «Is qui mutavit pro lucro temporalis in gravamen populi, tenetur ad satisfactionem, etiam rex sit [...] caveant ergo sibi principes mutantes monetam nam apud Deum et in foro poenitentiali astringuntur [...] nisi forte fiat populo cuius interest aprobantur»; ENRICO DA SUSA, *Summa*, Ad x. 3.29 n. 8, Lyon, 1537, f. 182vb. Sui canonisti e il diritto monetario nel Medioevo, sebbene il tema del crimenlese e delle sue specifiche applicazioni non sia ivi discusso, si vedrà utilmente ANDREAS THIER, «Money in Medieval Canon Law», in *Money in the Western Legal Tradition*, p. 136-166; v. inoltre THOMAS BISSON, *Conservation of coinage: Monetary exploitation and its restraint in France, Catalonia, and in Aragon (c. AD 1000-1225)*, Oxford, Clarendon Press, 1979, in part. p. 172-174; THOMAS BISSON, «Quanto personam tua (X.2.24.18): Its Original Significance», in *Proceedings of the 4th International Congress of Medieval Canon Law*, edizione di Stephan Kuttner, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1976, in part. p. 229 e ss.

70. JOHANNES ANDREA, *In secundum Decretalium librum*, Venezia, 1581, ad c. «Quanto», n. 3.

71. L'importanza di questa decretale datata 5 aprile 1199, con le sue successive implementazioni (essendo, come abbiamo sottolineato, le più importanti databili tra il 1253 e il 1271 dalla penna dell'Hostiensis), deriva anche dallo specifico utilizzo del termine *avaritia* che definisce in questo contesto il *princeps* svalutatore nella specifica attitudine di «conflare» il *valor impositus* della moneta non mutando alcuna componente intrinseca, ma accrescendo solo il valore nominale di una moneta che, fino al giorno prima, correva ad un valore inferiore. Tecnicamente la *reprobatio monetae*, che doveva servire unicamente per ritirare dai mercati le monete usurate sostituendole con altre interamente equivalenti, si trasformava, «avaritia prioncipis», nell'immissione di una moneta alla quale veniva attribuito unilateralmente un valore più elevato. Come sappiamo il medesimo lessema connoterà il *tyrannus* dei testi politici bartoliani che sottolineano nel *rector* deviato la posizione di *depauperator populi* in quanto vessatore fiscale dei suoi sudditi. Sulla scorta di questo quadro si legga il passaggio specifico in cui l'Ostiense si fa carico di rafforzare un approccio canonistico e dei glossatori che abbiamo potuto registrare nelle citazioni offerte nel testo: «[...] refert qua de causa moneta fuerit reprobata, utrum videlicet ideo reprobetur quia minus diminuta est, vel causa avaricie ut dominus lucretur in reprobatione licet in nullo valor sit diminutus»; ENRICO DA SUSA, in c. *Quanto Extra, de jurejurando*, n. 5, cit. in PAOLO GROSSI, *Ricerche sulle obbligazioni*, p. 338. Dopo l'Ostiense, numerosi giuristi, tra i quali lo stesso Giovanni d'Andrea, riprenderanno e rafforzeranno l'uso del sintagma *avaritia principis*, in questo contesto argomentativo. Secondo gli storici del diritto canonico, sebbene non si evochi nemmeno lì il «crimen laesae majestatis», pare che sia il *Trattato* di Martino Garati (ca. 1410-1453), uscito posteriormente alla morte di Eiximenis, ad inaugurare, tra i giuristi, una riflessione sulle sanzioni potenzialmente applicabili allo stesso *princeps*; v. MARTINUS GARRATUS LAUDENSIS, *Tractatus de monetis*, in Gaspare Antonio TESAURO, *De monetarum augmento, variatione et diminutione tractatus varii*, Torino, Giovanni Domenico Tarino, 1609, n. 11, p. 60.

il *crimen laesae majestatis* messo in forma nei passi del *Dotzè*: «Monetam ergo reges debent facere probam, legitimam, legalis tenutae et iusti ponderis [...] alias peccant Princeps et tenentur de rapina».<sup>72</sup> In questo testo del Molisano vi sono dunque almeno due punti chiave che lo avvicinano alla posizione politica di Eiximenis: il primo riguarda l'esplicita condanna del *princeps* falsificatore, mentre il secondo emerge nell'imputazione del delitto di rapina direttamente ascritto allo stesso governante-coniatore. Se la aperta condanna del *princeps* si limita ad essere formalizzata in termini teologici, merita invece una particolare attenzione l'attribuzione del reato di *rapina* che rinvia ad una vasta serie di passaggi bartoliani sul dovere di *restitutio* in caso di alterazione della *bonitas intrinseca* della moneta.<sup>73</sup> Ma, al di là del nesso con la riflessione bartoliana, va messa in luce la relazione propriamente penale esistente tra l'affermazione del giurista molisano e quella sostenuta dal frate minore. Il furto commesso in danno della comunità, considerato come il peggiore tra i furti perpetrabili e la condanna quale *tyrannus* affermata nel testo eiximeniano a carico del *princeps* svalutatore, in quanto uomo che, più di tutti gli altri uomini, «furta» e danneggia la comunità (*Dotzè*, cap. 58), si inseriscono infatti perfettamente nella nozione di *rapina* proposta nel testo del feudista, sebbene, lo si ribadirà utilmente, nessuno dei giuristi citati sin qui si impegni nella costruzione di un apparato penale paragonabile alle disposizioni messe in campo dal *Dotzè*.

### 3. La moneta e il suo diritto in Jaume Callís

Nel percorso di ricostruzione dello statuto giuridico e politico della moneta messo in forma in terra catalana dal calamo del Gerundense, merita un'attenzione speciale la produzione giuridica e consiliativa proposta nei testi dell'importante giurista Jaume Callís. Un *peritus* del diritto sul quale ci siamo già incidentalmente soffermati esaminando l'ambito di applicazione della *lex Iulia*. Sebbene la redazione della sua vasta opera di riflessione si concluda negli anni venti del xv secolo, essa può essere legittimamente presa in considerazione in questa sede poiché è il frutto di un intenso lavoro di elaborazione e di sedimentazione avviati sin dagli anni finali del secolo precedente. Ce lo dice lo stesso Callís nell'ultima pagina della sua *opera omnia*.<sup>74</sup> Si tratta quindi degli anni nei quali Eiximenis, attivo consigliere di monarchi e di magistrature cittadine, raccomanda ai nuovi re aragonesi la lettura delle sue opere politiche confermando, senza inflessione alcuna, la sua posizione riguardante la difesa

---

72. Andrea da ISERNIA, *In usus feudorum commentaria*, Napoli, In Aedibus d. Nardi Liparuli, 1571, *quae sunt regalia, verb. Monetae*, n. 21.

73. V. Paolo GROSSI, *Ricerche sulle obbligazioni pecuniarie nel diritto comune*, in part. p. 335-381.

74. Margarita, *Octavum dubium*, p. 136a; v. anche Jaume CALLÍS, *De Moneta*, p. 204b.

della moneta espressa per la prima volta nei suoi scritti degli anni ottanta del XIV secolo.<sup>75</sup>

In questa disamina dedicata al giurista Callís ci focalizzeremo essenzialmente sull'*Octavum dubium* del *Margarita Fisci*, prendendo in considerazione anche alcuni passi fondamentali presenti nei *dubia sextum* e *septimum* insieme, naturalmente, all'esame del *De Moneta*. L'esame congiunto di questi testi rivelerà infatti numerosi punti di frattura e di fruttifere incoerenze che risulteranno di notevole interesse proprio nella prospettiva comparatistica che informa il complesso di questo contributo.

Se tenessimo conto dei soli capitoli che affermano il diritto apparentemente assolutista del *princeps* ad essere adorato,<sup>76</sup> quelli in cui si sostiene la sua condizione di «*legibus solutus*», il suo diritto esclusivo di «spargere aurum»<sup>77</sup> e le sue competenze giurisdizionali —affermate in particolare tramite la definizione degli ambiti della sua *cognitio*<sup>78</sup> e del suo diritto di imporre le sanzioni penali—,<sup>79</sup> si potrebbe tacciare Callís di essere un monolitico regalista, un giurista che affermerebbe così la sua evidente antinomia con la postura eiximeniana impegnata a costruire un triangolo di relazioni politiche che connette moneta, *res publica* e *princeps*.

Il panorama risulta invece assai diverso e ben più articolato se esaminiamo analiticamente la ben nota attenzione del giurista catalano riservata al peso costituzionale degli *usatges*, al rispetto per le deliberazioni delle *curiae*, alla definizione del *princeps* come «*communis persona*» e, soprattutto, a ciò che possiamo definire il quadro organico del diritto monetario strutturato nel *Margarita Fisci*.

Se il giurista catalano si pone sullo stesso piano del Gerundense affermando il dovere di salvaguardia della stabilità del valore della moneta aurea dalla quale dipendono, matematicamente, secondo la rubrica *De variis mulctarum*, tutti i tipi di denaro utilizzati nel *principatus* e, di fatto, in tutti i *regna* continentali della Corona,<sup>80</sup> le sue argomentazioni giuridiche entrano in tensione quando passiamo ad esaminare i *praesidia* che vigilano e tutelano quel valore.

In primo luogo per Callís il valore della moneta si specifica, e va letteralmente inteso, come *aestimatio* costituendo così un primo rilevante nodo problematico della sua concezione monetaria. In secondo luogo questa tensione può essere colta se osserviamo i soggetti titolari della facoltà di stabilire il valore

75. Si legga per esempio il passaggio più chiaro che si trova nella lettera inviata a Martino il Vecchio datata 1392, per il testo v. *supra*.

76. *Margarita, Octavum dubium*, p. 123a; il *princeps* è inoltre definito «*pater legum*», «monarca in regno suo tantum habet in regno suo quantum imperator in imperio», *Margarita, Octavum dubium*, cap. 184 e cap. 187, p. 131b-132a.

77. *Margarita, Octavum dubium*, p. 123a.

78. *Margarita, Octavum dubium*, cap. 48, p. 115a.

79. *Margarita, Octavum dubium*, v. cap. 136-137, p. 124b.

80. *Margarita, Sextum dubium*, p. 71a-b.

della moneta *sub forma aestimationis*. Da un lato, infatti, il capitolo 222 dell' *Octavum dubium* afferma limpidamente «quia aestimatio auri, que est ab initio, non potest decrescere sine auctoritate principis ut l. ij. C. de vete. nummis. potestate. libro. xj cum ibi not.»;<sup>81</sup> dall'altro, esattamente nel capitolo che elenca puntualmente i valori matematici delle monete, quantificati in onces d'oro, si dichiara che tali quantità sono state deliberate e dunque stabilite «de iure usaticorum et constitutionum Cataloniae» e che l'uncia «auri Valentiae», non è uno standard fisico o aritmetico, ma dipende da una vasta serie di *usatges* tra i quali si cita lo «statuerunt ut omnes homines».<sup>82</sup>

Se, sulla scorta di questi primi rilievi, ci spostiamo a considerare tutti i passaggi che stabiliscono le pene irrogate contro i falsificatori della moneta sia all'interno del *Margarita*, sia nel *De Moneta*, sia ancora nell'*usatge* 66 glossato dallo stesso Callís, viene confermato che il giurista catalano si schiera con quella tetragona tradizione giuridica che abbiamo ampiamente rilevato nella parte precedente di questo lavoro. Anche nei suoi testi infatti il *princeps* non compare mai come *reus* e, tantomeno, come soggetto destinatario di una pena, mentre è proprio sotto la sua giurisdizione che la falsificazione monetaria viene contrastata e sanzionata: «[...] in manu sua» sebbene, conferma Callís, «secundum consilium et laudamentum ipsius curie». Se questa è la *littera* dell'*usatge* 66, la glossa apposta dal giurista catalano non si occupa né del «consilium» né del «laudamentum curiae», concentrandosi esclusivamente sulla parola «auri». Il commento del giurista inoltre dà per acclarata ed inemendabile la *opinio communis* secondo la quale il bene della moneta aurea è comparabile ai massimi beni della *res publica*: la pace, la tregua, la *fides*, la giustizia e la *veritas principis*. Sono tutti beni menzionati nell'*usatge* per stabilire che essi, proprio per la loro rilevanza politica, non possono essere misurati e resi equivalenti al denaro, vale a dire che la sanzione che protegge ciascuno di essi —irrogata dal *princeps* e solo dal *princeps*— non può in nessun caso essere monetizzata. Callís, condividendo pienamente questa posizione consolidata, stabilisce e aggiunge nella sua glossa solamente una nota esplicativa riguardante il *reus* il quale deve comparire davanti al *princeps-judex* in persona e con tutti i suoi beni. Si tratta di una posizione che lo stesso giurista confermerà e commenterà ampiamente nei capitoli 272 e 24 del *sextum dubium* del *Margarita*.

Si legga in particolare il passaggio del primo dei due capitoli citati:

[...] qui pacem et treugam datam per principem inter inimicos vel emparamentum seu guidaticum, vel monetam fregerit, aut violaverit, sive falsaverit, perso-

81. *Margarita*, *Octavum dubium*, cap. 222, p. 135b.

82. *Margarita*, *Sextum dubium*, p. 71a-b. Si tratta dell'*usatge* 23 che è, come noto, una delle norme più glossate e discusse trattando delle imposte di tipo feudale quantificate in *aurei* valenzani e calcolate in rapporto al valore sociale di ciascun debitore; v. Aquilino IGLESIA FERREIRÓS, *Cataluña medieval*, vol. II, *Edición del ms. lat. Z-I-3 del Real monasterio de El Escorial*, Barcelona, Associació Catalana d'Història del Dret Jaume de Montjuïc, 2008, cap. 22 = Us. 23, p. 57-74.

nae eorum cum omni honore et havere venire habent in manu principis ad suam voluntatem faciendam secundum consilium et laudamentum ipsius curiae ut in usatico Barcinonae simili modo.

Posizione così confermata nel capitolo 24:

[...] qui monetam falsaverit, vel conflaverit tenetur falsi crimine et poena falsi est deportatio et omnium bonorum publicatio ut l. prima par. I ff. ad l. Cornel. de fal. et in l. secunda. C. de fal. mon. Et nedum universae facultates facentis falsam monetam confiscantur, sed etiam domus, vel fundus, in quibus fabricantur per modum tamen contentum in l. prima. par. domus. C. de fal. mon. et praedicta confiscatio omnium bonorum est approbata de iure Cathaloniae hoc casu ut in usatico simili modo. par. Moneta.<sup>83</sup>

La *laesa majestas* in materia monetaria, corredata da tutto il suo apparato di pene e di sanzioni, fissata nell'*ustage* e ribadita dallo stesso Callís nei diversi punti nei quali discute della questione, viene dunque confermata come un reato perseguibile dalla sola figura del *princeps*, titolare della *cognitio* e di ogni conseguenza connessa alla sua giurisdizione esclusiva. Si tratta di un vero e proprio diritto regale che, è opportuno ricordarlo di fronte alle posizioni assunte dal Dotzè, non rimase su carta. Esso trovò una delle sue più sfolgoranti applicazioni nel processo intentato contro il re di Maiorca nel XIV secolo, il re che fece *cadere* e *currere* una sua moneta venendo sottoposto a giudizio da Pietro IV. Si tratta di un atto regale che ci interessa in modo particolare perché si fonda su un'imputazione sollevata a carico del re maiorchino colpevole secondo l'accusa di aver violato il trattato di Perpignan del 20 gennaio 1279, un trattato fondato sullo stesso diritto regale, la stessa *ratio juris* stabilite nei *privilegia* valenzani già ricordati e discussi nella seconda parte di questo contributo. L'imputazione si basò infatti sul mancato riconoscimento del dovere di utilizzare la stessa moneta imposta dal re aragonese. Fu per questo specifico reato che il «rex Majoricarum» venne processato per «maxima lesione corone Regie et reipublice». La mera analisi linguistica di questo capo d'imputazione —che richiama esplicitamente la Corona e la *res publica*— e l'esame delle ragioni che fondano l'accusa —«quod dictus Rex Majoricarum [...] a dicto domino Rege Aragonum tenet in feudum sub certis modis et formis» i «comitatus et terras superius declaratas»— è sufficiente a dimostrare la latitudine esistente tra la *littera* della norma duecentesca che protegge la competenza regale sulla moneta accolta dallo stesso Callís e la pratica processuale vivente, essendo quest'ul-

---

83. Margarita, *Sextum dubium*, cap. 272, p. 67a, e cap. 24, p. 37a. L'*ustage* citato da Callís è quello che precede il «De falsanda moneta», un testo che discute uno dei poteri più tipici del *princeps* monarca: il diritto esclusivo di stipulare e dichiarare paci e tregue strettamente connesso al più noto e famosissimo *ustage* 68, il *Princeps namque*; per i testi e le glosse v. Aquilino IGLESIA FERREIRÓS, *Cataluña medieval*, p. 183-190 e 197-204.

tima il frutto chiarissimo di una ben precisa opzione politica.<sup>84</sup> Nella storia dell'incriminazione del re di Maiorca la natura pubblicistica del processo inteso da Pietro IV e la sua stessa *ratio* motiva costituiscono, di fatto, un *totum* che può essere ampiamente discusso dallo storico, così come può essere discusso il grado di consapevolezza dei diversi attori in campo lungo la soglia che separa la figura giuridica della persona del re dalla nozione, giuridica e politica, tanto della Corona quanto della *res publica*. E' infatti evidente che i sintagmi presenti nel capo d'imputazione mosso contro il re maiorchino siano gli stessi termini citati e recepiti da Callís un secolo dopo essendo intesi come entità distinte e autonome, agenti proprio all'interno del campo giurisdizionale che stiamo qui esaminando. Si tratta, con tutta evidenza, di un tema assai vasto che se in questa sede non può essere approfondito merita invece di essere messo in luce nei suoi contorni concettuali in ragione della comparazione che veniamo sviluppando alla ricerca di una semantica monetaria tutt'altro che priva di punti di frattura. Il bilanciamento o la prevalenza tra le due istituzioni citate «Corona» e «res publica», così come la fortissima ambiguità del secondo termine citato costituiscono in effetti uno dei nodi più interessanti e problematici della semantica monetaria medievale.

Anche alla luce di quest'ultima osservazione possiamo tornare al *corpus* degli scritti di Callís e, segnatamente, a quei frammenti di riflessione del giurista contenuti nel famoso manoscritto dell'Escorial, per notare che la «glosa Calicci» e il contenuto normativo dell'*usatge* condividono un'idea del bene-moneta che sembrerebbe avvicinarsi alla nozione di bene-moneta eiximeniano. Nel testo forale si afferma infatti che il bene-moneta, considerato *sub specie* aurea, è equivalente al valore della *fides*, della giustizia, della pace, della *veritas principis*, e che questi beni di natura totalmente immateriale «plusquam regnum valent». In questo passaggio decisivo, che ragiona di moneta e di *fides*, che equipara entrambi questi valori annoverandoli tra i beni fondativi del *regnum*, non si cita il re, il *princeps* come persona, ma si rinvia invece solo al *regnum*.<sup>85</sup> Il bene del *princeps-persona* non trova qui alcuno spazio neppure comparativo. La gerarchia di valore e, implicitamente almeno, il conseguente grado di tutela di quei beni si strutturano secondo un vertice formato da cinque esponenti (moneta aurea, *fides*, pace, tregua e *veritas principis*) e da una base unica e univoca data dal *regnum*.

84. Gli atti di questo processo si leggono in *Proceso contra el rey de Mallorca don Jaime III*, edizione de Manuel de Bofarull i de Sartorio, vol. I-III, Barcelona, Imprenta del Archivo, 1866 (Colección de Documentos Inéditos de la Corona de Aragón).

85. E' fondamentale tener presente l'*ustage* *Quoniam per iniquum*, ove la *fides*, il *pactum* necessario tra *princeps* e sudditi, si concretizza in un dovere di lealtà che coinvolge direttamente «cussarii et monetarii». Sono essi che debbono «adjuvare» in ogni modo i *principes* che, in cambio, offrono e garantiscono la sicurezza della pace. Nella *littera* dell'*usatge* si sostiene esplicitamente che, in questo modo, tutti gli abitanti del regno, ivi compresi i «pagenses mercerii et negociatores peregrini» «possint se in illo fidare et credere». Tale «securacione» —che rappresenta oggettivamente un bene comune politico ed economico— è strettamente vincolata dalle glosse alle leggi «paccionatarum et convencionum» approvate in «loco curiis generalibus Chataloniae»; Aquilino IGLESIA FERREIRÓS, *Cataluña medieval*, p. 179-182.



Nell'analisi di questo composito testo giuridico ho utilizzato il verbo *sembrare* perché si possono facilmente registrare due differenze salienti che distinguono quel testo dai capitoli eiximeniani impegnati a proteggere il bene moneta intesa quale istituzione della *res publica*. Da un lato si noterà come tra i beni equivalenti al bene-moneta l'*usatge*, e lo stesso Callís, pongano la complessa nozione di «*veritas principis*», mentre in un passaggio del *Margarita* si sostiene che «*princeps et res publica idem sunt [...] et est princeps in re publica sicut caput [...] ut dicit de praelato in ecclesia et ecclesia in praelato*».<sup>86</sup> Dall'altro si noterà come il livellamento tra i beni comuni posto nell'*ustage* commentato da Callís,<sup>87</sup> non si ritrovi invece nel dossier monetario eiximeniano nel quale, in cambio, si stabilisce una chiara gerarchia ascendente dei beni culminante proprio nella moneta. A differenza dei testi prodotti dal giurista catalano il valore politico, economico e sociale di questo bene non consente al frate catalano di considerarlo un mero *primum inter pares*, né, tantomeno, di collocarlo al di sotto della primazia del *princeps*.

Ci ritroviamo così dinanzi ad un quadro preciso di posizioni divergenti che esprimono direttamente le visioni politiche dei due intellettuali catalani fondate su una diversa gerarchia tra il valore, il vincolo del diritto rispetto alla forza, al senso stesso della politica. In effetti la visione monetaria di Callís risulta tessuta e costretta all'interno delle maglie del diritto che porta con sé i fatti sociali e gli sviluppi possibili della politica. La prospettiva del Gerundense si colloca invece all'interno di un'idea nella quale il diritto sottostà alla primazia della politica essendo inserito all'interno di una visione che esprime una direzione, un autentico disegno politico e istituzionale che può plasmare il futuro.<sup>88</sup> Gli esempi più espliciti di tale diversa prospettiva sono costituiti proprio dalla mancanza, che potrebbe sembrare clamorosa, di ogni menzione dei due testi giuridici fondamentali: la Decretale *Quanto, de Jureiurando* e la *lex Iulia maiestatis*, fonti conosciute e citate in altri loci del *Dozè*, eppure, come abbiamo visto, mai utilizzate nei capitoli monetari di quell'opera. Sebbene in questa sede non sia possibile dedicare uno spazio adeguato per descrivere e sottolineare il valore del disegno politico proposto dal Gerundense occorre almeno sottolineare come questo disegno, di cui la teoresi monetaria è parte integrante ed essenziale, si

86. *Margarita*, *Octavum dubium*, cap. 190, p. 132a.

87. A proposito di tale livellamento si veda anche il già citato *usatge Quoniam per iniquum*, ove i «*monetarii et cussarii*» sono convocati e considerati insieme a «*milites, magnates, rusticos et omnes homines nobiles et ignobiles*»; Aquilino IGLESIA FERREIRÓS, *Cataluña medieval*, p. 179.

88. In questa direzione va misurato tutto il valore politico di un passo normalmente letto come una considerazione eiximeniana poco più che folcloristica: «*La quarta manera de guanyar diners s'appella artífica. E aquesta és saber guanyar diner per alguna art lucrativa o per officis temporal de senyor o de comunitat. Les arts lucratives, mes que altres, són art de jurista, de metges, de cambiador, de monader, de mercader e de notari quant lo nombre d'aquestes éss poch, axí com ésser deu sinó dels mercaders*»; *Dotzè llibre del Crestià I*, 1, cap. 148, p. 322. E' un'osservazione contenuta esattamente in uno dei capitoli monetari scritti dal Frate. Sulla necessità di contenere il più possibile il numero dei giuristi e dei tecnici delle professioni legali è fondamentale vedere le importanti riflessioni sviluppate in Rogerio R. TOSTES, «*Que multiplicació de juristes... posa en lo cor dels hòmens gran terror*».

traduca in progetti fiscali, in piani per il governo del deficit pubblico e per la realizzazione di una politica del credito, pubblico, comunitario e privato.<sup>89</sup>

#### 4. Osservazioni conclusive

Sulla scorta di quanto emerso nelle due sezioni precedenti intendo sottolineare conclusivamente cinque punti specifici provenienti dalla lettura comparativa dei testi dei due intellettuali catalani.

1. Risulta evidente che Callís ed Eiximenis condividono una concezione politica del valore della moneta intesa come istituzione e come segno delle relazioni sociali. Nessuno dei due infatti riduce il valore della moneta, il suo *praetium*, alla *bonitas intrinseca* del denaro coniato, innanzitutto perché il suo valore viene inteso da entrambi come valore dipendente da una *aestimatio* che non è concepita come l'esito di una decisione monocratica.

2. Rimane aperto, alla luce dei diversi passaggi messi in dialogo nel corso delle pagine precedenti, un percorso di ricerca che consenta di verificare come i due intellettuali considerino il «valor impositus»<sup>90</sup> del numerario effettivamente circolante in tutte le città della Corona per comprendere quale sia il suo impatto nella definizione di ogni singolo affare e, a partire dal 1407, quale conseguenze di natura economica e sociale porti in ciascuna delle *taulas de canvis*<sup>91</sup> che si aprono in quei territori.

3. Formulo il terzo punto di queste osservazioni conclusive tramite un interrogativo che intende sottolineare l'importanza delle questioni proposte all'attenzione del lettore. Se l'*usatge* 66 e lo stesso Callís conferiscono un valore eminente ai beni che si sono menzionati più sopra (il bene-moneta, considerato *sub specie* aurea, la *fides*, la giustizia, la pace, insieme alla *veritas principis*) occorrerà stabilire se essi possano essere considerati una proprietà del *princeps* che «est res publica et caput rei publicae», ovvero se essi si trovino invece solo sotto la sua protezione, impersonale ed istituzionale. Si tratta di un quesito che per Eiximenis può essere fondatamente posto a partire da ciò che egli afferma in ciascuno

---

89. Si leggano in particolare i capitoli 149-153 e 193-197 del *Dotzè*, in *Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 323-332, p. 413-422.

90. Sul tema si richiama qui l'articolo già citato di Ennio Cortese, «Intorno alla «causa impositionis» e taluni aspetti privatistici delle finanze medievali»; inoltre: Emanuele CONTE, «Diritto romano e fiscalità imperiale nel XII secolo», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* (Roma), num. 106/1 (2004), p. 169-198; Emanuele CONTE, «“Ego quidem mundi dominus”. Ancora su Federico Barbarossa e il diritto giustiniano», in *Studi sulle società e le culture del Medioevo per Girolamo Arnaldi*, Ludovico Gatto - Paola Spino Martini (ed.), Firenze, All'insegna del Giglio, 2002, p. 135-148; per una prospettiva che osserva alcune delle fonti coeve a quanto veniamo discutendo, resta ancora fondamentale il contributo di Filippo VASSALLI, «Concetto e natura del fisco», in Filippo VASSALLI, *Studi giuridici*, vol. III, Milano, Giuffrè, 1960, p. 39-130. Si tratta di un saggio pubblicato per la prima volta nel 1909.

91. Una tematica davvero importante, appena menzionata nell'importante *workshop* internazionale tenutosi a Roma nel 2019: «Los orígenes de la deuda pública en la Europa mediterránea (siglos XIII-XVI)», coord. de Armand Jammé e Pere Verdés Píjuan, 4-6 novembre 2019, atti in cds.

dei capitoli monetari del *Dotzè*, mentre per Callís esso trova un legittimo ed autorevole ancoraggio in un *locus classicus* del diritto romano citato esplicitamente nel capitolo 205 dell'*Octavum dubium* del suo *Margarita*: «Quia omnia sunt principis quoad protectionem non quoad dominium et proprietatem, ut l. bene a Zenone [...] et in l. deprecatio Endemonis [...] ad l. Rhodiam».<sup>92</sup>

4. In questo quadro concettuale lo *jus cudendi* —che tanto per Callís quanto per Eiximenis è un diritto esclusivo del *princeps* posto a garanzia della forma pubblica della moneta— e la stessa prerogativa del *princeps* di stabilire le sedi della «cuditio monete»,<sup>93</sup> non possono essere interpretati come un riconoscimento del *dominium* del *princeps* sulla moneta. Senza alcun dubbio questo riconoscimento, che resta implicitamente negato nei *dubia* e nel trattato monetario di Callís, non sussisteva in Eiximenis. Il Gerundense considerava infatti lo *jus cudendi* una garanzia offerta dal *princeps* alla comunità economica e politica che utilizzava quella moneta costituente il *medium* della fiducia e della credibilità per tutte le relazioni commerciali e per ciascuna delle obbligazioni pecuniarie stipulate tra *cives*, segnatamente i *censals* e i *violaris*. La statuizione classica contenuta nel *Dotzè* è, in questo senso, di una chiarezza cristallina: «[...] lo diner és fermaça de veritat e testimoni a l'hom a reebre de l'altre certa quantitat de roba o de açò que demana».<sup>94</sup> Si tratta di una chiarezza ulteriormente elucidata dalla condanna dell'alterazione di questa *veritas*, di questa *veritat* costitutiva delle relazioni civiche ed economiche. L'alterazione della moneta non può infatti essere consentita *in primis* proprio al *princeps* e a nessun *princeps*: «[...] per tal tota senyoria qui falça aquesta ley comet crim de falç en la cosa pública».<sup>95</sup> Da un punto di vista giuridico e politico questa affermazione del Gerundense merita di essere considerata per due ulteriori significati supportati da una univoca teoria del potere e del diritto monetario. In primo luogo emerge qui una nettissima differenza tra l'individuazione eiximeniana del primo soggetto ritenuto legittimamente imputabile di falsificazione rispetto ai due diversi ed indistinguibili soggetti presenti nei testi di Callís: il «fabricator monetae» e una generica massa di persone che possono intaccare il valore del denaro coniato e circolante. In secondo luogo Eiximenis, ricorrendo al lessema *senyoria*, ha cura di estendere il suo divieto e il suo vasto apparato sanzionatorio, volto a tutelare il bene moneta, ad ogni forma di potere e ad ogni legittimo esercizio di governo esercitati sulla comunità, non limitandosi a considerare il profilo istituzionale della monarchia. Il baricentro della riflessione del frate catalano appare essere dunque non il monarca e il suo rapporto con la moneta, non l'equiparazione tra *veritas principis* e moneta aurea, ma la moneta in sé osservata nel rapporto

92. *Margarita*, *Octavum dubium*, cap. 205, p. 133a.

93. *Margarita*, *Octavum dubium*, cap. 82, p. 119b; per Eiximenis, *Dotzè llibre del Crestià I*, 1, cap. 139-152, p. 303-330.

94. *Dotzè llibre del Crestià I*, 1, cap. 140, p. 305, corsivi nostri.

95. *Dotzè llibre del Crestià I*, 1, cap. 139, p. 304, corsivi nostri.

fiduciario con la comunità. Nelle sue stesse parole, come si è visto, è la moneta la *veritat*, il tessuto connettivo fiduciario (*fermança*) che regge la comunità.

5. Concludo questa breve rassegna di possibili e auspicati approfondimenti sui testi monetari dei due intellettuali catalani ricorrendo al potere suggestivo di un passaggio che viene dal calamo della *lucerna iuris*, da un passo che, formalmente, si presenta assai distante dalle questioni sin qui affrontate. Ricorro tuttavia ad esso per due specifiche ragioni che si aggiungono alla già richiamata *laudatio* del Gerundense rivolta al giurista marchigiano. La prima si rifà alla ben nota ammirazione eiximeniana per i *regimina civitates* italiani, manifestata in moltissime occasioni all'interno dei suoi testi politici e nei suoi progetti di governo.<sup>96</sup> La seconda si fonda sulla tradizione bartoliana e bartolista che gode per lunghi secoli di una vasta eco e di importanti riconoscimenti tra i giuristi iberici e catalani<sup>97</sup> superando di molto il secolo di Bartolo che è il secolo di Francesc Eiximenis.

Sulla scorta di questo quadro, che ritrae l'ammirazione e la fattiva ricezione dei testi bartoliani, intendo richiamare la dichiarazione del giurista marchigiano che si legge nel suo commento al *Digesto*: «Civitates tamen que principem non recognoscunt in dominum et sic earum populus liber est [...] possent hoc forte statuere quia ipsamet civitas sibi princeps est».<sup>98</sup>

Se in Bartolo non si incontrerà mai una connessione diretta tra questa nozione del *princeps* e la sua imputabilità per la «cuditio monetae» o per quanto attiene l'alterazione dei *nummi*, risulta tuttavia chiaro come la stessa possibilità di pensare la *civitas* come *princeps* offra una base concettuale sostanziale, politica e giuridica, per argomentare un diritto della moneta e una correlata giustizia penale così estesi come quelli che abbiamo potuto leggere nei capitoli del Gerundense.<sup>99</sup> Si confermerebbe così, secondo l'opinione di chi scrive, il rapporto

---

96. Si noterà che nel *Regiment de la cosa pública* vi sono moltissimi riferimenti a diverse città italiane ed ai rispettivi regimi di governo politico ed economico, mentre un riferimento diretto al «tiran de Pavia» che «esvahís la ciutat de Verona» si trova proprio in uno dei capitoli dedicati alla discussione sul valore e la funzione della moneta, v. *Dotzè llibre del Crestià I*, cap. 144, p. 314.

97. Come ci ricorda Paolo Grossi, il *jurisperitus* Berò, morto nel 1554, nei suoi *Consilia* dedicati alle questioni monetarie e specificamente alla misura del valore della moneta affermava con chiarezza che «Ita determinat Bartolus ad quem totus mundus recurrit»; BERO, *Consilia*, Bologna, 1567, cons. 143, n. 25, cit. in Paolo GROSSI, *Ricerche sulle obbligazioni pecuniarie nel diritto comune*, p. 348; rispetto alla «fortuna di Bartolo» in questa specifica materia giuridica, v. anche Paolo GROSSI, *Ricerche sulle obbligazioni pecuniarie nel diritto comune*, p. 354. Nella stessa direzione si veda anche Tommaso BROLLO, «Money in the debt relationship», p. 13, che ci ricorda come «the *Opinio Bartoli* [nei secoli successivi al XIV] even acquired legal value in Spain and Portugal».

98. BARTOLO DI SASSOFERRATO, *In prima Digesti veteris partem*, Venezia, Luca Antonio Giunta, 1567, D. 4.4.3, p. 156vb.

99. Si dovrà tener presente al riguardo che in uno dei capitoli centrali per comprendere la teoresi politica di Eiximenis, dedicato all'origine delle comunità si legge che «los hòmens separats», proposero di «ffer comunitat per millor estament llur, donchs ells, après que hagueren fetes comunitats, no's privaren de libertat», una «libertat» che misero a frutto innanzitutto nella scelta di darsi forme diverse di autogoverno: «[...] les comunitats de si matexes són franques, axí [...] que cascuna comunitat poch elegir senyoria aytal com se volch, si's volch que fos sots príncep, si's vol sots regiment de alguns de si matexa a temps, si's vol per altra via»; *Dotzè llibre del Crestià I*, cap. 156, p. 337-338.

particolare del frate francescano con il diritto, vale a dire la sua capacità di utilizzarlo fuori dall'officina dei giuristi per edificare con esso nuove e più impegnative architetture politiche ed economiche. Illuminata dal testo del Marchigiano la forma del diritto si configura quindi come la vera ultimativa discriminante del diverso statuto accordato alla moneta dai due intellettuali catalani.

# Com la dona deu bé governar sa casa: anàlisi de l'ètica econòmica de Francesc Eiximenis en obres de diferent temàtica

**Chiara Mancinelli**

*Institut d'Estudis Medievals*

*Universitat Autònoma de Barcelona*

---

**E**n un primer moment, pensar en franciscans i en economia pot crear una mica de confusió a tots els estudiosos que no estiguin familiaritzats amb la perspectiva historiogràfica de la reflexió econòmica medieval.<sup>1</sup> En efecte, com podien uns frares que havien triat ser pobres arribar a ser uns experts en economia? Intentaré contestar a aquesta pregunta a través de l'exemple d'un exponent il·lustre d'aquestes terres, Francesc Eiximenis, conegut sobretot des del punt de vista filològic, considerada la seva extensa obra, però poc apreciat per la seva reflexió política i econòmica.

Començarem descrivint què entenem per reflexió econòmica, després repassarem breument la biografia d'Eiximenis i finalment ens detindrem en uns exemples concrets i en extractes de les seves obres, vinculant d'aquesta manera la teoria amb la pràctica.

## 1. La reflexió ètica econòmica medieval

En relació amb la historiografia sobre aquest assumpte, un moment significatiu va ser quan, als anys cinquanta i seixanta del segle passat, Ovidio Capitani va publicar una sèrie de treballs en els quals es feia evident l'abandó de la idea evolucionista d'una teoria econòmica homogènia per a la baixa edat mitjana que anticipés la teoria econòmica moderna. Aquesta nova aproximació es va posar de manifest amb l'elecció de parlar en termes d'«ètica econòmica» abans que de «pensament econòmic medieval», amb la finalitat d'evidenciar en les fonts la presència d'un sistema discursiu estratificat i estructurat segons diferents orientacions, més que no pas la d'una teoria única que sintetitzava de manera coherent la pràctica econòmica.

---

1. Sobre aquest argument és obligatòria la referència al treball de Giacomo Todeschini. Citem com a exemples dels seus estudis: *Il prezzo della salvezza: Lessici medievali del pensiero economico*, Roma, NIS, 1994; *I mercanti e il tempio: La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bolonya, Il Mulino, 2002; *Ricchezza francescana: Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bolonya, Il Mulino, 2004; «La riflessione etica sulle attività economiche», a Roberto GRECI, Giuliano PINTO i Giacomo TODESCHINI, *Economie urbane ed etica economica nell'Italia medievale*, Roma, Laterza, 2005, p. 151-223.

Els estudis han mostrat, des de l'època patristica, la construcció d'un arsenal lingüístic cristià capaç de definir, a partir d'una perspectiva teològic-normativa, els instruments de reflexió sobre la realitat econòmica, però també sobre la social i política, esclarint millor el paper de l'Església en l'organització de les pràctiques i de la societat. Aquesta terminologia conceptual ofereix unes categories d'anàlisi que no són el producte d'una teoria de l'economia fins i tot anacrònica, sinó d'una teoria escatològica de les relacions entre comportament terrestre i salvació eterna. Aquesta reflexió es forma a partir dels llenguatges dels intercanvis, de l'administració, del preu, del lucre, de la riquesa, a través d'un sistema metafòric que enllaça constantment els comportaments i els enfocaments terrestres amb les seves conseqüències individuals i col·lectives. D'altra banda, no es tracta de buscar les arrels de la nostra economia moderna, sinó d'enfocar l'existència d'un camí propi de la societat medieval, que pensa en els intercanvis materials a través del vincle que s'estableix entre allò terrenal i el més enllà.<sup>2</sup>

Els estudis de Giacomo Todeschini han estat fonamentals en aquest camp perquè han posat en evidència l'existència d'un discurs de llarga durada, que interessa a diferents tipus d'autors i que inclou diferents menes de textos (dret canònic, sermons, tractats...). Tenint en compte, a més, el context polític, social i institucional en el qual va sorgir aquest discurs, aquest acostament permet descobrir a llarg termini els significats evolutius de paraules o expressions vinculades a una intencionalitat molt definida. Com s'ha dit, resulta essencial el vincle entre pràctiques econòmiques terrenals i salvació ultraterrenal, o, dit d'una altra manera, com les accions diàries, tant de l'individu com, a major escala, dels mercats, incideixen en la salvació de les ànimes.<sup>3</sup>

Trobo molt exemplificatiu de l'evolució d'aquests lexemes l'estudi que va fer Todeschini de la figura de Judes en el seu llibre del 2011. Judes va vendre Jesús per trenta diners, és a dir, va intercanviar l'infinit i incommensurable valor del fill de Déu per una suma irrisòria, si es comparen. No va saber reconèixer el veritable valor de Jesús no solament com a Salvador, sinó també com a «bé», amb la qual cosa va convertir-se en el prototip negatiu d'aquells que no saben reconèixer el veritable valor de les coses i comprendre les regles del mercat i de l'economia, que es van definint amb el temps. Al contrari, Magdalena sí que va ser capaç de realitzar una acció econòmica correcta quan va gastar un oli molt valuós per a rentar els peus de Jesús. Al llarg dels segles s'elaboren veritables biografies d'aquests dos personatges, es constitueixen cànons iconogràfics de representació visual i, des d'un punt de vista textual, la figura de Judes passa a representar els incompetents econòmics, exclosos també com a ciutadans.<sup>4</sup>

---

2. Valentina TONEATTO, *Les banquiers du Seigneur*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 44-47.

3. Clément LENOBLE, «Monnaie, valeur et citoyenneté chez Olivi et Eiximenis. "Moralisation de l'économie" ou "économie politique" médiévale?», *Médiévales*, núm. 68 (2015), p. 161-180.

4. Giacomo TODESCHINI, *Come Giuda*, Bolonya, Il Mulino, 2011.



Un altre exemple que vull assenyalar és l'estudi de Clément Lenoble sobre el convent franciscà d'Avinyó, objecte d'estudi de la seva tesi de doctorat i de la publicació corresponent. Lenoble ha analitzat els llibres comptables d'aquest convent franciscà dels anys 1359-1478 i ha posat de manifest la relació que unia la comptabilitat dels frares amb la normativa de l'orde, el control del moviment dels espirituals, les opinions d'autors franciscans i de juristes, i les relacions amb la cúria pontificia i la comunitat laica. Aquesta última es presenta com la base per a una «economia de la salvació», constituïda per l'intercanvi dels llegats dels laics als frares i les mediacions espirituals que garantien els fra-menors. Els franciscans apareixen d'aquesta manera com uns «instruments», és a dir, uns intermediaris i promotors de les formes d'intercanvi per a dur a terme una doble circulació de béns: materials i espirituals.<sup>5</sup>

Fets aquests exemples, que espero que siguin clarificadors, ens queda per explicar el paper dels franciscans en aquesta mena de reflexió. Per a poder-ho entendre, farem primer un breu recorregut diacrònic.

La reflexió econòmica va sorgir del pensament religiós, o, més ben dit, del teològic. En efecte, des de l'edat patristica, a partir del segle iv, les reflexions produïdes pel món cristià sobre l'economia es localitzen en escrits conciliaris, en comentaris de les Sagrades Escripures i, generalment, en reflexions sobre la moral social. Malgrat el seu desenvolupament posterior en l'Occident medieval, el lloc de naixement del pensament econòmic medieval s'ha de situar en les homilies i els comentaris de les escriptures dels pares de l'Església bizantins i en el model de poder centralitzat de tipus imperial. La racionalitat econòmica cristiana té, per tant, la seva gènesi en les paraules i els discursos dels homes que exercien un poder particular, l'episcopal, i en algunes zones clau de l'imperi. Des dels seus orígens, la reflexió sobre l'economia produïda en el món cristià va ser una reflexió sobre els millors criteris d'administració de territoris, diòcesis, ciutats, controlades per un poder que, com el dels bisbes, havia ocupat el lloc del poder tradicional, representat pels funcionaris i els aristòcrates de les jerarquies oficials de l'Imperi romà. En aquests discursos, els diners, els intercanvis, el comerç, el crèdit, la riquesa i la pobresa eren vists com a elements de govern concret de la realitat i, al mateix temps, com que era un poder consagrat el que parlava, eren considerats com els components d'un mosaic que, si estava disposat ordenadament, podia garantir el regne del cel. Aquesta naturalesa governativa de la primera reflexió econòmica estableix algunes premisses per al futur pensament econòmic occidental cristià. En efecte, determina com a virtuosa la distribució de la riquesa en el territori, des d'un punt de vista ètic i religiós; contraposa la distribució, és a dir, la inversió de la riquesa monetària i no monetària, al seu atresorament; condemna l'atresorament com a comportament estèril i típic dels infidels; condemna el préstec a interès, com a concreció

---

5. Clément LENOBLE, *L'exercice de la pauvreté: Économie et religion chez les franciscains d'Avignon (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.

del desig d'atresorament; identifica l'administració eclesiàstica com a mediatra entre rics i pobres; defineix la riquesa eclesiàstica com a realitat econòmica separada i intangible. Així mateix, des del principi, aquesta racionalitat econòmica determina el paper d'*experts* en moral i economia, capaços de distingir entre una economia de la salvació i una economia de la perdició. A partir dels pares de l'Església i fins almenys el segle XIV, aquests experts pertanyeran al món sacerdotal o monàstic i obtindran la seva pròpia ciència econòmica, a més de la seva experiència quotidiana i pastoral, de la cultura teològica i escriptural.

Així mateix, el fet que els pares de l'Església teoritzin i governin l'economia en nom d'un «bon ús de la riquesa», consistent en la seva redistribució caritativa parcial, estableix una forta identitat entre profit i utilitat social de la riquesa. Les primeres representacions lingüístiques de la riquesa cristiana estableixen en la *caritas* i en la redistribució del superflu una premissa, semànticament ambigua, procedent de la possible redempció del ric que s'allunyi de l'exemple de pobresa constituït per Crist, o de la valorització de la riquesa laica, entesa com a condició primària i necessària de la solidaritat social. Entre l'alta i la baixa edat mitjana, aproximadament entre els segles VIII i XIII, es produeixen paral·lelament una complexa transformació econòmica, que té entre els seus protagonistes els rics de condició eclesiàstica, i un creixement de l'hegemonia intel·lectual retinguda pel món sacerdotal. En aquest període, les premisses patristiques sobre el significat ètic i teològic de l'economia dels cristians es converteixen gradualment en un sistema d'anàlisi i interpretació econòmica produït en l'àmbit sacerdotal, però fet valer de més a més per al cos social sencer. En els textos de la coneguda com a reforma eclesiàstica d'època carolíngia, en particular de l'any 813 al 858, es troben referències importants al comportament econòmic dels eclesiàstics com a comportament econòmic exemplarment cristià, i als béns eclesiàstics com a conjunt patrimonial que ha de mantenir-se intacte i incrementar-se. En aquest complex textual sobresurten dues característiques: la voluntat imperial de definir els béns eclesiàstics com a realitat fiscal, és a dir, públics, i la tendència episcopal a relacionar els patrimonis eclesiàstics amb el control i la tutela dels pobres presents en el territori de l'Imperi. A més, en el segle IX sorgeix una atenció particular, que s'especificarà en els segles XI i XII, a la individualització dels «enemics» de l'Església, és a dir, dels qui podrien amenaçar la integritat patrimonial amb la seva acció econòmica i social. En aquest període, a més, trobem les primeres prohibicions del contracte de préstec a interès o d'usura entre laics. Aquestes definicions negatives apareixen inserides en disposicions capitulars imperials i episcopals l'objectiu de les quals no era simplement catalogar els comportaments econòmics que calia evitar, sinó establir un ordre econòmic per a la cristiandat. La usura és presentada com una pràctica que, a més que danya sobretot els *pauperes*, contradiu la identitat consagrada dels eclesiàstics i, consegüentment, també la dels laics cristians, que veien en els eclesiàstics el seu model social de referència.

Entre els factors que influeixen en el creixement de la reflexió econòmica del segle IX al segle XII es troba la creixent especificació del model econòmic i organitzatiu constituït per les comunitats monàstiques. Els abats es converteixen en experts en economia i la disciplina monàstica es va configurant com a ascesi econòmica que ha d'implicar una productivitat empresarial per a la comunitat monàstica entesa com a subjecte col·lectiu, és a dir, institucional. El monestir comença a exercir dins de la societat una funció de laboratori conceptual capaç de produir definicions i avaluacions de les relacions d'intercanvi, precisament perquè, en el seu interior, el monestir benedictí postcarolingi elabora estils de vida econòmics amb la finalitat de definir la distància entre riquesa col·lectiva i necessitats individuals. En el marc de l'augment de rellevància de les realitats monàstiques, s'insereix també l'acció del clergat «reformador», coordinada per alguns pontífexs, en contra dels comportaments simoníacs d'eclesiàstics i laics. Els debats sobre la simonia entre els segles XI i XII tenen molt d'interès per a la reflexió econòmica medieval. Per exemple, la voluntat dels reformadors eclesiàstics de reivindicar als consagrats el control total dels béns mobles, immobles i polítics de les esglésies, genera un reconeixement ulterior de la licitud moral i del bon dret dels laics a comerciar amb els béns econòmics no sagrats, és a dir, a fixar el valor en termes de preu. En els tractats antisimoníacs es declara l'existència d'una espècie de relació complementària entre l'economia sagrada, confiada als *clerici*, i l'economia profana, confiada als *layci*, sempre que aquests reconeguin als primers el control del límit entre els dos camps. En aquest quadre, els jueus són vists com a actors secundaris negatius i apareixen en la reflexió econòmica dels eclesiàstics com a exemple de la degradació de l'economia dels laics fidels. La creixent circulació dels diners entre els segles XI i XIII constitueix un fenomen explosiu per a la formació de la consciència econòmica medieval. La reflexió econòmica dels eclesiàstics troba en els diners el mecanisme social capaç de comparar el valor de les coses consagrades, per definició infinit, amb el valor de les mercaderies útils a la vida quotidiana i a la supervivència humana, per definició finit. El creixement de l'economia monetària determina, més que no pas una reacció negativa del clergat a l'economia dels laics, un refinament dels criteris de la racionalitat econòmica cristiana dels quals eren tradicionalment dipositaris els eclesiàstics. En tots els casos en els quals la plasticitat econòmica i social dels diners determini una potenciació de les institucions eclesiàstiques, aquesta ductilitat serà àmpliament aprovada. D'altra banda, la prosperitat civil determinada per la iniciativa comercial dels laics, si no contradia la gestió eclesiàstica i no l'amenaça com a competència, si no coincideix amb l'atresorament, és a dir, amb la privatització de la riquesa, és afavorida i promoguda per l'ètica econòmica radicada en la tradició canònica. A més, la revolució comercial coincideix cronològicament amb una altra «revolució»: la pauperística.

La pobresa com a ideal ètic i econòmic de perfecció cristiana madurat entre els segles XI i XIII va ser la lent que va permetre al pensament econò-

mic medieval enfocar la relació entre economia consagrada i economia laica. D'aquest laboratori teològicomoral sortiria la més nítida percepció occidental dels diners com a mesura del valor de les coses. Entre els segles XII i XIII, en els textos de teologia moral i de penitència i en les codificacions canòniques augmenta l'atenció al crèdit i a la usura. Continua augmentant i precisant-se la desconfiança eclesiàstica que havia advertit als laics i als clergues que evitessin les transaccions que podien confondre els sistemes dels valors sagrats amb els dels profans. D'altra banda, el préstec a usura es converteix en característic de les comunitats jueves: així, l'anàlisi econòmica eclesiàstica atribueix als jueus el paper d'usurers i als cristians que practiquen la usura, el paper de judaïtzants, és a dir, de falsos cristians. Al costat d'aquest fenomen d'*estereotipització* de la usura, és fort també l'impacte del fenomen conegut com a *conversió a la pobresa*.

La individuació de la pobresa com a estil de vida que permet una eficaç imitació de Crist té efectes immediats en la manera cristiana occidental de pensar les maneres de producció. Aquest model, en un primer temps entre els segles XI i XII, determina la deflagració social dels models eclesiàstics i monàstics de vida. La pràctica confessional i penitencial es converteix en el vehicle de control de la vida econòmica dels laics i, així mateix, en una pedagogia econòmica. Ara no sols la usura, sinó també la immobilització de la riquesa, són enteses com a comportaments estèrils i directament oposats a la pobresa, concebuda com a autodesposició i tècnica de distribució. En un segon moment, amb els ordes mendicants, aquest procés s'accelera i s'especifica encara més. Es constitueix un quadre de referències eticoeconòmiques capaç de qualificar com a *pobres* relacions econòmiques i contractuals que, fins i tot sense arribar a la seva perfecció, s'acosten al model de renúncia total dels béns i eviten la immobilitat del posseït.

Entre les grans mutacions polítiques i religioses que caracteritzen la primera meitat del segle XIII i que condicionen profundament la reflexió econòmica occidental, és rellevant la constituïda per l'especificació de la disciplina confessional, ratificada amb el Concili IV del Laterà. L'obligació de la confessió periòdica posa de manifest la importància del comportament econòmic com a clau de definició de l'actitud correcta o de la desviació del comportament cristià, i el paper tècnic dels eclesiàstics com a experts en l'obediència dels laics de la normativa eticoeconòmica. La confessió determina també el creixement de la literatura de les *summes* confessionals, que contenen seccions dedicades als problemes econòmics i, en particular, a la usura. La reiteració confessional assigna un paper precís a les pràctiques econòmiques: les riqueses i el seu ús es converteixen en un engranatge específic de la vida social cristiana. Canonistes i confessors comencen a dedicar al comerç una atenció no sols determinada per la constatació de l'existència d'una categoria professional moralment en risc.

A partir de mitjan segle XII els mercaders i el comerç són analitzats amb *summa cura* pels eclesiàstics, ja que constitueixen un dels fonaments de la comunitat dels fidels, si bé no reben una aprovació incondicional. El mercader,

que fins i tot és considerat com a pecador potencial, és presentat com un operador econòmic capaç, gràcies a les característiques tècniques del seu art, d'aconseguir una pròpia mesura d'utilitat social i d'ètica comprovada. El mercader es convertirà en usurer cada vegada que la seva activitat no es dirigeixi cap a la utilitat pública. La mercaderia no és en si mateixa negativa, sinó que ho és la *intentio*, és a dir, la disposició mental a l'atresorament. D'aquesta manera, es va precisant l'equació entre societat, fe i dret al comerç i al benefici. El mercader, que assumeix perills per a introduir en el mercat mercaderies útils i que abans faltaven, veu reconegudes aquestes capacitats amb l'apreciació col·lectiva dels *fideles* que componen el mercat. És aquest reconeixement del valor de les mercaderies i, indirectament, del valor del treball mercantil, el que determina la licitud d'un profit moderat (*iustum*) del mercader. Però el preu i, per tant, els límits raonables del profit mercantil no sempre són fàcils de definir. En les tres decretals promulgades entre la segona meitat del segle XII i els primers trenta anys del segle XIII pels papes Alexandre III, Urbà II i Gregori IX (*In civitate, Consuluit* i *Naviganti*), s'establia que la venda a crèdit, amb superació del preu en el moment del pagament d'aquest, s'assimilava a la usura, llevat que en el moment de la contractació i de l'estipulació de l'acord no hi hagués un dubte objectiu que el valor de la mercaderia pogués variar en el temps. La raó d'aquest interès pel problema resideix en dues premisses: la voluntat ideològica de construir un model de mercat cristià dins del qual el valor de les coses coincideixi amb un preu establert per la comunitat dels *fideles* i, en conseqüència, la distinció entre el sistema d'avaluació dels béns consagrats i el sistema d'avaluació dels béns laics. La venda a terminis o a crèdit semblava una forma contractualment ambigua d'emascarar la relació usurera il·legal. I la solució es troba en la naturalesa comercial, en la intenció professional, en la funció socialment útil del mercader que la restant comunitat cristiana li reconeix. La principal objecció dels autors de les summes confessionals en contra de la usura es basa en l'«esterilitat de la moneda». En els anys que transcorren entre els concilis III i IV del Laterà, en l'ambient canònic madura la definició del crèdit il·legítim, llavor de l'esterilitat dels diners, del qual és protagonista l'*usurarius manifestus*, és a dir, l'usurer manifestament reconegut com a tal.

Per als historiadors del pensament econòmic, la reflexió desenvolupada entre la meitat del segle XIII i els inicis del segle XV resulta particularment interessant perquè comprèn nombrosos textos que comenten explícitament la praxi econòmica. D'altra banda, aquesta reflexió depèn fortament de la desenvolupada en els segles anteriors. Així mateix, és important considerar la influència de tres fets: la traducció llatina de les obres d'Aristòtil, que contenen elements d'anàlisi econòmica; la intensificació de les pràctiques contractuals comercials i creditícies ciutadanes; l'afirmació d'un model cristià de perfecció basat en la pobresa, elecció que es resumeix en el ràpid desenvolupament de l'orde franciscà. En els textos, l'estudi de l'economia es converteix en un discurs sempre més

tècnic i té al mateix temps un objectiu eticopolític evident. Analitzar i conèixer l'economia significava de més a més codificar-la, ordenar-la i catalogar-la amb la finalitat de definir una disciplina social, una moral del bé col·lectiu i de les relacions entre rics i pobres. Des d'aquest punt de vista, un moment fonamental en la transformació de la reflexió econòmica medieval és el constituït per les discussions sobre la pobresa voluntària com a forma de vida perfecta en els termes establerts per Francesc d'Assís. En efecte, és en aquests debats on es reflexiona sobre què signifiquen pobresa i riquesa des d'un punt de vista jurídic. En aquests textos, el vocabulari jurídic de la riquesa i de les maneres de posseir és visiblement catalogat a partir d'una reflexió sobre les tècniques de desposseïció que condueix a una anàlisi del valor relatiu dels béns econòmics. Si la reflexió sobre la pobresa i la riquesa dels eclesiàstics determina una formalització de les categories que permeten una anàlisi de les relacions econòmiques, la precisió d'aquesta anàlisi es manifesta com a intent dels ordes consagrats d'identificar en les relacions de mercat la clau que permeti legitimar o deslegitimar l'organització social, segons criteris de matemàtica contractual. L'atenció dels *doctores* es dirigeix sobretot al problema del sentit social de la professió mercantil. En la segona meitat del segle XIII dominics i franciscans coincideixen en la utilitat social de la professió mercantil i, en general, en la intrepidesa de l'economia laica. D'altra banda, es diferencien en la noció d'equitat dels preus i en la definició del valor comercial. L'escola franciscana fa del *mercator*, l'operador econòmic, un protagonista de la contractació quan és de bona fe. La seva *industria* i el seu activisme estan en la base d'un procés de definició dels valors econòmics. La utilitat pública és xifrada per l'econòmica, però aquesta depèn de la competència dels professionals. Aquesta competència és el mirall d'una *fides* en sentit lat.

Malgrat les diferents posicions, en la reflexió econòmica dels segles XIII i XIV s'afirma, al costat de la concepció d'utilitat pública de les relacions de mercat, la d'equitat, derivada de la fluctuació del valor o preu de les mercaderies contractades. Així, l'atenció es mou progressivament des d'una noció general de preu just cap a una anàlisi de les formes d'intercanvi dels valors, és a dir, dels criteris d'equivalència de valors diferents que permeten definir la utilitat pública de l'intercanvi. Al costat del desenvolupament d'una reflexió sobre la moneda i l'intercanvi, els segles XIV i XV europeus veuen l'augment de la divulgació de les doctrines econòmiques produïdes a les escoles teològiques i, al mateix temps, l'intent de teòlegs i confessors de transmetre aquestes reflexions als protagonistes laics de la política. Al mateix temps, els juristes comentadors del dret romà es detenen en el costum jurídic mercantil, el *jus mercatorum*, i codifiquen els comportaments mercantils referint-se a la tradició teològica i canonista elaborada fins al moment. Predicadors, confessors i juristes tenen en comú com a objectiu fonamental l'estructuració d'un ordre ciutadà que racionalitza la societat dels contraents en termes de societat religiosa, de comunitat de «fidels». En efecte, la traducció política i la divulgació de les elaboracions eticoeconòmiques seguei-

xen dues directrius: la definició d'un model economicopolític negatiu, infidel i anticristià, que cal combatre, i l'especificació d'un model positiu de comportament econòmic cristià, indicat com a políticament constructiu. Així, la usura es converteix en resum de la iniquitat moral, religiosa i econòmica, i l'usurer és representat com a destructor de l'ordre públic. En aquest clima, els jueus es converteixen en blanc de polèmiques i de cicles de predicacions que determinen la difusió social de l'estereotip de la usura jueva. Paral·lelament, es realitza i es difon una imatge social de la professió mercantil sempre més positiva.

El programa de propaganda i innovació creditícia, típic de l'escola franciscana, condueix a les fundacions dels monts de pietat. Aquest institut de crèdit arriba a la propaganda franciscana des d'una llarga tradició teològica que havia volgut representar el cos de Crist en la muntanya esmentada en les Sagrades Escripures. Aquesta tradició havia associat Crist, com a divinitat encarnada, a la concepció d'abundància i de profusió dels béns, de salvació, també econòmica, de la societat dels cristians. Amb el mont de pietat es proposa una institució econòmica capaç d'unificar ideològicament aquestes suggestions religioses i polítiques amb la idea d'una solidaritat econòmica sacrosanta, sigui caritativa, sigui generadora de riquesa. Si la primera meitat del segle xv es caracteritza per les síntesis del franciscà Bernardino de Siena i del dominic Antonino de Florència, la segona meitat del segle es caracteritza per les campanyes de predicació antiusura que porten als monts de pietat i per la presència de textos econòmicament significatius, com la *Summa* d'Angelo de Chivasso. Aquestes exposicions són flanquejades per reflexions econòmiques produïdes en forma de tractats per laics, com les de Poggio Bracciolini, Leon Battista Alberti, Benedetto Cotrugli i Konrad Summenhart. En aquestes reflexions econòmiques es posa de manifest la derivació cultural dels autors de la producció teologicomoral i l'intent de difondre una cultura econòmica ja sedimentada. Gairebé a la fi de l'edat mitjana, la reflexió econòmica occidental, entesa com a ciència, sembla sorgir de la seqüència de reflexions ètiques i teològiques. Aquestes consideracions s'havien centrat a definir l'espai de l'economia profana com l'espai coherent amb l'espai de l'economia sacra. Aquesta darrera, per tant, havia assumit la utilitat de la comunitat de cristians, dels *fideles*, i havia arribat a considerar un model de societat dins del qual existia una relació estreta entre economia i carisma. Aquesta lògica de la reflexió econòmica, típica dels cristians, va prevaler a Occident entre l'edat mitjana i la moderna, però si d'una banda va ser l'única que va codificar i promoure construccions institucionals i polítiques, per l'altra no va ser l'única que va elaborar les relacions econòmiques entre persones en clau doctrinària. Entre els grups minoritaris, els jueus posseïen un dret i una doctrina econòmica, els quals, però, van quedar dins de la seva comunitat.<sup>6</sup>

---

6. Giacomo TODSCHINI, «La riflessione etica sulle attività economiche», p. 151-223.



## 2. Francesc Eiximenis

Acabat aquest recorregut, la idea que els franciscans poguessin reflexionar sobre temes econòmics no hauria de semblar-nos ja tan forassenyada. A més, hem de tenir en compte que el mateix vot de pobresa franciscà implicava també haver de triar entre el que era pobre i el que no ho era, entre el que era un *usus pauper* i un *usus dives* de les coses amb les quals els frares es trobaven diàriament. En altres paraules, viure en pobresa implicava al mateix temps prendre decisions i executar accions econòmiques per a aconseguir-ho. Si tenim en compte, a més, que els franciscans pertanyien a un orde en ple contacte amb la societat i que molts frares van fer estudis en universitats i centres de prestigi, ja no podrà estranyar-nos que els frares exercissin com a consellers i ambaixadors per a autoritats civils i famílies reials i que raonessin en escrits i sermons sobre els comportaments econòmics que veien que es posaven en acció en el seu entorn. Una altra dada que cal tenir en compte és que aquests actes es van concentrar en àrees econòmicament dinàmiques, com Catalunya, València, la França meridional o el nord d'Itàlia.

Recórrer breument la biografia d'Eiximenis ens servirà d'exemple emblemàtic per a entrar ja plenament en la qüestió.

Francesc Eiximenis neix a Girona al voltant del 1330 en una família de comerciants ben relacionada amb la casa reial.<sup>7</sup> Entre aquesta data i la seva ordenació el 1352 es forma a l'estudi franciscà de Girona i al convent de Sant Nicolau de Barcelona.<sup>8</sup> És ordenat sotsdiaca i diaca el 22 desembre de 1352 a l'església de Santa Maria de Sants, a Barcelona.<sup>9</sup> Després estudia a les universitats de Cambridge i Oxford, que el marquen d'una manera especial.<sup>10</sup> El març del 1357 assisteix al capítol franciscà al convent de Girona i, des de la seva ciutat natal, viatja a París, on es troba els anys 1364 i 1365.<sup>11</sup> La formació d'Eiximenis es desenvolupa també a Colònia i Roma.<sup>12</sup> A més, en la seva obra esmenta la

7. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, Alzira, Bromera, 2009, p. 7. És probable el vincle de parentiu entre el franciscà i Jaspert d'Eiximenis, fill de Guillem d'Examenis de Girona, burgès de bastanta rellevància en la vida comercial de la ciutat de Barcelona en el segle XIV. Jaspert seria l'avi d'Eiximenis. Jill R. WEBSTER, «Notes biogràfiques sobre fra Francesc Examenis, franciscà geroní en Estudis universitaris catalans», a *Miscel·lània Aramon i Serra: Estudis de llengua i literatura catalanes oferts a R. Aramon i Serra en el seu setantè aniversari*, vol. II, Barcelona, Curial Edicions Catalanes, 1980, p. 557-602 (Estudis Universitaris Catalans; xxiv).

8. Josep BRUGADA GUITIÉRREZ i Josefina GUILLÉN SÁNCHEZ, «Francesc Eiximenis a Oxford», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. 48 (2007), p. 47-82.

9. Sobre aquest punt, vegeu també Lluís BRINES I GARCIA, *Biografia documentada de Francesc Eiximenis*, València, Tink Factoria de Color, 2018. El cognom original del frare podria haver estat canviat per «Eiximenis» en rebre l'hàbit. Jaume RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial. Diplomataris 1373-1409*, Girona, Universitat de Girona, 2011, p. xv.

10. Josep BRUGADA GUITIÉRREZ i Josefina GUILLÉN SÁNCHEZ, «Francesc Eiximenis a Oxford», p. 47-82; Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 8.

11. Josep BRUGADA GUITIÉRREZ i Josefina GUILLÉN SÁNCHEZ, «Francesc Eiximenis a Oxford», p. 47-82.

12. Francesc EIXIMENIS, *Art de predicació al poble*, edició a cura de Xavier Renedo, Vic, Eumo, 2009, p. x.

seva estada a la muntanya de la Verna, a la Toscana, important centre dels espirituals franciscans.<sup>13</sup>

El 1365 es troba a la cort papal avinyonesa, on assisteix a la primera de les revelacions de l'infant Pere d'Aragó.<sup>14</sup> El 1371 és proposat com a lector de teologia de la Universitat de Lleida, càrrec que no pot exercir immediatament perquè no té el títol de mestre.<sup>15</sup> No obstant això, la Corona, és a dir, el rei Pere, la seva esposa Leonor i la dona de l'infant Joan, Mata d'Armanyac, l'ajuden a aconseguir el títol de *Magister Theologiae* a l'estudi de Tolosa el 1374 a través de donatius i recomanacions.<sup>16</sup>

De tornada a Catalunya, el 1378 és custodi del convent de Barcelona, l'any següent es troba a Vic i el 1381 és novament a Barcelona. A més, sembla que Eiximenis va romandre als convents de Lleida, Girona, Tolosa i, probablement, Tarragona.<sup>17</sup>

Els coneixements i les capacitats d'Eiximenis són valorats per la Corona, com indiquen no solament els esforços perquè obtingui el títol de teologia, sinó també la varietat d'encàrrecs fets al llarg de les regències de Pere el Cerimoniós, Joan I i Martí l'Humà. Al marge de tasques significatives, com l'examen de llibres en llengua hebrea encarregat als frares Eiximenis, Tomàs Olzina i Nicolau Sacosta pel rei Joan, la predicació en les commemoracions de la victòria de Sicília el 1392<sup>18</sup> i la convocatòria del rei Martí a una trobada de teòlegs per a resoldre el cisma d'Occident entre finals del 1397 i principis del 1398,<sup>19</sup> la col·laboració d'Eiximenis amb la família reial és constant. Cal destacar també la significativa relació entre Eiximenis i la reina Maria de Luna. Si, d'una banda, la consort de Martí és lloada pel frare per la seva devoció i els seus dots polítics, que demostra durant la seva lloctinència, per l'altra, la reina compta amb Eiximenis com a suport religiós i també com a polític. No obstant això, la contínua relació del franciscà amb la Corona no és sinònim de submissió, ja que Eiximenis es distancia d'actituds i decisions polítiques que no comparteix. El franciscà tampoc no ocupa el càrrec de confessor de cap representant de la família reial: en efecte, rebutja el càrrec de confessor de l'infant Joan, mentre que s'ha resolt la confusió creada entre els noms de Joan Eiximeno, confessor de Maria de Luna, i Eiximenis, que no va dur a terme tal tasca.<sup>20</sup>

13. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 10.

14. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 9-10. Sobre aquest punt, vegeu també Lluís BRINES I GARCIA, *Biografia documentada de Francesc Eiximenis*. Eiximenis torna a Avinyó el 1383 com a acompanyant del frare Esteve Fort, qui s'encarregava de gestionar el descrèdit de les predicacions de l'infant Pere d'Aragó, favorables al papa romà. Jaume RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial*, p. XVI.

15. Francesc EIXIMENIS, *Art de predicació al poble*, p. x.

16. Francesc EIXIMENIS, *Art de predicació al poble*, p. x.

17. Luis CERVERA VERA, *Francisco de Eiximenis y su sociedad urbana ideal*, Madrid, Swan, 1989, p. 17-45.

18. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 12.

19. Francesc EIXIMENIS, *Art de predicació al poble*, p. XIV.

20. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 11;

A part de la Corona, Eiximenis rep encàrrecs i missions de la ciutat de València, on resideix del 1382 al 1408. En efecte, el 1387 és un dels tres religiosos encarregats de pronunciar l'elogi fúnebre del rei Pere, és comissari apostòlic de les croades en contra dels pirates de les costes del nord d'Àfrica i el 1399 participa en una comissió encarregada de redactar els estatuts de les escoles de la ciutat en un intent d'unificar-les.<sup>21</sup> Així mateix, les nombroses donacions rebudes per Eiximenis per part de la ciutat testimonien el seu persistent encàrrec com a emissari, diplomàtic i conseller.

El 1408 el papa d'Avinyó Benet XIII convoca el franciscà al concili de Perpinyà. El novembre del mateix any el nomena patriarca de Jerusalem i cinc setmanes després, bisbe d'Elna, càrrec que havia d'exercir com a administrador, i no com a titular.<sup>22</sup> La seva mort se situa en el 1409, probablement el 23 d'abril: Eiximenis és sepultat al convent franciscà de Perpinyà, destruït al segle xx.<sup>23</sup>

### 3. La seva obra

La multiplicitat de qüestions que ocupen el franciscà es reflecteix en la seva polifacètica obra. Eiximenis tracta del tema econòmic en el *Tractat d'usura* (1374), el text del qual ens ha arribat incomplet. És possible considerar aquesta obra com a autònoma, malgrat les analogies amb el *Terç del Crestià* sobre el tema de l'avarícia.<sup>24</sup>

L'obra més important del Franciscà és el *Crestià*, la «gran obra», segons el Cerimoniós, obra que, concebuda com una summa teològica en llengua vernacla, es proposava ser una recopilació dels fonaments del cristianisme. L'obra és concebuda en tretze llibres dels quals es coneixen quatre: el *Primer*, escrit a Barcelona entre el 1379 i el 1381, desenvolupa una apologia del cristianisme; el *Segon*, escrit a València entre el 1382 i el 1383, tracta sobre la temptació; el *Terç*, començat el 1384, examina el tema del mal en general i dels pecats; el *Dotzè*, acabat el 1387 i revisat el 1391,<sup>25</sup> és un veritable manual d'educació per al príncep. En aquest últim cas, Eiximenis se salta l'ordre de composició del *Crestià* i passa del tercer al dotzè llibre, possiblement per la mort del rei Pere, principal

---

Jaume RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial*, p. x. Sobre aquest punt, vegeu també Lluís BRINES I GARCIA, *Biografia documentada de Francesc Eiximenis*.

21. Francesc EIXIMENIS, *Art de predicació al poble*, p. XIV; Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 12.

22. Jaume RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial*, p. XII.

23. Jaume RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial*, p. XIII; Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, p. 13-14.

24. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 14.

25. Sobre la datació del *Dotzè*, vegeu Xavier RENEDO, «Notes sobre la datació del *Dotzè del Crestià* de Francesc Eiximenis», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. 52 (2011), p. 207-224.

impulsor de l'obra, i el conseqüent regnat de Joan, cap al qual el franciscà sentia escassa simpatia.<sup>26</sup>

Al marge del *Dotzè*, la qüestió de com s'ha de regir correctament la comunitat, un dels eixos del pensament eiximenià, és explicada tant a laics com a eclesiàstics en diferents obres, sia en textos dedicats específicament a la qüestió, sia en aquells destinats a altres temes. Aquest és el cas del *Regiment de la cosa pública* (escrit a València el 1383 i incorporat amb alguns canvis en el *Dotzè*), de l'*Epístola a l'infant Martí, duc de Montblanc, donant-li consell sobre el seu regiment a Sicília* (1392), de l'*Ars praedicandi populo* (escrita abans del 20 de setembre de 1378)<sup>27</sup> i del *Pastorale* (1398).

Eiximenis es dedica també a redactar obres de caràcter més espiritual i devocional, com el *Llibre dels àngels*, un tractat d'angelologia, tema que preveia desenvolupar en el *Huitè del Crestià*, escrit el 1392, dedicat al mestre racional Pere d'Artés i traduït successivament a altres idiomes; la *Vida de Jesucrist*, que es proposava motivar en els creients l'amor i la devoció a Crist, composta entre el 1399 i el 1406, novament dedicada a Pere d'Artés i també posteriorment traduïda al castellà i al francès; i el *Psalterium alias Laudatorium*, una col·lecció d'oracions en llatí, composta entre el 1404 i el 1408, dedicada en la seva versió final a Benet XIII. Algunes parts del *Llibre de les dones* (escrit el 1396 i adaptat posteriorment al castellà amb el títol *Carro de las donas*), és a dir, el *Tractat de penitència* i el *Tractat de contemplació*, formen part de l'*Scala Dei*. Compost a inicis del segle xv, l'*Scala Dei* és un tractat devocional i ascètic que Eiximenis ofereix a la reina Maria de Luna.<sup>28</sup>

Existeixen, a més, altres textos eiximenians de data incerta, com les *Allegaciones* (datades entre el 1398 i el 1408), en les quals el franciscà expressa la seva opinió sobre un conflicte entre la jurisdicció civil i l'eclesiàstica a la ciutat de València; o fragmentaris, com un sermó que havia de seguir l'*Ars praedicandi populo* i un fragment de la *Summa theologica*, escrita al mateix temps que la *Vida de Jesucrist*.<sup>29</sup> D'altra banda, s'ha determinat que Eiximenis no és l'autor de dues obres atribuïdes anteriorment a ell, la *Doctrina compendiosa* i el *Cercapou*, inspirades en realitat en l'autor i en els seus textos. Així mateix, s'ha desestimat l'autoria d'Eiximenis de l'*Expositio in psalmos poenitentiales*, les *Qüestions sobre els novíssims*, l'*Arte de ben morir*, el *Tractat de passió* i el *Tractat de confessió*. Finalment, queden per localitzar alguns textos que el franciscà cita al llarg de la seva obra, com els *Sermonaris*, l'*Exposició de la regla dels frares menors*, el *De religió*, el *Llibre de*

---

26. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 15-19.

27. Sobre la datació del tractat, vegeu el raonament presentat per Xavier RENEDE, «Tres notes sobre l'*Ars praedicandi populo* de Francesc Eiximenis (autoria, datació i contingut)», *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 42/1 (2012), p. 253-271.

28. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 20-26.

29. León AMORÓS, «El problema de la *Summa theologica* del Maestro Francisco Eximenis O.F.M. (1340?-1409)», *Archivum Franciscanum Historicum*, núm. 52, fasc. 2-3 (1959), p. 183.

virtuts i la *Summa philosophica*.<sup>30</sup> Respecte al *De triplici statu mundi* (1378-1379), la consideració favorable del papa de Roma que emergeix en l'obra, en contrast amb les dades que semblen indicar la inclinació avinyonesa del frare, divideix els estudiosos sobre l'atribució del text a Eiximenis.

Els càrrecs que li van ser encomanats per la família reial i per les autoritats ciutadanes fan d'Eiximenis un dels franciscans més importants i influents del seu temps gràcies a la seva competència en el terreny econòmic, polític i religiós. Així mateix, al llarg de la seva obra, en la qual es reflecteixen els seus coneixements teòrics i pràctics, Eiximenis elabora una precisa visió política i ètica en el fonament de la qual hi ha el concepte de comunitat o cosa pública, representant del cos de Crist. L'obra eiximeniana és determinada per la intenció de transmetre la visió elaborada als regidors de la comunitat, tant polítics que religiosos, perquè actuïn en la societat segons una precisa moral. Aquesta operació pedagògica es concreta en algunes decisions de la Corona i de la ciutat de València.

## 4. Eiximenis i la seva complexa visió

### 4.1. Teoria i moral econòmica en Eiximenis

Pel caràcter enciclopèdic de la seva obra, els investigadors s'han aproximat a l'estudi d'Eiximenis sota diferents perspectives, però l'anàlisi de les seves reflexions en el camp econòmic és una aproximació poc desenvolupada a Espanya. Després de l'edició del *Tractat d'usura* d'Hernando i Delgado<sup>31</sup> i de les consideracions de Maravall<sup>32</sup> sobre el franciscanisme, la burgesia i la mentalitat precapitalista en l'obra d'Eiximenis els estudiosos no han elaborat anàlisis específiques sobre Eiximenis i les consideracions econòmiques descrites pel franciscà en la seva obra. Només recentment, inserit en l'elaboració de la reflexió mendicant eticoeconòmica, Eiximenis ha estat valorat com un autor de rellevància per estudiosos com Paolo Evangelisti.<sup>33</sup> D'altra banda, fa uns anys

30. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Lluís Brines i Josep Palomero, p. 26-29.

31. Josep HERNANDO I DELGADO, *El «Tractat d'Usura» de Francesc Eiximenis*, Barcelona, Biblioteca Balmesiana, 1985.

32. José Antonio MARAVALL, «Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista: la obra de Eiximenis», a *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, Cultura Hispánica, 1974.

33. Paolo EVANGELISTI, «I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel Basso Medioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)», a *La propaganda politica nel Basso Medioevo: Atti del XXXVIII Convegno Storico Internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2001*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2002, p. 315-392; Paolo EVANGELISTI, «Credere nel mercato, credere nella res publica. La comunità catalano-aragonesa nelle proposte e nell'azione politica di un esponente del francescanesimo mediterraneo: Francesc Eiximenis», *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 33, núm. 1 (2003), p. 69-117; Paolo EVANGELISTI, *I francescani e la costruzione di uno stato*, Pàdua, Efr, 2006; Paolo EVANGELISTI, «Metafore e icone costitutive del discorso politico francescano tra Napoli e Valencia (XIII-XV secolo)», *Studi Storici*, núm. 47 (2006), p. 1059-1106; Paolo EVANGELISTI, «Relazioni di potere ed etiche per il potere. Clareno, Filippo di Maiorca e la testualità politica francescana catalano-aragonesa», a *Angelo Clareno francescano: Atti del*

Riera i Sans comentava, en la conclusió en el seu *Diplomatari* sobre Eiximenis i el poder reial, que «més d'una quarta part dels documents recollits parlen de diners. Exactament, vint-i-vuit. El contrast és notable, i no cal gaire esforç per trobar-hi una explicació adequada».<sup>34</sup> Segons l'autor, la canalització constant de diners cap a les butxaques del franciscà, derivada dels seus encàrrecs, i, per tant, la seva notòria cobdícia, posen en dubte el suport d'Eiximenis als espirituals del seu temps. A més, Eiximenis no es limitava a preocupar-se dels seus propis diners, sinó que també ho feia dels diners dels altres: elaborava teories i aplicava normes de conducta per als diners guanyats per altres, despertant les consciències amb l'espectre de la usura.<sup>35</sup> Al contrari que Riera i Sans, creiem que sí que és necessari fer un esforç no tant per a «trobar una explicació adequada», sinó més aviat per a entendre la conjuntura i el conjunt d'elements i factors que representa l'elaboració en el camp econòmic realitzada per Eiximenis. Per tant, ens aproximarem a les idees d'Eiximenis considerant-lo com un autor franciscà que contribueix al desenvolupament de la reflexió econòmica medieval, tal com anirem argumentant.

#### 4.2. *La cosa pública: comunitat, cos i ciutat*

Un dels conceptes capitals de l'obra del franciscà és la seva concepció de la cosa pública. Segons Eiximenis, la cosa pública és qualsevol comunitat de

---

XXXIV *Convegno Internazionale, Assisi, 5-7 ottobre 2006*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2007, p. 317-376; Paolo EVANGELISTI, «Matteo d'Agrigento», a *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2009, p. 208-212; Paolo EVANGELISTI, «Il valore di Cristo. L'autocomprensione della comunità politica in Francesc Eiximenis», *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* (Universitat Autònoma de Barcelona, Departament de Filosofia), núm. 42 (2009), p. 65-90; Paolo EVANGELISTI, «Contract and theft. Two founding principles of the *civilitas* and *res publica* in the political writings of Francesc Eiximenis, Franciscan friar», *Franciscan Studies*, vol. 67 (2009), p. 405-426; Paolo EVANGELISTI, «Moneta e sovranità in Guglielmo da Pagula, Nicola Oresme e Francesc Eiximenis. Riflessioni del pensiero politico trecentesco», *Il Pensiero Politico Medievale*, núm. 7 (2009), p. 103-123; Paolo EVANGELISTI, «Per un'etica degli scambi economici. La funzione civile del mercato in Eiximenis e nella pedagogia politica francescana (1273-1493)», *Caplletra*, núm. 48 (2010), p. 209-234; Paolo EVANGELISTI, «À la place du bonheur: bâtir le bien commun et la prospérité de la *res publica*. La littérature consiliative de la couronne catalano-aragonaise», *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, núm. 32 (2010), *Pouvoir d'un seul et bien commun (VI<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, p. 115-134; Paolo EVANGELISTI, «*Ad invicem participancium*. Un modello di cittadinanza proposto da Francesc Eiximenis, frate francescano», *Mélanges de l'École Française de Rome – Moyen Âge* (en línia), núm. 125-2 (2013), <<http://mefrm.revues.org/1466>> (data de consulta: 20 juny 2021); Paolo EVANGELISTI, *Francesc Eiximenis: Il dodicesimo Libro del Cristiano; capp. 139-152 e 193-197*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2013, disponible a <[www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/9277](http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/9277)> (data de consulta: 20 juny 2021); Paolo EVANGELISTI, *Il pensiero economico nel Medioevo: Ricchezza, povertà, mercato e moneta*, Roma, Carrocci, 2016; Paolo EVANGELISTI, «Da Guillem Rubió a Joan Bassols. L'eredità d'Olivi nei territori iberici», a *Pietro di Giovanni Olivi frate minore: Atti del XLIII Convegno Internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 2015*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2016, p. 439-482 i 4 taules; Paolo EVANGELISTI, «Los Menores en la *polis*: entre teoría y praxis. Fuentes y perspectivas de investigaciones», a *Las culturas del franciscanismo (siglos XIII-XVI): Miradas y voces dentro y fuera del claustro*, Barcelona, Institut d'Estudis Medievals, Universitat Autònoma Barcelona i Reial Acadèmia de Bones Lletres, en curs d'edició.

34. Jaume RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial*, p. XIX.

35. Jaume RIERA I SANS, *Francesc Eiximenis i la casa reial*, p. XIX-XXI.

persones que viuen sota la mateixa llei, senyoria i costums, ja siguin d'un regne, ja siguin d'una ciutat, una vila o un castell. La seva comunitat és composta per persones que s'ajuden les uns a les altres segons les pròpies necessitats. Aquesta ajuda ve determinada per l'estament al qual es pertany, ja que els homes de la comunitat no són tots iguals entre ells. En efecte, tres estaments —menors, mitjans i majors— componen la cosa pública, tal com un cos humà es compon de diversos membres. Amb aquesta comparació, Eiximenis reprèn la metàfora paulina del cos cristològic i hi afegeix, a més, que els diferents membres del cos han de treballar en harmonia per al benestar del cos sencer. En efecte, tots els cristians són una comunitat i un cos espiritual en el qual Jesús és el cap i el baptisme conforma a tots en la unitat del cos cristià.<sup>36</sup>

Entre les formes de la cosa pública, Eiximenis prefereix la ciutat, que descriu com una congregació formada per moltes persones que participen, tracten i viuen juntes. La ciutat ha de ser ben dirigida pel que fa a allò espiritual; ha de ser governada per una bona llei temporal; ha de ser ben edificada en la forma material. En relació amb el primer punt, Eiximenis considera que els eclesiàstics han de servir Déu amb gran reverència i devoció i no han d'escandalitzar el poble amb les seves negligències i males obres. L'home eclesiàstic ha de donar un bon exemple al poble, sent honest en la forma de vida, humil, zelant. A més, ha de donar als pobres de Crist almoïna dels béns eclesiàstics que rep a causa de la seva vida competent.<sup>37</sup>

En el *Regiment de la cosa pública* Eiximenis descriu els costums i les maneres per a conservar la cosa pública, les lleis que els membres de la comunitat han de seguir i les qualitats negatives que cal evitar. Per exemple, els inútils, els alcavots i els que practiquen malefícis han de ser allunyats i es prohibeixen les arts i els oficis que danyen la cosa pública. A més, enumera situacions perjudicials per a la comunitat, com ara la multiplicació de regidors, juristes i savis. També exalta la figura dels mercaders, que defineix com la vida de la cosa pública, raó per la qual han de ser afavorits. Al contrari, considera molt nocius els qui regategen, practiquen la usura i fan negocis de manera poc clara.

En els seus textos, Eiximenis elabora un esquema de comportaments morals perquè els membres de la societat actuïn per a l'interès públic i el bé comú. En efecte, tenint presents la compenetració entre la comunitat i el cos cristològic i la comparació dels seus membres amb el cos humà, els membres de la comunitat, així entesos, han de saber com han de viure i treballar en harmonia i coordinació per a ser d'utilitat pública. Aquest esquema de comportament passa per diferents estadis de la vida de les persones i varia segons el seu

---

36. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, Barcelona, Barcino, 1927, p. 39-44.

37. Dotzè, cap. 98 i 99, consultats en: <[www.antiblavers.org/galeria/displayimage.php?album=14&pid=2880#top\\_display\\_media](http://www.antiblavers.org/galeria/displayimage.php?album=14&pid=2880#top_display_media)> (incunable imprès per Lambert Palmart a València el 1484) (data de consulta: 20 juny 2021).



estament. Per exemple, els ciutadans rics han de dedicar-se a estudiar i a llegir a casa seva llibres notables sobre el regiment de la comunitat o sobre qualsevol tema profitós, és a dir, han d'aprendre saviesa de manera que puguin governar bé i aconsellar sobre la cosa pública quan els sigui demanat. Així mateix, han d'evitar les places i els llocs de congregació, que resulten inútils per a ells ja que els distreuen del seu estudi.<sup>38</sup> Les dones honrades i riques i les donzelles també han d'estar ocupades en bons exercicis perquè ajudin a la comunitat i a casa seva i es guardin de l'ociositat. Fora de l'ofici diví, l'estament clerical ha d'estar orant o estudiant les Escriptures.<sup>39</sup>

En l'ètica plantejada per Eiximenis, els comportaments econòmics tenen un paper clau perquè els moviments econòmics estan vinculats a la «lleï de perfecta caritat», present en el cos urbà i cristològic. Així, el frare es defineix com a humil servidor de Jesús Crist, que per la salut de la cosa pública va morir en acte de sobirana caritat en l'arbre de la creu.<sup>40</sup> A partir de la important premissa donada pel sacrifici de Crist per a redimir els homes, interpretat com a acte de sobirana humilitat, caritat i autodesposseïció, deriva la moral prevista per als membres de la comunitat en el camp polític i econòmic. L'actuació d'aquests comportaments garanteix poder estar dins la comunitat, mentre que, com els òrgans infectes, qui no compleix les normes previstes és expulsat del cos cívic. Eiximenis, en efecte, descriu també els mecanismes necessaris per a ser ciutadà de la comunitat en els més de dos-cents capítols del *Dotzè* dedicats a descriure el sentit i la funció de la *civitas* i dels seus habitants.<sup>41</sup>

## 5. Consideracions econòmiques

### 5.1. «*Ars praedicandi populo*»

L'*Ars praedicandi populo* és un text breu que es data en els inicis de la producció d'Eiximenis i, segons Xavier Renedo, abans del 20 de setembre de 1378.<sup>42</sup> El tractat explica la fi de la predicació, la seva causa eficient, la manera, la forma i la matèria. La finalitat de la doctrina de Crist i de la predicació és la glòria de Déu, la salvació de tots i el premi celeste, mentre que la causa eficient és donada pel mateix predicador, que ha de ser humil i benigne i ha d'estimar la pobresa. Respecte a la manera de predicar, cal seguir algunes regles, com ara parlar breument, espaiosament i sàviament, i seguir algun ordre que ajudi a la intel·ligència, la memòria, l'estudi i la llengua. La secció dedicada a la matèria

38. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 128-129.

39. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 128-129.

40. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 15, línies 19-24.

41. Paolo EVANGELISTI, «*Ad invicem participancium*. Un modello di cittadinanza».

42. Xavier RENEDO, «Tres notes sobre l'*Ars praedicandi populo*», p. 253-271.

coincidiria amb els sermons, que no han arribat fins a nosaltres. En canvi, l'últim capítol, dedicat als consells, podria haver-se afegit posteriorment.

Pel que fa al destinatari de l'*Ars*, en aquest text trobem consideracions sobre l'ètica econòmica, sobretot del predicador. Parlant de la causa final de la predicació, Eiximenis afirma que el Senyor ha deixat caure els predicadors que menyspreen el sagrat ofici, a la mercè d'una mentalitat reprovada que els porta a practicar la immoralitat, plena de tot tipus de mals, com ara la malícia, la fornicació, l'avarícia i la dissipació.

I perquè aquests predicadors, com dragons que aspiren insaciabement tots els vents, menyspreant el sagrat ofici que els ha estat assignat, no han volgut tenir en compte Déu en cap dels objectius de la predicació abans esmentats, i tampoc no han volgut tenir temor de Déu, per aixó Déu els deixa caure molt sovint, com ensenya sant Pau a mercè d'una mentalitat reprovada, que els porta a practicar la immoralitat, plens de tota mena de maldats, de malícia, fornicació, avarícia, dissipació; carregats d'enveja, d'engany, de malignitat; murmuradors, calumniadors, enemics de Déu, insolents, orgullosos, fanfarrons, forassenyats, deslleials, sense fe, sense llei i sense misericòrdia.<sup>43</sup>

A continuació, parlant de la causa eficient de la predicació, el franciscà recorda que de la manera de predicar depèn que els oïdors creguin que el predicador no predica per a obtenir beneficis econòmics, sinó fruits espirituals.

També es imprescindible que sigui disinteressat i que no sigui ni superb ni vanitós, de manera que l'auditori no pugui creure que predica per obtenir beneficis econòmics, sinó per obtenir fruits espirituals.<sup>44</sup>

Quan descriu la quarta condició que ha de tenir en compte el predicador, és a dir, predicar amb devoció, Eiximenis afirma:

Molts predicadors maldestres demostren amb les seves paraules i els seus gestos ser profundament profans i homes de poca fe. Estiren els braços i ensenyen els seus anells i les seves joies en comptes de la seva pobresa, no sense causar un gran escàndol entre els qui ho veuen.<sup>45</sup>

I pel que fa a la sisena condició que ha de tenir el predicador, és a dir, la prudència, el gironí diu:

---

43. Francesc EIXIMENIS, *Art de predicació al poble*, p. 7.

44. Francesc EIXIMENIS, *Art de predicació al poble*, p. 9.

45. Francesc EIXIMENIS, *Art de predicació al poble*, p. 19.

No serveix de res predicar contra l'avarícia si no parles tot seguit contra els roboratoris, la usura, el joc o qualsevol cas o espècie que afecti una part del públic que t'escolta.<sup>46</sup>

A continuació Eiximenis afirma que no cal predicar mai buscant guanys temporals:

Qui predica sobretot per obtenir un benefici temporal, sigui de la mena que sigui, no és digne d'obtenir la salvació eterna, ja que la seva gran perversitat el porta a gaudir d'allò que s'ha d'usar i usar allò de què s'ha de gaudir. Això és un negoci vilíssim que va directament contra l'objectiu de la predicació cristiana i contra les paraules del Senyor quan va dir que allò que «us va ser donat de franc, doneu-ho de franc» (Mt, 10,8).<sup>47</sup>

## 5.2. «*Tractat d'usura*»

Eiximenis dedica només una obra específica al tema econòmic: el *Tractat d'usura*. El text, redactat entre els anys 1374 i 1383, ens ha arribat incomplet, ja que es conserven només tretze dels vint-i-vuit capítols que estava planejat que havia de tenir. L'obra comença sostenint que Jesús, príncep i senyor, sobiranament franc i liberal, promet donar recompenses abundants als seus servidors lleials. Qui vulgui obtenir aquesta recompensa ha d'obrar considerant exclusivament l'amor per Jesús i descartant el guany temporal. Per a observar millor aquest manament, tracta breument de la usura temporal. D'acord amb els doctors, segons Eiximenis la usura és tot guany temporal que arriba a qui presta segons un pacte anterior o per força, i la descriu en quatre parts: quan consta d'un guany temporal, és a dir, tot el que entra sota el valor o l'estima pecuniària; quan es compleix en un contracte de préstec expressat, això és, quan es presta amb l'esperança d'un guany, o amagat, és a dir, quan qui presta en frau d'usura dona un altre nom al préstec; quan qui presta té voluntat d'aconseguir el guany; quan hi ha un pacte anterior o forçat. En aquest capítol, el frare descriu els tres pactes usurers més coneguts: quan el capital i el guany es posen com a certs; quan el capital és posat com a cert i el guany, segons la fortuna; quan el guany és estipulat com a cert i el capital és deixat a la fortuna.

Després de proporcionar una àmplia definició de la usura, el franciscà ensenya per què està prohibida. Així, argumenta per què la usura és contrària a la llei natural, a la llei divina i al dret, canònic, civil i de l'emperador. A continuació exposa algunes raons per les quals la usura no és pecat i descriu set casos possibles en els quals és lícit rebre més del capital inicial en un contracte de préstec.

46. Francesc EIXIMENIS, *Art de predicació al poble*, p. 25.

47. Francesc EIXIMENIS, *Art de predicació al poble*, p. 29.

Després presenta uns casos dubtosos de feu, censals morts, violaris i mogobells; aquests últims, dividits en set espècies. En la part coneguda del *Tractat d'usura* pot llegir-se el raonament del franciscà fins a la primera espècie de mogobells. El tractat devia seguir amb les altres espècies i es devia cloure amb els capítols sobre les penes per als usurers públics, indicant quins són els usurers públics i notoris, les vies per les quals és necessari destruir els usurers i la restitució de les usures.

### 5.3. El «*Tractat de avarícia*» del «*Terç del Crestià*»

Com havia indicat en el *Tractat d'usura*, Eiximenis torna sobre l'argument en el *Tractat de avarícia*, compost pels capítols 746-792 del *Terç del Crestià*, dedicat al mal i als pecats. A més, el frare es proposava tractar de la usura en el *Setè del Crestià*, text que finalment no va redactar. D'altra banda, s'ha pogut determinar que el *Tractat d'usura* és anterior al *Terç* i independent del *Setè*.<sup>48</sup>

El *Tractat de avarícia* comença ensenyant què significa *avarícia*, que en l'*Ars* hem vist directament connectada amb unes pràctiques econòmiques negatives, com la usura o el joc d'atzar, relacionades amb la conducta del predicador i amb els temes predicats. Eiximenis la defineix com un apetit immoderat de posseir i retenir béns temporals, per la qual cosa és un gran pecat amb greus conseqüències per a l'home. A continuació tracta sobre la primera mena d'avarícia, és a dir, la usura, descriu com està present en els contractes de préstec de manera expressa o amagada i com l'home pot ser usurer només a través de la intenció. Com en el *Tractat d'usura*, el franciscà descriu els tres principals pactes usurers i els casos en els quals és possible rebre més beneficis que el capital sense perill d'usura. Conclou la descripció de la usura, Eiximenis passa a definir la simonia i a detallar els casos en què es comet. Fa, a més, unes consideracions generals sobre les riqueses, perquè el pecat d'avarícia no alteri l'home ric, i descriu les funcions de les riqueses en la comunitat i les normes que cal seguir, per exemple, en matèria de menjar i vestimenta. Finalment, conclou donant set remeis a través dels quals es pot combatre el pecat d'avarícia.

El *Tractat de avarícia* no pretén ser una dissertació que plantegi conceptes capitals del discurs econòmic, sinó que, a partir del tema comú de l'avarícia, repren algunes idees exposades anteriorment en la producció escrita franciscana i del mateix autor, i les reelabora sintèticament per a la seva utilització pràctica en la societat. En aquest sentit, és clarificador l'ús del català com a llengua escrita i el tractament de tu amb el qual el frare es dirigeix al lector de la seva obra. Així mateix, la universalitat i permeabilitat de la presència del tema de la usura ens indiquen la importància atribuïda per l'autor a la difusió del coneixement sobre la qüestió. No ens trobem davant d'una anàlisi jurídica i aprofundida de

48. Josep HERNANDO I DELGADO, *El «Tractat d'usura» de Francesc Eiximenis*, p. 10.

l'argument, sinó amb una difusió sintètica, en la qual es premia l'aspecte pràctic i moralitzador per al lector. Com és explicitat pel franciscà en el capítol 760, el *Tractat de avarícia* es proposa tractar breument la usura i la simonia per a oferir «alcuna direccion e relevament de trebayl» al lector.

L'interès d'Eiximenis per la usura està relacionat amb una intenció més general de proporcionar un exemple moral de conducta econòmica amb l'objectiu de difondre un coneixement correcte sobre la circulació dels béns en la comunitat, per a així obtenir el bé comú i aconseguir que es compleixi la utilitat pública. El propòsit pedagògic del frare es mostra a través de l'ús d'exemples pràctics i anècdotes que resulten familiars al lector (com en els exemples protagonitzats per Pau i Pere), a més d'una manera directa de dirigir-se al receptor de manera exemplificativa («axi com si yo te prestara», etc.).

Com s'ha argumentat en un article anterior,<sup>49</sup> la confrontació de l'exposició del *Tractat de avarícia* amb el *Tractat sobre els contractes*, de Pere de Joan Olivi, un dels textos més representatius del pensament econòmic de l'autor franciscà, ha mostrat punts en comú entre els dos tractats. L'analogia entre alguns conceptes i exemples presentats per Olivi i que es troben també en el tractat d'Eiximenis fa pensar que el gironí devia conèixer l'obra del seu antecessor. A pesar que el *Tractat sobre els contractes* d'Olivi no apareix en la part de l'inventari que es conserva de la biblioteca d'Eiximenis, al contrari d'altres obres del narbonès, no podem descartar que no es trobés en les caixes de la biblioteca perdudes o que Eiximenis hagués consultat el text anteriorment i no en posseís un exemplar, sinó només notes d'aquesta obra. I tot i que no l'esmenti explícitament, cal tenir presents dos elements: d'una banda, la condemna de les obres d'Olivi, per la qual cosa fins i tot Bernardí de Siena no el va citar explícitament malgrat utilitzar-lo com a font, i, de l'altra, el costum d'Eiximenis d'usar diverses fonts indirectes sense esmentar-les clarament. Sobre aquest punt, podem fer una confrontació amb el que ha al·legat Hernando i Delgado a propòsit del *Tractat d'usura*. En efecte, l'estudiós sosté que ha comprovat citacions indeterminades i dependències tàcites d'autors els noms dels quals no es troben en el tractat, com, per exemple, Duns Scoto, Tomàs d'Aquino, Alexandre d'Alexandria i Bernat de Puigcercós. L'editor del *Tractat d'usura* afirma que Eiximenis havia estat un bon compilador i utilitzava les obres que tenia al voltant amb plena llibertat.<sup>50</sup> En el cas del *Tractat de avarícia*, podríem trobar-nos enfront d'un ús tàcit de l'obra sobre els contractes d'Olivi, com semblen indicar les coincidències entre l'exposició d'Eiximenis i la del narbonès. No obstant això, per a poder avalar tal tesi de manera més concloent serà necessari esperar una edició moderna del

---

49. Chiara MANCINELLI, «La influencia del *Tratado sobre contratos* de Olivi en el *Tractat de avarícia* de Eiximenis. Un ejemplo de la circulación de la moral económica en el Mediterráneo», a L. GALLINARI i F. SABATÉ i CURULL (cur.), *Tra il Tirreno e Gibilterra. Un mediterraneo iberico?*, t. 1, Cagliari, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, 2015, p. 99-135.

50. Josep HERNANDO i DELGADO, *El «Tractat d'Usura» de Francesc Eiximenis*, p. 27-33.

*Tractat de avaricia* per a poder oferir un estudi més aprofundit. De moment, la confrontació entre les opinions econòmiques dels dos frares és un bon indicatiu de la circulació i evolució de conceptes eticoeconòmics elaborats pels autors franciscans en l'àrea mediterrània. En efecte, la reflexió més elaborada d'Olivi al voltant del valor del preu, dels contractes, de la usura i de la seva restitució, és en alguns aspectes represa per Eiximenis de manera sintètica i en llengua vernacle, per a oferir un manual actitudinal fàcilment accessible al ciutadà dedicat a les operacions econòmiques.

#### 5.4. El «Regiment de la cosa pública»

El *Regiment de la cosa pública* presenta de manera clara la consideració d'Eiximenis sobre el paper exercit pels mercaders en l'economia de la comunitat. Considera que cada membre de la comunitat ha d'actuar en favor de la cosa pública segons les seves possibilitats i que la mercaderia es troba entre els oficis que més afavoreixen el bon estat de la comunitat. De fet, la terra on la mercaderia corre i abunda, està sempre plena, fèrtil i en bones condicions. Per aquesta raó, els mercaders han de ser afavorits preferentment a tots els seglars del món, perquè són la vida de la terra on es troben, el tresor de la cosa pública, l'aliment dels pobres, el braç de tota bona transacció, el compliment de cada negoci. Sense els mercaders, les comunitats cauen, els prínceps es converteixen en tirans, els joves es perden, els pobres ploren. En efecte, ni els cavallers ni els ciutadans que viuen de les rendes es preocupen de donar grans almoines, i només els mercaders són grans caritatius, per la qual cosa esdevenen grans pares i germans de la cosa pública, sobretot quan són homes bons i de bona consciència. Eiximenis considera que el Senyor ofereix als mercaders una misericòrdia especial en la vida i en la mort pel gran profit que proporcionen a la cosa pública, pels grans treballs que sofreixen tant al mar com a la terra i per les grans ànsies que viuen.<sup>51</sup> Per tots aquests motius, els prínceps han d'afavorir els mercaders, defensar-los per mar i terra i evitar agreujar-los amb peatges o qualsevol altra càrrega. Al contrari, han d'acollir-los a les seves terres com a fills perquè, amb la seva vinguda, els prínceps i els seus súbdits reben un gran guany. A més, és aconsellable que a favor dels mercaders s'atorguin grans privilegis, gràcies especials i honors majors que a altres gents. No s'ha de rebutjar ni dificultar mai els mercaders, sigui quin sigui el seu lloc d'origen, fins i tot si venen de terres d'enemics, si el que es vol és obtenir amics. A més, en favor dels mercaders, els antics i savis aconsellen prohibir comprar rendes i violaris, perquè, malgrat poder obtenir guanys legítims, dificulten la mercaderia, que, sense punt de comparació, és millor per a la comunitat.<sup>52</sup>

51. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 167-169.

52. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 169-170.

Així com el mercader ha de ser afavorit pel gran bé que procura a la cosa pública, els que regategen han de ser perseguits i expulsats de la comunitat com a enemics capitals de la cosa pública. Sempre desitgen que hi hagi males èpoques i caresties per a comprar a l'engròs amb l'esperança d'encarir els productes, i aquest comportament és contrari al del bon mercader, perquè en tot moment es fan transaccions que tenen com a fi el profit personal. Els regidors de la cosa pública han de treballar per a evitar aquests comportaments, posant lleis i límits que prohibeixin als que regategen i als revenedors encarir els preus, comprar per endavant per a provocar una falta de béns, com en el cas del blat, i tornar a vendre la mercaderia comprada per a treure'n un major profit. Així mateix, als mercaders que actuen amb una intenció corrupta i especuladora se'ls ha de prohibir comprar a la bestreta, ja que la seva dolenta *intentio* compromet la transacció.<sup>53</sup> És aconsellable, a més, expulsar de la comunitat els que tracten amb usures i mogobells i els que fan negocis il·lícits. Així mateix, és necessari evitar els que fan contraban perquè «falsegen» la gent innocent carregant-la de pecat. D'aquesta manera s'abandona Déu, perquè es fa el bé propi i no el de Jesús Crist, que és l'amor de la cosa pública, i es perd la fidelitat, ja sigui religiosa, ja sigui civil, que és un dels principals fonaments de la cosa pública.<sup>54</sup>

### 5.5. El «Dotzè del Crestià»

Com va argumentar Evangelisti en una publicació del 2013,<sup>55</sup> els capítols 139-152 i 193-197 del *Dotzè* contenen una significativa reflexió econòmica basada en la idea de la moneda. Per a poder entendre la rellevància de les idees del franciscà és necessari fer una aproximació cognitiva a la moneda i considerar-la no solament com a diner, sinó com a objecte pensat, institució i llei. Aquesta aproximació a la moneda pressuposa l'existència de la comunitat i de les relacions entre comunitats. Així, les reflexions d'Eiximenis resulten rellevants per dues raons: d'una banda, perquè posa la moneda al centre de la seva argumentació, per la qual cosa analitza el seu estatut i ús, les formes civils del profit i la força assumida per la *civitas*; de l'altra, pel pes semàntic específic d'aquestes consideracions, a causa del text i el context en què es desenvolupen. En efecte,

---

53. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 171-173.

54 Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 173-176. Tal com hem esmentat anteriorment, Maravall ha analitzat l'obra d'Eiximenis relacionant-la amb el punt de vista del franciscanisme, de la burgesia i de la mentalitat precapitalista. Segons l'autor, les consideracions d'Eiximenis sobre els mercaders prolonguen una línia anterior que es troba en els pensadors dels ordes mendicants. Des d'aquesta perspectiva, les riqueses, encara que poden ser ocasió de parany, no són en si dolentes, sinó que la seva valoració moral depèn de l'ús convenient que se'n faci. Malgrat aquesta apreciació, l'autor no aprofundeix en els motius pels quals el pensament del franciscà Eiximenis pot ser vinculat amb l'esperit precapitalista. Veg. José Antonio MARAVALL, «Franciscanisme, burgesia y mentalidad precapitalista», p. 395-412.

55. Paolo EVANGELISTI, *Francesc Eiximenis: Il dodicesimo Libro del Cristiano*.



aquests capítols del *Dotzè* s'insereixen en la més àmplia producció d'Eiximenis sobre els elements constitutius de la *polis* i de la *bona civitas*. En conseqüència, el tractat, en el seu conjunt, presenta la idea de *civitas* que el franciscà volia oferir als seus lectors, tant als regidors del regne i de la ciutat, com a l'estament dirigent. Precisament en la secció en què tracta de la ciutat, Eiximenis insereix els capítols sobre la moneda. Segons el franciscà, la ciutat ha de bastar-se a si mateixa a través de tretze elements, entre els quals s'inclouen la moneda (tractada en els cap. 139-152) i els elements relacionats amb les formes útils d'enriquiment, profit i creixement econòmic i civil de la *polis* (cap. 193-197). En paraules d'Evangelisti, els textos d'Eiximenis representen una forja lingüística en la qual són utilitzats els lexemes, els codis explicatius i la tradició exegetica desenvolupada en la segona meitat del segle XIV. L'autor posa de manifest la importància de l'anàlisi de l'*Ètica* d'Aristòtil i la rellevància d'obres com *De moneta*, de Nicolau d'Oresme, així com dels textos sobre moneda sorgits al territori de la Corona catalanoaragonesa, en el context de l'aspecte estrictament jurídic. Malgrat la influència de la tradició anterior, les idees d'Eiximenis constitueixen una progressió i una aportació original al concepte de *moneda*, per consideracions com l'elaborada en relació amb el crim de lesa majestat. Segons el franciscà, la devaluació monetària realitzada pel monarca implica un delictes de lesa majestat en contra de la comunitat a la qual pertany la moneda i comporta la pena capital.

En efecte, la moneda, instituïda i garantida per la llei, no és diner propi del príncep, com tampoc no és un bé que pugui ser atresorat. Al contrari, la moneda és bona i legítima si circula, si serveix per als negocis i el profit de particulars, com els mercaders, que operen per al creixement de la *res publica*. Amb aquest propòsit, Eiximenis tracta de les formes legítimes de creixement de la ciutat i de les modalitats amb les quals és possible adquirir diners. Així mateix, el franciscà presenta els principis sobre la despesa pública destinada a la comunitat, que afavoreixen l'activitat mercantil i tutel·len el mercat. A més, la necessitat de diners ha d'estar motivada per exigències demostrables, la seva distribució ha de produir avantatges i la despesa ha de ser coneguda i deliberada públicament. El creixement de la comunitat comporta el de la seva força política i econòmica només si tots els recursos són usats i si són coneguts. A més, existeixen tres tipus d'ajut per al creixement integrats pel sistema del préstec i del deute civil: el descompte sobre el preu de les mercaderies comprades, el préstec forçat i l'estipulació de contractes de préstecs establerts amb una altra comunitat o amb el patrimoni del príncep. Al costat d'aquestes lleves, Eiximenis presenta les formes de crèdit públic per a certes categories socials, com els joves sense béns, que han de ser dotats de capital per a poder entrar en la vida productiva i comercial. La *utilitas* és l'objectiu principal de l'economia civil, de la institució de la moneda, i és la lleva de la inserció en el circuit virtuós de la *civitas* i de la riquesa. Al contrari, queden exclosos els infidels, com els jueus, els que profes-

sen altres religions i els heretges, els ciutadans que no visquin en la *civitas* i els deslleials, és a dir, els no *fideles* a la *res publica*, expulsats de la *civitas*. Evangelisti destaca la intencionalitat específica del frare d'intervenir en clau política en la vida econòmica.

D'aquesta manera, l'observació dels principis i les normes detallades pel franciscà promou els homes des d'un estat «animal» fins a la condició relacional que és qualificada com a *civilitas*. No obstant això, l'estatut de *civis*, obtingut així, no és permanent, de tal manera que qui no sigui capaç de participar en la realització del bé comú, no ha de ser considerat com una persona, com un subjecte portador de drets de ciutadania, sinó com un subjecte incapaç d'estar en la societat, com una bèstia, literalment. Per aquesta raó, segons Eiximenis en la seva pedagogia civil, la moneda es converteix en instrument de verificació quan és posada a les mans dels *cives*. El sistema de crèdit proposat pel frare es projecta cap a l'expansió del volum de negocis i del mercat. Tal sistema és pensat i definit com a motor de la comunitat i, a més, pot permetre a alguns la conquesta d'un veritable dret de ciutadania a través de l'accés a l'ús dels diners, conferit i administrat per la comunitat. Al centre d'aquest sistema hi ha la moneda, la bona moneda, concebuda com un bé comunitari sota la tutela del qual s'estableixen i s'institueixen alguns reats de notable significat econòmic i polític: els delictes de lesa majestat i de falsedat pública. Aquests dos reats són imputables a tots els ciutadans i també al monarca, que encunya la divisa del regne i que no es considera el possessor de la moneda. Moneda, fiscalitat i crèdit, en el seu conjunt i en la seva bona administració, són exponents d'una idea d'economia que també és economia civil.

## 5.6. El «Libre de les dones»

Trobem consideracions de tipus eticoeconòmic en diversos punts del *Libre de les dones*, un text escrit el 1396, dedicat a Sanxa Ximenes d'Arenós, comtessa de Prades, i format per tres-cents noranta-sis capítols dividits en cinc parts. El text pretén ser un manual d'instrucció per a les dones, semblant a altres de redactats en l'època. La part final és dedicada a les monges i resulta ser un petit compendi de teologia amb una clara finalitat divulgadora i catequitzadora.<sup>56</sup> En destaquem les consideracions com ara aquelles en què Eiximenis explica com la dona ha de governar la seva casa seguint tres fonaments, entre els quals hi ha el de ser piadosa i caritativa (cap. 91, «Com la dona deu bé governar sa casa»).<sup>57</sup>

---

56. Lluís BRINES I GARCIA, *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*, Sevilla, Novaedició, 2004, p. 36-37.

57. Eva IZQUIERDO MOLINAS, *Edició crítica dels capítols 1-100 del «Libre de les dones» de Francesc Eiximenis: Estudi codicològic, estudi ecdòdic i estudi històric*, tesi doctoral, Girona, Universitat de Girona, 2018, p. 663.

A més, el franciscà tracta el pecat d'avarícia en els capítols 242-251.<sup>58</sup> Després d'un capítol introductori sobre aquest pecat, Eiximenis parla de tots els mals que deriven de l'avarícia. Citant sant Ambrosi, explica com el diable té lligat l'home avar amb un gran llaç i com, en primer lloc, l'avarícia el pren de manera no manifesta i el posa en contractes subtils i falsos guanys, il·lícits i encoberts, que seran usurers o simoníacs o tacats de qualsevol altra espècie de pecat:

Car, diu ell, veges primerament que ell lo pren en la avaricia amaguadament, posant-lo en contractes subtils e en falsos guanys, il·lícits e recuberts, qui serán husuraris o simoníachs o tacats de qualche altra mala espècia de peccat.<sup>59</sup>

A continuació explica els danys que causa l'avarícia als grans homes i posa com a exemple Judes i els jueus, que per diners van tractar la mort del Senyor (cap. 245, «Com la avarícia ha aterrats o dampnats grans hòmens»). En el mateix capítol, Eiximenis comenta que, a causa de l'avarícia, es perden innombrables prelats i clergues, que administren de manera incorrecta els béns de la santa Església; molts religiosos, que es conformen amb les pecúnies i els béns temporals sense tenir en compte el vot de pobresa fet a Déu; innombrables prínceps i oficials, que es transformen per a obtenir del poble tot el que poden a través de falses i superbes maneres; i molts curials, que no es poden allunyar mai de les corts dels grans senyors; sembla que estiguin a les corts per a aconsellar millor el príncep o per amor a la cosa pública, però en realitat no donen diners si no veuen un guany temporal a canvi.<sup>60</sup> Més que en els grans homes, l'avarícia sembla pitjor en els eclesiàstics, en els homes generosos i en les persones majors (cap. 247, «Con appar la avaricia pigorament en ecclesiàstichs e en hòmens generosos»; cap. 248, «Con està encara pigor als veylls»). A continuació el franciscà descriu les filles de l'avarícia, és a dir, vuit efectes d'aquest pecat, dels quals el primer que es descriu és la usura. Eiximenis promet parlar àmpliament del tema en el *Setè del Crestià* i per aquesta raó en aquest cas es limita a dir que la usura s'ocasiona quan qui presta demana algun guany pel que ha prestat. També es comet usura quan en el cor hi ha intenció de tenir alguna cosa a canvi del presentec, ja que el Senyor mira principalment al cor. Una altra mena d'avarícia és no voler prestar a qui ho necessita, ja que això va en contra de la caritat. Tampoc no tenen valor els juraments de no prestar, perquè els juraments fets en contra de la caritat no obliguen a ningú i, en canvi, han de ser castigats:

---

58. Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, edició a cura de Frank Naccarato, Barcelona, Curial, 1981, p. 355-369.

59. Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, p. 356.

60. Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, p. 359-360.

Capítol CCXLIX. Quantes fiylles ha avarícia.

Aquest peccat ha moltes fiylles, e la primera és usura. D'aquesta havem a parlar larguament en lo setèn libre del Crestià; basta de present açí dir que usura és cant aquell qui presta demana qualche guany d'acçò que presta. Hoc encara comet usura lo prestant, jatsia que no deman guany, pus que ell té en son cor que aquell a qui presta no li'n darà, e si sabia de cert no li'n daría, que no li prestaría, car nostre Senyor principalment guarda tostemps e'l cor.

No voler prestar axí matex a aquell qui mester ho ha és espècia de avarícia e contra caritat, majorment en aquell qui fer-o pot segurament sens son dampnage. E alscons perquè agen escusa de no prestar juren que no prestaran, e'l jurament no val res, ne'l deven servir. Car jurament qui sia fet contra caritat no obligua a negun, ans deu ésser ben ponit qu'l fa.<sup>61</sup>

La quarta filla de l'avarícia és la barateria, realitzada per mals mercaders o menestrals quan enganyen compradors i venedors:

La quarta fiylla és barateria, e aquesta cometen mals mercaders o menestrals, segons lur art, enganan los comprans e venens per specials maneres, cascun en sa art.<sup>62</sup>

La quinta és el sacrilegi i la sisena, la simonia, que es dona quan una persona ven per diners coses espirituals com ara oracions, misses, sepultures, etcètera:

La sisena fiylla és symonia, e és quant hom ven per diners res spiritual axí con oraciones, misses, sepultures, preycar, confessar, absolve, o procurar-se ab diners les promocions e benifets de la Esgleya de Déu, o entrar en religió ab pati de dar diners al monestir. Axí matex s'és symonia procurar-se baylia, vicaria, de senyor o qual-que regiment de ànimes, no contrastant que sia sots lo braç seglar, car tota potestat de regiment de ànimes és cosa espiritual.<sup>63</sup>

La setena filla és la malignitat i la vuitena és representada pels oficis vils, fets per diners, que són els que tenen els alcavots, els jugadors, les males dones, els usurers, etcètera:

La vuytena és usar de vil offici per diners, axí como fan malendrins o alcavots, o tafurers, jugadors, o males fembres, o públichs usurés, hòrteus juglars, e semblants officis.<sup>64</sup>

---

61. Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, p. 364.

62. Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, p. 365.

63. Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, p. 365.

64. Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, p. 365.

També com en el *Tractat de avarícia*, en el *Libre de les dones* el franciscà proposa uns remeis en contra del pecat d'avarícia (cap. 250 i 251).

En un altre punt, Eiximenis explica que és molt perjudicial que el religiós o la religiosa que ha fet vot de pobresa per decisió pròpia, compri, vengui o doni a qui vulgui o faci altres contractes semblants a aquests. En efecte, comportaments com aquests repugnen i confonen el vot de pobresa i l'estament de la religió, alhora que són un gran escàndol i un mal exemple per a tot el poble que els veu (cap. 301, «Que persona religiosa que ha feyt aytal vot estret no pot per sa pròpia auctoriat comprar ni vendre ni dar ni fer a ssa guisa de les coses que li servexen»).<sup>65</sup>

Així, en altres capítols es descriu que és perjudicial posseir llocs propis, com ara cel·les o habitacions (cap. 302, «Qui posa com perjudica molt alt dit vot haver lochs propis»), i apropiar-se o posseir molts llibres o altres objectes, multiplicar-los i tenir-los com a propis, de manera amagada i sense voler-los prestar (cap. 303, «Qui mostra com perjudica al dit vot apropiar-se llibres e altres coses, e aquelles multiplicar»). A més, per honestat amb el vot de pobresa cal evitar les paraules que sonin a «propietat» (cap. 305, «Con honestat del dit vot requer que hom esquiui totes paraules sonant propietat»). A continuació Eiximenis llista de manera breu una sèrie de comportaments prohibits als religiosos per zel i observança de la pobresa, els quals exposa en un repertori més ampli en l'«Exposició de la Regla dels frares menors», sobre el capítol de la pobresa, i en el llibre anomenat *De religió* (cap. 306, «Quins actes són vedats als vers religiosos per zel e observancia de lur pobretat»).

Finalment, en el capítol 335, on tracta dels impediments a l'almoina, torna a anomenar l'avarícia, un pecat particularment perillós si està present en els religiosos i, en especial, en els eclesiàstics que administren béns temporals:

Lo terç enpatxament és avarícia. Alscuns són axí subjugats a l'esperit de avarícia, e axí liguats per aquell, que per res no darien res de lur per Déu. E aquests en quin perill són, ne en quants peccats obligats, dit és ja damunt cant parlam del peccat de avarícia. Aquest peccat és fort periylós en persona religiosa, qui de tots puns deu avorrir avarícia, per paor del peccat e per no trencar son vot e per lo mal eximpli que dóna de si matex. E majorment cant són religiosos eclesiàstichs qui són administradors dels béns temporals: axí que, pres ço que ls és necessari, són tenguts de donar l'altre als pobres de Déu. Aquests, diu sent Bernat, són en gran perill de dampnar lurs ànimes cant són avars, car la clamor dels pobres de Déu puga tostemps a Déu contra ells.<sup>66</sup>

---

65. Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, p. 437.

66. Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, p. 487.

## 5.7. El «Pastorale»

L'última obra que considerem és el *Pastorale*, un text redactat a la fi de la vida del frare, el 1398, per insistència del bisbe de València, Hug de Lludià i Bages. El *Pastorale* tracta de la instrucció dels prelats i es compon de quatre seccions: el clergat en general, la dignitat episcopal, l'aplicació de l'ofici pastoral, i el premi i la glòria celeste. Al contrari que l'*Ars*, és una obra molt extensa que inclou moltes *auctoritates*, entre les quals hi ha Gregorio Magno, la *Regula pastoralis* del qual és la més seguida. Si el *Regiment de la cosa pública* es pot considerar com un compendi de la visió ètica i política transmesa als laics de la comunitat, el *Pastorale* és la suma de les reflexions d'Eiximenis sobre l'administració i organització eclesiàstica, en la qual el paper fonamental és l'exercit pels bisbes. Educats així, els bisbes podien constituir un model perfecte de guia cristiana per als fidels.

Eiximenis comenta que el bisbe ha de guardar-se de ser avar:

De quines coses s'ha de cuidar molt un clergue. c. xxviii.

Aconsella també als clergues el benaurat Jeroni que es cuidin absolutament de tota avarícia i, en conseqüència, dels jocs de daus i dels juraments comuns als seglars d'on, a partir del que ja s'ha esmentat, mostra que se segueixen grans pecats i els màxims escàndols pels pobles.<sup>67</sup>

Després torna a detenir-se en el tema de l'avarícia i declina l'argument a partir de l'afirmació que el bisbe ha de ser desinteressat («Que un bisbe no sigui interessat ni avar. c. lxxxix»). A més, descriu els signes habituals d'avarícia en els clergues (l'exigència cruel de diners, l'acumulació de beneficis, l'abreviació del culte diví, la falta de compassió envers els pobres) i altres mals que són senyals indicadors d'avarícia:

Quatre són els signes habituals de l'avarícia dels clergues, dels quals el primer és l'exigència cruel de diners. c. lxxx.

El segon signe d'avarícia dels clergues és l'acumulació de molts beneficis. c. lxxxii.

El tercer signe d'avarícia dels clergues és l'abreujament del culte diví. c. lxxxiii.

El quart signe de l'avarícia dels clergues és cap compassió envers els pobres. c. lxxxiv.

Posa altres signes d'avarícia contra els clergues que no entren al cor ni van a l'ofici diví si no és per un profit. c. lxxxvi.

Posa també altres signes d'avarícia contra els clergues que volen satisfer molts amb una sola missa. c. lxxxvii.

---

67. Montserrat MARTÍNEZ CHECA, *Francesc Eiximenis. «Pastorale»: Edició i traducció*, tesi de doctorat, Cerdanyola del Vallès, Universitat Autònoma de Barcelona, 1995, p. 249.

Parla, igualment, contra l'avarícia dels clergues que, amb una única missa dita per a un, intenten satisfer totes les encomanades a ells per a altres. c. LXXXVIII.

Contra l'avarícia dels clergues que, sense tenir propòsit de celebrar, de bon grat ho fan per cobdícia si acut a ells qualsevol que els paga quelcom. c. LXXXIX.<sup>68</sup>

Quant al que exposa el franciscà en el *Dotzè* a propòsit de la moneda, que hem citat abans, és interessant tenir en compte que en el *Pastorale Eiximenis* anomena algunes actituds negatives que condemnen els regidors, entre les quals s'inclou la devaluació de la moneda en detriment del poble:

Exposa altres mals pels que alguns prínceps es condemnen. c. XI.

En segon lloc, perquè pel seu lucre temporal canvien les monedes en perjudici del seu poble i les falsifiquen contra Déu ja que estan obligats a la màxima restitució si han jurat mantenir la primera, *Extra De iure iurando: Quanto*.<sup>69</sup>

Amb el *Pastorale Eiximenis* dirigeix als prelats tota una variada i completa sèrie d'observacions ètiques i econòmiques perquè constitueixin una guia fiable per a la comunitat. Els bisbes han de tenir coneixements de pràctiques «laiques», com la devaluació monetària, per a entendre-les i normalitzar-les en el cas que vagin en contra d'un equilibri econòmic just, perquè l'autoritat eclesiàstica és la dipositària del coneixement de l'ètica de les regles econòmiques i, per tant, els mateixos religiosos han de complir amb el seu rol per a obtenir el bé comú. Eiximenis justifica el coneixement dels negocis seglars per part dels bisbes a fi que puguin assistir els súbdits i els que tinguin necessitat:

De nou es prova d'altra manera que un bisbe ha de ser prudent. c. LIX.

[...]

També un bisbe ha de tenir coneixement dels negocis dels seglars, ja que no només amb béns espirituals sinó també amb béns materials ha d'assistir els súbdits i els que pateixen necessitat, distinció xxxix, en la seva totalitat.<sup>70</sup>

A més, el bisbe és l'administrador de Déu des dels temps primordials i per aquesta raó la distribució del patrimoni de l'Església ha estat encarregada als prelats, ja que són pares del poble i de la clerecia. Així, els prelats administren els béns per als pobres de Crist, que accepten tal administració. Aquesta és una obra de gran pietat que realitza una gran pobresa administrativa dels béns de l'Església. En efecte, els prelats i altres eclesiàstics no són amos dels béns de l'Església, sinó administradors i distribuïdors:

---

68. Montserrat MARTÍNEZ CHECA, *Francesc Eiximenis. «Pastorale»*, p. 317-330.

69. Montserrat MARTÍNEZ CHECA, *Francesc Eiximenis. «Pastorale»*, p. 265-266.

70. Montserrat MARTÍNEZ CHECA, *Francesc Eiximenis. «Pastorale»*, p. 291.



Que el bisbe sigui administrador de Déu. c. xciv.

La segona ensenyança apostòlica per a la direcció de la vida episcopal és que sigui així administrador de Déu, i aquí observaràs algunes coses per a la exposició de la direcció i l'administració de clergues i de bisbes en especial.

[...]

El segon és que, de qualsevol manera, la distribució del patrimoni de l'església els ha estat encarregada de manera primordial als prelats de l'església en tant que pares del poble i del clergat, com posa Pròsper extensament, al llibre *De uita contemplativa*.

El tercer que es diu és que també els prelats trets de les ordres religioses, en administrar així els béns temporals de l'església amb prudència i per Déu, són mereixedors de molt, en obeir en tal cosa al Sum pontífex que això ordena; en segon lloc, perquè no per ells, sinó pels pobres de Crist accepten tal administració, que és una obra de gran pietat, tal com exemplifica Jeroni escrivint a Rústic sobre Sant Exuberi, el bisbe, qui en dejú i en gran pobresa administrava els béns de l'església.

El quart que diu és que els prelats i la resta d'eclesiàstics no són els amos dels béns de l'església, sinó administradors i distribuïdors.<sup>71</sup>

## 6. De la teoria a la pràctica

Ja Andrés Ivars, en el seu *El escritor Francesc Eiximenis en València*, a principis del segle passat posava de manifest com algunes de les idees exposades pel franciscà en els seus textos semblaven concretar-se en les resolucions preses per les autoritats de la ciutat de València. S'evidencia un paral·lelisme entre els Furs de València, que estableixen que els jutges o la cort no puguin rebre salari, que els advocats no hagin de sobrepassar el seu sou i que calgui especificar la paga dels magistrats, i el que sosté Eiximenis sobre la falta de remuneració per a regidors i consellers que compleixen amb el seu servei. A més, la reforma del barri antic de València segueix les pautes descrites pel franciscà sobre la disposició que ha de tenir una ciutat. També la seva opinió sobre les armes i el duel pot relacionar-se amb la proposició de nous furs respecte als desafiaments, exposada en les corts convocades per Martí el 1403. Quant a la mercaderia, l'ajuda als mercaders reclamada als prínceps exposada en el *Regiment* i que hem esmentat més amunt pot estar relacionada amb la construcció de la galera *Almoína*, que es manté amb almoines públiques i fa d'escorta permanent als navilis mercantils valencians. En efecte, els mercaders valencians havien acudit al Consell General de València el 1392 perquè la ciutat proporcionés una galera que els mantingués a resguard de les incursions dels pirates mudèjars, i van reiterar la seva petició el 1395. El 1397 els mercaders van sol·licitar que tot el trànsit es fes amb una galera de la ciutat i no amb navilis aliens, perquè en aquest cas els mercaders

71. MONTSERAT MARTÍNEZ CHECA, *Francesc Eiximenis. «Pastorale»*, p. 334-336.

estrany a la ciutat s'emportaven els guanys en perjudici de la ciutat de València i dels seus comerciants. Finalment, el Consell va resoldre construir la nova galera *Almoína* per als mercaders valencians.<sup>72</sup>

Ivars troba una altra semblança entre el que exposa Eiximenis sobre la roba, les modes vanes i ridícules, i la resolució del Consell de València del 1383, en la qual es reprimeix el luxe en els vestits. El 1388 els estatuts sumptuaris són corregits, millorats i, novament, publicats. No obstant això, la reina Violant acull la súplica de la noblesa valenciana perquè els estatuts siguin retirats. Durant el seu regnat, Martí revoca les concessions fetes, però estableix algunes derogacions.<sup>73</sup> Es pot establir un altre paral·lelisme entre el problema de la mendicitat explicat pel franciscà i el regulat pels consellers i jurats de València. Eiximenis considerava necessari socórrer els pobres vergonyants i disposar de raspalls per a recollir diners per als veritablement necessitats i per a fundar hospitals per als pobres malalts. No obstant això, opinava que els falsos pobres eren inútils i notòriament nocius per a la cosa pública, ja que a través de la mendicitat sostenien les almoines als que les necessitaven i robaven els béns de la cosa pública. Per aquesta raó, el frare advertia els regidors de la necessitat d'estar alerta i no permetre mendicar a tots els indigents, sinó només a aquells que és sabut que són veritables pobres de fet i que tenen manifesta necessitat. Amb la condició de poder diferenciar entre pobres veritables i pobres falsos, els que mendiquen han de portar algun tipus de senyal públic, així com un segell de plom penjant al coll amb el senyal de la comunitat o algun altre senyal recognoscible.<sup>74</sup> El 1395 els consellers i jurats acorden l'ús d'un distintiu de plom per als que són veritablement pobres de la ciutat. A més, aquest mateix any debaten el tema de les almoines als pobres dins de les esglésies. Probablement, Eiximenis participa en la redacció dels estatuts sobre aquest assumpte.<sup>75</sup>

En una altra publicació, Ivars destacava la influència exercida pel *Llibre dels àngels* d'Eiximenis en el culte de l'àngel custodi regulat pel Consell i els jurats de València. En efecte, la primera aparició del text el 1392 coincideix amb l'acord aconseguit pel Consell General de València el 9 d'agost del mateix any perquè es decori la Sala del Consell amb diverses figures entre les quals hi ha la de l'àngel custodi. A més, el 14 de juny de 1395, a causa de la presència de la pesta a la ciutat, el Consell General ordena celebrar la missa a l'altar dedicat a l'àngel tutelar de la ciutat que hi ha a la cambra del Consell Secret. D'aquesta manera s'inicia el culte de l'àngel tutelar, que va augmentant, com indica

---

72. Andrés IVARS CARDONA, «El escritor fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408)», *Archivo Ibero Americano*, t. XXIV (1925), p. 325-382. Segons Evangelisti, la construcció de l'*almoína* constitueix la traducció concreta del nexa eiximenià entre *caritas* i utilitat pública i, junts, el símbol materialitzat de la comunitat i del seu bé comú; vegeu Paolo EVANGELISTI, *I francescani e la costruzione di uno stato*, p. 200-201.

73. Andrés IVARS CARDONA, «El escritor fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408)», p. 5-48.

74. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edició a cura de Daniel de Molins de Rei, p. 124-127.

75. Andrés IVARS CARDONA, «El escritor fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408)», p. 289-333.

la construcció de la capella contigua a la cambra del Consell Secret. El 1411 s'estableix l'ofici propi de l'àngel custodi de València, com mostren els breviaris contemporanis, i el 1446 se celebra la festa anual en honor de l'àngel custodi.<sup>76</sup>

Com a últim exemple assenyalem la influència d'Eiximenis en la fundació del convent del Sant Esperit, objecte de la meua tesi doctoral, que aquí resumirem. Més amunt hem exposat la bona relació entre el frare i la reina Maria de Luna, l'acte més emblemàtic de la qual és la fundació del monestir de Sant Esperit del Mont, a prop de Sagunt, a principis del segle xv. El convent sorgeix amb el patrocini de la reina en un lloc aïllat i es proposava tornar a seguir la regla franciscana al peu de la lletra, donant nou vigor als primers passos de l'observança traçats pels eremitoris de Xelva i Manzanera alguns anys abans, comunitats afavorides tant per Maria com per Eiximenis. Remeto a altres estudis per a les evidències documentals que indiquen la participació del frare en la fundació, així com a la coherència entre alguns passatges del *Regiment* i del *Dotzè* amb la labor pastoral del convent,<sup>77</sup> i vull remarcar aquí la influència de les seves consideracions econòmiques. El monestir de Sant Esperit, encara avui aïllat, a principis del segle xv no tenia als seus voltants poblacions cristianes a les quals els frares poguessin demanar almoines, sinó jueus i musulmans. Perquè els franciscans es poguessin sostenir, Maria de Luna els va assignar un total de set mil sous com a rendes censals perpètuas, les quals eren recaptades en dos llocs que pertanyien al seu patrimoni: la vall d'Almonacid i la ciutat de Paterna, tots dos amb majoria musulmana. A través d'una sèrie de transmissions dels col·lectors als procuradors, aquests lliuraven la renda als procuradors del convent. L'assignació de censals a un convent que es proposava viure la pobresa no es contraposa amb el seu propòsit de vida, almenys en aquells moments; al contrari, coincidia amb tot el que havia sostingut Eiximenis sobre l'ús dels censals per l'Església. Eiximenis, de fet, en el *Tractat d'usura* recorda que els censals no estan prohibits per l'Església, la qual, en efecte, compra censals i posseeix molts beneficis sustentats amb aquests. Llavors, sembla que els censals són certament justos, perquè aquest tipus de contracte és justificat per la igualtat de justícia i més pel venedor que pel comprador per raó d'aquesta condició, contràriament al contracte usurer.

Per part seva, Maria de Luna, invertint el seu patrimoni en la fundació i dotació del convent, compleix amb les indicacions ètiques i econòmiques que el frare havia descrit en l'*Scala dei*, el tractat que li dedica amb motiu de la seva coronació i en el qual utilitza parts del *Llibre de les dones*. La reina fa una gran

---

76. Andrés IVARS CARDONA, «El "Llibre dels Àngels" de Fr. Francisco Eximenéz y algunas versiones castellanas del mismo», *Archivo Ibero Americano*, t. XIX (1923), p. 108-124.

77. Chiara MANCINELLI, *Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu del Monte: la cuestión de un modelo económico, político y religioso*, tesi doctoral, Cerdanyola del Vallès, Universitat Autònoma de Barcelona, 2014; Chiara MANCINELLI, «Teoría y praxis: Francesc Eiximenis y el convento del Santo Espíritu, pensar en la economía y administrar los conventos», *Archivo Ibero Americano*, any LXXV, núm. 280 (2015), p. 5-45; Chiara MANCINELLI, *Teoría e práctica económica franciscana: El convento del Santo Spirito del Monte* (Gilet, València), Roma, Aracne, 2017.

obra piadosa i reverència les coses del Senyor, les persones espirituals i devotes, els llocs sants i els religiosos dedicats al Senyor.<sup>78</sup> No sols demostra la seva devoció religiosa, sinó també la seva bona administració, oferint una gran almoïna, realitzant una obra de caritat, compartint els seus béns i evitant el pecat d'avarícia, recordat novament per Eiximenis en l'*Scala dei*.<sup>79</sup> A causa de les virtuts de la reina, recordades per Eiximenis en la conclusió del text, Maria de Luna es converteix en la figura ideal a qui confiar la fundació del convent franciscà, que es proposava tornar a seguir la regla al peu de la lletra.

## 7. Conclusions

La presència de reflexions de tipus eticoeconòmic en obres dedicades a diferents temàtiques és indicativa d'una doble tendència de l'autor: d'una banda, la importància donada al tema econòmic, present en més obres, a més del *Tractat d'usura*, i al llarg del temps; de l'altra, la confluència de l'economia amb altres arguments tractats per Eiximenis. D'aquesta manera, el comportament econòmic és concebut com la base de l'actuació dels components de la comunitat dins de la cosa pública. La moral econòmica transmesa als lectors de les obres d'Eiximenis, ja siguin regidors de la comunitat, ja siguin persones religioses o laiques de la cosa pública, té l'efecte consegüent de ser posada en pràctica pels destinataris en la mateixa comunitat. Aquesta característica és un objectiu fonamental del pensament eiximenià. Per aquest motiu, l'originalitat del franciscà consisteix precisament a voler transmetre l'ètica elaborada en les seves obres als regidors de la comunitat i al públic que actua en la cosa pública amb una finalitat pedagògica, com indiquen també l'ús de la llengua vernacle i l'estil polifacètic de les seves obres. La finalitat del trasllat del coneixement sobre l'ètica correcta de comportament en la comunitat és aconseguir el bé comú i la utilitat pública.

---

78. Francesc EIXIMENIS, *Scala dei*, edició a cura de Curt J. Wittlin i Elisabet Ràfols, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, p. 26.

79. Francesc EIXIMENIS, *Scala dei*, p. 78-82.

# Consideracions sobre els procediments judicials en el *Regiment de la cosa pública* de Francesc Eiximenis

David Guixeras Olivet

Universitat de Girona

---

El *Communiloquium* de Joan de Gal·les, de la segona meitat del segle XIII, va fer de pauta d'escriptura de la primera part del *Regiment de la cosa pública* (*RCP*). Eiximenis va començar l'opuscle amb una definició de la cosa pública (cap. 1-2), va continuar amb la descripció dels cinc fonaments d'aquesta cosa pública (cap. 3-9, 11-13 i 16-17), consolidada amb l'exemple virtuós dels romans de l'antiguitat (cap. 10, 14 i 18-20), i va prendre encara del *Communiloquium* la divisió estamental de la societat que introdueix en el capítol 21, corregida i desenvolupada (cap. 21-26) amb materials que no es troben en l'obra llatina. Tampoc no depenen del *Communiloquium* els tretze darrers capítols del *RCP*, en què Eiximenis lamenta la multiplicació dels juristes (cap. 27-32), fa un encès elogi de l'activitat mercantil (cap. 33-34), condemna l'especulació econòmica i la immobilització del capital (cap. 35-36), ofereix tres «consells especials» (cap. 37) i refuta quatre proverbis contraris a la cosa pública (cap. 38). En síntesi, la primera distinció del llibre primer del *Communiloquium* va proporcionar a Eiximenis un sòlid esquema argumental desenvolupat amb una projecció històrica que contenia definicions precises i models d'actuació concrets. Un cop esgotat aquest esquema, el menoret hauria decidit completar l'opuscle amb propostes de tipus més personal —per bé que àmpliament basades en la tradició franciscana— sobre la gestió dels oficis o els sistemes d'elecció municipal, entre d'altres.

Un cop fet aquest preàmbul, em centraré en els capítols 27-32 del *RCP* i de manera especial en el capítol 28, que Eiximenis titula «Com multiplicació de juristes nou molt a la cosa pública». En aquest bloc de sis capítols es denuncia, d'una banda, l'excés, la «multiplicació», dels governants i dels professionals de la llei en les comunitats contemporànies (prínceps i regidors, juristes i advocats, escrivans i notaris, procuradors de cort, raonadors o picaplets, fiscals i saigs, per aquest ordre),<sup>1</sup> i es demana, de l'altra, que no s'accedeixi als càrrecs per elecció

---

1. La presència del príncep encapçalant la sèrie està justificada per la seva condició de corrector dels pecats del poble, com a conseqüència del pecat original que va corrompre la natura de l'ésser humà i va fer necessària l'entrada de la política en el terreny de joc. Compareu el començament del *RCP* 27 amb el capítol 582 del *Dotzè* del *Crestià* (*DC*), «Com lo príncep deu ésser just, e per quantes raons». La primera raó per què «los reys de la terra sobiranament deuen fer lur poder de ésser justs» (*Dotzè llibre del Crestià II, 1*, p. 264, l. 7-8) és que «en especial són ordenats e deputats e elets per fer justícia al poble qui'ls és comanat; car diu ell aquí axí, que avia mester lo món prínceps, com natura aja fets tots los hòmens franchs, sinó per tal quant l'om se dóna a peccar contra son proïsme.

«per esquivar discòrdia». La font declarada és «Exregius Romanus, en lo seu tractat que féu de la cosa pública».<sup>2</sup>

## 1. La «justícia espatxada» segons el capítol 28 del *Regiment de la cosa pública*

Publico a continuació, per a poder-los analitzar més endavant, els fragments del capítol 28 del *RCP* que fan referència a fórmules de «justícia espatxada» que s'apliquen —Eiximenis fa servir el present en tots els casos— a Castella, Flandes, Itàlia i les comunitats musulmanes.<sup>3</sup>

Per esquivar aquest mal estech ordonat antiguament en Castella que no y haugués negun jurista, mas que's regissen per custumes e leys de la terra, les quals saben e entenen vuy los pagesos axí com los letrats. E si algun punt subtil se desperta entre ells, més amen que's partescha a bon fur e grosserament que no si per lingua dilació de plet romanien les parts desfetes.

En Flandes és una manera de espatxar causes la qual és fort espatxada, e no y qual molts juristas, e és aquesta: si algú proposarà sa causa davant los jurats de la ciutat, que ells apellen escavins, aquests hi assignen dos hòmens qui dins temps cert hagen la causa determenada. E comparents aquells al die assignat, si la causa no és finida posen aquells dos hòmens assignats a espetxar la causa en una casa dins la cort mateixa, ab les parts ensemps, e aquí stan sens menjar e sens beure tant e tan longament fins que la causa és convinguda entre ells. Pensar pots que, pus que aquí no poden haver què menjar, que no pot molt triguar la determenació de la causa.

Los serrahins tenen altra manera axí mateix fort espetxada, e no y cal juristes, e és aquesta: lo cadí, ço és aquell qui té justícia, seu en cert loch de la vila ab alguns saigs qui l'acompanyen. Si donchs tu vols proposar causa contra algun, no't qual que'l faces citar, mas tu ho diràs a la part e dir-li-has axí: —Vet que jo'm vaig clamar de tu. E ells han tanta vergonya de venir davant cort que decontinent te farà pregar, o't preguarà ell mateix, que no't clams, car ell se avendrà ab tu. Si tu no vols hoyr sos prechs, ans dius que't vols anar clamar, ell decontinent per força t'ha a seguir fins al jutge, car si ell no venie ab tu, pus tu probasses que lo y haguesses dit, tantost seria

---

Per raó d'açò fo mester príncep qui aquest mal punís». Eiximenis cita «Severus, in *Apologia regum*» (*Dotzè llibre del Crestià II*, 1, p. 264, l. 7-8, 10-14).

2. Aquest «Exregius Romanus», que no va existir mai, podia ser Egidius Romanus, és a dir, Gil de Roma? Eiximenis en tenia el *De regimine principum*. Segons l'inventari publicat per Monfrin (1991 [1967]:250), l'exemplar del menoret començava amb les paraules «Ex Regia», que substitueixen per error o deturpació el primer mot de l'epístola dedicatòria: «Egregia ac Sanctissima prosapia oriundo domino Philipo». La relació sembla clara, però el cas és que, més enllà de la idea central, Eiximenis no va trobar en el text de Gil de Roma cap de les quatre maneres d'«espetxar» o «determenar» causes —és a dir, d'aconseguir que el judici fos àgil, expedit— que inclou el capítol 28, ni tampoc els continguts concrets dels capítols 27 i 29-32.

3. El text és el de la meua edició crítica, en premsa en la col·lecció «Els Nostres Clàssics» de l'editorial Barcino.

açotat. Estant, donchs, tu e l'altre davant lo jutge, e proposat ton clam, ell demanarà a l'altre si és ver so que tu proposes. Si aquell negua veritat e pot ésser jamés trobat lo contrari, ell ha a ésser açotat terriblament, tot nuu, gitat en terra ab boca avall, e ab nervis de bou sechs deu pendre certs colps e grans davant tot hom aquí mateix. Si atorgua veritat e no'l vols esperar, si són diners deguts de present, o ell t'ha a pagar o ha a romandre aquí ab lo cadí. E'l romandre aquell vol dir que starà pres e serà feta execució dels seus béns decontinent, dels quals seràs paguat, e si no y basten parar-s'i-ha la sua carn. Si lo fet entre tu e l'altre és duptós, tantost aquí mateix s'ha a determenar sens tota dilació.

Los tyrans en Ytálie axí mateix espetxadament fan les causes determenar. E si algun per malícia vol detenir ço de l'altre fer-l'an venir a la cort, e sia qui's vulla, e sabuda la veritat fer-li-han levar lo braç en alt e la mà posar sobre la paret, e tan alt com l'om accusat la puxa levar; e sots pena d'aytant li manarà lo jutge que lo deutor aquell accusat no leu la mà del loch aquell alt on la li ha feta posar fins que l'altra sia paguat. E per tal los hòmens aquí, per esquivar vergonya e dampnatge, lunyen-se de plets e no han mester juristes.

Tot i que el sintagma «justícia espatxada» o «espetxada» té molta presència en textos contemporanis a Eiximenis i respon a una preocupació molt estesa en el seu temps,<sup>4</sup> no hi ha cap edició o estudi del *RCP* que n'hagi analitzat a fons el bloc dels capítols 27–32 o el capítol 28 en particular. A propòsit d'aquest darrer, Albert Hauf (Eiximenis, 2009: 38) ha escrit que Eiximenis hi «propone soluciones expeditas, algunas de las cuales, copiadas de los musulmanes, recuerdan el funcionamiento del famoso “tribunal de las aguas” todavía operante en Valencia». Fa gairebé un segle el pare franciscà Andreu Ivars ja havia apuntat aquesta relació i s'havia referit també, en el mateix sentit, al tribunal del Consolat de Mar.<sup>5</sup> Segons Manuel J. Peláez (1981: 484–485), la referència a Castella pot ser una al·lusió «al orden de prelación de fuentes del Ordenamiento de Alcalá de 1348», la recopilació legal d'Alfons XI que estableix la vigència dels furs locals «en aquellas cosas que se usaron, salvo en aquello que nos fallaremos que se deve mejorar e emendar e en lo que son contra Dios e contra razón o contra las leyes». Les informacions sobre el món musulmà semblen tenir, segons Peláez, un origen indirecte. El príncep delegava en el cadí tant la justícia civil com la penal; els auxiliars a què Eiximenis fa referència són el *hakim* i el *musaddid* (J. Peláez, 1981: 485). No conec bibliografia que hagi analitzat els fragments eiximenians sobre les formes de justícia «espatxada» a Flandes i a Itàlia.

4. Vegeu, per a posar només tres exemples, el document 139 recollit a Gregori 2019, de l'any 1387, el fragment d'un sermó de sant Vicent Ferrer citat per Puchades (1999: 83, n. 161) o el document CCCXCIX de Rubió i Lluch (1947: 488), del 1380.

5. El 1925, en un dels seus magnífics articles sobre Eiximenis —plens d'informació d'arxiu fins aleshores inèdita—, el pare franciscà Andreu Ivars va indicar que el Consell General de València havia acordat el 2 de setembre de 1371, per iniciativa reial, abreujar els plets bo i adoptant els procediments seguits a Catalunya. Cf. Ivars 1989 [1925]: 154.



El marc general en què cal inserir el capítol del *RCP* és el *judici de prohoms*, una institució amb precedents en l'època comtal i molt arrelada a la Catalunya Vella, on els *boni homines*, els *oneste viri* o els *boni laboratores* —membres del consell municipal o persones preeminentes de la comunitat— intervenien per a resoldre conflictes veïnals de tipus civil. El *judici de prohoms*, que assumirà també la jurisdicció criminal, va néixer i es va desenvolupar a Lleida, des d'on es va entendre a la Catalunya Nova, primer, i de manera gradual, fins al segle xv, als regnes mediterranis incorporats a la Corona d'Aragó (Serrano, 2015: 784-787). Els quatre exemples que desenvolupa Eiximenis en el capítol 28, amb informació real o inventada *ad hoc*, encaixen perfectament en aquest marc. Els «pagesos» castellans coneixedors del dret consuetudinari, els «dos hòmens assignats» pels jurats flamencs o els saigs sarraïns que acompanyen el cadí, semblen la rèplica dels prohoms catalans, que sovint exercien la seva funció judicial en parelles.

### 1.1. A Castella

És ben probable que Eiximenis conegués bé dos dels quatre models de «justícia ràpida» a què fa referència: el castellà i el musulmà. Eiximenis podia tenir una certa familiaritat amb la literatura jurídica castellana.<sup>6</sup> Era una característica molt particular del dret castellà el fet de jutjar segons les «fazañas» —denominació que es donava a Castella, durant l'alta edat mitjana, a la resolució o sentència judicial que no s'inspirava en l'antic *Liber iudicum* visigòtic, sinó en el costum popular que estava en mans de la comunitat—. Aquesta singularitat fins i tot diferenciava Castella de Lleó, on sí que s'emprava el *Liber iudicum* i hi havia una certa cultura jurídica tecnificada. Per exemple, en una *Colección de albedríos y fazañas* de Castella compilada a mitjan segle xiv s'explicava que:

En el tiempo que los godos señoreavan España el rey fizo en Toledo el fuero que llaman «Libro Juzgo» e ordenólo en todo su señorío, fasta que la tierra se perdió en el tiempo del rey don Rodrigo. E los christianos que se alçaron en las montañas libraven por ese fuero fasta que se ganó León, et después llamáronle «Fuero de León» [...]. E quando el conde Ferrant Gonçález e los castellanos se vieron fuera del poder del rey de León [...] fallaron que, pues que non obedesçían al rey de León, que non les cumplía aquel fuero. E enbiaron por todos los libros deste fuero que avyan en todo el condado et quemáronlos en la eglera de Burgos; e ordenaron alcaldes en las comarcas que librasen por alvydrío [...] e este libramiento que fincasse por fazaña para librar para adelante.

---

6. Agraïixo a Vicent Baydal, professor d'història del dret de la Universitat Jaume I, les observacions i les citacions que m'ha proporcionat a propòsit d'aquests fragments del capítol 28 del *RCP*. Maria Magdalena Martínez Almira, catedràtica d'història del dret de la Facultat de Dret d'Alacant, m'ha fet arribar també alguns treballs seus que m'han permès contextualitzar el fragment relatiu a la justícia dels «serrahins». Els cito en el subapartat 1.2.

Els conceptes d'«alvydrio», és a dir, costum jurídic no escrit, i de «fazaña» fan referència a la participació de jutges sortits de la comunitat, amb un procés senzill i ràpid que és característic de la Castella dels segles XI–XIII, en contrast amb la complicació que comencen a tenir els procediments judicials vehiculats per juristes i advocats precisament al llarg del segle XIV, amb la recepció del dret comú i la proliferació d'experts sorgits de les aules universitàries.<sup>7</sup> Un poema satíric castellà de mitjan segle XV, *Dezir que fue fecho sobre la justícia e pleitos e de la gran vanidad deste mundo*, de Gonzalo Martínez de Medina, denunciava precisament tot això:

Viene el pleito a disputaçión,  
allí es Bártolo e Chino, Digesto,  
Juan Andrés e Baldo, Enrique do son  
más opiniones que uvas en çesto;  
[...]  
En tierra de moros un solo alcalde  
libre lo çevil e lo criminal,  
e todo el día se está él de balde  
por la justícia andar muy equal;  
allí non es Azo nin Decretal,  
nin es Ruberto nin la Clementina,  
salvo discreçión e buena doctrina,  
la qual muestra a todos bevir comunal.

Bártolo, Chino, Juan Andrés, Baldo, Enrique i Azo són autors de referència del dret comú, tots ells italians,<sup>8</sup> i el *Digest*, la *Decretal* i la *Clementina* són obres sobre aquest mateix dret, és a dir, literatura jurídica feta per juristes que allunyava el dret i la justícia de la gent i els deixava en mans dels experts.<sup>9</sup>

7. No és gens gratuït l'exemple del pagès esparverat davant dels estudiants de dret de Montpeller que Eiximenis va incorporar al capítol 28 del *RCP*. Vint-i-dos anys després, el 1405, Jean Gerson es va servir d'aquest mateix exemple narratiu, amb un canvi d'escenari i de protagonista: en comptes de Montpeller, Orleáns; en comptes d'un pagès, una dona.

8. Bartolo da Sassoferrato, Cino da Pistoia, Giovanni d'Andrea, Baldo degli Ubaldi, Enric de Susa (Hostiensis), Porcio Azzone.

9. És interessant el contingut de la carta 33, del 12 de setembre de 1399, publicada en el volum I de l'*Epistolari de la València medieval* (Rubio Vela, 2003: 117-121). Els jurats escriuen al rei a fi de protestar per «una scriptura de gran pretensió» dels advocats de Carroça de Vilaragut, en ocasió «del plet denant vostre reyal consistori» que l'enfronta a mossèn Berenguer de Vilaragut. La carta és llarga i complexa. En destaco només un fragment:

[...] segons sab vostra magnificència, tota vostra terra crida que advocats juristes la devoren, e aquesta clamor no és de prop, ans és de luny, de mil anys, de què procei lo vulgar e antich proverbi *Drap de França e libres de Bolunya / consumen Aragó e tota Cathalunya*. [...] Resta lo remey de l'altre mal, ço és, dels libres de Bolunya e de advocats juristes, de què y ha huy tanta multiplicació que alguns d'ells fan III terribles inconvenients, entre'ls altres. Lo primer, que induexen aquell e l'altre a menar plets, promettent-los victòria, e puys fan-los anar per mal cap. Lo segon, que compren e fan comprar plets per la terra. E lo terç, que, jassia per expresses furs e privilegis penals los sia vedat de al·legar leus e decretals, e gloses

## 1.2. En el món musulmà

Pel que fa al model musulmà, és interessant constatar que aquest mateix poema satíric indica que en l'època es coneixia de primera mà el que feien «en tierra de moros», tant per la proximitat de Granada com, en el cas de la Corona d'Aragó, per l'existència de regions senceres habitades per musulmans, tant al sud d'Aragó i Catalunya com en moltes parts de València. Hi havia un coneixement directe del dret islàmic i d'un procediment judicial que era ràpid, sumari, senzill i directe.

El paràgraf eiximenià permet distingir dos elements clau: el jurament, d'una banda, i l'avinença o conciliació, de l'altra. La prioritat d'aquests elements en la fase del procés no coincideix amb el sistema legal cristià. Des del punt de vista penal hi ha dos grans marcs d'actuació jurisdiccional: el de les penes que estableix l'Alcorà, per a les quals es fixa el tipus delictiu i penal, i la resta de delictes, que el cadí castiga amb ponderació.

Com a part del procés i atès que ho exigeixen l'Alcorà i la sunna, el musulmà ha de buscar primer una solució pacífica, a través dels «homes bons», i evitar el conflicte. Si no s'arriba a aquesta solució pacífica, la defensa dels interessos de les parts es pot complicar sensiblement en les fases successives del procés. El jurament, la confessió, les proves i els testimonis tenen una càrrega religiosa important. L'actuació davant del cadí, màxima autoritat judicial, exigeix dir la veritat, per la qual cosa el jurament és essencial, i la presentació de proves que demostrin falsedat o fals testimoni, o senzillament el fet d'haver mentit, porta associades penes molt severes.

El cadí i els saigs del fragment d'Eiximenis estan molt més a prop de l'«árbitro que interviene en un pleito o conflicto entre partes para proponer una solución conforme al derecho islámico» que no pas del «juez de avenencia o arbitrador que acercaba a las partes buscando solución en común a sus intereses» i que aquestes mateixes parts en conflicte havien proposat de comú acord.<sup>10</sup> La frase amb què acaba el fragment, «[s]i lo fet entre tu e l'altre és duptós, tantost

---

e notes d'aquells, mas tant solament furs e privilegis reynals, però, no'n fan res, ne de lur boqua, sí fort tart, no és oït nom de alcú de vostres molt excel·lents predecessors, de clara recordació, conditors de nostres furs e privilegis, mas los noms de Chi e de Di, e de Bàrtol e de Baldo, e de semblants, del diable de la pena, no sens gran abhominació (Rubio Vela, 2003: 199).

«Chi» i «Di» fan referència, respectivament, a Cino da Pistoia i Dinus del Mugello o Dinus de Rosoi, mestre de Cino i professor, com ell, de dret a Bolonya (347). En la carta 53, del 3 de juliol de 1438, publicada en el segon volum de *L'Epistolari* (Rubio Vela, 1998: 185), els jurats agraeixen al rei «la ordinació de vostra senyoria contenent la reformació de juristes e notaris en aquest regne», gràcies a la qual «cessarà aquella part de dominatura que los juristes, per causa de les comissions, vendicaven en vostre poble, solució de salaris e altres inmoderades exaccions, exahaurints la substància indègudament de vostres ovelles. En tant, senyor, havia prevalgut entr'ells la opinió d'En Bàrtol e Baldo, que axí lo seny de les leys imperials com municipals havien del tot pervertit, e tant la audiència havia crescut en ells que, no haüda distrucció de persones, no curaven sinó dilatar los affers». En la part final de la carta trobem aquesta dura acusació: «[...] la terra hon ells han la regna solta fretureja de tota justícia».

10. Cito Martínez 2014: 675, que no fa cap mena de referència a Eiximenis.

aquí mateix s'ha a determinar sens tota dilació», fa referència a la conciliació a què l'àrbitre, segons el dret islàmic, convidava les parts en conflicte quan els perjudicis no eren evidents.

Els àrbitres designats pel cadí eren dos *boni homines* que es proposaven evitar les conseqüències dels plets i «no tenían por qué ser del agrado de ambas partes, puesto que con ello quedaba garantizada la no connivencia entre las partes intervinientes» (Martínez [en premsa]: 10). El dret castellà també regulava, en les *Partidas*, l'exigència de dos homes bons per a resoldre situacions controvertides sense haver d'arribar al plet, però aconsellava que els àrbitres o «alvedriadores» fossin «comunales amigos» escollits per «avenencia de ambas partes», perquè només d'aquesta manera la intervenció podia ser legítima (Martínez 2010: 11).

Semblen força fidels a la realitat documentada les conseqüències econòmiques a què es refereix Eiximenis:

Si atorgua veritat e no·l vols esperar, si són diners deguts de present, o ell t'ha a pagar o ha a romandre aquí ab lo cadí. E·l romandre aquell vol dir que starà pres e serà feta execució dels seus béns decontinent, dels quals seràs paguat, e si no y basten parar-s'i-ha la sua carn.

Un cop superada la primera fase sense arribar a la conciliació:

[...] el proceso continuaba en fase siguiente, respecto a los asuntos en los que no se litigase por delitos de sangre (*hudud*) —como expone el *Llibre de la Çuna e Xara*, «civilment»— ante la persistencia del demandado en negar su responsabilidad; de manera que, siendo evidente el daño causado, podía ser detenido y preso hasta la efectiva comprobación de su actuación ilícita, por el tiempo y modo establecido en la Çuna. Si el demandado negaba la acusación debía prestar fianza de comparecencia (*daman al-wagħ*), y, en su caso, exigir fianzas según también el derecho andalusí que eran de obligado depósito salvo juramento en la mezquita de la insolvencia del imputado (Martínez [en premsa]: 12).

### 1.3. *A Flandes*

Els procediments seguits, segons Eiximenis, a Flandes i a Itàlia no sembla que estiguin recollits en cap corpus legislatiu, tot i que els exemples de justícia sumària i directa que posa el menoret recorden algunes formes de resolució de conflictes que enfonsen les seves arrels en l'alta i la plena edat mitjana, especialment entre els segles VIII–XII, que es coneixen com l'època *sense juristes*.

És probable que en temps d'Eiximenis aquestes pràctiques ja no es fessin a Flandes ni a Itàlia, o només s'hi fessin de manera molt excepcional, però

és versemblant que en quedés el record o se'n parlés en algun escrit. La idea era precisament establir mecanismes (moltes vegades reforçats per juraments o altres elements simbòlics) que comportessin resolucions de conflictes ràpides i directes dins de la comunitat, sense haver de recórrer ni a grans poders públics institucionalitzats ni a processos judicials complexos i instrumentalitzats per experts en dret. Els conflictes entre ciutadans eren jutjats sovint, a Flandes, per altres ciutadans que assumien una funció arbitral. Els escollien els regidors (els «escavins» d'Eiximenis) i havien de presentar una resolució que esdevenia una mena de jurisdicció voluntària.<sup>11</sup>

Una cerca en les obres d'Eiximenis que tenim digitalitzades (*Primer, Segon, Terç del Crestià* (en aquest cas, cap. 398-1060), *Dotzè del Crestià (DC)*, volum II, *Llibre dels Àngels* i *Tractat d'usura*) m'ha permès constatar que cap de les referències a Flandes no té contingut jurídic. No he pogut documentar la veracitat de la informació que dona Eiximenis, però vull apuntar-ne un possible origen.<sup>12</sup> El llibre de Marie Nikichine *La justice échevinale, la violence et la paix à Douai (fin XII<sup>e</sup>-fin XV<sup>e</sup> siècle)*<sup>13</sup> recull que, en casos de conflicte entre dues parts,

[...] le partage de nourriture, de boisson ou le simple échange de paroles peuvent être un moyen d'en arriver à la paix, même pour les non-bourgeois. Les procédures d'arbitrage se résument parfois à réunir les parties autour d'une table pour boire et manger ensemble [...]. Soit rendez-vous est pris à la taverne pour régler l'affaire, soit les parties réconciliées s'y retrouvent pour y partager à boire. La restauration de la convivialité n'est pas seulement l'occasion de se réconcilier: elle en est la preuve sur le long terme.

La pràctica de compartir un àpat per a resoldre un conflicte, en anglès «commensality»,<sup>14</sup> ja està documentada a l'últim terç del segle XIII. El professor Haemers no ha llegit enlloc que es prohibís menjar i beure als litigants fins que s'hagués arribat a una sentència definitiva: «To my knowledge, this has not been written down in local customs. [...] Eiximenis' allegation is not easy to check».

11. Agraïxo al doctor Eduard Juncosa, de la Universidad Complutense de Madrid, que em posés en contacte amb el professor Jelle Haemers, del Departament d'Història Medieval de la Universitat de Lovaina. Haemers em va confirmar que no hi ha gaire bibliografia especialitzada sobre la justícia ràpida a Flandes, més enllà d'alguns treballs de Raoul Van Caenegem (1927-2018) escrits en holandès.

12. La relació no és gens clara, però, en qualsevol cas, la mica de versemblança que hi atorgo se sosté en una manera de fer molt eiximeniana.

13. Douai va formar part, a la baixa edat mitjana, del comtat de Flandes, que el 1384 —un any després que Eiximenis escrivís el *RCP*— va passar a mans dels ducs de Borgonya.

14. Ni el diccionari de l'IEC ni el Termcat recullen el terme *comensalitat*, tot i que té una certa tradició escrita. La Neoloteca del Termcat sí que recull, en canvi, *convivialitat*, amb el significat de «Qualitat de la societat que es fonamenta en els valors humans de llibertat individual, participació, equitat i solidaritat, i en el rebuig al predomini abusiu de la productivitat industrial». En la nota complementària llegim que *convivialitat* és un terme encunyat pel pensador austríac Ivan Illich en l'obra *Tools for Conviviality* (1973) i que té un sentit genèric vinculat amb la idea de satisfacció per les relacions socials o de grup. Agraïxo a Pilar Gispert que m'hagi proporcionat aquesta informació.

Eiximenis hauria pogut jugar amb aquest «boire et manger» per a *inventar* un procediment expeditiu en la línia dels altres tres del capítol 28?

#### 1.4. A Itàlia

Pel que fa a Itàlia i els tirans —interpreto que Eiximenis parla del *podestà* que governa amb actituds despòtiques—, sorprèn que la referència que en fa el *RCP* no tingui la càrrega negativa amb què Eiximenis presenta gairebé sempre la tirania i la figura política del tirà.<sup>15</sup> En el capítol 201 del *DC*, tanmateix, llegim un fragment que té paral·lelismes amb el del capítol 28 del *RCP*: s’hi parla, sense que se’n faci una condemna explícita, de tirans contemporanis que practiquen l’aplicació rigorosa —potser hem de llegir, entre línies, *espatxada*— de la justícia:

Diu sent Agustí que per la gran justícia que servaven los romans los donà nostre senyor Déu general senyoria e imperi sobre tot lo món. E una de les rahons per què los tirans conserven encara si mateys en sa senyoria sí és per tal quant, en los lochs que senyoregen, se fa rigorós juý e s’i troba largament tostemps que sia per nagú demanat.

El tirà és una figura aberrant contra la qual, tal com llegim al capítol 28 del *DC*, es defensen les grans ciutats italianes:

[...] deliberaren alguns hòmens assenyalats e qui amaven lo bé comú que ells hedificassen grans ciutats e poderoses, hon hagués gran multitut de gents ben regides e endreçades en armes e en altres coses necessàries a llur bon estament, axí que si algun tiran o qualsevol multitut de mala gent volia fer neguna injusta oppressió, que la ciutat los aterràs, e’ls contrastàs e’ls dissipàs segons que justícia requiria. E açò serven vuy de ffet les grans e notables ciutats de Ytàlia, qui contínuament entenen a aterrar los tirans qui’s leven contra elles e a deffendre’s d’ells poderosament.

Però Eiximenis també afirma que si un governant despòtic s’arriba a mantenir en el càrrec, ho fa gràcies a l’aplicació de la «justícia política». Aquesta idea sembla implícita en el fragment del capítol 28 del *RCP* relatiu als tirans d’Itàlia i la trobem ben argumentada en el capítol 40 del *DC*, on es diu clarament que *home bo* i *home just* no són conceptes intercanviables:

---

15. Vallerani 2007 analitza les clàusules de diversos estatuts comunals que reglamentaven l’*arbitrium inquirendi*, i sovint també l’*arbitrium torquendi*, amb l’objectiu que les institucions municipals no cedissin tot el poder judicial als magistrats forasters. D’acord amb molts d’aquests estatuts, el *capitano del Popolo* exercia un control preventiu respecte de les accions judicials del *podestà* i impedia l’ús indiscriminat de la tortura.

No és bona rahó que si algú regeix bé los altres segons justícia política, que per axò ell sia bo, car les obres foranes bones no són bones a aquell qui les fa, si ell no y consent, car los tirans tenen gran justícia, emperò són los pijors hòmens del món.

## 2. La justícia «espatxada» fora del *Regiment de la cosa pública*

No hi ha gaires fragments, en l'*opus eiximenià*, en què es parli, tal com es fa en el capítol 28 del *RCP*, de procediments expeditius que es considerin vàlids per a resoldre una disputació. Un d'aquests fragments es troba en el capítol 79 del *DC*:

Per esquivar, encara, tota discòrdia ordenà Patroclus, rey de Dàcia, que de continent que entre alguns hagués contrast, que tantost lo posassen en mans de dos hòmens bons, o cascú posàs son dret en risch jutgant-lo ab los daus, axí que tota contravèrsia fos tantost finida.

Fixem-nos en aquests «dos hòmens bons», que recorden els «dos hòmens» assignats pels «escavins», o regidors, flamencs del capítol 28 del *RCP*.

El menoret es refereix també, en altres fragments de les seves obres, a la necessitat que hi hagi pocs jutges i que les sentències no es dilatin en el temps. Per a aconseguir-ho, arriba a preveure que un grup de juristes estiguin tancats en una sala fins que hagin donat validesa a la sentència:<sup>16</sup>

E ultra açò havia en la ciutat xii juristes famosos qui s'appellaven la rota imperial, los quals xii ensemps havien a veure sobre tota sentència civil e criminal ans que's donàs. Aportaven-lus davant quant eren ensemps tot lo fet en certs puncts, axí que de present podien aquí dir lur vijares e diffinir lo fet. E tots dies havien a ésser ensemps en loch cert dues vegades lo jorn, e aquí estaven sots cancells tencats sots clau fins a hora sabuda. E jatsia que tothom los pogués veure, e ells als altres, per los cancells, emperò ells no podien d'aquí exir sinó a certa hora, segons que dit és.

[...]

Havien sobre si encara la segona ley, qui deya que, totes rimes, e curiositats e subtilitats de dret lexades, jutjassen a cascú tantost son dret sens tota dilació alegra-

---

16. Un fragment del capítol 71 del *DC* remet al capítol 28 del *RCP*: «[...] per eximpli vehem que creximent de jutges, de savis e de cavallers és destrucció de la ciutat, axí com davall havem a ensenyar cant parlarem del regiment de la cosa pública. Emperò, cascú d'aquests estaments és necessari e essencial a la cosa pública» (*Dotzè llibre del Crestià I*, 1, p. 154, l. 56-62). A diferència d'aquest fragment del *DC*, on *jutge* pot ser sinònim de *jurista*, en el *RCP* (cap. 28, l. 26-43, i cap. 30, l. 30-45), la diferència de sentit sembla clara, en la línia del que apunta Puchades (1999: 75): «[...] no necessàriament hem d'incloure dins del grup dels juristes medievals els jutges, funcionaris amb autoritat per sentenciar que tenien una formació específica en dret i sovint eren càrrecs de designació política que actuaven, si de cas, assessorats per juristes». Josep-Antoni Ysern (Lieja, 2004: 95) apunta que en la literatura exemplar sovint apareixen juntes, sense fer-ne una distinció clara, les figures del jutge i el jurista.



ment, e ab dolçor e ab misericòrdia tractant a cascú, e més ab amor que ab rigor.

La m ley lur era que neguna causa no pogués ésser prolongada ultra certs dies.

O bé que siguin els testimonis sospitosos els qui estiguin tancats:

Otinel, príncep de Bavària, segons la història alamànica, quant avia per sospitosos als uns testimonis, los feya tancar e estar ensemps en qualque casa estreta e feya observar secretament per loch amagat què deyen ne quins continens feyen, e axi trobava la veritat.

És interessant, encara sobre la justícia «espatxada», el contingut del capítol 588 del *DC*, on s'afirma que el jutge que actua amb agilitat ho fa en virtut d'una bona preparació que li estalvia haver de consultar contínuament les lleis (el «savi» del fragment és Isidor de Sevilla, de qui Eiximenis ha citat, en el capítol anterior, les *Etimologies*):

Deya lo sant rey Loís de França que lo príncep deu tostemps pensar que ell per fer la justícia al poble és posat rey, e per tal deu tostemps attendre que lo poble no's clam ne crit contra ell a Déu si no fa justícia. E per tal, deya ell, la deu fer espetxar, car prolongar justícia aytant és com no fer-la. E, què és, deya ell, prolongar justícia sinó fer viure en dolor aquell qui la espera, e fer-li despendre lo seu, e dar matèria al jutge de guanyar diners e de consumir les gens, e de leixar-se de demanar lur justícia?

### 3. Contra la «multiplicació» dels juristes

Repassem, per acabar, les idees principals dels capítols 27-32 del *RCP*, és a dir, els vicis atribuïbles als professionals de la llei que justifiquen la necessitat de controlar-ne el nombre, d'evitar que es *multipliquin*:

[...] prínceps e regidors [...] cascun se vol ditat e enricahir del poble, juristes ne advocat [...] han a pendre grans salaris de lurs advocacions e han a tenir grans maneres a tractar les causes a lur profit, axí com és dar grans dilacions en les causes, puntejar agudament e supèrflua en so qui és clar, emparar molts negocis e espatxar-ne poch.

Com, donchs, poch hòmens sien feels e leyals, no deu hom ariscar axí los grans e perillosos affers que hom los pos indiferentment en mans de molts procuradors de cort, o rahanadors o picaplets [...] no deuen ésser molts [...]. Sovín s'esdevé que ells, per lur pròpria astúcia, faran prolongar lo plet e faran pendre gran ancada a la part los saigs no deuen ésser molts per tal que per pobresa no facen de grans injúries als populars e hòmens simples.

Es repeteix la idea de les causes judicials allargades artificialment («dar grans dilacions en les causes», «faran prolongar lo plet») per a treure'n un benefici econòmic («tractar les causes a lur profit», «faran prendre gran ancada a la part»). Eiximenis va denunciar sovint aquest abús. Ho va fer, per exemple, en els capítols 201–207 del *DC*.<sup>17</sup> És especialment interessant, per les seves similituds amb el tenor dels capítols del *RCP*, el capítol 203 del *DC*, titulat «Que juý requer que sia espatxat». Eiximenis arrenca amb una autoritat escripturística i una de medieval: Carnotensis (potser Bernard de Chartres, o bé Joan de Salisbury, que va ser bisbe de Chartres). Fixem-nos que també denuncia el costum d'«emparar molts negocis e espatxar-ne poch»:

Deya Carnotensis en un sermó axí: Lo jutge donant dilacions a l'hom que deffén, o les dóna per tal quant no és bastant a diffinir la causa que ha emparada e vol-hi veure pus longament, e lavors no la deu emparar, car per sa ignorància no deu l'altra reebre dampnatge; o dóna dilació per tal car ha altres affers, e per tal no se'n deu de tants emparar que nagú n'age dampnatge; o u fa per sa negligència, o per malícia o per satisfer-ne a altre, e lavors no solament és tengut de retre ço que'n pren, mas encara és tengut a la part *acione injurie*, e deu ésser punit en béns o en persona, segons les leys imperials, car de ffet és culpable de fals *et reus de crimine falsi*.

#### 4. Bibliografia

EIXIMENIS, Francesc (1986). *Dotzè llibre del Crestià II, 1 [DC]*. Edició a cura de Curt Wittlin *et al.* Girona: Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona (Obres de Francesc Eiximenis; 3).

EIXIMENIS, Francesc (1987). *Dotzè llibre del Crestià II, 2 [DC]*. Edició a cura de Curt Wittlin *et al.* Girona: Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona (Obres de Francesc Eiximenis; 4).

EIXIMENIS, Francesc (2009). «*Lo regiment de la cosa pública*» en el «*Dotzè del Crestià*». «*El gobierno de lo público*» en el «*Duodécimo*» del «*Cristiano*». Introducció d'Albert Hauf, Vicent Martines i Elena Sánchez. Traducció de Vicent Martines i María Justiniano. Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea.

EIXIMENIS, Francesc. *Regiment de la cosa pública [RCP]*. Edició a cura de David Guixeras Olivet. Barcelona: Barcino, en premsa (Els Nostres Clàssics).

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ignacio (1990). *El Rimado de Palacio: una visión de la sociedad entre el testimonio y el tópico*. Vitòria: Diputació Foral de Álava.

GREGORI ROIG, Rosa M. (ed.) (2019). *La Vall d'Uixó en el temps de la lloc-tinència de l'infant Martí (1372-1396)*. València: Universitat de València (Fonts Històriques Valencianes; xxx).

---

17. El pare Ivars (1989 [1925]: 154-155) ja va notar l'estreta relació que existeix entre aquests set capítols del *DC* i el capítol 28 del *RCP*.

IVARS, Andrés O.F.M. (1989). *El escritor Fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408)*. Benissa: Ayuntamiento de Benissa, p. 143-180 (1a ed.: 1925) (= *Archivo Ibero-Americano*, tom xxiv, 1925).

LIEJA, Arnau de (2004). *Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabet*. Edició crítica de Josep-Antoni Ysern Lagarda. Barcelona: Barcino (Col·lecció B; 23-24).

MARTÍNEZ ALMIRA, M. Magdalena (2010). «La avenencia. Solución pacífica de conflictos en el derecho de cristianos y musulmanes hispanos (s. x-xvi)». *Revista Chilena de Historia del Derecho*, núm. 22, p. 341-361.

MARTÍNEZ ALMIRA, M. Magdalena (2014). «Acuerdos y consenso entre regantes en el Levante peninsular. Pervivencia de la jurisdicción voluntaria de origen andalusí en materia de riegos». A: PALAU-SALVADOR, Guillermo; MANGUE ALFÉREZ, Ignasi; MARTÍNEZ, Luis Pablo (ed.). *Irrigation, Society and Landscape: Tribute to Thomas F. Glick / Regadío, sociedad y territorio: Homenaje a Thomas F. Glick*. València: Universitat Politècnica de València, p. 672-685.

MARTÍNEZ ALMIRA, M. Magdalena [en premsa]. «El régimen de las aguas andalusí y la legislación castellana. Gestión y administración en el derecho histórico comparado (s. xi-xvi)».

MONFRIN, Jacques (1991). «La Bibliothèque de Francesc Eiximenis (1409)». A: *Studia bibliographica*. Edició a cura de Modest Prats et alii. Girona: Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona, p. 241-287 [Reimpr. de: MONFRIN, Jacques (1967). «La Bibliothèque de Francesc Eiximenis (1409)». *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. xxix, p. 447-487].

PELÁEZ, Manuel J. (1981). «Las fuentes jurídicas de Francisco Eiximenis, OFM y aspectos histórico-jurídicos inéditos del *Dotzè del Crestià*». *Archivo Ibero-Americano*, núm. xli, p. 481-504.

PUCHADES I BATALLER, R. J. (1999). *Als ulls de Déu, als ulls dels homes: Estereotips morals i percepció social d'algunes figures professionals en la societat medieval valenciana*. València: Universitat de València.

RUBIÓ I LLUCH, Antoni (1947). *Diplomatari de l'Orient català (1301-1409): Col·lecció de documents per a la història de l'expedició catalana a Orient i dels ducats d'Atenes i Neopàtria*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.

RUBIO VELA, Agustín (ed.) (2003). *Epistolari de la València medieval*. 2a ed. Vol. 1. València i Barcelona: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana i Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Biblioteca Sanchis Guarner; 11).

RUBIO VELA, Agustín (ed.) (1998). *Epistolari de la València medieval*. Vol. 1. València i Barcelona: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana i Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Biblioteca Sanchis Guarner; 43).

SERRANO DAURA, Josep (2015). «El *judici de prohoms*, una institució judicial de participació vecinal». *Glossae: European Journal of Legal History*, núm. 12, p. 782-800.

VALLERANI, Massimo (2007). «Procedura e giustizia nelle città italiane del basso medioevo (XII-XIV secolo)». A: *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*. Roma: École Française de Rome, p. 439-494 (Collection de l'École Française de Rome; 385).

# Un framenor, una dama i un «devot tractat»: aproximació a la gènesi i la datació del *Llibre de les dones*, de Francesc Eiximenis

Eva Izquierdo Molinas

Universitat de Girona

---

## 1. Introducció

Les dones sempre han estat una preocupació per als homes. Per això, al llarg de la història, han estat les destinatàries de diferents manuals pedagògics. Des de l'antiguitat trobem nombrosos autors, com ara Jeroni d'Estridó, Ambrós de Milà o Agustí d'Hipona, entre d'altres, que parlen de les dones i els adrecen cartes, consells i tractats per a adoctrinar-les i donar-los una guia de comportament en el món. A l'edat mitjana aquesta atenció envers les dones continua i, sobretot a partir del segle XIII, proliferen les obres de pedagogia dirigides al públic femení. Vincent de Beauvais, Guillem Peraldus, Felip de Novara, Francesco Barberino i moltíssims autors més escriuen sobre les dones i per a les dones, i les classifiquen segons l'edat, l'estat civil, l'ús que fan de la sexualitat i infinites característiques més.

A la nostra terra, Francesc Eiximenis és qui encarna millor aquest interès per definir el paper que tenen les dones en la societat catalana medieval. En una edat ja bastant avançada escriu el *Llibre de les dones*, un manual didacticomoral compost per tres-cents noranta-sis capítols i dividit en dues parts. En la primera part del llibre (cap. 1-13), Eiximenis, seguint el relat bíblic del Gènesi, explica quin és l'origen de la dona, els seus defectes, les seves virtuts i per quins motius Déu va crear-la. En la segona part, classifica les dones en cinc categories diferents —infantes (cap. 14-18), donzelles (cap. 19-30), maridades (cap. 33-94), vídues (cap. 95-100) i religioses (cap. 101-396)— i els ofereix una sèrie de consells sobre com han de viure.

El franciscà gironí dedica l'obra a Sança Eiximenis d'Arenós, comtessa de Prades, casada amb Joan de Prades, fill de Joana de Foix i de l'infant Pere d'Aragó i, per tant, net del rei Jaume II. En general, l'estudi de les biografies dels personatges a qui Francesc Eiximenis va adreçar les seves obres ha estat desatès pels historiadors de la literatura. Potser aquesta asseveració, en el cas de la destinatària del *Llibre de les dones*, fins fa poc resultava força evident.<sup>1</sup> Els

---

1. Les dades d'aquest article són extretes de la tesi doctoral que recentment he dedicat al *Llibre de les dones* de Francesc Eiximenis. Cfr. EVA IZQUIERDO MOLINAS, *Edició crítica dels capítols 1-100 del «Llibre de les dones» de Francesc Eiximenis. Estudi codicològic, estudi ecdòtic i estudi històric*, tesi dirigida per Xavier Renedo i Sadurní Martí,

historiadors que temps enrere havien donat alguna notícia sobre l'aristòcrata, ho havien fet, sobretot, al·ludint al seu matrimoni amb Joan de Prades o bé en relació amb altres personatges, com ara la reina Margarida de Prades, neta seva, casada el 1409 amb Martí l'Humà.<sup>2</sup> Però fins avui gairebé no posseïem dades sobre el seu trajecte vital.

El *Llibre de les dones* ha arribat fins als nostres dies a través de sis manuscrits i un incunable del segle XV; a més a més, se'n conserven diversos testimonis fragmentaris i l'obra fou objecte d'una traducció al castellà que també s'ha transmès per mitjà de diverses còpies i fragments. El llibre tingué tanta rellevància que fou un dels primers a merèixer l'honor de la impremta i també fou objecte d'una versió adaptada i ampliada, en castellà, intitolada *Carro de las donas* (1542).<sup>3</sup>

Malgrat que el *Llibre de les dones* fou un dels textos més difosos i reeixits d'Eiximenis, paradoxalment avui és una de les obres amb més incògnites per resoldre. Dues d'aquestes incògnites són la data de redacció i entrega del llibre i les raons que impulsaren el franciscà a dedicar-lo a Sança Eiximenis d'Arenós, comtessa de Prades.

Des dels inicis dels estudis eiximenians, la datació del *Llibre de les dones* sempre ha suscitat un gran debat. No hi ha hagut acord entre les diferents hipòtesis que han formulat els historiadors de la literatura sobre aquest tema. Però hi ha hagut dues grans tendències: 1) els que defensen que el *Llibre de les dones* és anterior al *Llibre dels àngels* (1392), i 2) els que teoritzen que és posterior al tractat angelològic i situen la redacció de l'obra vers l'any 1396.

Dins de la primera tendència trobem el pare Andreu Ivars, el qual datava el llibre al 1391, «o sea después del año 1390 en que casó el conde D. Juan de

Girona, Universitat de Girona, Departament de Filologia i Comunicació, 2019. Disponible en línia a: <<http://hdl.handle.net/10803/667739>> (consulta: 25 juny 2020).

2. Són destacables, per exemple, els treballs de Josep Maria ROCA, «La reina empordanesa», *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, núm. X (1928), p. 110-120; Fèlix DURAN I CAÑAMERAS, *Margarida de Prades*, Barcelona, Impremta Porcar, 1956, p. 4; Eufemià FORT I COGUL, *Margarida de Prades*, Barcelona, Rafael Dalmau, 1960, p. 8 (Episodis de la Història; 7); Santiago SOBREQUÉS I VIDAL, *El compromís de Casp i la noblesa catalana*, Barcelona, Curial, 1973, p. 119; Armand de FLUVIÀ I ESCORSA, «Els comtes i el comtat de Prades», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. 25-1 (1979), p. 156, i Juan CORBALÁN DE CELIS, «Amojonamientos y deslindes del término de Torres Torres», a *Crònica de la XXIV Assemblea de Cronistes Oficials del Regne de València*, València, Associació de Cronistes Oficials del Regne de València, 2004, p. 621.

3. Carme Clausell ha estudiat la tradició castellana de l'obra i ha dedicat al *Carro de las donas* una tesi que ha estat publicada en els darrers anys. Cfr. Carme CLAUSELL NÁCHER, *Carro de las donas: Valladolid, 1542. Adaptación del «Libro de las donas» de Francesc Eiximenis O.F.M. realizada por el P. Carmona O.F.M.*, 2 vol., Madrid, Fundació Universitaria Española i Universidad Pontificia de Salamanca, 2007a (Espirituales Españoles); Carme CLAUSELL NÁCHER, «La tradició textual del *Llibre de les dones* de Francesc Eiximenis O.F.M.», a *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Universitat de Girona, 8-13 setembre del 2003*, vol. III, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007b, p. 201-212 (Biblioteca Abat Oliba); Carme CLAUSELL NÁCHER, «Francesc Eiximenis en Castilla. I. Del *Llibre de les dones* al *Carro de las donas*», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, núm. 45 (1996), p. 339-464. Actualment, Laura Baldacchino està elaborant una tesi doctoral sobre el *Libro de las donas* i n'està preparant una edició crítica. Cfr. Laura BALDACCHINO, *Étude et édition complète du «Libro de las donas», traduction castillane du «Llibre de les dones» de Francesc Eiximenis*, tesi in fieri dirigida per Carlos Heusch i Hélène Thieulin-Pardo, París, Sorbonne-Université (CLEA) i École Normale Supérieure de Lyon (CIHAM).

Prades con dona Sancha Ximenez de Arenós [...]». Com veurem, aquesta afirmació és errònia, ja que el 1390 els comtes de Prades ja eren avis i, per tant, s'ha de bandejar la hipòtesi que el llibre fos escrit com a regal *propter nuptias*. Andreu Ivars, a més a més, argumentava en pro d'aquesta teoria que el *Llibre de les dones* conté remissions als llibres del *Crestià*, la qual cosa seria un indicatiu que Eiximenis encara conservava fresques les matèries tractades en la seva gran enciclopèdia i que, per tant, la redacció del *Llibre de les dones* era propera en el temps a aquesta. Aportava encara un altre argument per a defensar l'anterioritat del *Llibre de les dones* al tractat angelològic: el fet que en el *Llibre de les dones* hi hagi alguns passatges on el franciscà parla dels àngels, circumstància que l'historiador interpretava com si Eiximenis estigués recol·lectant materials per al seu *Llibre dels àngels*, però sense enunciar-lo. Finalment, l'erudit afirmava que no tenia sentit que Eiximenis repetís materials que ja havia considerat en el seu tractat angelològic sense fer referència al volum.<sup>4</sup>

D'una manera paral·lela, Curt Wittlin, en la seva introducció a l'edició de Naccarato, situava la redacció del llibre en l'any 1388 per la coincidència o semblança d'alguns continguts entre el *Dotzè* i el *Llibre de les dones*, la qual cosa faria pressuposar que el *Llibre de les dones* fou l'obra que seguí el darrer volum de la gran enciclopèdia.<sup>5</sup>

En contrapartida, dins de la segona tendència trobem estudiosos com ara Jaume Massó i Torrents i Martí de Barcelona. El primer defensava que el llibre fou escrit «no sabem en quin any però segurament en temps del rey Martí (1396-1410)»;<sup>6</sup> el segon opinava que fou escrit quatre o cinc anys més tard que el *Llibre dels àngels*, «és a dir devés 1396», però no justificava la seva argumentació.<sup>7</sup>

La veritat és que l'únic que sabem amb certesa, enmig de tota aquesta controvèrsia, és que el *Llibre de les dones* fou escrit amb posterioritat al *Terç* i al *Dotzè*, perquè el mateix Eiximenis parla d'aquestes obres com a acabades en el seu manual sobre el sexe femení —concretament, en els capítols 67, 215, 246, 263 i 312— i també hi esmenta el seu projecte d'escriure una *Vida de Jesucrist* (cap. 316), de manera que el *Llibre de les dones* ha de ser anterior a aquesta obra. A més a més, el *Llibre de les dones* no pot ser posterior a l'agost del 1398, ja que

4. Andreu IVARS, «Franciscanismo de la reina de Aragón, doña María de Luna (1396-1406)», *Archivo Ibero-Americano*, núm. xxxvi (1933), p. 270-271.

5. Curt WITTLIN, «Introducció», a Francesc EIXIMENIS, *Lo llibre de les dones*, edició a cura de Frank Naccarato, 2 vol., Barcelona, Curial, 1981, p. xiv (Biblioteca Torres Amat; 9 i 10).

6. Jaume MASSÓ I TORRENTS, «Les obres de Francesc Eiximenis (1340?-1409?). Essai d'une bibliografia», a Lola BADIA i Xavier RENEDO (ed.), *Studia bibliographica*, Girona, Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona, 1991, p. 103 (Estudis Sobre Francesc Eiximenis; 1) (reimpresió d'un treball de l'*Anuari de l'IEC*, núm. 3 (1909-1910), p. 588-692).

7. Martí de BARCELONA, «Fra Francesc Eiximenis, O.M. (1340?-1409?). La seva vida. Els seus escrits. La seva personalitat literària», a Lola BADIA i Xavier RENEDO (ed.), *Studia bibliographica*, Girona, Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona, 1991, p. 103 (Estudis Sobre Francesc Eiximenis; 1) (reimpresió d'un treball de l'*Anuari de l'IEC*, núm. 3 (1909-1910), p. 588-692).



el fragment més antic que es conserva de l'obra, contingut en el manuscrit 4030 de la Biblioteca Nacional d'Espanya, fou acabat en aquesta data.

Per a aprofundir en aquesta qüestió o almenys aproximar-nos tant com sigui possible a la data de redacció del llibre, a la seva gènesi i a la seva intencionalitat, ha calgut aprofundir en la biografia de Sança Eiximenis d'Arenós, ja que l'estudi de la seva vida, a part d'omplir el buit que hi ha al voltant de la seva personalitat, pot aportar dades sobre aquests aspectes i també sobre la relació que mantingué l'aristòcrata amb Francesc Eiximenis. No s'ha d'oblidar que, malgrat que el *Llibre de les dones* és un manual per a l'edificació moral de totes les dones i tot bon cristià, el franciscà el va adreçar a la comtessa de Prades i, per tant, no s'hauria de deslligar del tot de la persona a qui anava dedicat.

En aquest article, doncs, aportaré la meua visió sobre aquest tema. En primer lloc, faré un esbós biogràfic de Sança Eiximenis d'Arenós. A continuació parlaré de la gènesi de l'obra i, finalment, tractaré de la relació entre Francesc Eiximenis i la comtessa de Prades, de la datació de l'obra i de la seva intencionalitat.<sup>8</sup>

## 2. Esbós biogràfic de Sança Eiximenis d'Arenós

Sança Eiximenis d'Arenós pertanyia al llinatge aragonès dels Arenós, un dels més importants a l'edat mitjana, establert a València des de l'època de la conquesta de Jaume I. En el *Llibre dels fets* n'ha quedat constància, ja que hi apareix sovint un tal Eiximèn Pérez de Tarrassona «qui fo puys senyor d'Arenós» al costat del rei.<sup>9</sup> A partir del 1242 aquest personatge canvià el seu cognom Tarrassona pel d'Arenós en rebre la baronia amb el mateix nom amb motiu del casament del seu fill Blai amb Alda, filla d'Abu Said, antic governador musulmà de València. Blai Ximenis d'Arenós i Eiximèn acompanyaren Jaume I en la seva visita a la frontera de Múrcia. Un altre Eiximèn Pérez d'Arenós, fill segon d'Eiximèn, fou conseller de Jaume II i es distingí en les campanyes de Múrcia (1296) i d'Almeria (1309), on morí.<sup>10</sup> Finalment, un altre personatge destacat d'aquesta família fou Ferran Eiximenis, el qual va lluitar a Sicília al servei del rei Frederic II i fou un dels caps de l'expedició a Grècia en la companyia de Roger de Flor.<sup>11</sup>

---

8. Al llarg d'aquest article citaré diferents documents trobats a l'Arxiu del Regne de València, a l'Arxiu Ducal de Medinaceli a Catalunya i a l'Arxiu de Protocols del Col·legi del Patriarca de València. M'hi referiré amb les sigles ARV, APMC i ACCV, respectivament.

9. Jordi BRUGUERA, *Llibre dels fets del rei En Jaume*, 2 vol., Barcelona, Barcino, 1991, paràgraf 273, p. 223 (Els Nostres Clàssics, Col·lecció B; 10 i 11).

10. Carmelina SÁNCHEZ-CUTILLAS i Armand de FLUVIÀ I ESCORSA, «Arenós, Eiximèn Peres d'», a *Gran enciclopèdia catalana*, vol. 3, AR-BAH, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1988, p. 89.

11. Núria COLL, «Arenós, Ferran Eiximenis d'», a *Gran enciclopèdia catalana*, vol. 3, AR-BAH, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1988, p. 89.

La comtessa de Prades era filla de Gonçalvo Ximenis d'Arenós, rebesnet d'Eiximèn Pérez de Tarrassona,<sup>12</sup> i de Timbor de Bellpuig. Gonçalvo havia intervingut el 1326 en la conquesta de Sardenya. En el capítol 290 de la *Crònica* de Ramon Muntaner se l'esmenta, sense indicar-ne el nom, com un dels homes enviats pel rei Jaume II perquè els pisans li lliurin el castell de Càller. També participà en la campanya contra Jaume III de Mallorca al servei de Pere el Cerimoniós, el qual el recompensà nomenant-lo cavaller el 1343, episodi que ha quedat recollit en el capítol 28 del tercer llibre de la *Crònica de Pere el Cerimoniós*.<sup>13</sup> El mateix any va participar en la campanya de conquesta del Rosselló i en la lluita contra les Unions al País Valencià.<sup>14</sup> El 9 d'abril de 1329, quan Gonçalvo era encara un infant, el seu pare, Eiximèn Peris, va fer testament i li va deixar les propietats d'Andilla, Xestalcamp, Cortes, Adzueva, Soneja, Mosquera i Pellunes (Arxiu de la Casa Ducal de Medinaceli [ADM], casa Sogorb-Cardona, secció «Sogorb», rotlle 551, fotograma [fot.] 185).

De Timbor de Bellpuig gairebé no en sabem res. Probablement va néixer pels volts del 1320. Era filla de Galceran de Bellpuig i Ramoneta de Riu-sec,<sup>15</sup> es va casar el 1339 i quedà vídua poc després del 3 dels idus de novembre (11 de dit mes) del 1347, tal com es dedueix de la publicació del testament del seu marit (ADM, Casa Sogorb-Cardona, secció «Sogorb», rotlle 551, fot. 222). L'única activitat documentada de Timbor és la venda d'un pati o solar a Domingo d'Aliaga, veí de Torres Torres, que es tocava amb els terrenys de Francesc d'Aliaga, notari, i de Domingo Andrés Gonçalvo (Arxiu Municipal de Sogorb, «Pergamins», s/n).<sup>16</sup>

Sabem que Sança va néixer abans del 1345 perquè el 7 dels idus de setembre (el mateix dia 7) el seu pare feia testament i deixava com a hereves universals la seva dona, Timbor de Bellpuig, i la seva filla, la nostra protagonista:

---

12. Jorge NEBOT FORTEA, *Arbol genealógico de los Arenós*, disponible a <[www.academia.edu/10063551/%C3%81RBOL\\_GENAL%C3%93GICO\\_DE\\_LOS\\_AREN%C3%93S](http://www.academia.edu/10063551/%C3%81RBOL_GENAL%C3%93GICO_DE_LOS_AREN%C3%93S)> (consulta: 25 juny 2020).

13. Amédée PAGÈS, *Chronique catalane de Pierre IV d'Aragon, III de Catalogne, dit le Cérémonieux ou del Punyalet*, Tolosa i París, Édouard Privat i Henri Didier, 1941, p. 134-135 (Bibliothèque Méridionale, 2a sèrie; 31).

14. Ferran SOLDEVILA, *Les quatre grans cròniques*, Barcelona, Selecta, 1971, p. 930-932 i 997.

15. Galceran de Bellpuig fou majordom i conseller del rei Pere III (cfr. Ferran SOLDEVILA, *Les quatre grans cròniques*, p. 1049). El 1343 participà en la campanya del Rosselló i el 1349 viatjà a Sicília per a tractar el matrimoni del Cerimoniós amb Elionor, filla de Frederic III. El 1351 intervingué en el consell convocat pel rei a causa de les relacions tenses amb Gènova, que va acabar amb una declaració de guerra. Morí a Saragossa el 1352 (cfr. Santiago ALBERTÍ GUBERN, *Diccionari biogràfic*, vol. 1, A-C, Barcelona, Albertí, 1966, p. 252). Quant a Ramoneta de Riu-sec, era filla de Ramon de Riu-sec i Carròs i de Teresa Díaz. Es casà en primeres núpcies amb Berenguer Boil, amb qui s'encetà la línia dels Boil de Mislata i Benilloba (cfr. Josepa CORTÉS, «Els Boil de la Scala: una història de família», *Batlia: Quadern del Palau de la Scala*, núm. 9 [1988], p. 10); en segones núpcies, amb Galceran de Bellpuig, i, finalment, amb Pere de Centelles, senyor de Nules (cfr. Rafael NARBONA VIZCAÍNO, «Los Rabassa, un linaje patricio de Valencia medieval», *Annales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, núm. 7 (1988-1989), p. 115, i Maria Teresa FERRER I MALLOL, «Els viatges piadosos de cristians, jueus i musulmans per la Mediterrània medieval», a *Un mar de Lleis. De Jaume I a Lepant*, Barcelona, Institut Europeu de la Mediterrània, Generalitat de Catalunya, Cambra de Comerç de Barcelona, Col·legi d'Advocats de Barcelona i Ajuntament de Barcelona, 2008, p. 102.

16. Referència cedida per Juan Corbalán de Celis.

Caetera vero bona mea, tam mobilia, quam immobilia, ubique sunt mihi pertinentia vel debentia pertinere longe vel prope aliqua ratione modo sive causa dimitto Sancie Ximenez filiae meae, et dictae uxoris mee, et ipsam in dictis bonis mihi heredem meam propriam, et universalem facio, atque constituo sub tale conditione quod teneatur dimittere omnia dicta bona uni ex filiis suis qui se nominent nomine, et cognomine meis, et portet arma ac signa mea (ADM, Casa Sogorb-Cardona, secció «Sogorb», rotlle 551, fot. 659).

Consta que el 14 de les calendes de novembre del 1352 (dia 19 del mes esmentat) encara era considerada una infanta, ja que és anomenada «pupille fille et heredi nobilis Guondisialvi Eximini d'Arenós, quondam» en un document en què el seu tutor, Pere Maça de Liçana,<sup>17</sup> i Timbor de Bellpuig prometen casar-la amb Joan de Prades (ADM, Casa Sogorb-Cardona, secció «Prades», rotlle 81, fot. 592).

Si tenim en compte que en els capítols matrimonials de Sança i de Joan de Prades, datats el 7 de les calendes de març de l'any de l'Encarnació de 1355 (24 de febrer de 1356), l'aristòcrata és anomenada «donzella» i que, segons explica Eiximenis en el capítol 16 del *Llibre de les dones*, «edat de maridar donzella comença a XVIII anys, e dura fins en XXV», cal suposar que la comtessa va néixer entre els anys 1338 i 1344. A més a més, si prenem en consideració que a l'època se solien contractar capítols matrimonials quan les noies tenien la primera menstruació, pels volts dels dotze anys,<sup>18</sup> s'hauria de situar el naixement de Sança cap al 1344.

De la infantesa de Sança Eiximenis d'Arenós se'n sap poca cosa. Manuel Romero Tallafigo l'anomena «Samneta»<sup>19</sup> probablement a causa d'una mala lectura d'una grafia en algun document, ja que és més plausible que la comtessa de Prades fos denominada «Sanxeta» quan era petita.

Gràcies al testament de la seva àvia, Ramoneta de Riu-sec, sabem que la seva nodrissa fou una tal Òria López, muller de Pere Domingo, veí de Torres Torres, la qual tenia una filla anomenada Sanxa López, amb qui segurament Sança compartí molts moments de la seva infància. També consta que la seva cambraera fou Jaumeta Romeu, qui sap si una predecessora de Jaume Romeu, un dels jurats a qui Francesc Eiximenis va dedicar el *Regiment de la cosa pública*

---

17. Pere Maça de Liçana fou un noble aragonès que s'establí a València arran de la conquesta. Fou senyor de Moixent, de Jumella, de Xinosa i de Monòver, a les Valls del Vinalopó. Es casà amb Isabel Cornell, dama que ha passat a la història de la literatura gràcies al poema *Dispensació de la senyora de Moixent* (1371). Treballà al servei de Pere III el Cerimoniós i participà en l'expedició a Sardenya (1353). També va intervenir en la guerra amb Castella o dels Dos Peres (1356). El 1363 fou empresonat a Sogorb pel rei de Castella i morí l'any següent després d'un llarg captiveri (cfr. Martí de RIQUER, *Vida i aventures de don Pero Maça*, Barcelona, Quaderns Crema, 1984, p. 17-20 (Biblioteca Mínima; 10).

18. Teresa Maria VINYOLES, *Les barcelonines a les darreries de l'edat mitjana: 1370-1410*, Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1976, p. 81.

19. Manuel ROMERO TALLAFIGO, *La cancellería de los condes de Prades y Ribagorza (1341-1414)*, Saragossa, Institución Fernando el Católico, 1990, p. 185.

(1383). A més a més, coneixem el nom de diferents persones que estaven al servei de Ramoneta de Riu-sec o de la seva filla Timbor i que, per tant, es degueren creuar en la vida de Sança durant els seus primers anys. Finalment, es pot copsar el gran amor que Ramoneta sentia per la seva neta, pels diversos béns que li va llegar, com ara «joyes segons són anells, perles e pedres pretioses, e de vori, e de qualsevol linatge que de nom de joyes puxen ésser nomenades» (ADM, Casa Sogorb-Cardona, secció «Sogorb», rotlle 551, fot. 217).

Sança Eiximenis d'Arenós es va casar amb Joan de Prades cap a finals del 1360 o durant el 1361. Ho deduïm gràcies a un document, datat el 26 de novembre de 1359, en què els comtes feien el jurament «per paraules de present» i on es deia que properament solemnitzarien la seva unió «in faccie ecclesie» (ADM, Casa Sogorb-Cardona, secció «Prades», rotlle 81, fot. 674). A més a més, en un altre document datat a l'octubre del 1360, Ramoneta de Riu-sec, vídua de Galceran de Bellpuig, i la seva filla Timbor, lliuren a Joan de Prades la jurisdicció i mer imperi de Torres Torres, Serra, Andilla i altres poblacions que van pertànyer al difunt Galceran, com a part del seu dot.<sup>20</sup> El que es pot afirmar amb tota seguretat és que el 2 d'agost de 1361, data en què fou redactat el testament de Ramoneta de Riu-sec, els comtes de Prades ja s'havien casat, perquè Sança ja figura en el document com a «muller de l'egregi baró don Johan, comte de Prades» (ADM, Casa Sogorb-Cardona, secció «Sogorb», rotlle 551, fot. 217).

Malgrat que Joan de Prades es va casar amb Sança, sembla que els seus parents, abans de concertar aquest matrimoni, intentaren casar-lo amb Beatriu, filla de Marià IV d'Arborea i de Timbor de Rocabertí, els quals s'havien revoltat el 1353 contra Pere el Cerimoniós i la Corona catalanoaragonesa pel domini del Jutjat d'Arborea a Sardenya.<sup>21</sup> Finalment, aquest matrimoni no arribà a materialitzar-se (ADM, Casa Sogorb-Cardona, secció «Prades», rotlle 81, fot. 578).

De la unió matrimonial dels comtes de Prades nasqueren uns quants fills. El primogènit, Pere de Prades, fou baró d'Entença i donà suport al rei Martí el Jove per al recobrament de l'illa de Sicília. També participà activament en les bandositats valencianes. Havia de ser l'hereu del comtat de Prades, però morí jove, el 20 de novembre de 1395. S'havia casat amb Joana de Cabrera<sup>22</sup> i deixà òrfenes almenys cinc filles: Joana, Margarida, Timbor, Isabel i Elionor.

---

20. Juan CORBALÁN DE CELIS, «Amojonamientos y deslindes del término de Torres Torres», p. 621.

21. Al final Beatriu es va casar el 1363 amb Aimeric VI, vescomte de Narbona, i va morir el 1377, amb menys de quaranta anys i després d'haver tingut vuit fills. Fou propietària de la baronia de Gelida fins que el seu marit la vengué el 1367 als Bertran. Cfr. Pere CATALÀ I ROCA, «Contribució a l'estudi dels Bertran (s. XIV), família senyorial de Gelida», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, vol. 1, núm. 20-21 (1999-2000), *Homenatge al Dr. Manuel Riu i Riu*, p. 382.

22. Joana de Cabrera era filla de Bernat III de Cabrera i de Margarida de Foix-Castellbò, i germana de Bernat IV de Cabrera, àlies *Bernardí*. Cfr. Josep ROMEU I FIGUERAS, *Lectura de textos medievals i renaixentistes*, València i Barcelona, Institut Universitari de Filologia Valenciana i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994, p. 88.

El segon fill fou Jaume de Prades i també viatjà a Sicília amb el seu germà. El 1396 fou nomenat conestable d'Aragó i el 1398 se li assignà el càrrec d'almirall de Martí el Jove. El 1393 es casà en primeres núpcies amb Joana de Montcada i Peralta<sup>23</sup> i el 1403 ho feu en segones núpcies amb Elionor de Gandia<sup>24</sup> (ARV, «Mestre racional», 9610, f. 136-138v). Els anys 1401-1402 mantingué un plet contra Joana de Cabrera i la comtessa de Prades a causa del testament del seu difunt germà. Pere de Prades havia designat usufructuària dels seus béns la seva esposa, però existia una clàusula segons la qual Jaume de Prades havia de ser hereu universal si Joana no tenia fills mascles, com al final va succeir (ADM, Casa Sogorb-Cardona, secció «Prades», rotlle 82, fot. 134-224). El 1407 va rebre les baronies sicilianes de Sortino, Alcamo, Calatafimi, Sclafani, Mussomeli i Manfrida, però al cap de poc temps se les va haver de vendre per fer front als seus deutes. Igual que el seu germà Pere, també va prendre part en les lluites de les bandositats valencianes. Dugué a terme missions especials, com la de treure de Nàpols el príncep de Tarent per a dur-lo a la Provença (1398) i la d'alliberar el papa Benet XIII d'Avinyó (1404). Hauria pogut heretar les propietats dels comtes de Prades, però va morir a Perpinyà el 1408, abans que els seus pares.<sup>25</sup>

El tercer, Lluís de Prades, fou bisbe de Mallorca (1390-1407), preconitzat per a Tortosa (1403) i cambrer del papa Benet XIII. El 1412 va fer un viatge a Mallorca amb Vicent Ferrer, però sempre va acompanyar el papa Luna, tant a la seva cort de Sant Mateu com a la de Peníscola. El 1422 es va enemistar amb Alfons el Magnànim. Va morir a Roma el 1429.<sup>26</sup> Lluís de Prades també podria haver heretat el comtat de Prades i les altres possessions dels seus pares, però va signar un pacte amb la seva neboda Joana de Prades, neta primogènita dels comtes, i li va cedir certs drets sobre l'herència de Sança (Arxiu de Protocols del Col·legi del Corpus Christi de València [ACCV], Protocols de Bernat Gil, núm. 1344 [1412], fot. 10-53). Per a donar més força als seus drets successoris, Joana de Prades es va fer anomenar com el seu besavi, Gondiçalva Ximenis d'Arenós. De fet, en una clàusula del testament d'aquest ja s'indicava com a condició que l'hereu es fes anomenar com ell. Finalment, Gondiçalva i el seu marit, Joan Ramon Folc de Cardona,<sup>27</sup> van acabar heretant el comtat de Prades

---

23. Miquel COLL I ALENTORN, «Prades i d'Arenós, Jaume de», a *Gran enciclopèdia catalana*, vol. 18, PICOS-QUIL, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1988, p. 294.

24. Aquesta dama, en els darrers anys de la seva vida, s'enfrontà amb el seu germà, Alfons el Jove, pel pagament del seu dot. Aquesta confrontació acabà amb l'empresonament d'Elionor, contra el qual va haver d'intervenir el governador. Cfr. Jaume CASTILLO SAINZ, *Alfons el Vell, duc reial de Gandia*, Gandia, CEIC Alfons el Vell, 2012, p. 52.

25. Santiago SOBREQÜÉS I VIDAL, *Els barons de Catalunya*, Barcelona, Vicens Vives, 1961, p. 152-153 (Biografies Catalanes, Sèrie Històrica; III).

26. Antoni PLADEVALL, «Lluís de Prades», a *Gran enciclopèdia catalana*, vol. 18, PICOS-QUIL, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1988, p. 284.

27. El seu nom real era Celdoni Ermenter i nasqué prop del 1400. Era fill de Joan Ramon Folc I i de Joana de Gandia. El 1404 el seu pare li concedí el vescomtat de Vilamur i el 1414 es casà amb Joana de Prades, de més edat, després d'haver fracassat el projecte de casar-lo amb Cecília d'Urgell, germana de Jaume el Dissortat. Intervingué activament en la vida parlamentària del seu temps. Quan morí el seu pare (1442), renuncià al

i totes les altres terres després d'un plet que s'allargà fins al 26 de juny de 1425 (ADM, Casa Sogorb-Cardona, secció «Sogorb», rotlle 551, fot. 660). En aquest litigi es disputaren el comtat de Prades i les altres propietats Gondçalva i el seu marit, Joana de Gandia, filla d'Alfons el Jove, i també el matrimoni format per Violant de Prades, filla de Jaume de Prades, i Bernat Joan de Cabrera, que eren cosins germans.

Els comtes de Prades també van tenir algunes filles. Com Timbor de Prades, que es casà a finals dels anys vuitanta del segle XIV amb Bernat IV de Cabrera, àlies *Bernardí*, vescomte de Cabrera (1373-1423) i de Bas (1381-1423) i comte de Mòdica (1393-1423). En un primer moment, però, intentaren casar Timbor amb Bernat de Fortià, germà de Sibil·la de Fortià, quarta muller de Pere III.<sup>28</sup> Timbor fou la mare de Bernat Joan de Cabrera i també de Sança Ximenis de Cabrera, una dona cultivada que va escriure el seu propi llibre de comptes i que exercí el seu mecenatge a la capella de Santa Clara de la catedral de Barcelona.<sup>29</sup> Altres filles dels comtes de Prades foren Elionor, que apareix esmentada en un document com a «soror» o germana de Lluís de Prades i «egregii viri domini Johannis, comittis de Prades quondam, patris nostri filiam», i Violant, que és anomenada en el mateix document com a germana d'Elionor, «sorori vestre», i com a «filieque dicti domini Johannis, comitis de Prades» (ACCV, Protocols de Pere Roca, núm. 1017 (1415), fot. 283-286).

Sabem per mitjà de diferents fonts, com ara els *Anales de la Corona de Aragón*, del cronista saragossà Jeroni de Zurita, la *Historia de los condes de Urgel*, de Diego de Monfar i Sors, o els *Procesos de las antiguas cortes y parlamentos de Cataluña, Aragón y Valencia*, de Pròsper de Bofarull, que la comtessa de Prades es va divorciar del seu marit.<sup>30</sup> Aquests volums, a part de recollir molta informació sobre els grans problemes polítics del moment, com ara el Compromís de Casp, també reflecteixen el conflicte matrimonial entre Sança Ximenis d'Arenós i Joan de Prades, que fou un dels candidats al tron a la mort de Martí l'Humà. En un d'aquests documents es diu que el 1411 don Joan s'havia queixat diverses

---

vescomtat de Vilamur i al comtat de Prades a favor del seu fill, el futur Joan Ramon Folc III, i el 1445 es retirà a Cardona. Cfr. Santiago SOBREQUÉS I VIDAL, «Cardona, Joan Ramon Folc de», a *Gran enciclopèdia catalana*, vol. 6, CALC-CATA, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1986, p. 283.

28. Josep Maria ROCA, «La reyna empordanesa», p. 110-220.

29. Jordi ANDREU, Josep CANELA i Maria Àngels SERRA, *El llibre de comptes com a font per a l'estudi d'un casal noble de mitjan segle XV: Primer llibre memorial començat per la senyora dona Sanxa Ximenis de Fox e de Cabrera e de Navalles (1440-1443)*, Barcelona, Fundació Noguera, 1992, i Joan VALERO MOLINA, «Sança Ximenis de Cabrera i la capella de Santa Clara i Santa Caterina de la catedral de Barcelona», *Locus Amoenus*, núm. 8 (2005-2006), p. 47-66.

30. Cfr. Jerónimo de ZURITA, *Anales de la Corona de Aragón*, edició a cura d'Àngel Canellas, vol. XI, Saragossa, Institución Fernando el Católico, 1976, p. 48; Diego de MONFAR I SORS i Pròsper de BOFARULL I MASCARÓ, *Historia de los condes de Urgel*, Barcelona, En el Estab. Lit. y Tip. de J. E. Monfort, 1853, p. 382-385 (Colecció de Documentos Inéditos del Archivo de la Corona de Aragón; x), i Pròsper de BOFARULL I MASCARÓ, *Procesos de las antiguas cortes y parlamentos de Cataluña, Aragón y Valencia*, Barcelona, Tip. José Eusebio Monfort - Impr. del Archivo, 1847, p. 423-427 (Colecció de Documentos Inéditos del Archivo de la Corona de Aragón; II).

vegades al rei Martí que la comtessa feia trenta-un anys que havia marxat de la llar conjugal i que s'havia apoderat dels béns dotals que li pertanyien a ell. Això permet situar el divorci dels comtes de Prades a inicis dels anys vuitanta del segle XIV:

Com vivint lo senyor rey en Martí de gloriosa memòria moltes e diverses vegades lo comte de Prades fes clams davant lo dit senyor del divorci e partiment que la comtessa de Prades consors sua per sa propia auctoritat e no procehint alguna legitima causa o raho contra marital amor xxxi any ha passats o plus ha fet prenent debes si et occupant tots los bens dotals e fruyts de aquells los quals al dit comte exhigints justicie e raho no podien esser toltz [...].<sup>31</sup>

Es conserva un document dels anys 1380-1382 que permet aprofundir en aquesta qüestió. Es tracta del llibre de comptes de Joan d'Alçamora, procurador de Joan de Prades (ADM, Casa Sogorb-Cardona, secció «Sogorb», rotlle 554, fot. 488-511). Si tenim en compte que les despeses de Sança encara eren registrades en el seu llibre de comptes durant aquests anys —sobretot, missions de vestuari i manutenció—, deduïm que la separació fou després d'aquestes dates.

Ha sobreviscut un altre document, escrit a la diòcesi de Tortosa el 14 de febrer de 1383, en què Joan de Prades i Sança Eiximenis d'Arenós encara apareixen signant com a «cònjuges» i prometen pagar cada any sis-cents sous a l'almoina de la catedral de València per a sostenir quatre pobres, en virtut del testament de Gonçalvo Ximenis d'Arenós (ADM, Casa Sogorb-Cardona, secció «Sogorb», rotlle 552, fot. 513-516). Per tant, la separació dels comtes degué ser posterior al 1383.

De fet, les discòrdies entre els comtes de Prades i la separació *quoad ad thorum et mensam* ('de llit i de taula') s'han de datar, com a mínim, a partir del 1385. Ho sabem gràcies als testimonis d'un plet que es troba repartit entre els volums 2216 i 2218 de la sèrie «Governació» de l'Arxiu del Regne de València, on es donen a conèixer detalls de la biografia de la comtessa de Prades desconeguts fins fa poc. Aquest plet s'originà després de la mort de Sança Eiximenis d'Arenós, l'estiu del 1416. Jaume Gil, vicari i prevere de l'església de Sant Joan del Mercat de València, posà una demanda contra el síndic de l'abadessa del convent de Santa Clara de la mateixa ciutat i contra Joana de Prades, neta de Sança, per raó de l'herència de la comtessa, que, com veurem, passà els darrers anys de la seva vida al convent de clarisses de València.

Segons el que es relata en aquest document, pels volts del 1385 Sança Eiximenis d'Arenós marxà de Falset, capital administrativa del comtat de Prades, i es va traslladar a Torres Torres, residència habitual dels Arenós, a prop de Sogorb, per a assistir al casament del seu fill primogènit, Pere de Prades, amb Joana de Cabrera. No va tornar mai més a la seva llar conjugal i residí al seu castell de

31. Pròsper de BOFARULL I MASCARÓ, *Procesos de las antiguas cortes*, p. 425.



Torres Torres amb el seu fill Pere, la seva nora i les seves netes fins que va morir el seu fill el 20 de novembre de 1395 (ADM, Casa Sogorb-Cardona, secció «Prades», rotlle 82, fot. 43).

I és que, quan va morir el seu fill, Sança va començar a rebre amenaces del seu marit. Joan de Prades li manava que tornés amb ell o que cada any li pagués una quantitat de les rendes que generaven les propietats que tenien al regne de València, entre les quals hi havia les terres de Torres Torres, Serra, Cortes, Assuévar, Xestalcamp i Andilla. Si la comtessa no volia fer cap de les dues coses, Joan l'aniria a buscar, se l'enduria per la força i faria tal cosa en la seva persona que «tot lo món na *hauria*<sup>32</sup> que parlar» (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 41, f. 46v). Tot i les amenaces del seu marit, Sança Eiximenis d'Arenós es negava a seguir les seves ordres «considerant que la terra era molt endeutada e havia molts càrrechs, axí de beneficis com de salaris, e alcaydies, e procuracions, e d'altres cosses» (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 44, f. 148v). A més a més, aquestes terres havien estat aportades com a dot pels seus familiars quan ella es va casar amb Joan de Prades. Aleshores la comtessa, que temia per la seva integritat física i la dels seus familiars, va decidir marxar cap a València, aconsellada per amics i parents. Per a aconseguir que el seu marit la deixés en pau, va pactar-hi: cada any li donaria cinc-cents florins amb la condició que no l'amenacés més i la deixés tranquil·la. Al principi Joan de Prades va respectar l'acord, però finalment el va trencar i va tornar a amenaçar la seva muller i a reclamar-li les rendes de les propietats. Per aquest motiu, Sança, enutjada, va deixar de pagar-li els cinc-cents florins durant un temps. Segons dos testimonis del plet, la quantitat de cinc-cents florins va augmentar a sis-cents, i n'ha quedat constància en un altre document, de l'1 de gener de 1406, en què Bernat Giner, procurador del comte de Prades, reconeix haver rebut de la comtessa els cinc-cents florins que li ha de pagar cada any:

[...] confiteor et in veritate recognoscho vobis, egregie domine Sancie Ximenez de Arenos, comittisse de Prades, uxori dicti domini comittis, principalis mei, quod dedistis et s[o]lvistis michi dicto nomine voluntati mee [numerando] in aula civitat[is V]alencie om[ne]s sexcentos florenos auri de Aragonia quos vos eidem obligata estis solvendo anno quolibet de vita vestra et ipsius domini comittis in primo die mensis januarii (ACCV, Protocols de Bernardo Manso, núm. 683, folis sense numerar).

Un altre testimoni, Antoni d'Ortoneda, prevere i administrador de l'església de Massamagrell, explica que una vegada, quan era rector de Garcia, va veure una carta del comte de Prades en què amenaçava la seva muller i li demanava, a part dels cinc-cents florins anuals que ja havien pactat, dos o tres mil florins més, argumentant que el pacte que havien fet ells dos no era vàlid.

32. En el document original hi ha «haurà».

A banda de fugir cap a València a causa de les amenaces del seu marit, Sança trià aquesta destinació per altres motius. Amb la mort de Pere de Prades s'originà un litigi entre Joan de Prades i la seva nora Joana per raó del testament del difunt. Per a resoldre el conflicte, les dues dones es traslladaren a la ciutat. Els notaris Arnau Ferrer de la Palma i Joan de Falset embargaren els llocs i les rendes que posseïa la comtessa al regne de València. Joana de Cabrera, com a vídua que era de Pere, defensava que ella era usufructuària de tots els béns del seu difunt marit. A més a més, reclamava al seu sogre els trenta-cinc mil sous que els havia promès en temps del matrimoni per al manteniment del seu estat. Es va aconsellar a Joan de Prades que intentés convèncer la seva esposa de repartir-se el pagament del dot, però Sança s'hi va negar argumentant que el comte ja no vivia amb ella i que li denegava la manutenció i el que havien pactat que li havia de donar per a la seva subsistència. És per això que la comtessa de Prades va interposar una demanda de repartició de dot contra Arnau Ferrer de la Palma, com a procurador que era del seu marit, a la cort de governació de València. Finalment, el judici es decantà a favor de les dues dones.<sup>33</sup>

Quan sogra i nora arribaren a València, primerament s'hostatjaren uns dies a casa del noble Eiximèn Pérez d'Arenós,<sup>34</sup> parent de la comtessa, i després totes dues llogaren una casa a la zona «del bany d'en Nunó apellat, prop la Çabateria» (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 44, f. 152r), on habitaren aproximadament durant un any, fins que es resolgué el plet.<sup>35</sup> Acabat el conflicte, les dues dones tornaren a Torres Torres per a celebrar l'ofici funeral per l'aniversari

---

33. Malgrat la victòria en el litigi, Joana de Cabrera es trobà en una situació de pobresa extrema perquè era una vídua jove amb cinc filles per mantenir i també per les despeses que li devien generar els diferents plets en què es veié immersa. El 17 d'agost de 1396 va haver d'empenyorar un conjunt d'objectes del seu difunt marit per a garantir al ciutadà Pere Bou que li pagaria els cinc-cents florins que li devia (ACCV, Protocols de Joan Aguilar, núm. 14091, folis no numerats). A més a més, el 17 de novembre de 1397 va haver de subhastar una sèrie de béns del seu marit a instàncies dels seus creditors (ARV, «Governació», núm. 2184, fitxer de Lluís Cerveró). Anys més tard, la seva situació s'agreujà i el 9 de maig de 1412 els síndics del parlament acordaren que li fossin prestats tres mil florins de les rendes de la reina Margarida, filla seva, «com ella perís de fam». Cfr. Salvador CARRERES ZACARÉS, *Libre de memories de diversos sucesos e fetes memorables e de coses senyalades de la ciutat e regne de Valencia (1308-1644)*, 2 vol., València, Acció Bibliogràfica Valenciana, 1930, p. 398.

34. Eiximèn Pérez d'Arenós probablement era oncle tercer de Sança. Els seus pares foren Sanç Dorta d'Arenós i Sibil·la de Vilanova (cfr. Vicente VALLET Y PUERTA, «Vidal de Vilanova y sus descendientes», *Boletín de la Academia Valenciana de Genealogía y Heráldica* (València, Academia Valenciana de Genealogía y Heráldica), vol. xv (2009), p. 147-148, disponible en línia a: <<https://avghcv.com/gallery/vidal%20de%20vilanova%20y%20sus%20descendientes.pdf>> [consulta: 21 abril 2020], referència cedida per Jorge Nebot Fortea). El 1375 fou un dels juradors de la Pau d'Almazan i el 1383 assistí a les Corts de Montsó. Fou camarlenc privat de Joan I i de Martí I. El 1387 substituï Bernat de Senesterra com a governador de Sardènia i l'any següent tornà a Catalunya per a concloure una pau amb els rebels sards (cfr. Santiago ALBERTÍ GUBERN, *Diccionari biogràfic*, p. 145). Es va casar en primeres núpcies amb Elisenda Escrivà de Romaní, senyora de Beniparrell (cfr. Ivan PARISI, «La verdadera identidad del comendador Escrivà, poeta valenciano de la primera mitad del siglo XVI», *Estudios Románicos* [Barcelona: IEC], núm. 31 (2009), p. 150), i en segones núpcies amb Isabel Maça (ACCV, Protocols de Francesc Escolà, núm. 27693 (1415), fot. 56).

35. El Bany d'En Nunó, anomenat així perquè va pertànyer al comte Nunó del Rosselló, estava situat prop de la catedral de València, a l'actual carrer de Corretgeria. Cfr. Vicente COSCOLLÀ SANZ, *La Valencia musulmana*, València, Carena, 2003, p. 86 (Tierra Viva), i Enric GUINOT i Josep TORRÓ, *Repartiments medievals a la Corona d'Aragó (segles XII-XIII)*, València, Universitat de València, 2007, p. 146.

de la mort de Pere de Prades. Aleshores Joana de Cabrera marxà cap a Catalunya i Sança Eiximenis d'Arenós va retornar a València. Segons la declaració de Lluís Martí, un dels testimonis del plet, aquesta vegada la comtessa *descavalcà* en el convent de Santa Clara de la ciutat:

Et aquí stant fon-li feta consciència per mestre Francesch Eximenez e altres, dients que per *Extravagant* del Papa, degun lech no podia star dins clausura en algun monestir de dones sens encorrimment de pena de vet (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 44, f. 152r).

Com que no podia residir al convent perquè era una persona seglar, tal com s'explicitava en la butlla papal *Periculoso* de Bonifaci VIII (1298), Sança va demanar una llicència al papa —suposem que Benet XIII— per a poder-hi habitar amb els seus domèstics i familiars.<sup>36</sup> Mentre esperava que el pontífex la hi concedís, s'instal·là prop de l'església de Sant Esteve, a casa del noble i jurat Jaume Romeu. Un cop obtinguda la dispensa del papa, Sança començà a viure al convent de Santa Clara, on restà fins al dia de la seva mort. Segons Lluís Martí, tot això s'esdevenia uns dos anys després de la mort de Pere de Prades. Per tant, s'hauria de situar aquests fets cap a finals del 1396 o inicis del 1397.

Malgrat l'establiment de la comtessa al convent de les clarisses de València, les amenaces de Joan de Prades no van cessar mai. Segons el que es desprèn dels testimonis del plet, Sança visqué contínuament aterrida i angoixada a causa de les amenaces del seu marit i marxà de la seva propietat de Torres Torres amb gran tristesa i aflicció. Lluís Martí declara que moltes d'aquestes amenaces eren a través de cartes i que Joana de Prades, una de les netes de l'aristòcrata, en devia conservar alguna, ja que se li va aconsellar que les fes «stojar, guardar e metre en un cofret petit» (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 44, f. 151v). Al llarg d'aquest document es donen diferents proves del tracte intimidatori de Joan de Prades envers la seva esposa. Per exemple, es relata que una vegada Joan de Prades va arribar a València secretament per mar en un llaüt «per asagar de dapnejar et aver la dita senyora comptesa», i en una altra ocasió en què era a la ciutat «pasà algunes veguades cavalcant ab lo dit senyor Rey per la Boseria» (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 44, f. 152v).<sup>37</sup> El temor de la comtessa de

36. Heus aquí un fragment de la decretal en qüestió: «Moniales tacite vel expresse professae, clausuras monasterii exire non possunt, necalii ad illas intrare, nisi causa legitima et superioris licentia interueniat [...] extra sua monasteria non nunquam per habitacula secularium personarum discurrunt, et frequenter intra eadem monasteria personas suspectas admittunt, in illius, cui suam integritatem voluntate spontanea deuouerunt, grauem offensam, in religionis opprobrium, et scandalum plurimorum (cfr. Marcelli FRANCOLINI i Andreae ALCIATI, *Liber sextus Decretalium D. Bonifacii VIII. Clementis Papae V. Constitutiones, extravagantes tvm viginti D. Ioannis Papae XXII, tvm Communes. Haec omnia cum suis glossis suae integritate restituta, et ad exemplar Romanum diligenter recognita*, Venècia, Apud Iuntas, 1615, p. 378-379).

37. Eva IZQUIERDO MOLINAS, «Un testimoni sobre la vida de Sança Eiximenis d'Arenós i sobre l'origen del *Llibre de les dones*», *Caplletra: Revista Internacional de Filologia* (València, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Publicacions de l'Abadia de Montserrat), núm. 48 (primavera-estiu 2010), p. 144.

Prades envers el seu marit va arribar a ser tan intens que fins i tot va demanar una salvaguarda al rei Martí, petició que actualment equivaldria a una ordre d'allunyament. Vegem-ne un fragment:

[...] supplicatione vestra jamdicta, ut juri et rationi consona, benigne admissa, tollentes serie ista reuocationem nostram predictam ac volentes quod protectio et saluaguardia superius designata, non obstante reuocatione premissa, quam nullius esse volumus efficacit et valoris, vim suam obtineat prestinam et primeram, ad vberiore cautelam, vos, dictam nobilem comitissa, et castra et loca de Torres Torres et de Soria ac de Xestalcamp, et castrum de Andilla et de Cortes, ac etiam tenetiam de Adzueua [...] ceteraque bona uniuersa, tam mobilia quam immobilia, vestra et ipsorum hominum et vassallorum familiarumque et officialium, procuratorum, nuntiorum et negotiorum gestorum vestrorum et aliorum predictorum, quecumque sint et ubicumque, et quo uis nomine nuncupentur, sub nostris custodia, protetione, comanda et guidatico speciali ponimus [...].<sup>38</sup>

Joan Garcia, un altre deposant en el procés, relata que molta gent havia vist ballestes i senyals reials a les possessions de la comtessa, atès que Sança va fer col·locar tot un arsenal de guerra a les seves terres, a punt per a ser disparat si Joan de Prades gosava atacar-les. El mateix Lluís Martí relata que la comtessa fins i tot va fer posar espies a Tortosa i a la Galera perquè l'avisessin si el seu marit es dirigia al regne de València. També explica que a vegades feia estar dos guàrdies a l'escala del convent per a impedir l'entrada de Joan de Prades i que, en una ocasió en què es va assabentar que el comte era a València, Sança es va passar dies sense sortir del convent, menjant i dormint a la cambra d'una monja anomenada sor Jaumeta Fustera, i va fer tancar «a pedra et brach» l'entrada de l'habitació, i no gosà sortir-ne fins que va saber del cert que el seu marit havia marxat de la ciutat.<sup>39</sup>

Tenim constància, gràcies als deposants, del contingut de les cartes i del tipus d'amenaques que Joan de Prades enviava a la seva muller. Tot plegat ajuda a entendre la immensa por de la comtessa i la seva negativa a tornar a la llar conjugal. Eiximèn Pérez d'Arenós declara que Sança li va mostrar diverses missives amb amenaces on hi havia «juraments de les dites parts insanes del sagrat cors de Jhesuchrist» (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 41, f. 39v). Joan Garcia reconta que el comte de Prades enviava missatgers a la seva esposa per a transmetre-li «paraules difamatòries del cors de la dita senyora, increpants-la de aulesa de son cors» (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 44, f. 149r). Encara un altre testimoni, Arnau de Conques,<sup>40</sup> explica que va sentir dir a la comtessa i a altres persones

38. Aquesta salvaguarda reial és atorgada el 8 d'agost de 1401, després d'haver estat revocada el 28 de juliol de 1400 (ARV, «Governació», núm. 2792, mà 5, f. 8r-11r).

39. Eva IZQUIERDO MOLINAS, «Un testimoni sobre la vida de Sanxa Ximenis d'Arenós», p. 145.

40. Arnau de Conques era doctor en lleis. El seu pare, homònim, l'envià a estudiar a Bolonya a finals

que Joan de Prades l'amenaçava de difamar-la i de demandar-la davant del rei o el papa per a obligar-la a tornar amb ell o fer que anés a la presó.

Per si fos poc, sabem, gràcies al testimoniatge d'un frare dominic, Joan Llombard, que el comte de Prades la maltractava quan encara vivia a Falset i que, a més a més, l'amenaçava de mort. En una ocasió en què el comte de Prades havia enviat Joan Llombard i Pere d'Arenys<sup>41</sup> a València per a donar un missatge a Sança, l'aristòcrata els havia relatat «la mala vida que·ll dit compte li donava mentres era en poder de aquell, e los tractes que·ll dit senyor havia fet per haver-la e les menaces que li trametia tots dies de matar-la» (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 41, f. 46v).

A causa d'aquestes amenaces de mort havia hagut de fugir de Torres Torres i era al convent de Santa Clara «a son gran dan e desplaer, axí com a forçada e constreta per pahor del dit senyor compte» (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 41, f. 46v). Diversos testimonis coincideixen que no era gens exagerada aquesta gran por que Sança sentia envers el seu marit «atenent qui era lo dit senyor e lo linatge d'on devallava, e les menaces que fahia» i que «no solament la dita senyora, que era dona, mas gran baró del regne visquera en reguard del dit senyor qui sabés que·l dit senyor lo volgués mal e·l menaçàs» (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 41, f. 45r).

Un altre declarant, Vidal de Blanes,<sup>42</sup> explica un episodi que tingué lloc a Peníscola, a la cort del papa Benet XIII, «en l'any que·l senyor rey don Ferrando, d'alta recordació, entrà novellament de Castella en Aragó», és a dir, el 1413 (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 41, f. 48r). Aquest testimoni explica que el comte de Prades es dirigí a Benicarló, prop de Peníscola, per a parlar amb el pontífex amb el pretext que volia que li donés la rosa que cada any entregava el «Diumenge de la Rosa».<sup>43</sup> Un dels fills del comte, Lluís de Prades, sabent que el seu pare era allí, l'anà a trobar al lloc on s'hostatjava i tingueren una

del segle XIV. Es va quedar orfe de pare el 1389, quan encara hi estudiava. Cfr. Josep Maria CRUSELLES, *Els notaris de la ciutat de València: Activitat professional i comportament social a la primera meitat del segle XIV*, Barcelona, Fundació Noguera, 1998, p. 285 (Estudis; 17).

41. Conegut teòleg dominicà (1349-1419). Entrà al convent de Santa Caterina de Barcelona el 1362 i fou ordenat sacerdot el 1371. Del 1374 al 1378 cursà estudis eclesiàstics a Barcelona, Tolosa i París. Fou professor a Lleida el 1383. El 1391 aconseguí el títol de mestre en teologia a Perpinyà. Va escriure un *Chronicon* (1349-1415) amb un interès remarcable per a la història civil i eclesiàstica del seu temps. Cfr. Mariàngela VILALLONGA, *La literatura llatina a Catalunya al segle XIV: Repertori bio-bibliogràfic*, Barcelona, Curial Edicions Catalanes i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993, p. 197 (Textos i Estudis de Cultura Catalana).

42. Cavaller «major de dies» i diplomàtic. Baró de Cotes i senyor d'Albalat, de Segart, de Montalt i de Comediana. Participà en les bandositats valencianes contra els Vilaragut i els Soler (1379-1398). El 1402 fou ambaixador a la cort papal d'Avinyó i el 1409, al Concili de Pisa. Fou algtzír del rei Joan I i majordom del rei Martí l'Humà, justícia (1404) i governador de València (1413). Cfr. Santiago ALBERTÍ GUBERN, *Diccionari biogràfic*, p. 299.

43. Es tracta del quart diumenge de Quaresma, dia en què el papa acostumava a beneir la missa amb una figura que era una rosa d'or. El pontífex portava la rosa durant tota la processó i després la lliurava a un príncep sobirà. En els folis 87v i 113v del *Dietari del capellà d'Alfons el Magnànim* també es parla d'aquest costum (cfr. Lluís FARAUDO DE SAINT-GERMAIN, «Rosa d'or», a Lluís FARAUDO DE SAINT-GERMAIN, *Vocabulari de la llengua catalana medieval*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans [en construcció], disponible en línia a: <www2.iec.cat/faraudo/results.asp>; consulta: 21 abril 2020).

conversa. El comte li demanà que li donés certa quantitat de diners —«tants mill florins»—, però el seu fill s’hi va negar. Llavors Joan de Prades, contrariat perquè no havia obtingut el que volia, va amenaçar-lo i li va dir que ensenyaria al papa uns capítols que el deixarien molt mal parat, els quals va llegir davant de tothom. Tot seguit va parlar molt malament de Sança Eiximenis d’Arenós: la va acusar de luxuriosa i va assenyalar que «aquella era una gran bagassa que s’o fahia de tres» que eren de la seva casa i que va anomenar (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 41, f. 49r). Finalment, va malparlar d’Elionor, muller de Jaume de Prades i filla del duc de Gandia.

L’endemà el papa convidà el comte a dinar i li donà la rosa. Després de dinar, quan tots els convidats anaven marxant, el noble va tornar a parlar molt malament del seu fill Lluís, d’Elionor de Gandia i de Sança. Vidal de Blanes el va interrompre diverses vegades, s’hi va encarar i va defensar les dues dames. Per a salvaguardar l’honor de Sança, va insistir que era «bona dona e prous de son cors e en tots sos fets» i va dir al comte que contradiria a tots els que ho neguessin. Però Joan de Prades no s’aturà i li contestà que ell li duria la contrària. Aleshores aquest testimoni el va advertir que vigilés el que deia «cor si vós volets baixar tant vostra linatge real que us vullats combatre ab mi per la dita querella, yo us faré dir que la dita senyora comptesa, muller vostra, és bona dona e casta, e no tal com vós diets». Llavors Joan de Prades li va dir que anés a combatre’s amb un bastaix<sup>44</sup> i Vidal de Blanes li va contestar que «pus digne era ell, testimoni, de combatre’s ab ell, dit compte, per la dita rahó, que un bastaix ab ell, testimoni; mas que si ell, dit compte, qui anava piquant tres o IIII costelles de bou en un pich ab la spasa per les carniceries, se volia combbatre ab ell sobre la dita querella, que ell, testimoni, li faria dir que ell dehia veritat». Els insults van anar *in crescendo* i finalment l’incident acabà de la manera següent:

[...] cascuns dels qui staven, lo dit compte asegut e ell, dit testimoni, agenollat davant lo Papa, que sehia en una cadira, levaren-se de peus cuytadament e cascun mès mans per la daga, e empenyeren-se lo hun vés l’altre. E lo Papa e mossèn Goçalbo aferraren del compte per tenir-lo, e lo dit bisbe aferrà d’ell, dit testimoni, e en la dita manera lo rahonament del dit compte fon stronchat que pus no parlà de la dita manera. E lo dit compte se n’anà, per una part, e ell, testimoni, per altra, e axí’s partiren» (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 44, f. 148r).

A les calúmnies, els insults, els maltractaments i les amenaces de mort que rebia Sança per part de Joan de Prades, caldria afegir-hi un o diversos adulteris del comte, la qual cosa degué impulsar l’alta dama a divorciar-se i a anar-se’n

---

44. Un bastaix era un home que es dedicava a traginar càrregues pesades amb la seva pròpia força, feina considerada grossera i per a gent amb poc enteniment. Quan Joan de Prades diu a Vidal de Blanes que vagi a barallar-se amb un bastaix, l’està humiliant i rebaixant perquè el posa al mateix nivell que aquest personatge. Cf. Antoni M. ALCOVER i Francesc de B. MOLL, «bastaix», a *Diccionari català-valencià-balear*, 10 vol., Palma, Moll, 1930-1961, disponible en línia a: <<https://dcvb.iec.cat/>> (consulta: 25 juny 2020).

a viure al convent de Santa Clara de València. Una altra deposant, la muller de Lluís Martí, també dita Sanxa, exposa que la comtessa marxà de Falset amb el beneplàcit del mateix Joan de Prades, el qual es vantava que «no veyia dies ne ores que la dita senyora fos partida d'ell, per ço que ell pogués fer a sa guissa ab fembres» (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 44, f. 154r).

Durant les epidèmies de pesta que assolaren la ciutat de València els anys 1410-1411, Sança no es va atrevir a marxar cap al seu lloc de Torres Torres, on hi havia «sanitat», per temor que el seu marit se n'assabentés i la capturés. Per a protegir la seva neta Joana dels «brots pestelencials», finalment va optar per marxar cap a Gandia i feu estada a Parcent, a casa de Manuel de Vilanova,<sup>45</sup> on visqué durant un temps. Després partí cap a Oliva, cap a la vall d'Alfàndec i cap a Morvedre, on residí «tro a tant que fon feta la batala de València ab los castellans e ab los de Morvedre» (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 41, f. 34r).<sup>46</sup> Pels volts del 1413 la comtessa tornava a ser al convent de Santa Clara de València, on va caure greument malalta. Prova d'això són les dues donacions que es conserven de Sança a la seva neta Joana fetes en aquestes dates: una és redactada a Morvedre el 5 de febrer de 1412 i l'altra, a València el 6 d'octubre de 1413 (ADM, Casa Sogorb-Cardona, secció «Sogorb», rotlle 494, fot. 28-38 i 44-57).<sup>47</sup> D'altra banda, se'n informa que Sança Eiximenis d'Arenós, un cop mort el seu marit, el 1414, se'n volia tornar a Torres Torres, però els metges que se n'ocupaven, Pere Soler i Lluís d'Ordins,<sup>48</sup> ho van desaconsellar pel risc que representava per a la seva vida perquè «ssi la movien, que era molt perillosa de morir» (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 44, f. 153r).

Diversos testimonis expliquen que quan Sança estava *in articulo mortis* va demanar a la seva neta Joana que enviés un home, Pere Ferrer, a buscar Jaume Gil, el vicari de l'església de Sant Joan del Mercat, perquè li lliurés el sagrament de l'extremunció. Els framenors, assabentats que els capellans de l'església de

---

45. Senyor de la vall i el castell de Pop, situats al nord del terme municipal de Benigembla. Fou un dels cavallers desafiat per Galceran de Martorell, germà de l'autor del *Tirant lo Blanc*. Cfr. Jesús VILLALMANZO i Jaume CHINER, *La pluma y la espada: Estudio documental sobre Joanot Martorell y su familia (1373-1483)*, València, Ayuntamiento de Valencia, 1992.

46. Es refereix a la coneguda Batalla de Morvedre (27 de febrer de 1412), en què s'enfrontaren les forces valencianes favorables a Jaume II d'Urgell i les tropes castellanen de Ferran d'Antequera, que van vèncer. Cfr. Ferran SOLDEVILA, *Història de Catalunya*, Barcelona, Alpha, 1963, p. 598-600.

47. Un resum d'aquests documents es troba a ARV, «Governació», núm. 2203, f. 38 (6 d'octubre de 1413).

48. Pere Soler gaudí d'un gran prestigi. Estudià a Montpeller el 1360 i hi fou professor. Va ser metge del rei Martí l'Humà i també fou sol·licitat pel rei de Castella. El 1409 viatjà a Sardenya per a ocupar-se del rei Martí el Jove, el qual havia contret unes febres que acabarien essent mortals (cfr. Santiago ALBERTÍ GUBERN, *Diccionari biogràfic*, vol. IV, D-Z, Barcelona, Albertí, 1970, p. 304, i Lluís GARCÍA BALLESTER, *La medicina a la València medieval*, València, Edicions Alfons el Magnànim - Centre Valencià d'Estudis i Investigació, 1989, p. 87). Lluís d'Ordins exercia la medicina des del 1398 i fou examinador municipal dels metges l'any 1413, al costat de Jaume Roig, pare del Jaume Roig autor de l'*Spill* (cfr. Josep Maria CRUSELLES GÓMEZ, *Els notaris de la ciutat de València*, p. 393-394; Mercedes GALLENTE MARCO, «Profesionalización y ejercicio de la medicina medieval», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, núm. 4-5 (1986), p. 236, i Lluís GARCÍA BALLESTER, Michael R. McVAUGH i Agustí RUBIO VELA, *Medical licensing and learning in fourteenth-century Valencia*, Filadèlfia, American Philosophical Society, 1989, p. 58).



Sant Joan havien d'anar a administrar l'extremunció a la comtessa, s'afanyaren i hi enviaren el frare Francesc Esteve. Posteriorment van al·legar que ho havien fet perquè la comtessa tenia el privilegi de poder rebre l'extremunció de qui volgués i ella havia triat els framenors. S'explica que, a causa de l'execució de l'extremunció a la comtessa, «fon gran debat e contrast dins lo dit alberch entre los dits frares menors e mossèn Jaume, vicari de la dita sglésia parroquial de Sent Johan del Mercat» (ARV, «Governació», núm. 2218, mà 41, f. 38r). Es reconta, endemés, que quan la comtessa de Prades s'estava morint i li era lliurada l'extremunció dins de la seva cambra, els religiosos oraven i recitaven lletanies per a la dama, i que el dia del seu enterrament hi havia molts capellans amb nombroses creus.

Tenim la certesa que el decés de Sança Eiximenis d'Arenós tingué lloc el 25 de juny de 1416, gràcies a un altre document redactat poques setmanes després.<sup>49</sup> En aquest document, del 2 de juliol de 1416, es parla de les dues donacions que va fer Sança a la seva neta Joana, dels castells, la tinença, els llocs i les alqueries de Torres Torres, Serra, Xestalcamp i Adzueva, com a dot nupcial aportat per al matrimoni de Joana i Joan Ramon Folc de Cardona. Però per a fer efectives les donacions i perquè aquells poguessin prendre possessió de les terres, s'havien de fer els carregaments de censals sense fatiga o lluïme específicats en el testament de Sança per a obtenir els vuit mil florins que s'havien de pagar als marmessors. Com que Joan Ramon Folc de Cardona era menor d'edat (encara no tenia vint anys), finalment se li va assignar com a curador el noble Joan de Vilaragut, parent seu.<sup>50</sup> En el document testifiquen diferents persones que expliquen quina relació de parentesc tenia Joan Ramon Folc amb Joan de Vilaragut i es diu en diverses ocasions que

[...] és veritat notori e manifest que la dita egrègia comtessa, poch dies son passats, passà de aquesta vida present en l'altre, ço és lo dia següent après de la festa de sent Johan prop pasada, que era comptat xxv del mes de juny (ARV, «Governació», núm. 2215, mà 20, f. 493v).

### 3. Francesc Eiximenis, Sança Eiximenis d'Arenós i la gènesi del *Llibre de les dones*

El primer fet que salta a la vista quan algú llegeix el *Llibre de les dones* és que Eiximenis, en la segona part del *Llibre*, dedica més espai a unes categories de dones que a d'altres. Així, veiem que les dones que reben més atenció són

---

49. ARV, «Governació», núm. 2215, mà 13, f. 18r-18v, i mà 20, f. 490r-496v.

50. Joan de Vilaragut era fill il·legítim de Nicolau de Vilaragut i de la noble castellana Teresa Álvarez de Haro. Cap al 1415 es va casar en secret amb Margarida de Prades (cfr. Martí de RIQUER, *Vida i aventures de don Pero Maça*, p. 69-70).

les religioses (296 capítols: 101-396) i les maridades (63 capítols: 31-94). Si bé és veritat que aquests dos tractats són molt més extensos que els altres perquè la vida en el cenobi i el matrimoni eren les dues opcions que tenien les dones, la seva extensió també pot aportar indicis sobre la finalitat o la intencionalitat del llibre. Tal com subratllava Brandenberger, l'obra, amb aquest repartiment, esdevé més un «*Llibre de les monges e religioses*» que tracta, de passada, dels altres tipus de dona.<sup>51</sup>

Tenint en compte aquesta afirmació i vista la trajectòria vital de Sança Eiximenis d'Arenós, que va passar els darrers vint anys de la seva vida al convent de Santa Clara de València (c. 1396/1397-1416), és probable que Eiximenis li dediqués el llibre poc abans de traslladar-se al convent, o bé poc temps després, per a preparar-la per a la vida contemplativa. Si no fos així, quin sentit tindria que el franciscà hagués dedicat tants capítols a exposar la doctrina cristiana i a parlar de les monges i les persones religioses en general? Eiximenis no podria haver redactat els altres tractats amb una extensió més equitativa, tal com feren altres autors que classificaren les dones, com ara Vicent de Beauvais, el *De eruditione filiorum nobilium* del qual presentava seccions més uniformes?<sup>52</sup>

Eiximenis, en el «Tractat de maridades», tracta diversos temes que són destacables a causa de l'espai que hi dedica: l'adulteri i la separació (cap. 44 i 60-63), l'uxoricidi (cap. 49-51 i 57-60), l'amor conjugal (cap. 76-89), la gelosia (cap. 48 i 83-86) i el tracte del marit envers la muller (cap. 84 i 88).

Tot indica que Sança es va divorciar del seu marit a causa dels maltractaments i el tracte vexatori a què era sotmesa, i per raó d'adulteri. A través del plet comentat més amunt sabem que la comtessa de Prades fou víctima d'abusos i amenaces per part del seu marit, fins a tal punt que temia per la seva vida i va demanar protecció al rei Martí. Els maltractaments dels marits a les mullers eren molt habituals a l'edat mitjana i, a més a més, el dret matrimonial emparava la violència disciplinària dels marits.<sup>53</sup> Alguns marits fins i tot mataven les seves mullers quan se'n cansaven o simplement quan sospitaven un possible adulteri, i el pitjor de tot és que en molts casos els monarques concedien *perdons reials* als marits que les havien assassinat.<sup>54</sup> Francesc Eiximenis es fa ressò d'aquests fets i

---

51. Tobías BRANDENBERGER, *Literatura de matrimonio: Península Ibérica, s. XIV-XVI*, Saragossa, Pórtico, 1996, p. 84 (Hispánica Helvética; 8).

52. Conrad VILANOU TORRANO, «El humanismo de Eiximenis: saber, ciudad y cortesía», *Historia de la Educación: Revista Interuniversitaria*, núm. 31 (2012), p. 141.

53. Mireia COMAS VIA, «Palabras y actitudes de mujeres de la Cataluña bajomedieval ante las violencias e injusticias», *Memoria y Civilización: Anuario de Historia* (Navarra: Universidad de Navarra, Departamento de Historia, Historia del Arte y Geografía), núm. 16 (2013), p. 13-14.

54. Els registres de l'Arxiu de la Corona d'Aragó contenen diversos indults del rei Joan I a diferents uxoricides. Cfr. Teresa Maria VINYOLÉS VIDAL, «Respuestas de mujeres medievales ante la pobreza, la marginación y la violencia», *Clio & Crimen* (Durango: Centro de Historia del Crimen), núm. 5 (2008), p. 86. També hi ha diversos exemples d'indults reials de Pere III, a Xavier RENEDO PUIG, *Edició i estudi del «Tractat de luxúria» del «Terc del Crestià» de Francesc Eiximenis*, tesi doctoral dirigida per Lola Badia, Cerdanyola del Vallès, Universitat Autònoma de Barcelona, Facultat de Filosofia i Lletres, 1992, p. 271.

ell mateix coneixia de prop un cas molt concret de desavinences matrimonials: el dels comtes de Prades. En el capítol 44 exposa que els cònjuges es poden separar per raó d'adulteri i també en altres casos, com ara quan un dels dos consorts empeny l'altre a pecar reiteradament, amb la qual cosa pot provocar la condemnaçió eterna de la seva ànima.<sup>55</sup> A més a més, llança una forta crítica contra els marits que assassinen les seves mullers i contra els governants que concedeixen llicències per a fer-ho, crítiques que també trobem en els capítols 124, 544 i 786 del *Dotzè* i 582 del *Terç* i que evidencien que l'uxoricidi gaudia de bona premsa a l'època.

Tot i que el franciscà, seguint el pensament del seu temps, no desaprova que els marits facin un ús moderat de la violència com a correctiu, només l'accepta en el cas de les dones desobedients i rebels que es neguen a anar pel bon camí, o en el de les dones que han comès adulteri i no volen rectificar la seva conducta. D'altra manera, els marits han de tractar bé i amb afecte les seves esposes, i han d'intentar esmenar-les amb bones maneres perquè, com afirma Eiximenis mateix en el capítol 78:

Sàpies que la dona ama aytant son marit com lo veu hom de bé e virtuós; e aytant com ella lo veu dolent, rayinós, mesquiner e hom sens tota virtut e sens tot bé, aytant lo ama menys, e aytant més desiga que li fos luny e d'ell desexida, o que fos mort, car negú no pot amar la cosa dolenta, mesquina, sens virtut e sens tot bé, qui tostemps ve ab son càrrech e ab sos mals vicis, del qual un plaer cordial la muylar no pot haver.

En tot cas, l'ús de la força bruta sempre ha de ser l'últim recurs i mai no s'ha de pegar la dona sense cap raó de pes. Tanmateix, sembla que els límits entre el que es considerava una «raonable correcció» de l'esposa i el que avui dia anomenem «violència de gènere» sovint es difuminaven. A través de la causa judicial comentada més amunt es pot deduir que Joan de Prades degué ser un marit molt estricte i dominant, i Sança, una dona que no estava disposada a subordinar-se i a tenir el paper passiu i abnegat que la societat del seu temps li havia assignat; i encara menys, a aguantar un marit que contínuament l'estava vexant i maltractant.

Eiximenis resumeix la problemàtica que vivien molts matrimonis en el passatge següent del capítol 96:

Segonament, pensa quina pena és ésser subjugat a altre, si's vol sia hom, si's vol sia dona, e majorment en lo temps que ara tenim, que no trobaràs dues volun-

---

55. En aquest punt Eiximenis segueix de prop les *Decretals* de Gregori IX, el qual acceptava com a motius de separació l'adulteri, el perill de malaltia física o espiritual, la crueltat o l'entrada en religió, entre altres causes. Pel que fa a l'adulteri, el franciscà iguala homes i dones davant la llei en el cas de separació, contràriament als costums de l'època, en què era considerat un delictes típicament femení. Podem afirmar, doncs, que aquest és un tret innovador i *profemení* del seu pensament.

tats quays que's vullen en res concordar; e·ls hòmens ara tots volen tirannegar, e les dones fer a lur guisa, ne ésser subjugades a negú.

En el «Tractat de maridades» presenta diversos exemples de situacions que eren habituals i que tenen certs paral·lelismes amb el cas de la comtessa de Prades, com ara l'entrada en un convent de moltes dones separades i víctimes de maltractaments. Aquests fets estan ben documentats. Per exemple, tenim la coneixença d'un parell de casos durant el regnat dels Reis Catòlics. El primer cas és el de Catalina del Ríó, habitant de Salamanca, casada amb Fernando de Aranzo des de feia setze anys. El marit la maltractava, l'havia obligat a nomenar-lo hereu universal i s'havia quedat els béns dotals. Ella manifesta que si hagués disposat d'aquests béns, hauria anat a viure a un convent. L'altre cas és el d'Aldonza Guevara, originària de Zamora i casada amb Íñigo López de Anaya. El 1492 Aldonza va demanar permís al corregidor de Salamanca per a poder viure en un convent mentre no es dictés una sentència sobre els maltractaments a què l'havia sotmès el marit.<sup>56</sup>

Eiximenis recomana a les dones, en primer lloc, paciència i abnegació en la seva vida matrimonial, model que trobem ben il·lustrat en el capítol 45, en l'exemple de Civil·la, regina d'Oclàndia:

[...] que havia per marit un hom lo pus vil baccallar del món, car con ell la meyspreàs per la gran devoció que vey a ella, e li tingués passades xx amigues e concubines moltes; e la tingués en gran pobrea e misèria; e la tractàs axí con a serventa e no axí com a muyller, e la santa dona, axí com a plena de virtut, se alegràs en aquells vituperis e affanys que sofferia tants, emperò tostemp vedava a sos infans que no presessen vengança de les concubines de lur pare, que ells volien matar, e·ls deya que no's torbassen dels enugs que lur pare li fajà, e u apagàs tot axí con podia.

Emperò un jorn, arrapada en contemplació alta, demanà a Déu per què la avia feta muyller de tan vil hom, car si fos estada muyler d'un bon hom, aguera fets infinits béns que lavors no podia fer, car aquest que havia la empatxava de tot bé a ffer. E diu aquí que estech-li respost a Civil·la: —Si tu fosses estada muyller de bon hom, ell no t'haguera exercitada en paciència ne en altres virtuts moltes, axí com ha aquest per la sua malícia; ne tu no fores pugada en estament de tanta santa virtut axí com ara ést; ne agueres ahuda tanta sciència ne tantes consolacions celestials con ara has ahudes.

En aquesta història veiem ben retratada la situació de Sança Eiximenis d'Arenós i de moltes altres dones que, com ella, tingueren la mala sort d'haver de conviure amb un mal marit. La resposta de Civil·la devia tenir l'objectiu d'ani-

---

56. María Sabina ÁLVAREZ BEZOS, *Violencia contra las mujeres en la Castilla del final de la Edad Media: Documentos para el estudio de las mujeres como protagonistas de su historia*, tesi doctoral dirigida per M. I. del Val Valdivieso, Valladolid, Departamento de Historia Antigua y Medieval, 2013, p. 180-182 i 203.

mar i consolar aquestes dones menystingudes i maltractades pel seu espòs. Eiximenis afirma que, gràcies a la maldat dels seus cònjuges, aquestes dones s'havien exercitat en la virtut i la paciència i havien assolit un grau elevat de perfecció cristiana; segons les seves pròpies paraules, «s'han guanyat el Paradís amb gran corona». Per tant, segons el franciscà i les creences del seu temps, aquestes dones havien de veure les penes i els afanys que estaven passant com una prova que els enviava Déu perquè es guanyessin un lloc en la glòria, a l'altra vida; és a dir, havien de prendre-s'ho amb resignació i ho havien d'acceptar com una mena de penitència i una manera de purgar els seus pecats ja en aquesta vida.

D'altra banda, però, en el capítol 61, en la «resposta que'l sant abbat Pastor feu a Favilla», Eiximenis distingeix dues situacions que es poden donar en la vida de les dones malcasades i els aconsella dues solucions diferents. En el cas que la dona sigui jove, amb infants petits i amb recursos econòmics insuficients, és millor que suporti abnegadament el seu marit; és a dir, que actuï com Civil·la, la protagonista de l'exemple anterior, i es consoli pensant que ja s'ha guanyat un lloc en el regne de Déu. Per contra, si la dona ja té una edat més avançada, se sent lliure dels llaços de la libido, els fills ja són grans i disposa d'una economia sanejada, li proposa la possibilitat de separar-se i tenir una vida pietosa i espiritual:

E si demanes què seria millor a la dona qui és bona, e casta e'n matrimoni posada qui sap de cert que son marit és adúlter: o que'l lexàs, separant-se d'eyll, o que suffira son afany estant ab eyll [...]. No's pot respondre per neguna ley general, con les dones sien de diverses condicions, car si la dona és jove, e tocada o inclinada a les cobeegançes carnals, o és carreguada de infans o inpotent a satisfèr-lus segons lur estament, o ha altres càrrechs seguons los quals lo marit li és molt necessari, en aytals casos molt més val a la dona supportar lo marit en son mal vici, estant ab ell e sots ell, que no lexar-lo. Mas si la dona és ja de dies, e ha los infans grans, e ab Déu se sent francha de les inclinacions carnals e sens perill, e's veu que pot covinentment viure, e és molt inclinada a servir Déu, en aytal cas, fiylla —dix aquest sant abbat— yo conseylaria a aytal dona que elegís lo servey pus alt del rey eternal, que no lo servey de l'hom mortal, e peccador e miserable, pus que separar-se pot d'ell ab bona consciència.

En aquest segon grup de dones s'hauria de col·locar Sança, ja que va decidir divorciar-se del seu marit quan era «ja de dies» —tenia entre quaranta i cinquanta anys— i va elegir «lo servey pus alt del rey eternal» traslladant-se de Torres Torres al convent.

En el capítol 79, en l'exemple d'«una gran dona d'Anglaterra», tornem a trobar un altre cas semblant al de Favilla i al de moltes dones que, com Sança, preferien refugiar-se en un convent que continuar suportant els seus marits. En aquest cas, el marit de la protagonista de la història no la maltractava, sinó que volia que ella participés en els seus consells polítics, la qual cosa no era ben vista

a l'edat mitjana, perquè la dona era considerada un ésser inferior i mancat d'intel·ligència, incapaç de governar, i havia d'estar subordinada a l'home i reclosa a l'àmbit domèstic. Els marits que permetien que les seves esposes prenguessin part en el regiment de la comunitat, no complien amb el rol de preeminència que la societat els havia assignat. Conscient de tot això i farta de suportar els vicis del seu marit incorregible, la dona d'Anglaterra

[...] con veés que lo marit envellís e no's millorava, dix axí en son cor: —Yo aquest hom suporté en sa joventut en totes ses misèries pensant que en la veylea se milloràs, e ara veg que és pus dolent que jamés no fo, ne'n puch esperar correcció. Cert, pus aytal és, no'l vull pus amar ne servir: més am servir Déu.

Eiximenis, a més a més, aconsella a les dones que tenen un mal marit que actuïn com si fossin vídues. Declara que són moltes dones les que es troben en aquestes circumstàncies (cap. 100):

[...] dona maridada qui's veu acompanyada de mal marit deu pensar que sia viuda, e tenir deu vida de bona viuda, car lavors ha guardó de matrimoni e de viduat ensemps. E són moltes que Déus ha elegides a aytal estament per provar lur paciència e lur prudent regiment, a les quals és gran guardó apareyllat en lo regne de Déu.

El franciscà, igual que els tractadistes del seu temps, equiparava la vida de les vídues amb la de les religioses. En tenim una bona definició en el passatge següent del capítol 95 del *Llibre de les dones*, on diu que el viduatge «és en si quaix religió diputada a sol Déu servir». Segons Eiximenis, el viduatge se situava entre el matrimoni i la virginitat, en una curiosa gradació de valors que té el seu origen en la paràbola evangèlica del sembrador (Lc 8,4-18). Per a Eiximenis, la diferència, i alhora l'excel·lència, de l'estament vidual respecte al matrimonial es trobava en el fet que les dones vídues podien dedicar-se a servir Déu, mentre que les casades havien de servir el marit, i les misèries i petiteses de la vida conjugal convertien el matrimoni en una «mort quotidiana» no només per a l'esposa, sinó fins i tot per al mateix marit: «[...] servir a l'hom o a ffembra és mort cotidiana e tota plena de infinides misèries» (*Llibre de les dones*, cap. 95).

Finalment, Eiximenis presenta altres situacions que eren molt habituals a l'època i que tenen certes similituds amb les circumstàncies dels comtes de Prades, com ara el cas dels marits que persegueixen els béns materials de l'esposa. Eiximenis, en el capítol 81, critica els homes que coaccionen la seva muller perquè faci testament a favor seu. Sentencia:

E açò és gran malvestat e gran frau a la dona e als seus, car la dona qui açò fa presumir pot cascun que u fa per pahor e per complaure al marit, e per tal que ell

no li men reyina, car ella més o amaria per a ssi metexa e per los seus, que no per a ell, e més amaria que tostemps ne pogués fer a ssa guisa e a ses volentats que no que lo marit les ne fassa.

Més endavant, en el capítol 87, el franciscà es mostra comprensiu amb moltes dones que, quan mor el seu marit, s'adjudiquen part dels seus béns. Com relata el menoret, ho fan perquè el marit ha estat desconsiderat i no els ha sabut agrair els seus bons serveis en vida:

[...] ne en la mort totes furten, à-n'i bé que muden la roba quant veen que lo marit los és estat desconexent a elles e a llur bon servey, e lavors paguen-se de lur trebayl, pus altre no les en paga.<sup>57</sup>

Relacionat amb aquest tema, tenim documentat, per exemple, el cas de Fadrique de Castro, net de l'infant Fadrique, germà de Pere el Cruel, casat el 1405 amb Aldonza de Mendoza, germanastra del marquès de Santillana. Fadrique maltractava la seva dona i va tenir diverses amants, entre les quals hi havia Aldonza Alfonso, una dona casada amb qui va tenir tres fills. També va tenir relacions amb la seva neboda segona, Isabel de Castro, amb la seva germana Constança i amb Elionor de Hita. Per si fos poc, es va apoderar del dot, de joies i d'altres béns d'Aldonza de Mendoza, aprofitant que el 1412 estava malalta, i la tingué presa uns vint-i-dos mesos a Ponferrada.<sup>58</sup>

Quant al cas dels comtes de Prades, de res van servir les reclamacions de dot de Joan davant l'audiència reial. La justícia estava a favor de la comtessa perquè Joan de Prades la maltractava i, a més a més, era adúlter.

Cal tenir en compte que en el dret matrimonial valencià prevalia el règim de separació de béns entre els cònjuges. Segons la rúbrica I del fur X, la dona no podia participar en els guanys o increments patrimonials del marit, si bé els guanys que l'esposa adquiria a través de qualsevol activitat passaven a ser propietat de l'home. Tanmateix, segons la rúbrica III del fur VIII i la rúbrica V del fur IV, ambdós del llibre cinquè, la dona tenia plena capacitat per a disposar de tots els seus béns i el marit no tenia cap dret sobre aquests ni podia administrar-los sense el consentiment d'ella.<sup>59</sup> Endemés, en cas de separació, el dot

57. En el capítol 788 del *Dotzè* hi ha un exemple que es pot posar en paral·lel amb aquest fragment: el d'un pagès que, a la seva mort, va llegar un bou a la seva muller perquè fes celebrar misses a l'església i només li va deixar un gall com a herència. La dona, descontenta, va vendre els dos animals per cent sous i només va donar dotze diners per a l'ànima del seu marit. Cfr. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià II*, 2, edició a cura de Curt Wittlin, Antoni Pacheco, Jill Webster *et al.*, Girona, Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona, 1987, p. 257-258 (Obres de Francesc Eiximenis; 4).

58. José Luis GARCÍA DE PAZ, «Doña Aldonza de Mendoza y su hermanastro el marqués», *Boletín de la Asociación de Amigos del Museo de Guadalajara*, núm. 2/3 (2007-2008), p. 158, i Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, «La imagen de dona Aldonza de Mendoza: vida y memoria», a Esther CORRAL DÍAZ (ed.), *Voces de mujeres en la Edad Media: Entre realidad y ficción*, Berlín i Boston, De Gruyter, 2018, p. 66-68.

59. Maria Àngels BELDA SOLER, *El régimen matrimonial de bienes en los «Furs de Valencia»: Contribución al*



solia tornar a l'esposa, ja que havia estat aportat per la seva família abans de realitzar-se el matrimoni. Finalment, segons la rúbrica v del fur xx, si el marit cometia adulteri i el matrimoni se separava judicialment, la dona tenia dret a demanar la restitució del seu dot i el marit no podia retenir res a causa del seu delictes.<sup>60</sup> Per consegüent, segons totes aquestes lleis, el comte no tenia cap dret a reclamar res.

En la història de la comtessa, el punt d'inflexió el devia marcar la mort del seu fill, Pere de Prades, en qui teòricament haurien recaigut l'herència del comtat de Prades i les altres possessions valencianes si hagués sobreviscut als seus pares. Després de la mort del seu fill començaren realment els problemes de Sança Eiximenis d'Arenós i de les dones de la seva família, les amenaces de Joan de Prades, les reclamacions del dot i els litigis, ja que el patrimoni perillava en mans de dones. Sança se sentia completament desprotegida i al final va decidir anar a viure al convent de Santa Clara.

Però no només en el «Tractat de maridades» trobem reflectits fets que eren habituals en la vida de molts matrimonis de l'època i que tenen certes analogies amb la història dels comtes de Prades. Els dos primers tractats del llibre, el d'infantes (cap. 12-18) i el de donzelles (cap. 19-30), es podrien contemplar des d'una altra òptica: si tenim en compte que el fill primogènit dels comtes, Pere de Prades, va morir a finals del 1395, bastant jove, i que va deixar òrfenes almenys cinc filles, que quedaren sota la tutela de Joana de Cabrera i de Sança Eiximenis d'Arenós, i sota la protecció del rei Martí i de Maria de Luna, és probable que els dos primers tractats del llibre haguessin pogut servir de guia per a l'educació de les netes de la comtessa de Prades. No es pot descartar aquesta hipòtesi: recordeu que Beatriz Galindo, àlies *la Latina*, va utilitzar precisament la còpia del *Libro de las donas* que posseïa Isabel la Catòlica per a educar les filles de la reina.<sup>61</sup>

No ho arribarem a saber mai, però és clar que el *Llibre de les dones*, dirigit a totes les integrants del sexe femení, també englobava dintre d'aquest col·lectiu la destinatària del llibre i les dones del seu voltant, que podien rebre una edificació moral a través de la lectura de l'obra, de la mateixa manera que, un segle més tard, ho farien les filles de la reina Catòlica i innumbrables altres dones fins a arribar gairebé fins als nostres dies.

#### 4. Aproximació a la datació del *Llibre de les dones*

La relació de Francesc Eiximenis amb Sança Eiximenis d'Arenós continua essent, encara avui, un dels grans enigmes del *Llibre de les dones*. No sabem

*estudio de las instituciones del derecho histórico valenciano*, València, Cosmos, 1966, p. 38-39.

60. Maria Àngels BELDA SOLER, *El régimen matrimonial de bienes*, p. 65.

61. Carme CLAUSELL NÁCHER, *Carro de las donas: Valladolid, 1542*, p. 9.

com es van conèixer la dama i el religiós, en quin lloc i en quin temps, com tampoc no sabem, de ciència certa, quin paper va tenir el franciscà en la vida de la comtessa, quan va escriure i li va entregar l'obra, i per quins motius.

En el terreny de les dades provades, tenim constància que Francesc Eiximenis va viure a València entre els anys 1382 i 1408, i que el període 1396-1406 va estar molt a prop de Maria de Luna i va freqüentar la seva cort a Sogorb.<sup>62</sup> També sabem que el menoret tingué relacions molt estretes amb el duc de Gandia, Alfons el Vell, germà de Joan de Prades, a qui va dedicar el *Dotzè del Crestià*. Consta, a més, que quan la comtessa de Prades va abandonar la llar conjugal, es dirigí a Sogorb, a la cort de Maria de Luna, per a assistir al matrimoni entre el seu fill primogènit, Pere de Prades, i Joana de Cabrera. No va tornar mai més amb el seu marit i es va quedar a viure amb els seus familiars a Torres Torres, població molt propera a Sogorb. Per tant, s'obre la possibilitat que Francesc Eiximenis i Sança Eiximenis d'Arenós entressin en contacte a través de la cort de Maria de Luna.

No obstant això, tampoc no es pot descartar que Eiximenis i Sança es coneguessin a la cort ducal de Gandia. No oblidem que Alfons el Vell, a banda que Eiximenis li va dedicar el *Dotzè del Crestià*, era cunyat de la comtessa i estava casat amb una cosina tercera de Sança, Violant d'Arenós i Cornell, a qui l'aristòcrata visitava sovint.<sup>63</sup> A més a més, s'han documentat diferents estades de la comtessa a Gandia durant els anys vuitanta del segle XIV (ADM, Casa Sogorb-Cardona, secció «Sogorb», rotlle 554, fot. 488-511). També han quedat registrats alguns pagaments del dispenser i col·lector del duc de Gandia, Guillem de Vilarig, a diferents personatges que formaven part del cercle proper de la comtessa, entre els quals hi ha Francesc Eiximenis. Per exemple, els mesos d'octubre i novembre del 1394 el dispenser anota «e a Francesc Exeminez pach do[ents] vint»; el 13 de gener de 1395 trobem l'assentament «a Loys Martí» i, finalment, el mateix any, «a Johan Martínez del castell» (ARV, «Mestre racional», núm. 9592, f. 154, 161v i 176).

Cal prendre també en consideració les declaracions de Lluís Martí contingudes en el plet comentat anteriorment, que situen la primera trobada documentada d'Eiximenis i Sança «après mort del dit don Pedro, dins dos anys a vejares del dit testimoni, poch més o menys», és a dir, cap a finals del 1396 o, a tot estirar, a inicis del 1397. També assenyala aquesta data un altre document del

---

62. Andreu IVARS, «Franciscanismo de la reina de Aragón, doña María de Luna», p. 259.

63. Violant d'Arenós també tingué males relacions amb el seu marit (cfr. Jerónimo de ZURITA, *Anales de la Corona de Aragón*, p. 152). Aquesta dama cometé adulteri amb Joan de Luna, fet que podria haver inspirat Joanot Martorell per a descriure els amors entre Hipòlit i l'emperadiu de Constantinoble en el capítol 248 del *Tirant* (cfr. Antoni FERRANDO, «Del Tirant de 1460-64 al Tirant de 1490», a *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Alacant/Elx, 9-14 de setembre de 1991*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993, p. 52 [Biblioteca Abat Oliba]). Va morir el 1411 després de testar a favor del seu amant i de deixar-li la baronia d'Arenós en detriment del seu fill Alfons (cfr. Josep PIERA, *Jo sóc aquest que em dic Ausiàs March*, Barcelona, Edicions 62, 2001, p. 27).

31 d'agost de 1397 en què el rei Martí escriu a Francesc Eiximenis per a encarregar-li que faci de mediador i resolgui el conflicte sorgit entre Joan de Prades i Joana de Cabrera, viuda de Pere de Prades, a causa del testament d'aquest darrer:

Lo Rey. Maestre Ffrancesch. Havents tant a cor, que més no podem, que la qüestió que és entre nostre molt car oncle, lo comte de Prades, e la noble e amada nostra dona Johana de Prades sie del tot levada e remoguda, volem e us pregam<sup>a</sup> affectuosament que per honor nostra treballets e instets envers lo dit comte, de part nostra, servant-hi totes aquelles mellors maneres e pus factibles que possibles seran, per manera que totalment la dita qüestió sie entr'ells remoguda, car nós per altres lretres scrivim molt affectuosament al dit comte que en tot ço e quant vós li direts de nostra part, sobre lo dit fet, vos do plenera fe, complint-o per obra axí com si nós personalment li ho dehim, havents-vos en tal manera en les dites coses que'n siats digne de lohar, e serà cosa de la qual nos farets grant plaer e servey, los quals molt vos haurem per agradables. Dada en Sent Ffeliu de Lobregat, sots nostre segel secret, a xxxi d'agost de l'any mcccxcvii. Rex Martinus.<sup>64</sup>

D'aquesta manera, podem suposar que, tot i que és possible que Eiximenis i Sança es coneguessin des de l'arribada de la comtessa a la cort dels llavors ducs de Montblanc, el 1385, probablement mantingueren una relació més directa a partir del 1396 o el 1397, quan el rei Martí manà que el franciscà intervingués en el conflicte entre el comte de Prades i Joana de Cabrera. És possible, doncs, que fos en aquest període de contacte més intens quan Francesc Eiximenis va redactar el *Llibre de les dones* i que el lliurament del llibre es produís un cop la comtessa de Prades ja vivia al convent de Santa Clara.

Després del que acabem de comentar i tenint en compte les diferents opinions dels historiadors de la literatura respecte al controvertit tema de la datació de l'obra, es poden considerar dues possibilitats: 1) Eiximenis va escriure el *Llibre de les dones* d'una tirada, prop del 1396 o el 1397, quan Sança Eiximenis d'Arenós ja vivia, o estava a punt de viure, al convent de Santa Clara de València; 2) la redacció del llibre no es va fer d'una tirada, sinó en diferents etapes que van aproximadament del 1387 al 1396.

Vegem els pros i els contres d'aquestes dues hipòtesis.

La primera es fonamenta en diferents arguments:

a) Que en el llibre hi hagi mencions al *Dotzè* i al *Terç* com a obres acabades no significa que fos escrit immediatament després, sinó que simplement Eiximenis recorda, com passa en altres obres, que hi ha temes que tracta en el *Llibre de les dones* dels quals ja havia parlat en aquelles dues obres. A més a més, pel que fa a les referències als àngels, en trobem en tots els volums del *Crestià*

---

64. Jaume RIERA I SANS i Jaume TORRÓ, *Francesc Eiximenis: Diplomataris 1373-1409*, Girona, Documenta Universitaria i Universitat de Girona, Institut de Llengua i Cultura Catalanes, 2011, p. 48 (Publicacions de l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes. Estudis sobre Francesc Eiximenis; 2).

—sobretot en el *Primer*— i en cap moment no anuncia que tingui la intenció d'escriure un llibre sobre aquesta matèria; també n'hi ha en el *Pastorale*, obra en llatí posterior al *Llibre dels àngels* i el *Llibre de les dones* i en la qual Eiximenis tampoc no al·ludeix al seu tractat d'angelologia com a acabat (en contradicció amb els arguments d'Andreu Ivars).<sup>65</sup>

b) Antoni Rubió i Lluch indicava que el 1391 el *Dotzè del Crestià* «encara no era lliurat al públic» i que el 1392 Eiximenis encara el considerava inacabat.<sup>66</sup> El franciscà, en el *Dotzè del Crestià*, havia escrit unes profecies polítiques sobre el futur de les cases reials de França i d'Aragó. El pare Ivars datava el *Dotzè* entre el 1385 i el 1386 tenint en compte una referència explícita al primer any, que es troba en el capítol 466 de l'obra:

És ver que alguns passats han parlat de aquesta matèria e han posat que après la reformació del món, la qual dien que s'à a fer dins lo centenar present, en què comptam MCCCLXXXV, après de aquest centenar [...].

Per a datar el segon any es fixava en una altra referència del capítol 578, on hi ha una al·lusió al rei Pere el Cerimoniós, mort el 5 de gener de 1387, com si encara fos viu: «En Pere, qui de present és rey d'Aragó».<sup>67</sup> Però en un capítol afegit a l'obra després del 469, el 469 bis, hi ha una referència explícita a l'any 1391:

Ítem, de fet som prop del temps per aquests assignat a la dita conversió que dien esdevenidora, car no y havem pus de huyt o de nou anys ara que comptam MCCCXCI.<sup>68</sup>

En els capítols 200 i 428 Eiximenis havia fet uns vaticinis que repetiria en altres parts del llibre, com ara que a partir de l'any 1400 no hi hauria «reys, ne duchs, ne comptes, ne nobles ne grans senyors, ans d'aquí avant fins la fi del món regnarà per tot la justícia popular e tot lo món, per consegüent, serà partit e regit per comunes, axí com vuy se regex Florença, e Roma, e Pisa, e Sena e d'altres ciutats de Itàlia e de Alamanya». Seguidament havia declarat que l'única casa que perduraria seria la de França.

En el capítol 466 havia afirmat que a partir del 1400 la seu papal es traslladaria a Jerusalem i que hi hauria «novell papa e novell emperador, e seran

---

65. Andreu IVARS, «Franciscanismo de la reina de Aragón, doña María de Luna», p. 271.

66. Antoni RUBIÓ I LLUCH, *Documents per a la història de la cultura catalana medieval*, 2 vol., Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1908, p. 99 (Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica; LIV) (reeditat l'any 2000).

67. Andreu IVARS, «El escritor Fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408)», *Archivo Ibero-Americano*, vol. XIX (1923), p. 379.

68. Xavier RENEDO PUIG, «Notes sobre la datació del *Dotzè del Crestià* de Francesc Eiximenis», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. 52 (2011), *Miscel·lània d'homenatge a Gabriel Roura i Güibas*, p. 214.

endós de linatge dels juheus convertits a la fe». Però abans que succeís tot això, havien de caure totes les monarquies i s'havien de crear governs a l'estil de les comunes d'Alemanya i d'Itàlia; és a dir, el que Eiximenis anomena la «justícia popular».<sup>69</sup>

En contrapartida, en el capítol 473 el franciscà havia contradit les seves pròpies profecies i declarava que les coses que havia exposat anteriorment «tot són fantasies e dits de mal recapte als quals no deu ésser dada neguna creença».

Segons Xavier Renedo, els capítols 467-473 del *Dotzè* foren afegits entre finals de novembre i principis de desembre de l'any 1391, després dels pogroms contra els jueus i les revoltes urbanes que sacsejaren la Corona d'Aragó i bona part de la península Ibèrica. Aquests set capítols són una palinòdia detalladíssima de la sèrie de revelacions profètiques, de matriu rocatalladiana i d'un contingut polític molt intens, divulgades per Eiximenis al llarg de la seva enciclopèdia. Algunes d'aquestes prediccions podrien haver influït, sobretot a la ciutat de València, en els avalots antijueus de l'estiu del 1391, sobretot l'anunci de la conversió general dels infidels i la caiguda de les monarquies. A causa d'aquests vaticinis i de la situació gravíssima que s'havia generat l'estiu del 1391, Eiximenis va rebre una carta de queixa del rei Joan I, escrita a Lleida el 17 de novembre de 1391, a partir de la qual es va veure obligat a afegir els capítols 467-473, on es retractava de tots els continguts profètics que havien provocat la ira règia.<sup>70</sup>

c) El *Llibre dels àngels*, a diferència del *Llibre de les dones*, sí que disposa d'una datació inequívoca, el 1392, que s'ha transmès a través d'un colofó. Només el manuscrit L (Barcelona, Biblioteca Episcopal del Seminari) retarda, per error, la data de redacció deu anys; és a dir, el data a l'any 1382. Aquest error va passar a l'edició de Joan Rosembach a Barcelona el 21 de juny de 1494.<sup>71</sup> En aquesta obra trobem també profecies sobre el futur polític de les monarquies, però, a diferència del *Dotzè*, ja no parlen de la fi de totes les monarquies, ni del primat de la monarquia francesa, sinó que més aviat aquesta darrera es presenta amb mals auguris. En el capítol 5,38 del *Llibre dels àngels*, l'arcàngel sant Miquel fa una revelació a un bisbe de l'abadia del Mont-Saint-Michel: vaticina que la línia dreta de la casa de França s'extingirà i que el rei d'Anglaterra sotmetrà el poble francès, que serà alliberat pel rei d'Escòcia.

En el capítol 253 del *Llibre de les dones* una altra profecia també deixa mal parada la casa de França. S'hi afirma que el rei francès, a causa del luxe i de la dilapidació dels béns dels seus vassalls, «Déus en breu los portarà a tanta confusió e verguonya e dejecció que no volrien ésser nats, ne fet que fassen notable no

---

69. Pere BOHIGAS, «Prediccions i profecies en les obres de fra Francesc Eiximenis», a *Aportació a l'estudi de la literatura catalana*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1983, p. 105-106, i Xavier Renedo PUIG, «Notes sobre la datació del *Dotzè del Crestià*», p. 212.

70. Xavier Renedo PUIG, «Notes sobre la datació del *Dotzè del Crestià*», p. 213-214.

71. Sadurní Martí Castellà, «Notes sobre la tradició textual del *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis», *Caplletra: Revista Internacional de Filologia* (València, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana i Publicacions de l'Abadia de Montserrat), núm. 48 (primavera-estiu 2010), p. 241.

prosperarà, ne Déus darà jamés a ells pau mentre aytal vida tinguen. E en breu, los aterrarà tan fort que al món no guosaran apparer».<sup>72</sup>

Així doncs, l'existència de profecies polítiques desfavorables a la nació francesa, tant en el *Llibre dels àngels* com en el *Llibre de les dones*, assenjala que aquestes obres foren escrites després que Eiximenis afegís al *Dotzè* els capítols de retractació de les profecies antimonàrquiques que tant van enutjar el rei Joan I.

d) També indica que el *Llibre de les dones* és posterior al tractat d'angelologia el fet que en el *Llibre dels àngels* encara es tracten temes de política i de governació d'una manera semblant a com ho fa la gran enciclopèdia. Tal com exposa Xavier Renedo, el *Llibre dels àngels* és un tractat polític en què es fa una defensa de la intervenció dels àngels en el govern de les comunitats i que presenta una versió corregida, molt menys conflictiva, del «pactisme» que amb tanta energia havia defensat Eiximenis en el *Dotzè*:

[...] el *Llibre dels àngels* és una retractació del *Dotzè*, però no d'urgència, com els set capítols que s'hi van afegir a corre-cuita a finals del 1391, sinó una retractació o, més ben dit, la «retractació» a fons, molt més meditada i de més llarg abast que no pas els capítols palinòdics.<sup>73</sup>

d) Per altra part, en el *Llibre de les dones*, sobretot en el darrer tractat, el de les dones religioses, ja es pot copsar un canvi més significatiu, ja que Eiximenis va deixant cada vegada més de banda els temes polítics i enfoca els continguts cap a un tipus de literatura ascètica i contemplativa. Endemés, cal destacar que els continguts del «Tractat de religioses» encaixen més amb els gustos literaris del regnat de Martí I i Maria de Luna.<sup>74</sup> No s'ha d'oblidar tampoc que el 1396 Francesc Eiximenis va dedicar l'*Scala Dei* a Maria de Luna. Tal com va demostrar Andreu Ivars, en aquesta obra el franciscà insereix literalment el «Tractat de contemplació» contingut en el *Llibre de les dones*, després de tot un conjunt d'oracions adreçades a la reina.<sup>75</sup> No s'hauria de descartar, doncs, que les dues obres podrien haver estat compostes vers els mateixos anys.

d) Per acabar, cal assenyalar que el *Pastorale*, obra en llatí que Eiximenis va començar a escriure en aquestes dates, té molts punts en comú amb el «Tractat de religioses» i sembla una continuació ampliada d'aquesta secció. El franciscà hi desenvolupa, sobretot, matèries que ja havia exposat en els darrers capítols

72. Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, p. 371.

73. Xavier RENEDO PUIG, «Lo Crestià: una introducció», a Antoni RIERA i MELIS (COORD.), *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): el context i l'obra d'un gran pensador català medieval: Actes de les jornades celebrades a Barcelona els dies 16 i 17 de desembre de 2009*, Barcelona, IEC, 2015, p. 225 (Publicacions de la Presidència; 44).

74. Núria SILLERAS FERNÁNDEZ, «Paradoxes humanistes: els escrits de Francesc Eiximenis i de Bernat Metge i la seva recepció a la baixa edat mitjana i el Renaixement», *eHumanista IVITRA* (en línia), núm. 1 (2012), p. 159.

75. Andreu IVARS, «Franciscanismo de la reina de Aragón, doña María de Luna», p. 262.

del *Llibre de les dones*, dedicats als consells evangèlics d'obediència, pobresa i castedat (cap. 275-312), a les virtuts i cerimònies que pertanyen als religiosos (cap. 378-385) i als consells i les regles per als contemplatius (cap. 378-385). Per tant, Eiximenis podria haver iniciat aquesta obra després del *Llibre de les dones* o en una data no gaire distant.

Quant a la segona hipòtesi sobre la datació, la fonamenten els arguments següents:

a) La coincidència temàtica entre el *Dotzè* i el *Llibre de les dones* és una prova que la redacció de les dues obres fou propera en el temps (a favor dels arguments d'Andreu Ivars i de Curt Wittlin).<sup>76</sup>

b) La inclusió de profecies polítiques que parlen de la mala fi de la casa reial francesa assenyalen que la redacció del *Llibre de les dones* fou posterior a la del *Dotzè* i, més concretament, als capítols de retractació que hi va afegir Eiximenis a finals del 1391.<sup>77</sup> També van en pro d'aquest argument les diferents remissions al *Terç* i al *Dotzè* com a obres acabades que es troben dins del *Llibre de les dones*.

c) També juga a favor de la hipòtesi d'una redacció del *Llibre de les dones* per etapes el fet que Eiximenis va escriure algunes de les seves obres en diferents tirades, tal com ha posat en relleu, per exemple, Xavier Renedo en relació amb el *Terç* i el *Dotzè*,<sup>78</sup> o com va observar Montserrat Martínez Checa en relació amb el *Pastorale*, obra que el franciscà probablement va començar a escriure el 1396 i que hauria deixat una mica de banda després de la mort de Jaume d'Aragó, personatge a qui va dirigit el llibre en la primera dedicatòria. Més tard Eiximenis hauria reprès l'obra i l'hauria dedicat al segon comanditari, Hug de Llupià i Bages.<sup>79</sup> Per tot plegat, no seria desorbitat pensar que el *Llibre de les dones* podria haver estat escrit de manera discontinua, i més si tenim en compte que Eiximenis sovint estava ocupat en missions importants que li devien robar temps per a la seva dedicació a la literatura.

d) D'altra banda, la insistència, en el «Tractat de maridades», en temes com ara l'adulteri, la separació, l'uxoricidi o el tracte entre els cònjuges, és un indicatiu que el llibre va ser escrit després de la separació dels comtes de Prades, quan la comtessa ja vivia a Torres Torres, i abans de la mort de Pere de Prades; és a dir, quan Sança encara no havia decidit traslladar la seva residència al convent de Santa Clara de València (1385-1395). A més a més, Eiximenis ja tractava aquests temes en el *Dotzè*, de manera que aquests capítols s'haurien pogut escriure pa-

---

76. ANDREU IVARS, «Franciscanismo de la reina de Aragón, doña María de Luna», p. 270, i CURT WITTLIN, «Introducció», p. XIV.

77. XAVIER RENEDO PUIG, «Notes sobre la datació del *Dotzè del Crestià*», p. 213.

78. XAVIER RENEDO PUIG, «Notes sobre la datació del *Primer*, el *Segon* i el *Terç del Crestià* de Francesc Eiximenis», a *Miscel·lània Albert Hauf* 5, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2013, p. 28-29 (Estudis de Llengua i Literatura Catalanes; LXVI).

79. MONTSERRAT MARTÍNEZ CHECA, *Francesc Eiximenis. «Pastorale»: Edició i traducció*, tesi doctoral dirigida per José Martínez Gázquez, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, Departament de Filologia Espanyola, 1994, p. xxvi.



ral·lelament a aquest llibre o poc després. La inserció de la darrera part de l'obra, el «Tractat de religioses», es devia dur a terme un cop Sança havia decidit anar al convent o quan ja hi habitava (c. 1396-1397), perquè en aquesta part trobem un canvi de to radical respecte a les altres seccions, ja que Eiximenis hi exposa els principals fonaments de la religió cristiana i continguts d'una gran complexitat teològica. L'addició d'aquesta part tan diferent sembla que té més sentit si anava dirigida a una persona que volia dedicar-se a la vida ascètica i contemplativa.

## 5. Conclusions

Després d'analitzar aquestes dues hipòtesis sobre el procés de redacció del llibre, tot i que no hi ha prou arguments de pes per a decantar-nos per cap en concret, considero que, segons l'estat actual dels coneixements històrics sobre el *Llibre de les dones*, seria més versemblant creure en la primera hipòtesi, és a dir, que l'obra fou escrita vers l'any 1396.

Malgrat que la segona hipòtesi també resulta acceptable, crec que té algunes mancances. En primer lloc, sembla que no té gaire sentit que Eiximenis hagués escrit un llibre de tres-cents noranta-sis capítols, molt més breu que el *Dotzè*, en diferents tirades al llarg de tota una dècada, si el podia escriure perfectament en pocs mesos o en un o dos anys, i més si considerem que presenta moltes matèries que ja havien estat tractades en el *Tèrç* i el *Dotzè*, que el franciscà només havia de tornar a repetir amb petites variacions, però que no havia de crear de nou.<sup>80</sup>

En segon lloc, el fet que el *Llibre dels àngels* presenti una versió del pactisme menys radical que en el *Dotzè* i una retractació de les profecies antimonàrquiques molt més meditada i de llarg abast, indica que el tractat angelològic és l'obra que va seguir a la gran enciclopèdia i que el *Llibre de les dones* és posterior. També assenjala en aquesta direcció el canvi de to cap a un tipus de literatura més mística i contemplativa (en aquest sentit, més propera a altres obres del franciscà, com ara la *Vida de Jesucrist* o el *Pastorale*).

De totes maneres, fins que no es descobreixi algun tipus d'evidència documental que demostrï clarament quin fou el procés de redacció de l'obra i quan va tenir lloc, no es podrà aprofundir més en aquesta qüestió. L'únic que tenen en comú aquestes dues hipòtesis sobre el procés de redacció del llibre és que, si bé desconeixem com es dugué a terme —d'una tirada o bé de manera discontinua—, totes dues coincideixen a situar l'acabament del llibre i el lliurament a la seva destinatària vers els anys 1396-1397, quan Sança Eiximenis d'Arenós va començar a viure al convent de Santa Clara de València.

Pel que fa a la intencionalitat, el fet que el «Tractat de religioses» ocupi tres quartes parts de la matèria del llibre indica que la finalitat principal de

80. Curt WITTLIN, «Introducció», p. xv.

l'obra era dotar la comtessa de Prades d'una guia espiritual per a ajudar-la a redreçar la seva vida i oferir-li un consol després de la mort del seu fill, Pere de Prades, i de perdre l'esperança d'una reconciliació amb el seu marit, tal com ja va estipular Curt Wittlin.<sup>81</sup>

## 6. Bibliografia

ALBERTÍ I GUBERN, Santiago. *Diccionari biogràfic*. 4 v. Vol. I, A-C. Barcelona: Albertí, 1966.

ALBERTÍ I GUBERN, Santiago. *Diccionari biogràfic*. 4 v. Vol. IV, Q-Z. Barcelona: Albertí, 1970.

ALCOVER, Antoni M.; MOLL, Francesc de B. *Diccionari català-valencià-balear*. 10 v. Palma: Moll, 1930-1961. Disponible en línia a: <<http://dcvb.iecat.net/>> (consulta: 25 juny 2020).

ÁLVAREZ BEZOS, María Sabina. *Violencia contra las mujeres en la Castilla del final de la Edad Media: Documentos para el estudio de las mujeres como protagonistas de su historia*. Tesis doctoral dirigida per M. I. del Val Valdivieso. Valladolid: Departamento de Historia Antigua y Medieval, 2013.

ANDREU, Jordi; CANELA, Josep; SERRA, Maria Àngels. *El llibre de comptes com a font per a l'estudi d'un casal noble de mitjan segle XV: Primer llibre memorial començat per la senyora dona Sanxa Ximenis de Fox e de Cabrera e de Navalles (1440-1443)*. Barcelona: Fundació Noguera, 1992.

BALDACCHINO, Laura. *Étude et édition complète du «Libro de las donas», traduction castillane du «Llibre de les dones» de Francesc Eiximenis*. Tesis doctoral en preparació, dirigida per Carlos Heusch i Hélène Thieulin-Pardo. París: Sorbonne-Université (CLEA) i École Normale Supérieure de Lyon (CIHAM).

BARCELONA, Martí de. «Fra Francesc Eiximenis, O.M. (1340?-1409?). La seva vida. Els seus escrits. La seva personalitat literària». A: BADIA, Lola; RENEDO, Xavier (ed.). *Studia bibliographica*. Girona: Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona, 1991, p. 185-239 (Estudis sobre Francesc Eiximenis; I). [Reimpresió d'un treball publicat a *Estudis Franciscans*, núm. XL (1928), p. 437-500.]

BELDA SOLER, Maria Àngels. *El régimen matrimonial de bienes en los «Furs de València»: Contribución al estudio de las instituciones del derecho histórico valenciano*. València: Cosmos, 1966.

BOFARULL I MASCARÓ, Pròsper de. *Procesos de las antiguas cortes y parlamentos de Cataluña, Aragón y Valencia*. Barcelona: Tip. José Eusebio Monfort - Impr. del Archivo, 1847 (Colección de Documentos Inéditos del Archivo de la Corona de Aragón; II).

---

81. CURT WITTLIN, «De *Lo libre de les dones* a la *Scala Dei*», a Patricia BOEHNE, Josep MASSOT I MUNTANER i Nathanael B. SMITH (ed.), *Actes del Tercer Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica: Estudis en honor de Josep Roca-Pons*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1983, p. 140-141 (Biblioteca Abat Oliba; 30).

BRANDENBERGER, Tobias. *Literatura de matrimonió: Península Ibérica, s. XIV-XVI*. Saragossa: Pórtico, 1996 (Hispanica Helvética; 8).

BRUGUERA, Jordi. *Llibre dels fetes del rei En Jaume*. 2 vol. Barcelona: Barcino, 1991 (Els Nostres Clàssics. Col·lecció B; 10 i 11).

CARRERES ZACARÉS, Salvador. *Llibre de memories de diversos sucesos e fetes memorables e de coses senyalades de la ciutat e regne de València (1308-1644)*. 2 vol. València: Acció Bibliogràfica Valenciana, 1930.

CASTILLO SAINZ, Jaume. *Alfons el Vell, duc reial de Gandia*. Gandia: CEIC Alfons el Vell, 2012.

CATALÀ I ROCA, Pere. «Contribució a l'estudi dels Bertran (s. XIV), família senyorial de Gelida». *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, vol. 1, núm. 20-21 (1999-2000), *Homenatge al Dr. Manuel Riu i Riu*, p. 381-390.

CENDÓN FERNÁNDEZ, Marta. «La imagen de dona Aldonza de Mendoza: vida y memoria». A: CORRAL DÍAZ, Esther (ed.). *Voces de mujeres en la Edad Media: Entre realidad y ficción*. Berlín i Boston: De Gruyter, 2018, p. 62-92.

CLAUSELL NÁCHER, Carme. *Carro de las donas: Valladolid, 1542. Adaptación del «Llibre de les dones» de Francesc Eiximenis O.F.M. realizada por el P. Carmona O.F.M.* 2 vol. Madrid: Fundación Universitaria Española i Universidad Pontificia de Salamanca, 2007a (Espirituales Españoles. Serie M, Maior; 5).

— «La tradició textual del *Llibre de les dones* de Francesc Eiximenis O.F.M.». A: *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Universitat de Girona, 8-13 setembre del 2003*. Vol. III. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007b, p. 201-212 (Biblioteca Abat Oliba; 274).

— «Francesc Eiximenis en Castilla. I. Del *Llibre de les dones* al *Carro de las donas*». *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, núm. 45 (1996), p. 339-464.

COLL, Núria. «Arenós, Ferran Eiximenis d'». A: *Gran enciclopèdia catalana*. Vol. 3, AR-BAH. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1988, p. 89.

COLL I ALENTORN, Miquel. «Prades i d'Arenós, Jaume de». A: *Gran enciclopèdia catalana*. Vol. 18, PICOS-QUIL. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1988, p. 294.

COMAS VIA, Mireia. «Palabras y actitudes de mujeres de la Cataluña bajo-medieval ante las violencias e injusticias». *Memoria y Civilización: Anuario de Historia* [Navarra: Universidad de Navarra, Departamento de Historia, Historia del Arte y Geografía], núm. 16 (2013), p. 9-25.

CORBALÁN DE CELIS, Juan. «Amojonamientos y deslindes del término de Torres Torres». A: *Crònica de la XXIV Assemblea de Cronistes Oficials del Regne de València*. València: Associació de Cronistes Oficials del Regne de València, 2004, p. 615-631.

CORTÉS, Josepa. «Els Boil de la Scala: una història de família». *Batlia: Quadern del Palau de la Scala*, núm. 9 (1988), p. 6-24.

COSCOLLÀ SANZ, Vicente. *La València musulmana*. València: Carena, 2003 (Tierra Viva).

CRUELLES, Josep Maria. *Els notaris de la ciutat de València: Activitat professional i comportament social a la primera meitat del segle XV*. Barcelona: Fundació Noguera, 1998 (Estudis; 17).

DURAN I CAÑAMERAS, Fèlix. *Margarida de Prades*. Barcelona: Impremta Porcar, 1956.

EIXIMENIS, Francesc. *Lo libre de les dones*. Edició a cura de Frank Naccarato. 2 vol. Barcelona: Curial, 1981 (Biblioteca Torres Amat; 9 i 10).

EIXIMENIS, Francesc. *Dotzè llibre del Crestià II*, 2. Edició a cura de Curt Wittlin, Antoni Pacheco, Jill Webster *et al.* Girona: Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona, 1987 (Obres de Francesc Eiximenis; 4).

FARAUDO DE SAINT-GERMAIN, Lluís. «Rosa d'or». A: FARAUDO DE SAINT-GERMAIN, Lluís. *Vocabulari de la llengua catalana medieval*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans [en construcció]. Disponible en línia a: <[www2.iec.cat/faraudo/results.asp](http://www2.iec.cat/faraudo/results.asp)> (consulta: 21 abril 2020).

FERRANDO, Antoni. «Del *Tiran* de 1460-64 al *Tirant* de 1490». A: *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Alacant/Elx, 9-14 de setembre de 1991*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993, p. 25-68 (Biblioteca Abat Oliba; 125).

FERRER I MALLOL, Maria Teresa. «Els viatges piadosos de cristians, jueus i musulmans per la Mediterrània medieval». A: *Un mar de Lleis: De Jaume I a Lepant*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, Generalitat de Catalunya, Cambra de Comerç de Barcelona, Col·legi d'Advocats de Barcelona i Ajuntament de Barcelona, 2008, p. 101-118.

FLUVIÀ I ESCORSA, Armand de. «Els comtes i el comtat de Prades». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. 25-1 (1979), p. 155-165.

FORT I COGUL, Eufemià. *Margarida de Prades*. Barcelona: Rafael Dalmau, 1960 (Episodis de la Història; 7).

FRANCOLINI, Marcelli; ALCIATI, Andreae. *Liber sextus Decretalium D. Bonifacii VIII. Clementis Papae V: Constitutiones, extravagantes tum viginti D. Ioannis Papae XXII, tum Communes. Haec omnia cum suis glossis suae integritate restituta, et ad exemplar Romanum diligenter recognita*. Venetiis: Apud Iuntas, 1615.

GALLENT MARCO, Mercedes. «Profesionalización y ejercicio de la medicina medieval». *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, núm. 4-5 (1986), p. 225-236.

GARCÍA BALLESTER, Lluís. *La medicina a la València medieval*. València: Edicions Alfons el Magnànim - Centre Valencià d'Estudis i Investigació, 1989.

GARCÍA BALLESTER, Lluís; McVAUGH, Michael R.; RUBIO VELA, Agustí. *Medical licensing and learning in fourteenth-century Valencia*. Filadèlfia: American Philosophical Society, 1989.

GARCÍA DE PAZ, José Luis. «Doña Aldonza de Mendoza y su hermanastro el marqués». *Boletín de la Asociación de Amigos del Museo de Guadalajara*, núm. 2/3 (2007-2008), p. 147-177.

GUINOT, Enric; TORRÓ, Josep. *Repertiments medievals a la Corona d'Aragó (segles XII-XIII)*. València: Universitat de València, 2007.

IVARS, Andreu. «Franciscanismo de la reina de Aragón, doña María de Luna (1396-1406)». *Archivo Ibero-Americano*, núm. xxxvi (1933), p. 255-281.

— «El escritor Fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408)». *Archivo Ibero-Americano*, núm. xix (1923), p. 359-398.

IZQUIERDO MOLINAS, Eva. *Edició crítica dels capítols 1-100 del «Llibre de les dones» de Francesc Eiximenis. Estudi codicològic, estudi ecdòtic i estudi històric*. Girona: Universitat de Girona, Departament de Filologia i Comunicació, 2019. Disponible en línia a: <<http://hdl.handle.net/10803/667739>> (consulta: 25 juny 2020).

— «Un testimoni sobre la vida de Sanxa Ximenis d'Arenós i sobre l'origen del *Llibre de les dones*». *Caplletra: Revista Internacional de Filologia* [València: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana i Publicacions de l'Abadia de Montserrat], núm. 48 (primavera-estiu 2010), p. 135-161.

MARTÍ CASTELLÀ, Sadurní. «Notes sobre la tradició textual del *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis». *Caplletra: Revista Internacional de Filologia* [València: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana i Publicacions de l'Abadia de Montserrat], núm. 48 (primavera-estiu 2010), p. 235-256.

MARTÍNEZ CHECA, Montserrat. *Francesc Eiximenis. «Pastorale»: Edició i traducció*. Tesi doctoral dirigida per José Martínez Gázquez. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, Departament de Filologia Espanyola, 1994.

MASSÓ I TORRENTS, Jaume. «Les obres de Francesc Eximeniç (1340?-1409?)». *Essaig d'una bibliografia*. A: BADIA, Lola; RENEDO, Xavier (ed.). *Studia bibliographica*. Girona: Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona, 1991, p. 45-172 (Estudis Sobre Francesc Eiximenis, 1). [Reimpresió d'un treball de l'*Anuari de l'IEC*, núm. 3 (1909-1910), p. 588-692.]

MONFAR I SORS, Diego de; BOFARULL I MASCARÓ, Pròsper de. *Historia de los condes de Urgel*. Barcelona: En el Estab. Lit. y Tip. de J. E. Monfort, 1853 (Colección de Documentos Inéditos del Archivo de la Corona de Aragón; x).

NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. «Los Rabassa, un linaje patricio de Valencia medieval». *Annales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, núm. 7 (1988-1989), p. 111-136.

NEBOT FORTEA, Jorge. *Arbol genealógico de los Arenós* [en línia]. A: <[www.academia.edu/10063551/%C3%81RBOL\\_GENAL%C3%93GICO\\_DE\\_LOS\\_AREN%C3%93S](http://www.academia.edu/10063551/%C3%81RBOL_GENAL%C3%93GICO_DE_LOS_AREN%C3%93S)> (consulta: 25 març 2020).

PAGÈS, Amédée. *Chronique catalane de Pierre IV d'Aragon, III de Catalogne, dit le Cérémonieux ou del Punyalet*. Tolosa i París: Édouard Privat i Henri Didier, 1941 (Bibliothèque Méridionale, 2a sèrie; 31).

PARISI, Ivan. «La verdadera identidad del comendador Escrivà, poeta valenciano de la primera mitad del siglo xvi». *Estudis Romànics* [Barcelona: IEC], núm. 31 (2009), p. 141-162.

PIERA, Josep. *Jo sóc aquest que em dic Ausiàs March*. Barcelona: Edicions 62, 2001.

PLADEVALL, Antoni. «Lluís de Prades». A: *Gran enciclopèdia catalana*. Vol. 18, PICOS-QUIL. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1988, p. 284.

RENEDO PUIG, Xavier. «Lo Crestià: una introducció». A: RIERA I MELIS, Antoni (coord.). *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): el context i l'obra d'un gran pensador català medieval: Actes de les jornades celebrades a Barcelona els dies 16 i 17 de desembre de 2009*. Barcelona: IEC, 2015, p. 225-231 (Publicacions de la Presidència; 44).

— «Notes sobre la datació del *Primer*, el *Segon* i el *Terç del Crestià* de Francesc Eiximenis». A: *Miscel·lània Albert Hauf 5*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2013, p. 5-33 (Estudis de Llengua i Literatura Catalanes; LXVI).

— «Notes sobre la datació del *Dotzè del Crestià* de Francesc Eiximenis». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. 52 (2011), *Miscel·lània d'homenatge a Gabriel Roura i Güibas*, p. 207-224.

— *Edició i estudi del «Tractat de luxúria» del «Terç del Crestià» de Francesc Eiximenis*. Tesi doctoral dirigida per Lola Badia. Cerdanyola del Vallès: Universitat Autònoma de Barcelona, Facultat de Filosofia i Lletres, 1992.

RIERA I SANS, Jaume; TORRÓ, Jaume. *Francesc Eiximenis: Diplomatarí 1373-1409*. Girona: Documenta Universitaria i Universitat de Girona, Institut de Llengua i Cultura Catalanes, 2011 (Publicacions de l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes. *Estudis Sobre Francesc Eiximenis*; 2).

RIQUER, Martí de. *Vida i aventures de don Pero Maça*. Barcelona: Quaderns Crema, 1984 (Biblioteca Mínima; 10).

ROCA, Josep Maria. «La reyna empordanesa». *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, núm. x (1928), p. 9-209.

ROMERO TALLAFIGO, Manuel. *La cancellería de los condes de Prades y Ribagorza (1341-1414)*. Saragossa: Institución Fernando el Católico, 1990.

ROMEU I FIGUERAS, Josep. *Lectura de textos medievals i renaixentistes*. València i Barcelona: Institut Universitari de Filologia Valenciana i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994.

RUBIÓ I LLUCH, Antoni. *Documents per a la història de la cultura catalana medieval*. 2 vol. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1908 (Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica; LIV). [Reeditat l'any 2000.]

SÁNCHEZ-CUTILLAS, Carmelina; FLUVIÀ I ESCORSA, Armand de. «Arenós, Eiximèn Peres d'». A: *Gran enciclopèdia catalana*. Vol. 3, AR-BAH. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1988, p. 89.



SILLERAS FERNÁNDEZ, Núria. «Paradoxes humanistes: els escrits de Francesc Eiximenis i de Bernat Metge i la seva recepció a la baixa edat mitjana i el Renaixement». *eHumanista IVITRA* [en línia], núm. 1 (2012), p. 154-167.

SOBREQUÉS I VIDAL, Santiago. «Cardona, Joan Ramon Folc de». A: *Gran enciclopèdia catalana*. Vol. 6, *CALC-CATA*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1986, p. 283.

— *El compromís de Casp i la noblesa catalana*. Barcelona: Curial, 1973.

— *Els barons de Catalunya*. Barcelona: Vicens Vives, 1961 (Biografies Catalanes, Sèrie Històrica; III).

SOLDEVILA, Ferran. *Les quatre grans cròniques*. Barcelona: Selecta, 1971.

— *Història de Catalunya*. Barcelona: Alpha, 1963.

VALERO MOLINA, Joan. «Sança Ximenis de Cabrera i la capella de Santa Clara i Santa Caterina de la catedral de Barcelona». *Locus Amoenus*, núm. 8 (2005-2006), p. 47-66.

VALLET Y PUERTA, Vicente. «Vidal de Vilanova y sus descendientes». *Boletín de la Academia Valenciana de Genealogía y Heráldica* [València: Academia Valenciana de Genealogía y Heráldica], vol. xv (2009), p. 125-153. A: <<https://avghcv.com/gallery/vidal%20de%20vilanova%20y%20sus%20descendientes.pdf>> (consulta: 21 abril 2020).

VILALLONGA, Mariàngela. *La literatura llatina a Catalunya al segle xv: Repertori bio-bibliogràfic*. Barcelona: Curial Edicions Catalanes i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993 (Textos i Estudis de Cultura Catalana; 34).

VILANOU TORRANO, Conrad. «El humanismo de Eiximenis: saber, ciudad y cortesía». *Historia de la Educación: Revista Interuniversitaria*, núm. 31 (2012), p. 135-163.

VILLALMANZO, Jesús; CHINER, Jaume. *La pluma y la espada: Estudio documental sobre Joanot Martorell y su familia (1373-1483)*. València: Ayuntamiento de Valencia, 1992.

VINYOLES VIDAL, Teresa Maria. «Respuestas de mujeres medievales ante la pobreza, la marginación y la violencia». *Clio & Crimen* [Durango: Centro de Historia del Crimen], núm. 5 (2008), p. 72-93.

— *Les barcelonines a les darreries de l'edat mitjana: 1370-1410*. Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana, 1976.

WITTLIN, Curt. «Introducció». A: EIXIMENIS, Francesc. *Lo libre de les dones*. Edició a cura de Frank Naccarato. 2 vol. Barcelona: Curial, 1981 (Biblioteca Torres Amat; 9 i 10).

— «De *Lo libre de les dones* a la *Scala Dei*». A: BOEHNE, Patricia; MASSOT I MUNTANER, Josep; SMITH, Nathanael B. (ed.). *Actes del Tercer Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica (Tòronto, 1982): Estudis en honor de Josep Roca-Pons*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1983, p. 139-152 (Biblioteca Abat Oliba; 30).



ZURITA, Jerónimo. *Anales de Aragón*. Edició d'Ángel Canellas. Vol. II (llibres VI i VII). Saragossa: Institución Fernando el Católico, 1976.

ZURITA, Jerónimo. *Anales de Aragón*. Edició d'Ángel Canellas. Vol. IV (llibres XI, XII i XIII). Saragossa: Institución Fernando el Católico.



# «Que multiplicació de juristes... posa en lo cor dels hòmens gran terror». Francesc Eiximenis diante do saber jurídico, um ensaio

**Rogério R. Tostes**

*Universidade de Évora*

*Centro Interdisciplinar de História,*

*Culturas e Sociedades (CIDEHUS)*

---

---

«Et ita dominus habuit opus legisperitis et iuristis qui dicebatur doctores et scribae, meditantes in hac lege die ac nocte, ut eam populo simpliciori nunciarent, ne fierent sicut equus et mulus quibus non est intellectus, sed approximarent ad Deum.»

J. Gersoniis, *Recommendatio licentiandorum*, col. 833

«Mas en lo temps present trobaràs los hòmens en tanta follia, que seran ignorants e no coneixen e no volen conèixer llur ignorància, ne la poden creure, encara que la los ensenyes ab lo dit, ans han més ergull e presumpció de si mateix que los altres, en tant que no donen reverència als cients ne a qualsevol altre.»

Francesc Eiximenis, *Terç del Crestià*, cap. 56

## 1. «Nel mezzo del cammin...»

O propósito inicial deste ensaio, que entrego como contribuição em forma de capítulo<sup>1</sup> ao benevolente convite do doutor Josep Serano Daura, é trazer à tona algumas opiniões sobre a qualidade de Eiximenis *como jurista*. Este foi um dos temas de fundo do seminário que resultou na publicação deste livro, mas é uma questão que já ultrapassa os estudos de recepção da obra política do frade Francesc e se torna um problema mais amplo sobre o confronto que vem sendo levantado há muito mais tempo, ocasionalmente aparecendo entre um e outro entrevero de tipo *historiadores do direito vs. historiadores gerais*. Assim mesmo, ainda não se ouviu nenhuma resposta satisfatória à questão tantas vezes posta sobre a existência ou

---

1. Este trabalho é fruto de uma reflexão gestada nos últimos anos e que, certamente, deve muito ao profícuo contato com colegas investigadores. Permito-me, pois, agradecer nominalmente ao doutor Diego Quaglioni por seus atentos comentários ao primeiro manuscrito deste texto. Também, presto meus respeitos ao amigo Eduard Juncosa que tão de perto me animou a redigir este trabalho, e que, sem responsabilidade por meus desatinos, contribuiu para muitas das conclusões que correm nestas linhas. Oportunamente, agradeço aos colegas que me auxiliaram com o acesso a uma bibliografia que, durante os dias de confinamento, ser-me-ia impossível alcançar por essas distâncias oceânicas.

não de um Eiximenis jurista. Pode ser talvez porque se trate de uma busca capciosa; e também porque se há de entender as motivações dessa e de outras perguntas que levam a repensar a linguagem filosófica em contraste com a reivindicação dos profissionais do direito. É exatamente a partir de onde começam os mal-entendidos, aí aparecem as apropriações de sentidos de um campo a outro como as disputas corporativas de filósofos-historiadores e de juristas. Sem que se detenha neste último aspecto, porém, permite-se declinar dos debates mais tradicionais a fim de responder a uma questão *menos habitual*: por que se exige do teólogo a prova das *civili sapientiae* de modo que se possa então aceitar os seus pareceres legais?

É certo que, antes de enveredar por essa via, também há de se examinar em que consiste ser um jurista (e, mais precisamente, um jurista medieval), ou de que é feito o seu saber e sua técnica. Enfim, trata-se de avaliar o discurso *savant* que separa o douto legista de seus pares universitários,<sup>2</sup> e isto à luz de um tempo em que a ritualização do saber culto é de todo instrumentalizada em acordo aos ditames da dogmática escolástica.<sup>3</sup>

A polêmica que cá se abre não se limita a fazer uma justificação da identidade profissional do legista na Idade Média, mas a defender uma pitoresca longa duração da ciência jurídica, criada entre o jurista medieval e o seu correspondente moderno, feita e refeita calmamente, muitas vezes sem alarde nem pedidos a estranhos vindos de fora do *métier*. Essa projeção quase anacrônica do jusperito moderno a uma antiquíssima tradição de sapientes, que se vê inaugurada em Bolonha e sua escola de doutores, é o que explica, segundo creio, uma boa parte do impasse epistemológico envolvido nessas controvérsias. Neste caso, a reserva de um saber iniciático vai muito além de se defender uma genealogia absurda (mas nem por isso menos ilustre!) que incita a fazer de Pothier um longínquo herdeiro de Bartolo, a ponto de borrar o limiar da ruptura que separa as historicidades do direito no desfecho do Antigo Regime. É assim que se cava por dentro o modo de proceder da dogmática legal, segundo a qual só há uma maneira de se elaborar a *interpretatio* e que se demonstra pela montagem de uma linguagem controlada e sistematizada.<sup>4</sup> Isto cria um reducionismo do discurso científico que permite a alguns especialistas reivindicar uma meta-linguagem do direito,<sup>5</sup> e que segundo Yan Thomas força a interpretação da lei

---

2. Marie BASSANO e Raphaël ECKERT, «Langue du droit et sociabilité dans la doctrine savante médiévale (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)», *Philosophical Readings* (Veneza), num. 12 (2020), p. 150-155.

3. Gert MELVILLE, «L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionnalité», em Otto G. OEXLE e Jean-Claude SCHMITT (ed.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2003, p. 425-432.

4. Yann LEROY, «La notion d'effectivité du droit», *Droit et Société* (Paris), num. 79 (2011), p. 715-732.

5. Corinne LEVELEUX-TEIXEIRA, «Fabrique et réception de la norme. Brèves remarques sur l'effectivité en droit médiéval», em *La fabrique de la norme: Lieux et modes de production des normes au Moyen Âge et à l'époque moderne*, edição de Véronique Beaulande-Barraud, Julie Claustre, Elsa Marmursztejn, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 17-19.

(ou de um ato jurídico ou simples contrato) à leitura privilegiada do jurista profissional.<sup>6</sup> Com ele é que se define uma semântica particular acerca dos termos que compõem o vocabulário técnico da lei (e, logo, o seu repertório «profissional»), o qual está inclinado mais à própria dogmática do que à linguagem em sua hodierna historicidade. Por absurdo que isto seja aos ouvidos de um «não iniciado», é verdadeiro que a história do direito ocidental começa a partir da invenção feita pelos legistas medievais de um *novo discurso dogmático*. Cria-se, então, um aparato de taxonomias jurídicas que operam a realidade (ainda que atingindo somente uma parte dela) e com as quais se pretende instaurar uma ordem de coisas própria ao direito erudito.<sup>7</sup> Esta ordem se impõe já a despeito dos demais registros que concebem o evento contingente e o previsto, e que se veem manifestos tanto na linguagem comum do *rusticus* quanto pelas vozes concorrentes dos saberes doutos, nomeadamente o filosófico e o teológico. Entre a metafísica desses últimos e a empiria dos incultos, pode o jurista estabelecer um chão próprio de ahistoricidade que apenas tem lugar no fantasioso *continuum* da linguagem ancestral.

Quando escrevia o *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hegel lembrava que o direito é, em sua dimensão científica, parte do universo de saber da filosofia. Recordava também que, antes de ser um «direito positivo» que dá musculatura policial ao Estado, a ciência legal toma como seu competente escopo o de medir a *evolução imanente própria da matéria*.<sup>8</sup> Deste modo, o método específico do direito está mais próximo de um formalismo assente sobre os conceitos concretos da realidade que ele quer instrumentalizar; muito mais do que estaria se esse fosse apenas um discurso criado pela abstração sofisticada que serve à busca da *Ideia*. Tampouco há de se prescindir da *Wertfreiheit*, isto é, da neutralidade axiológica tão necessária à investigação de normas mas separada de qualquer sistema de valor alheio a seu campo. Ao se apresentar como um conjunto de regras e manuseio de textos («leur pratique des textes et des interprétations de ces textes», diz Tropper), sua especificidade se explica como uma linguagem instituída de dentro (de um sistema de signos-significantes) para fora (em direção aos jurisdicionados-receptores).<sup>9</sup> Com efeito, é tão somente a partir disso

---

6. Yan THOMAS, «La langue du droit romain. Problèmes et méthodes», em *L'interprétation dans le droit*, Paris, Sirey, 1973, p. 103-125 (Archives de Philosophie de Droit; 19).

7. Alain BOUREAU, «Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval», *Annales: Histoire, Sciences Sociales* (Paris), num. 57 (2002), p. 1463-1488.

8. Georg W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Lúpsia, Felix Meiner, 1911, p. 18-19.

9. Pierre BRUNET, «Quand le droit compte comme texte», *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques* (Bruxelas), num. 70/1 (2013), p. 54-59. Seguindo as ponderações deste autor sobre o horizonte hermêutico do texto jurídico como espaço de discurso, recorda-se que que o embate entre formalismo e realismo coloca em questão a capacidade de situar o texto jurídico em um cenário concreto, o que depende das condições de legibilidade de seu material, ou, propriamente dito, de uma determinada *institucionalidade*: «[...] concernés sont autant ceux qui disposent d'un pouvoir de décision que ceux qui ne disposent que d'un pouvoir de suggestion. À cet égard, il faut insister sur le rôle de la doctrine —dogmatique— juridique qui ne peut pas, ne doit pas être laissée de côté. Les interprétations et systématisations qu'elle produit sont précieuses en ce qu'elles fournissent un grand nombre

que o direito pode evoluir para algo além de um mero conjunto inanimado de prescrições legais.<sup>10</sup> Entretanto, a ideia de expulsar as ciências forâneas além da linguagem dogmática da lei continuou a dar sentido à identidade dos juristas. O mesmo Hegel, que também procurou a superação do direito como uso exclusivo da técnica legal e do controle das instituições, viu-se forçado a defender a filosofia dos ataques feitos por juristas acerca da *limitada compreensão* que os filósofos trazem sobre a essência da lei.<sup>11</sup>

Não pretendo, evidentemente, retomar essas interrogações. Limito-me a notar que nelas se encontram o *quid* de toda a disjunção criada entre os usos do direito como técnica jurídica e como força coercitiva que deriva da razão natural. A luta por esses domínios nos campos doutrinários medievais se alimenta com o anseio de ambos os partidos, filosofia e direito, em provar qual deles detém a via mais eficaz para o poder. E é o apego a essas diferentes convicções que há de definir a identidade de cada um desses grupos como corporação profissional em particular.<sup>12</sup> Ainda mirando o jurista, notaremos aliás que sua improvável genealogia se apoiou na necessidade de inventar um ambiente autônomo para a produção das *referências de verdade* de que foi constituída toda a dogmática civil-secular, e da qual foram se afastando as demais regras de concordância ditadas pelos cânones medievais. Em lugar de respaldar a técnica legal na razão eficiente da teologia, buscou-se no direito romano secular o espaço reservado a suas experimentações, isto é, inventou-se um *método* capaz de sempre progredir em acordo às formas de discurso e aos procedimentos de uma nova exegese hermética.<sup>13</sup> É o que notou há décadas Hermann Kantorowicz, que não sem dose de exagero acreditou haver entrevisto uma alegórica *religio* na imagem sacerdotal do culto à Justiça, tal como descrita por Placentino nas *Quaestiones de iuris subtilatibus*.<sup>14</sup> Neste modo de ver as coisas, o ofício do legista é quase uma nova religião, é a *ars* que redescobre os truismos do século. Portanto, é afastando a realidade factual que o jurista medieval pretende dominar a *verdadeira realidade* das coisas humanas —aquela realidade eleita pela teoria jurídica e levada ao interior de seu campo científico—. Se olharmos a manifesta convicção que o próprio Bartolo teve em querer dominar um método particular e útil em acordo ao definido pela *civilis sapientia* do direito romano, podemos avaliar melhor a reivindicação de um método graduado que se coloca

---

d'informations sur la façon dont pensent les juristes et dont ils se représentent le droit positif» (Pierre BRUNET, «Quand le droit compte comme texte», p. 57).

10. Michel TROPPEL, *La Philosophie du Droit*, Paris, Presses Universitaire de France, 2003, p. 32-34.

11. Georg W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 22-25.

12. Sobre a abordagem da questão, permito-me indicar a tese doutoral de Marie BASSANO, «*Dominus domini mei dixit...*». *Enseignement du droit et construction d'une identité des juristes et de la science juridique: Le studium d'Orléans (c. 1230-c. 1320)*, tese de doutorado em Direito, Paris, Université de Droit Panthéon-Assas, 2008.

13. Pierre LEGENDRE, *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard, 1999, p. 254.

14. Hermann U. KANTOROWICZ, *Studies in the Glossators of the Roman Law: Newly Discovered Writings of the Twelfth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938, p. 181-189.

como o único *medium* para conhecer e classificar o real segundo a grelha da verossimilhança linguística.<sup>15</sup> Isso quase equivale a afirmar a impossibilidade de aproximar os dois abismos em que habitam a teoria e a empiria, razão pela qual o jurista prefere forjar a sua própria zona de facticidade. A seu turno, ele elabora essa zona segundo um sistema de prescrições que lhe faz operar as contingências humanas a partir do exterior, sem se embaraçar na realidade que ofusca a ideia do poder.

Um tal programa epistemológico não tardaria a gerar ferrenhos inimigos, os quais dentro e fora das universidades iriam hostilizar a prepotência dos legistas e a *ratio iuris*<sup>16</sup> em face de um universo institucional já diagramado pela linguagem agostiniana do poder. De finais do século XIII a meados do XIV, a querela entre os juristas e os teólogos havia tomado proporções mais sérias, revelando o fracasso dos segundos em manter a influência sobre contingências práticas de governo. Enquanto os filósofos-teólogos insistiam em suas diatribes contra a técnica jurisprudencial, o direito já havia se tornado a linguagem operatória do poder. Este fato faz com que alguns teólogos, como prova o exemplo de Nicolau Oresme, proponham regimes alternativos de sociedade em que a razão legal dos jusperitos seja subsumida pela *política*, ora elevada à categoria de linguagem total, capaz de conter a integralidade dos fenômenos institucionais, cobrindo inclusive as relações jurídicas e o pacto civil que mantém o poder público do príncipe. Eiximenis faz parte dessa geração de teólogos que buscam negar a centralidade do *ius romanum* e o protagonismo do legista como fiador da *potestas regalis*.

Dotado de uma afinadíssima sensibilidade para as circunstâncias de seu momento, o frade Francesc trataria de adaptar boa parte das doutrinas de seus predecessores, com particular tato para os seus confrades, a fim de criar um plano de sociedade amoldado ao mosaico institucional da Coroa de Aragão. Entretanto, o que torna Eiximenis diferente de seus companheiros está no fato de ele haver recusado a plena assimilação de seu projeto republicano ao ambiente especializado dos *studia* universitários. Não se trata apenas de ele ter uma outra linguagem ou de talvez ter seguido aos empiristas oxonianos, na verdade, antes de tudo isso veio a consciência por investir sobre um programa pedagógico de sociedade civil, especificamente projetado a seu próprio mundo, para que com isso fosse capaz de se corrigir os abusos de poder e os desvios de finalidade

---

15. Cecil N. S. WOOLF, *Bartolus of Sassoferrato: His Position in the History of Medieval Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1913, p. 12-16.

16. James M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 203-329. Sylvain PIRON, *Nicolas Oresme: violence, langage et raison politique*, Florença, European University Institute, 1997. Cf. também: Mario GRIGNASCHI, «Nicolas Oresme et son commentaire à la Politique d'Aristote», em *Album Helen Maud Cam*, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, 1960, p. 167-185 (Études Présentées à la Commission Internationale pour l'Histoire des Assemblées d'États); 23). Joaquín GARCÍA-HUIDOBRO e Daniel MANSUY, «Nicolás de Oresme y su interpretación del derecho natural aristotélico», *Tópicos* (Santa Fe), num. 35 (2008), p. 35-56.



das autoridades públicas. Ao reclamar o papel da verdadeira *ciência* e se opor à *ignorância* humana, Eiximenis faz de sua acusação ao decadentismo da atmosfera intelectual a *chave di volta* de seu esquema de formação para a cidadania ativa. Adiante, iremos explorar essas referências, primeiro dando espaço aos prévios confrontos retóricos entre a filosofia e a nova razão jurídica dos civilistas, e em seguida abordando a sutil rejeição de Eiximenis ao direito culto como engrenagem da justiça e como criação das leis seculares. Para ele e outros teólogos contemporâneos, ao se insistir em uma autonomia intelectual do sujeito quase se garantem, simultaneamente, as capacidades coletivas para a *inventio* das normas e a sua posterior instrumentalização. Toda a dicotomia dos valores acudidos de um lado pelos filósofos-teólogos, e por outro pelos legistas, mostra na obra do nosso frade catalão um exímio modelo sobre a querela entre historiadores e jus-historiadores.

## 2. A técnica jurídica através das lentes do teólogo

A pretensão de omnicompetência do direito civil, que vai manifesta na glosa de Accursio —«omnia in corpore iuris inveniuntur»—, ganha mais tarde um novo sentido, através do engenho dos jurisconsultos dos séculos XIII e XIV,<sup>17</sup> tais como Baldo ao sintetizar a evolução desse pensamento na redefinição do *ius civile* que «in se nihil superfluum habet, quod in iure nostro nihil reperitur superfluum nec vitio contrarietatis suppositum».<sup>18</sup> Do mesmo modo se vê que o isolamento do método jurídico,<sup>19</sup> nomeadamente com o curso percorrido pela escola dos glosadores, revela-se na análise de significados textuais da lei arcana que cria o campo de eficácia da norma.<sup>20</sup> Quando o estrito método de revisão da glosa é criticado arduamente por Cino de Pistoia, que o expande em sua *Lectura super Codice*,<sup>21</sup> a *ars iuris* dos medievais supera a jurisprudência da era clássica e passa a ter sentido com a reivindicação profissional dos *legistas*, aqueles que laboram pela *leitura autorizada da lei*. Mas em que instante a condição

---

17. Patrick GILLI, *La noblesse du droit: Débats et controverses sur la culture juridique et le rôle des juristes dans l'Italie médiévale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Champion, 2003, p. 142-147.

18. Baldus de UBALDIS, *Commentaria in Digestum veteris*, prima const., *omnem*, n. 7, f. 4a.

19. Andrea ERRERA, *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale: Storia di una rivoluzione scientifica*, Torino, G. Giappichelli, 2006, p. 18-21.

20. Corinne LEVELEUX-TEIXEIRA, «Fabrique et réception de la norme», p. 17-30.

21. Francesco CALASSO, *Medio evo del diritto. I. Le fonti*, Milão, Giuffrè, 1954, p. 571: «Il suo programma metodologico è questo: “Circa cuius lecturam tenebo hunc ordinem: quia primo dividam, secundum ponam casum, tertio colligam, quarto opponam, quinto quaeram”; e, come forse spiega meglio a proposito di un'altra legge, alla *lectio literae*, cioè alla lettura del testo medesimo veniva distinto nelle varie parti di cui logicamente si componeva, e quindi l'*expositio*, che riassumeva e spianava il contenuto nel suo complesso; poi, la *positio casuum*, esemplificazione di fattispecie concrete a scopo didattico: la *collectio notabilium*, le osservazioni più importanti a cui la legge dava luogo; le *oppositiones*, vale a dire le obiezioni possibili; in fine, le *quaestiones*, o problemi controversi che potevano nascerne».

profissional do legista como indivíduo, membro de apenas uma entre as tantas corporações de ofício medievais, havia ascendido ao de opositor do sacerdócio? Lembremos, ele não é um indivíduo visto como inimigo da fé ou difusor de heresias, mas que será enquadrado como portador de uma linguagem que desafia o status intelectual do teólogo.

O novo marco criado pela exegese do direito romano é, ademais, uma reação ao controle eclesiástico sobre a base jurídica contida na Revelação. A negação taxativa por parte da Igreja a qualquer sinal de autonomia da lei humana teria imposto a bifurcação universitária do *utrunque ius*, forçando o direito civil à via da secularização como meio de escapar ao monopólio planejado pelo gládio espiritual. Esse cenário de confronto traz algo lembrado na investigação de Prodi sobre a origem da dicotomia dos dois direitos:

[...] a Igreja teria sido expulsa do princípio de fundação do direito: o direito canônico teria, obviamente, permanecido como disciplina eclesiástica, mas não teria se tornado o fundamento para a construção do ordenamento jurídico global. Por isso, as condenações que se seguem, por parte dos concílios do século XII, contra os clérigos que se dedicam ao estudo do direito romano assumem um significado que ultrapassa em muito uma simples luta contra a mundanização do clero [...].<sup>22</sup>

Com isso em mente, Prodi lançou uma hipótese alternativa sobre qual teria sido o futuro dos ordenamentos espiritual e secular caso o *ius canonicum* tivesse evoluído em seu propósito de manter o direito romano colonizado em seu ordenamento interior, fazendo dele uma espécie subsidiária, em prolongamento ao esquema gelasiano dos poderes.<sup>23</sup> Em acordo a mesma hipótese, não teríamos a *divisio* nas matérias que permitiria a Graciano elaborar o monumento maior do direito canônico, mas, ao invés disso, seguiríamos o modelo previamente anunciado pelo Carnotensis: «a imensa coletânea escrita por Ivo de todas as normas jurídicas, civis e canônicas não se dirigia para a construção de um direito canônico como direito autônomo».<sup>24</sup> Ao invés de ordens separadas pelas cidades terrena-celeste, existiria apenas uma singular *civitatis* a integrar o humano e o divino; nem haveriam várias Igrejas, como diz Ivo, advogando pelo primado da Sé Petrina<sup>25</sup> e a remoção de todo cisma e escândalo. Do mesmo modo, não teríamos dois ramos de direitos mas um só *ordo iuris* que se espelharia no mandado da Criação, enquanto se criam as leis «aut utilitas suasit, aut necessitas

---

22. Paolo PRODI, *Uma história da justiça: Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*, trad. bras. Karina Jannini, São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 121.

23. Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu: Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800- v. 1200)*, Paris, Seuil, 2006, p. 135-146.

24. Paolo PRODI, *Uma história da justiça*, p. 121.

25. Ivo CARNOTENSIS, *Opera omnia. Decretum*, edição de Jacques-Paul Migne, t. 1, Paris, 1833, col. 56, prólogo (Patrologia Latina; 161).

imperavit». Todavia, o clamor à unidade feito pelo bispo de Chartres não era apenas sobre a cisão entre as duas cidades, e sim pela polêmica ecoada do Cisma de 1054, ainda sob a querela da Igreja oriental aliada à primazia da jurisdição de Constantinopla.<sup>26</sup> Daí se intui o respeito conciliatório de Ivo pelo direito romano, do qual o ordenamento canônico emprestara desde o início a sua grelha classificatória. Atribuindo palavras ao papa Leão Magno, diz-se que: «Nec tantum hoc in ecclesiasticis observandum est regulis, sed etiam in ipsis legibus. De venerandis legibus legitur Romanis».<sup>27</sup> De tal modo, reconhecer a originalidade do direito romano integra uma estratégia discursiva que faz do papado um poder completo, um papado capaz de conter *todo o direito* como parte do sistema universal da Igreja. Mais tarde, Hostiensis ainda continuaria a sustentar essa visão das coisas, defendendo a natureza supletória do direito canônico em abarcar a todos os demais ordenamentos, inclusive o secular —«immo quodlibet comprehendit»—.<sup>28</sup> Entretanto, ao trilhar um caminho diverso, o direito laico se subsumia ao *ius romanorum* como forma de resistir à teologia e à regulação canônica, aprofundando ainda mais a separação entre os foros *poli* e *civile* e que desaguardaria entre uma técnica dos jurisprudentes e a cultivada teoria política da filosofia universitária.

O conseqüente isolamento do direito em face do ambiente de ensino medieval, que como se sabe era de competência do clero, obrigara os estudiosos do direito civil a buscar pelo patrocínio imperial. Surge a *ratio iuris* fusionada à tutela da república, o saber da lei que confirma a soberania terrena, de onde se ouve desde a Dieta de Roncaglia um príncipe que louva essa *scientia mundus* a iluminar os homens à obediência de Deus e do Império.<sup>29</sup> Dito de outro modo, a ciência jurídica *secular* que se desenvolve entre os séculos XII–XIV se conforma aos mecanismos de racionalização aplicado ao discurso do poder. Com isso se quer então dizer que, por trás da desordem do universo de referências e monumentos textuais da erudição antiga e medieval, persiste a *continuidade* devida à ritualização de sistemas de *expositio/argumentatio* enunciando modos de

---

26. Milton V. ANASTOS, *Aspects of the Mind of Byzantium: Political Theory, Theology, and Ecclesiastical Relations with the See of Rome*, Aldershot, Routledge, 2001, p. 55–59 (Variorum Collected Studies; 717).

27. Na continuação das palavras atribuídas ao papa Leão, concluía-se o seguinte: «Quod tamen ham monuimus, iterum monemus, ut si quis quod legerit de sactionibus sive dispensationibus ecclesiasticis, ad charitatem, quae est plenitudo legis, referat, non errabit, no peccabit; et quando aliqua probabili rationi a summo rigore declinabit, charitas excusabit; si tamen nihil contra Evangelium, nihil contra apostolos usupaverit. Si quae vero sententiae de forensibus legibus insertae sunt, quae iudicium sanguinis contineant, non ad hoc insertae sunt, ut ecclesiasticus iudex per eas aliquem debeat condemnare; sed ut ex eis assertionem canonicorum faciat decretorum. Hinc attendens quanta poenitentia puniendum sit facinus illud vel flagitium, quod iudicant iudices saeculi, morte vel membrorum mutilatione multandum. Hanc enim rationem Romani pontifices in assertionem decretorum suorum frequenter interponunt. Nam, si hoc leges saeculi continent, quanto magis divinae?». Ivo CARNOTENSIS, *Opera omnia. Decretum*, col. 58–60.

28. Walter ULLMANN, *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*, Londres, Routledge, 2010, p. 27–30 (1ª ed.: 1949).

29. *Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, edição de Georgius Henricus Pertz, t. IV, Hanôver, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1837, p. 248, doc. 177 (Monumenta Germaniae Historica, Legum Sectio; IV).

normatividade. É precisamente o que Legendre chamou de *montages de discours*, nas quais a articulação institucional acerca-se à realidade pela invenção de seus nomes, bem como pelo controle da máquina classificatória das instituições que representa o momento de articulação entre indivíduos e sociedade, entre pares e ímpares, subministrados pela *fictio iuris* do direito civil que confere o vigor aos discursos de normatividade.<sup>30</sup> Segundo Legendre, a criação da dogmática jurídica se move por uma lógica interna que atua no tratamento de verdades e de seus meios de verificação, criando um modo de interpretação estruturado, e não um *système de texte* arbitrário «en ce sens qu'il ne répond pas seulement à des exigences d'historicité sociale». Isto porque, além da reivindicação de ordem de uma determinada época, persiste a «nécessité d'un fonctionnement logique touchant en son point vif la reproduction de la société considérée».<sup>31</sup> Ou seja, vige agora a criação de um conjunto de referências que representam a realidade e que tão somente se impõe como dimensão factual na medida em que essas mesmas referências são hábeis a capitalizar uma adesão inconsciente dos sujeitos envolvidos na trama das ritualizações sociais.<sup>32</sup>

Mas, neste aspecto, a dogmática jurídica não se afasta muito daquela que havia sido proposta pelos teólogos escolásticos, inclusive no seu entendimento sobre o sistema de interpretação das normas jurídicas.<sup>33</sup> Há um sem número de ocasiões em que Tomás de Aquino havia modulado as suas noções de autoridade política<sup>34</sup> em acordo a definições precisas dadas pela lei romana.<sup>35</sup> Mas a *inspiration* tomista pelo direito vai mais longe quando também reivindica para o seu pensamento uma abordagem mais operatória do direito, em que se há de propor soluções que ultrapassem os limites da lei canônica. Com efeito,

---

30. Sobre as ficções no direito romano clássico: Clifford ANDO, «Fact, Fiction, and Social Reality in Roman Law», em Maksymilian DEL MAR e William TWINNING (ed.), *Legal Fictions in Theory and Practice*, Nova Iorque, Springer, 2015, p. 295–323.

31. Pierre LEGENDRE, *Sur la question dogmatique*, p. 256.

32. Gert MELVILLE, «L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionnalité», p. 216: «[...] si l'interiorisation et, corrélativement, la reproductivité des structures normatives de comportement sont d'importance décisive pour la stabilité des arrangements sociaux d'ordre, c'est aussi parce que le normatif fait l'objet d'une objectivation. Par là il faut entendre tous les systèmes d'action et de communication régulières qui sans cesse permettent de s'attendre à ce que soient pratiquement honorés des contenus normatifs de validité, pour cette raison qu'ils garantissent ceux-ci a priori de manière explicite. Une telle garantie peut être donnée aussi bien par l'intermédiaire des structures transpersonnelles propres aux organisations formelles que sans elles ou alors, en sus, sous forme d'interactions stéréotypées entre personnes — sous forme, donc, de coutumes, de rituels, de routines rendues conventionnelles, etc.».

33. Harold J. BERMAN, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1995, p. 144–151.

34. Michel VILLEY, «La théologie de Thomas d'Aquin et la formation de l'État moderne», em *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne (Actes de la table ronde de Rome 12-14 novembre 1987)*, Roma, École Française de Rome, 1991, p. 31–49 (Publicacions de l'École Française de Rome; cxlvii).

35. Ainda vale a pena citar a tese defendida na Universidade de Estrasburgo por Aubert na década de 1950, em que se dedicou a coletar as referências romanistas contidas na vasta obra do Aquinate. O livro mereceu boa acolhida e contou com um prefácio de G. Le Bras: Jean Marie AUBERT, *Le droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin*, Paris, J.Vrin, 1955 (Bibliothèque Thomiste; xxx).

Tomás não apenas reconhece a primazia do *ius civile romanum* sobre o universo do direito humano,<sup>36</sup> ao qual recorre para elaborar uma doutrina do princípio civil,<sup>37</sup> como também maneja esse mesmo direito em senso absolutamente pragmático e sem que para isso tenha tido que pedir anuência aos chamados *profissionais do direito*.

Assim, há um novo questionamento a ser feito: acaso a falta da instrução para o manejo técnico das leis teria impedido o Doutor Angélico de encarar o direito como um saber acessório da política, exatamente como a jurisprudência era vista pelo pensamento medieval em sua origem? Em acordo ao que se sabe da formação de São Tomás, não há notícias de que ele tenha recebido qualquer formação acadêmica em direito civil ou canônico. Nem por isso tampouco se deixou de enaltecer a originalidade de seu intelecto ao propor o espaço de racionalização que daria sentido a todo o engenho do direito comum,<sup>38</sup> tornando-o para todos os efeitos um *jurista honorário*. Mas a pergunta, insisto, deve ser situada num plano mais primário: pois haveria, decerto, qualquer interesse de São Tomás pelo póstumo título que lhe deram? Podemos ir mais longe: era-lhe necessário sentir-se legista enquanto redigia a *Secunda Secundae*, cuja importância é fundamental para o edifício jurídico moderno? Sabemos que não, e seria ocioso perguntar isso a quem quer que tenha o mínimo contato com a filosofia tomista da justiça. Qualquer estudante de direito em meio de carreira pode reconhecer o ridículo de se demandar as credenciais acadêmicas ao gênio do Aquinate antes de julgar conclusões que contêm mais que meros rudimentos de matéria moral para a filosofia da justiça, porquanto foram delas que também se extraíram muitas das soluções práticas que tocam áreas como o direito privado de família e a teoria dos contratos.<sup>39</sup>

Entretanto, sabemos bem que a doutrina estabelecida pelo Angélico não pretende formular uma nova técnica mas tão só o expandir da investigação teológica ao campo da moral aplicada e exigir que até o direito civil, mesmo em seu tecido legal e positivo,<sup>40</sup> deve se dobrar à lógica de seu sistema racional.<sup>41</sup> Neste último, rejeita-se implicitamente que o legista tenha o monopólio da jurisprudência,<sup>42</sup> pois que todos os homens são investidos de intelecto para

---

36. Brenda F. BROWN, «The Influence of St. Thomas Aquinas on Jurisprudence», *The Catholic Lawyer* (Nova Iorque), num. 3-3 (1957), p. 356-367.

37. Alan HARDING, «Aquinas and the Legislators», em *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, p. 51-61.

38. Paolo GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma e Bari, Laterza, 2006, p. 195-198 (1ª ed.: 1995).

39. Michel VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 152-154 (1ª ed.: 1976).

40. Daniel WESTBERG, «The Relation between Positive and Natural Law in Aquinas», em Richard O. BROOKS e James B. MURPHY (ed.), *Aquinas and Modern Law*, Londres, Routledge, 2013, p. 343-344, publicado originalmente em *Journal of Law and Religion* (Cambridge), num. 11 (1994), p. 1-22.

41. François DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 2015, p. 220.

42. Mario GRIGNASCHI, «Quelques remarques sur la conception du pouvoir législatif dans la scolastique»,

reclamar o seu direito no âmbito civil, e tanto mais para atuar como juizes em seus próprios litígios posto que a técnica da jurisprudência é uma *arte exterior* que se encontra ligada à razão humana («quaedam ratio in mente artificis praeexistit»),<sup>43</sup> ainda que o encargo judicial deva ser efetuado sempre no âmbito público, sob *dictamen rationis*,<sup>44</sup> de modo a atender aos requisitos da justiça natural que o torna válido e vinculante para a proteção do bem comum.<sup>45</sup> Quanto ao cultivo erudito do direito, este não está distante das exigências das demais ciências do intelecto, segundo os graus de aptidão que haviam sido ensinados por seu predecessor Alberto Magno, começando do aprendiz *autodidata* e indo até o menos afortunado, o qual precisa do auxílio docente para se acercar aos estudos. Ao reconhecer a disponibilidade da alma humana para o intelecto, não se prega a igualdade das capacidades cognoscitivas do sujeito mas tão apenas se pretende ajustar uma antiga hierarquia institucional, em que essas capacidades não são mais distribuídas conforme as qualidades estamentais que presidem o universo feudal, e sim por meio de indivíduos separados em seus respectivos graus de discernimento —«une distinction entre trois types d’hommes: savants; prophètes; hommes d’état, devins, et augures»—.<sup>46</sup> Essa deve ser, ademais, a dignidade do sujeito político esboçado por Egídio, considerando o homem que se torna *felix politice* no uso meditativo da filosofia, «habendo in se prudenciam, que est recta ratio agibulum».<sup>47</sup> Inaugura-se assim na tradição escolástica uma noção de *ingenuitas* que serviria a Dante e a Bartolo, e mesmo depois, aos mestres franciscanos. E, para ir um pouco mais longe, insere também os escritos do

---

*Revue Belge de Philologie et d’Histoire* (Bruxelas), num. 41-4 (1983), p. 785-792.

43. Sancti Thomae de AQUINO, *Summa Theologica*, IIa IIae, q. 57, a. 1 ad 2: «[...] sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula».

44. Russell HITTINGER, «Thomas Aquinas on Natural Law and the competence to judge», em John GOYETTE, Mark S. LATKOVIC e Richard S. MYERS (ed.), *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*, Washington DC, Catholic University of America Press, 2004, p. 261-284.

45. Sancti Thomae de AQUINO, *Summa Theologica*, IIa IIae, q. 60, a. 2 co: «Cum autem eiusdem auctoritatis sit legem interpretari et legem condere, sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec iudicium ferri potest nisi publica auctoritate, quae quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo sicut iniustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam quae non esset publica auctoritate sancita, ita etiam iniustum est si aliquis aliquem compellat ferre iudicium quod publica auctoritate non fertur». Quanto ao encargo das autoridades judiciais, veja: Charles P. NEMETH, «Judges and Judicial Process in the Jurisprudence of St. Thomas Aquinas», *The Catholic Lawyer* (Nova Iorque), num. 40-4 (2001), p. 401-418.

46. «[...] inter homines videmus hos gradus quod quidam non intelligunt subtilia etiam cum magistro, studio et doctrina, quidam autem <intelligunt> cum magistro, studio <et doctrina, et quidam sine magistro et studio> et sine doctrina», citado por Alain de LIBERA, «Histoire des théologies chrétiennes dans l’Occident médiéval. Conférence de M. Alain de Libera», *École Pratique des Hautes Études, Séction des Sciences Religieuses. Annuaire* (Paris), num. 101 (1992-1993), p. 316-317.

47. Aegidius ROMANUS, *De regimine principum*, lib. 1, pars 1, cap. 4 (*Über die Fürstentherrschaft. Nach der Handschrift Rom, Bibliotheca Apostolica Vaticana, cod. borgh. 360 und unter Benutzung der Drucke Rom 1556 und Rom 1607*, edição de Volker Hartmann, Heidelberg, Heidelberg Akademie der Wissenschaften, 2019, p. 24).

Mestre Eckhart<sup>48</sup> acerca da nobilitação humana, atraída pelo intelecto do puro conhecimento de Deus contra a ignorância sobre a Revelação.<sup>49</sup>

Naturalmente, a teologia não restaria imune aos assaltos do pensamento legal dos juristas. Com o magistério dos doutores franciscanos, a interdependência entre a teologia e o universo textual do direito civil ganhou novos nuances. À medida que as instâncias voluntaristas do indivíduo se volvem protagonistas da ação política,<sup>50</sup> também ganharam forma os vínculos legais que, unidos, sustentaram os equilíbrios jurisdicionais do mundo pós-feudal. A doutrina da propriedade é mais que um problema privado e se torna *raison d'être* do governo civil<sup>51</sup> —talvez uma via para a tão exaltada secularização dos teóricos do Estado moderno?—,<sup>52</sup> e por isso que lhe colocam no cerne das polémicas franciscanas.<sup>53</sup> A expertise técnica manipulada nos tratados sobre o *usus pauper* havia obrigatoriamente reconfigurado o tratamento dogmático dado até então pelos civilistas do século XIII. Ao mesmo tempo, há os que resistem à ideia de que o direito devesse ser completamente entregue nas mãos do *doctor legis*. Se nos fiarmos em Marsílio de Pádua, cujo domínio da ciência jurídica está fora de dúvidas, encontramos uma opinião que parte em defesa da *ars iuris* e da razão como as maiores ferramentas empregadas pelo intelecto humano para que se possa instituir regras em sociedade.<sup>54</sup> O monopólio da interpretação do direito é assim dispensado, e isto se mantém ainda quando Marsílio apresenta a sua definição de lei em reverso à notória visão tomista, reivindicando o *praeceptum coactivum* como elemento constitutivo da norma jurídica. Há, por outro lado, um evidente exagero em querer fazer do Paduano o ancestral dos «positivistas»

---

48. Alain de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme*, Paris, Bayard, 1996, p. 140-145.

49. Meister ECKHART (de Hochheim), «Sermon One», em *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, edição de Maurice O'C. Walshe, Nova Iorque, Herder & Herder Book, 2009, p. 43: «[...] here we must come to a transformed knowledge, and this un knowing must not come from ignorance, but rather from knowing we must get to this unknowing. Then we shall become knowing with divine knowing, and our unknowing will be ennobled and adorned with supernatural knowing. And through holding ourselves passive in this, we are more perfect than if we were active».

50. Alain de LIBERA, *Archéologie du sujet: Naissance du sujet*, vol. I, Paris, J.Vrin, 2007, p. 309-310.

51. Alain BOUREAU, «Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIII<sup>e</sup> siècle», em Joël BLANCHARD e Philippe CONTAMINE (ed.), *Représentation, pouvoir, et royauté à la fin du Moyen Âge*, Paris, Picard, 1995, p. 166-170.

52. São tantas as narrativas que aparecem em manuais de teoria de Estado, que seria exaustivo recorrer as variações dessa genealogia. A busca de uma equação que conecta *direitos humanos* ao advento do Estado racional, futuro Estado de Direito moderno, capta dessa tardia Idade Média os fermentos da secularização europeia (lembramos, uma europeidade ainda franco-germânica) que há de dar ao homem livre o caminho rumo ao progresso das Luzes. Cf. Thomas FLEINER-GERSTER, *Théorie générale de l'État*, Genebra, Graduate Institute Publications, 1986, p. 59-66. Vide: Simone GOYARD-FABRE, *Os princípios filosóficos do direito político moderno*, trad. bras. de Irene A. Paternot, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 5-10.

53. Roberto LAMBERTINI, «Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento», em *Etica e politica: Le teoria dei frati mendicanti nel Due e Trecento (Atti del XXVI Convengno Internazionale)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999, p. 262-277.

54. Pedro ROCHE ARNAS, «La ley en el *Defensor minor* de Marsilio de Padua», *Revista Española de Filosofía Medieval* (Madri), num. 2 (1995), p. 95-98.



modernos, como ainda vem sido repetido nas indicações de Lagarde e mantido por outros no exame da obra política marsiliana.<sup>55</sup> Em nosso parecer, entretanto, o ponto útil a reter sobre tudo isso está no fato de que o mestre franciscano defendeu que a capacidade para a elaboração e a aplicação das leis não pode ser resumida apenas no manejo de uns poucos legistas, uma vez que o direito civil é a base ordinária em que se assenta a comunidade humana. Assim mesmo, as transformações semânticas sobre o uso jurídico do domínio e seus reflexos diretos na concepção de ordem pública defendidas pelos próprios frades mendicantes, eram realmente motivadas com a assimilação de instrumentos dessa nova ciência jurisprudencial. Em suma, algo mudava na visão dos repertórios cultos, e isto porque algo já havia sido alterado nas concepções de linguagem que formavam o saber especulativo das artes liberais.<sup>56</sup>

Desde finais do século XIII, converter o debate moral da teologia para as *fictiones* da abstração jurídica se revelou um caminho sem volta, um caminho que necessariamente fazia aparecer o confronto pelo posto de intérprete avalizado a enunciar, de modo eficaz, a *mens legis* contida no direito positivo.<sup>57</sup> Ocorre assim um intercâmbio difícil de ser ignorado, especialmente quando se atenta à nova demanda jurisprudencial em torno da normatividade das leis emitidas pela autoridade soberana, o que acaba transformando também o pensamento teológico que se inicia no século XIV. O dogmatismo do método escolástico concede espaço ao direito e a seu campo de positividade, algo que certamente ocorre devido à reconfiguração interna da administração eclesiástica, mas ainda em razão do volume normativo das decretais pontifícias e seu manejo cada vez mais exclusivo por parte dos canonistas.<sup>58</sup> A via do direito se impunha, de fato, com os marcos legislativos deixados por Inocêncio III, Inocêncio IV, Gregório IX e Bonifácio VIII. Os litígios entre Império e Papado haviam mudado, não eram mais os mesmos dados através de um ensejo estritamente político do aristotelismo e do agostinianismo, mas assentados nas doutrinas de precedentes e da *dominio divisio* que definem as competências de jurisdição. A disputa travada no contexto da bula *Clericis laicos* de Bonifácio VIII revela parte desse problema, já que nela se marca uma oposição na mudança dos discursos regalistas.<sup>59</sup> Esta

---

55. Georges DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. III. Le Defensor Pacis*, Louvain, Nauwelaerts, 1971, p. 166-174. Ewart LEWIS, «The "Positivism" of Marsiglio of Padua», *Speculum* (Chicago), num. 38 (1963), p. 541-582. FRANCISCO BERTELLONI, «Las paradojas de la ley en Marsilio de Padua: formalismo y/o naturalismo jurídico en el *Defensor Pacis*», *Revista Española de Filosofía Medieval* (Madri), num. 23 (2016), p. 55-66.

56. Pierangelo SCHIERA, «Legitimacy, Discipline, and Institutions: Three Necessary Conditions for the Birth of the Modern State», em *The Origins of the State in Italy, 1300-1600*, edição de Julius Kirshner, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 19-20.

57. Alain BOUREAU, «Droit et théologie au XIII<sup>e</sup> siècle», *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* (Paris), num. 47 (1992), p. 1116-1122.

58. Pietro COSTA, *Iurisdicatio: Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milão, Giuffrè, 1969, p. 153-157.

59. Leo SANTIFALLER, «Zur original Überlieferung der Bulle Papst Bonifaz VIII, Clericis laicos von 1296 Februar 25», *Studia Gratiana* (Bolonha), num. 9 (1967), p. 69-90.

se deve à ascensão do jurista como o novo agente ideológico do poder soberano, fazendo a sua aparição entre o corpo de auxiliares da realeza que antes fora ocupado por eclesiásticos. A carreira de Guillaume de Nogaret no entorno de Felipe, o Belo, tão abertamente criticada por Egídio Romano, testemunha perfeitamente o embate de visões a respeito do controle do poder e do direito como instrumental de um novo regime político da monarquia.<sup>60</sup>

Ao abordar a questão de como e a quem compete o *ius facere*, os teólogos como Tomás, Olivi, Egídio e até mesmo o já distante Marsílio, haviam se preocupado com a potência legislativa do soberano que ordena a vida política da comunidade. Esses são precedentes indubitáveis na composição filosófica do próprio Eiximenis que, além de herdar algumas posições sobre a teoria política da potestade civil, iria repercutir a mesma ojeriza pelos legistas e pela distorção trazida com sua visão dogmática do direito. Em oposição a isso, no rechaço comum expresso pelos teólogos, o domínio da ciência política apenas teria sentido enquanto mantivesse uma plena correspondência com a linguagem da Revelação. Ainda que esses autores não estivessem de acordo quanto ao descolamento entre poderes espiritual e terreno, mesmo os mais inclinados à autonomia do poder secular assentiram ao fato de que a racionalidade é um dom infuso do espírito e do hábito humano, «etiam debitor virtutis iustitiae et unanimis ac fidelis concordiae et amicitiae ad omnes personas racionales pro quanto sunt bone aut reducibiles in bonum».<sup>61</sup> Mas ela não há de depender da técnica legal<sup>62</sup> —e nem deve nada aos juristas— para que se estabelecesse como valor normativo na ordem civil, pois é a lei natural a que se articula sobre o direito positivo, e não este sobre aquela.<sup>63</sup> Em Bartolo, comumente confronta-

60. André GOURON, «Comment Guillaume de Nogaret est-il entré au service de Philippe le Bel?», *Revue Historique* (Paris), num. 299/1 (1998), p. 25–46. Sophie PETIT-RENAUD, «Faire loy» au Royaume de France: De Philippe VI à Charles V (1328-1380), Paris, De Boccard, 2001, p. 55–61.

61. Petrus Iohannis OLIVI, *Quid ponat ius vel dominium*, «Responsio»: «Ad cuius evidentiam attendendum est ordo nature rationalis ad deum et ad res universi. Est enim natura rationalis ex se et ex omnibus acceptis a deo debitor perfectae obedientiae et reverentiae ad deum. Est etiam debitor virtutis iustitiae et unanimis ac fidelis concordiae et amicitiae ad omnes personas racionales pro quanto sunt bone aut reducibiles in bonum. Rursus, ex altitudine suae intellectualitatis et libertatis habet ordinem presidentiae super res irrationabiles, ex supereminetia autem sapientiae et virtutis habet gradum cuiusdam presidentiae super omnes personas in virtute et sapientia inferiores. Ultimo autem, ex ordine quem habet ad deum ipsum divinum velle, ubicumque illud contuetur, debet habere pro inviolabili lege. Illud ergo quod deus vult haberi pro superiori et loco dei et cui tanquam sibi vult aut usque ad certam mensuram aut in omnibus obediri, debet haberi omnino sicut deus vult. Prefatum autem debitum seu prefatus ordo non addit aliquam essentiam super essentiam persone cuius est et super essentiam gratiarum illius persone susceptarum a deo, quia partim ex natura sua, partim ex gratiis nature superadditis habet ordinem predictum et est debitor eius». Biblioteca Apostolica Vaticana, vat. lat. 4986. Petrus Iohannis OLIVI, «Quid ponat ius vel dominium», edição de Ferdinand Delorme e Sylvain Piron, *Oliviana: Mouvements et Dissidences Spirituels XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> Siècles* (Paris), num. 5 (2016), p. 6. Primeiramente publicado em: Ferdinand DELORME, «Question de P. J. Olivi “Quid ponat ius vel dominium?” ou encore “De signis voluntatis”», *Antonianum* (Roma), num. 20 (1945), p. 309–330. Atualmente, traduzido ao francês e revisto em: Sylvain PIRON, «Petrus Iohannis Olivi, “Quelle réalité construit le droit ou le pouvoir?”», *Oliviana* (Paris), num. 5 (2016). Disponível em: <<http://journals.openedition.org/>> (consulta: 25 de março de 2020).

62. Georges DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, p. 172–224.

63. François DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, p. 232–264.

do a Marsílio como um dos antecedentes na doutrina da soberania moderna,<sup>64</sup> assume-se uma posição oposta quando se trata de discutir a mesma questão. Agora, mais do que nunca, assistimos ao despontar do papel do legista como o instrumento fundamental na dinâmica instituinte da lei civil.

### 3. A réplica bartoliana: a ciência jurídica como «inventio et donum Dei»

A declaração de método feita por Saxoferreto sintetiza a posição assumida já há um tempo por Cino e pelos doutores ultramontanos, os *pos-glosadores*. Os testemunhos desse método vêm em diversas ocasiões na obra bartoliana, do *Tractatus Testimoniorum* ao *De regimine civitatis*, em que se deixa ver a preocupação consciente em identificar o labor exegético da cátedra legal. A *scientia iuris*, também a *prudentia* e a *sapientia*, são dimensões dessa nova técnica e que se separa da filosofia e da teologia pela sua relação particular com as bases de autoridade que permitem o desenvolvimento do comentário dogmático, ao mesmo tempo que delas se aproxima por meio da investigação das causas superiores da natureza.<sup>65</sup> *Sapientia* vem então definida como o *habitus speculationis*, uma interpolação direta da *Ethica ad Nicomachum*, lembrando que não só serve a categorizar aquelas duas ciências mas que toca igualmente ao direito, posto que ele também se dedica à *res sanctissima*, sempre a seguir a *definitio* de Ulpiano: «[...] quae Deum et primas causas considerat et de principiis omnium aliarum scientiarum iudicat, et etiam de ista ad iuristas; unde merito dicitur».<sup>66</sup> Cá dentro, a analogia com o sacerdócio religioso vai mais longe, lembrando que se há um juiz para julgar aos que ofendem a fé católica, há também assuntos que tocam ao conhecimento do jurisperito, hábil em dar doutos aconselhamentos em seu próprio domínio de saber. Completa-se a *sapientia* com o uso da *scientia*, uma técnica especulativa que, como atesta Justiniano no próêmio do Digesto, permite a demonstração racional das causas inferiores cujo conhecimento também afeta as leis temporais.<sup>67</sup> No pensar de Bartolo, essas devem «constringunt hominum vitas», passando a criar a técnica prudencial que, mesmo quando for expressa pelo intelecto humano, não deixará de ser uma «inventio et donum

64. Vide Francesco MAIOLO, *Medieval Sovereignty: Marsilius of Padua and Bartolus of Saxoferrato*, Delft, Eburon, 2007, p. 287-293. Também em Pietro COSTA, *Iurisdictio*, p. 161-165.

65. Francesco CALASSO, *Medio evo del diritto*, p. 576-578. Cecil N. S. WOOLF, *Bartolus of Sassoferrato*, p. 14. Francesco MAIOLO, *Medieval Sovereignty*, p. 85-86. Patrick GILLI, *La noblesse du droit*, p. 187-188.

66. Bartoli a SAXOFERRATO, «Tractatus testimoniarum», em Bartoli a SAXOFERRATO, *Consilia, quaestiones et tractatus*, Veneza, 1596, f. 145v.

67. *Digesto*, 1, 1, 10, 2: «Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia»; seguido do comentário de Bartolo «[...] et merito, quia etiam causas inferiores considerat. Non solum enim divinarum, sed etiam humanarum est cognitio»; Theodorus MOMMSEN e Paulus KRUEGER (ed.), *Corpus Iuris Civilis [Codex, Digesta, Institutiones, Novellae]*, disponível em: <<https://droitromain.univ-grenoblealpes.fr>> (consulta: 23 março 2020).

Dei». E, por fim, como o exemplo autônomo dessa *inventio*, o direito dos prudentes se manifesta através da *ars* —«*habitus ratione naturae factivus*»—, em que se estabelece a teoria como elo da existência concreta do ser.<sup>68</sup>

Isto tudo leva Bartolo a defender o direito como uma ciência *in se perfecta*, rainha em sua própria condição e não uma «ciência viúva» como é a medicina em dependência da física, ou o direito canônico que não se completa sem o *ius civile*.<sup>69</sup> Desse modo, a ciência jurídica está isenta de sujeições epistemológicas à filosofia e à teologia. Uma defesa que o jurista perugino realiza pela aproximação aos argumentos de ambas, e não, como se pode equivocadamente vir a pensar, por um isolamento das fontes jurídicas e de uma exegese própria.<sup>70</sup> Ao investir na simbiose com a doutrina teológica, Bartolo também questiona a razoabilidade das restrições impostas pela Igreja para que os membros do clero possam se dedicar ao estudo do direito civil («*sic et curia Romana, sic et Romana ecclesia hunc lapidem in clericis reprobant, vetando eos hac civili sapientia imbui*»). Para ele, o reproche do clero ao material sapiencial dos civilistas representa, acima de tudo, uma obstrução inaceitável à distribuição da justiça; será com base nisto que se aprofunda tanto a importância do direito, quanto o papel do legista na armação institucional da sociedade.<sup>71</sup> Esse reconhecimento se alargava ainda no comentário ao livro XII *De dignitatibus* do Codex, no qual se inseria uma terceira e nova categoria na classificação tradicional de nobreza, ora atinente à *politica et civilis nobilitas*. Fala-se de um estrato social que se notabiliza pelo serviço às carreiras públicas, mas também abordando a figura da nobreza togada e que inclui particularmente o jurista.<sup>72</sup> Mais tarde, Baldo reivindicará aos legistas o status de *milita doctoralis*, uma «new nobility» como diz E. Kantorowicz, «ranked now together with the *militia coelestis* of the clergy and the *militia armata* of the gentry, the so-called *militia legum* or *militia litterata*».<sup>73</sup>

A afirmação não é nova, Cino de Pistoia já havia esposado essa condição de superioridade ao declarar que a ciência jurídica nobilita o indivíduo («*meritum scientiae nobilitat hominem*»), o que tornava o *iudex* superior ao *milites* na ordem da sociedade.<sup>74</sup> Porém, o que mais chama a atenção na argumentação bartoliana sobre este mesmo ponto é que ela quer projetar uma nobreza política

---

68. Bartoli a SAXOFERRATO, «Tractatus testimoniarum», f. 161v.

69. Bartoli a SAXOFERRATO, «Tractatus testimoniarum», f. 182r.

70. Diego QUAGLIONI, «Regnativa prudentia». Diritto e teologia nel “Tractatus testimoniarum” bartoliano», em *Théologie et droit dans la science politique de l’État moderne*, p. 155-170.

71. Patrick GILLI, *La noblesse du droit*, p. 80-81. Patrick GILLI, *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval (séculos XII-XIV)*, trad. bras. de Marcelo Cândido da Silva, Campinas e Belo Horizonte, Unicamp e UFMG, 2011, p. 141-145.

72. Claudio DONATI, *L’idea di nobiltà in Italia: Secoli XIV-XVIII*, Roma, Laterza, 1988, p. 3-7.

73. Ernst H. KANTOROWICZ, *The King’s Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 2016, p. 124 (1ª ed.: 1957).

74. Cynus PISTORIENSIS, *Commentaria ad Codicem*, 10, 52 (sic: 53), 7; citado por Patrick GILLI, *La noblesse du droit*, p. 82.

à nobreza teológica: «Apud Deum est nobilis, quem Deus sua gratia sibi gratum facit, ita in foro nostro ille est nobilis quem Princeps sua gratia vel lex sibi gratum vel nobilem facit».<sup>75</sup> O parâmetro qualificativo inaugurado por Bartolo —que nasce de uma oposição à interpretação de Dante sobre o *ingenium*—<sup>76</sup> há de fundir o *habitus* da vida política e um extrato da alta cidadania comunal para designar esses *nuovi buoni uomini*, sempre sob o espelho da base teológica, em que se justifica a nobreza do clero por causa daqueles que receberam a revelação religiosa. Ainda que a nobreza política tratada aqui não seja definida para compreender apenas o jurista (mas a cavalaria de paragem e as oligarquias urbanas), é importante frisar que o raciocínio do perugino é deitado sobre uma doutrina da similitude entre a ciência jurídica —que toma coerência de seu fundamento normativo sob a chancela princesca— e a teologia, que a sua vez é ordenada pelo Artífice do uno e assim faz reforçar o paralelo de unidade aplicado na doutrina juspublicista dos civilistas.<sup>77</sup>

O respeito de Saxoferrato pela teologia é também visível em sua erudição, como quando cita a São Tomás e outras autoridades da Igreja. Ao cortejar a teologia, pondo o direito num segundo lugar no escalão das ciências do espírito (enquanto a teologia é louvada entre as artes como a «*dea et domina omnium humanarum scienciarum*»),<sup>78</sup> ainda se alega que apenas essas duas podem declarar-se autônomas em si mesmas, isentas de qualquer fonte exterior para validar seu sistema de conhecimento.<sup>79</sup> Mas apesar de Bartolo não ser o primeiro a fazer tais incursões pelo campo religioso, como o professor Quaglioni bem notou, há algo não comum em sua interpretação e que o distingue de outras explicações feitas por seus predecessores. O uso ativo da teologia é o que lhe permitiu dar um fermento renovado a elucubrações doutrinárias que até aquele momento não haviam tido espaço nos comentários universitários. O caso mais evidente dessa interpretação se encontra no *Tractatus Testimoniorum*, que toma em sua base a *quaestio* 40, art. 1, da *Secunda Secundae* da Suma de Tomás de Aquino.<sup>80</sup> As adaptações textuais, emprestadas de Tomás e de Egídio, cobrem o esquema hermenêutico proposto agora para um novo regime de objetividade da técnica jurídica, ao mesmo tempo em que pretende ampliar o campo de compreensão e aceitação do direito como um discurso político. O emprego da

---

75. Bartolus de SAXOFERRATO, *In Secundam Codicis Partem*, Veneza, 1585, f. 47v.

76. Paolo BORSA, «“Sub nomine nobilitatis”: Dante e Bartolo da Sassoferrato», em Claudia BERRA e Michele MARI (dir.), *Studi dedicati a Gennaro Barbarisi*, Milão, Cuem, 2007, p. 59-121. Citando a *contestatio* de Bartolo quanto a nova definição aportada por Dante: «[...] potest esse nobilitas etiam ubi non est virtus, et sic nobilitas habet in se plus quam virtus. [...] Concluditur igitur quod omnis anima praedestinata a Deo in foelicitate, ut in omni tempore bene operetur, etiam antequam alium actum virtuosum operetur, dicatur nobilis, et ista sunt eius dicta in summa»; Bartolus de SAXOFERRATO, *In Secundam Codicis Partem*, f. 47r.

77. Patrick GILLI, *La noblesse du droit*, p. 35-38.

78. Aegidius ROMANUS, *De regimine principum*, lib. II, pars II, cap. 8 (*Über die Fürstenherrschaft*, p. 601).

79. Cecil N. S. WOOLF, *Bartolus of Sassoferrato*, p. 15-16.

80. Diego QUAGLIONI, «“Regnativa prudentia”. Diritto e teologia», p. 156-158.

classificação aristotélica serve a este propósito, analisando as ordens de ação/intenção a partir dos elementos de causalção filosófica para chegar a uma doutrina substantiva do intelecto.<sup>81</sup>

Esse mesmo método aparece também no *De regimine civitatis*, que dirige a lógica dos *specula principum* para o autogoverno da cidade. Aqui, em primeiro lugar, Bartolo retorce a antiga semântica do *rege a regendo* legada por Isidoro e Agostinho,<sup>82</sup> fazendo com que a virtude governativa do *princeps* ou dos cônsules de uma república deixe de ser a fonte intrínseca do reto governo, e passe a ser exteriormente controlada pelo pacto civil. Essa mudança nos planos do regime político transfere a *vis activa* do âmbito ético para a vida concreta das regulações civis. Com efeito, Bartolo chega a contradizer Egídio neste ponto,<sup>83</sup> fazendo valer uma demonstração a que se requer «probando per iura», a partir da qual afirma que, antes de se seguir a uma ordem imutável e universal das coisas, o regime político ideal de uma sociedade depende de suas próprias condições e costumes.<sup>84</sup> Adiante, retoma-se o mesmo argumento em seu derradeiro tratado: «ut subditis iustitiam servet, bonas leges condendo, et bene iudicando».<sup>85</sup> É deste modo que a conversão feita pelo jurista pretende adequar —de maneira, digamos, consciente— um novo lugar comum na tratadística medieval. Com este tema se avançará à subjetividade operada no campo ético-teológico,

---

81. Também como notou o professor Quaglioni, o sistema argumentativo de Bartolo recupera as noções cardeais de justiça e prudência tomista para erigir neste contraste o seu próprio campo, opondo a *prudencia* da ética política do Aquino à uma nova instância de normalização do direito público, a da *prudencia regnativa*: «La ratio della prudencia legispositiva o regnativa è dunque una specialis et perfecta ratio regiminis: “regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem. Et propter hoc regnativa ponitur species prudentiae”. In tal senso, la prudencia svolge una funzione direttiva rispetto all’atto dell’esecuzione della giustizia finalizzata al bene comune. Quanto poi alla denominazione di regnativa, essa deriva dal fatto che, essendo il regnum l’ottima forma di reggimento, sotto tale voce si comprendono “omnia alia regimina recta”. La prudencia politica, invece, ha come soggetto i sudditi, i quali, anche quando “aguntur ab aliis per praeceptum”, tuttavia “agunt seipsos per liberum arbitrium”, e in tal senso risiede in loro una virtù soggettiva: “requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis per quam seipsos dirigant in obediendo principatibus”. La prudencia politica è dunque la prudencia subditorum, rivolta, così come la prudencia legispositiva o regnativa del sovrano, al conseguimento del bene comune». Diego QUAGLIONI, «“Regnativa prudentia”. Diritto e teologia», p. 163.

82. Michel SENELLART, *Les arts de gouverner: Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995, p. 65-68.

83. Vide Aegidius ROMANUS, *De regimine principum, lib. II, pars II*, cap. 26: «Tercio lex, prout comparatur ad populum, cui est imponenda, debet esse possibilis et competens regioni et consuetudini et moribus illius gentis. Ideo dicitur quarto Politicorum, quod non oportet adaptare policitias legibus, set leges policitiae, quas leges oportet diversas esse secundum diversitatem politicorum. Volens ergo leges ferre, diligenter debet attendere, qualis sit populus, cuius ritus et conditionis. Et, pout eis viderit expedire, tales debet eis leges imponere» (*Über die Fürstentumherchaft*, p. 1044).

84. Bartolus de SAXOFERRATO, *Tractatus de Regimine Civitatis*, cap. 2, linhas 85-150 (publicado em: Diego QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357) con l’edizione critica dei trattati «De guelphis et gebellinis», «De regimine civitatis» e «De tyranno»*, Florença, Leo S. Olschki, 1983, p. 153-155).

85. Bartoli a SAXOFERRATO, «Tractatus testimoniarum», f. 162v.

movendo-a em seguida ao âmbito técnico-processual no qual cabe tão só ao direito civil o proceder pelo exame de decisões públicas.

Esta mediação semântica é realizada, como repete Bartolo mais de uma vez, sob o método que há de ser determinado «per iura probabo». O que remete, em segundo lugar, à reivindicação da doutrina bartoliana pela reserva técnica da elaboração do direito que deve ser manejada unicamente pelo legista. Não é exagero afirmar que o empréstimo dos recursos filosóficos do aristotelismo de Tomás e Egídio atendia a uma investigação prática do seu conceito, isto é, aquela que dependia da instrumentalização do vocabulário político desses teólogos sobre as demandas dos governos citadinos, colonizando a vera *política* aos confins da ciência jurídica, e sempre segundo uma «compreensão legalista» das instituições burocráticas que constituem a sociedade.<sup>86</sup> Naturalmente, mira-se aqui o papel desempenhado pelos juristas na formação das chancelarias de governo,<sup>87</sup> própria base de autenticação que define as regras notariais e a *racionalização* das fórmulas despachadas pelas cortes de justiça e nos *concilia*:<sup>88</sup> tudo isso formatado sob a orientação escrupulosa do legista, sobretudo o experto em leis romanas. Mesmo sem um direito e um ordenamento medievais estritos, incongruentes na comparação que se possa fazer com o sistema jurídico moderno, ainda resta ao aparato técnico do legista; este revela todo um protagonismo na composição de digressões políticas vindas das disputas jurisdicionais do período baixo-medieval. Neste caso, o controle corporativo da linguagem jurídica havia se transformado na chave de uma ciência hermética destinada a seus iniciados, ao mesmo tempo que, para recuperar o dizer de Paolo Grossi, ela se tornaria o *ombrello* que tanto distinguia esses profissionais do direito, quanto conferia validade aos enunciados legais<sup>89</sup> de uma sociedade composta por poderes em colisão.

#### 4. A recusa do legista como o detentor da verdade jurídica

Como acabamos de ver, muito embora a moral e o direito fossem derivados de uma única fonte ética, e tendo ambas uma só causa eficiente, a verdade é que a querela entre os filósofos-teólogos e os civilistas é claramente uma luta de espaços de poder. Essa disputa não se restringe aos salões universitários, já

---

86. Diego QUAGLIONI, «“Regimen ad populum” e “Regimen regis” in Egidio Romano e Bartolo da Sassoferrato», *Bullettino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* (Roma), num. 87 (1978), p. 201-228.

87. Sophie PETIT-RENAUD, «Faire loy» au Royaume de France, p. 365-377.

88. Corinne LEVELEUX-TEIXEIRA, «Juger le faux pour croire le vrai. Le discours de *consilia* juridiques sur les pratiques de falsification (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)», em Olivier PONCET (dir.), *Juger le faux: (Moyen Âge-Temps modernes)*, Paris, Publications de l’École Nationale des Chartes, 2011, p. 119-139.

89. Paolo GROSSI, «Storia di esperienze giuridiche e tradizione romanistica (A proposito della rinnovata e definitiva “Introduzione allo Studio del Diritto Romano” di Riccardo Orestano)», *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno* (Florença), num. 17 (1988), p. 548-549.



que a preeminência de um e outro os levariam também à frente de posições administrativas e conselhos privados dos potentados laicos. O cardeal Henrique de Segussio, o celeberrimo Hostiensis, havia deixado clara a sua opinião acerca da hierarquia entre as ciências do espírito,<sup>90</sup> recorrendo à alegoria que equiparara a teologia ao cavalo, animal símbolo da condição de nobreza e das virtudes superiores. Enquanto isso, o direito civil era simbolizado pelo asno, inferior e bruto, destinado sempre à carga e aos trabalhos mais ignóbeis, literalmente dizendo: «quod equinam theologicae scientiae, asinam civili sapientiae poteris comparare».<sup>91</sup> Essa ideia ainda não deixara de perdurar mesmo já passado um século desde que os teólogos e canonistas houvessem efetivamente defendido a separação categórica das competências da Igreja e do Império, e ora abandonassem a primazia do Papado antes defendida pelo Hostiensis, «quod distinctae sunt jurisdictiones, quamvis una major sit reliqua, et quilibet secundum legem suam judicabit».

Ao repassar o contexto ideológico dos domínios da Coroa de Aragão não será difícil de se encontrar semelhantes exemplos entre os nomes da tradição menorítica, que circularam por outros importantes centros universitários europeus do final do XIII até as primeiras décadas do século XIV. Entre esses nomes, não se pode ignorar o marco epistemológico deixado pelo mestre maiorquino Ramon Llull, que em sua pretensão de reescrever a ciência medieval segundo a matriz conceitual de uma nova *Ars*,<sup>92</sup> também veio a dedicar uma considerável atenção ao modo operacional do saber jurídico.<sup>93</sup> Uma dedicação que, a bem da verdade, ainda deve refletir a mesma percepção dos mendicantes no tocante à autonomia da comunidade política, tanto quanto o papel que o protótipo do cidadão desempenharia ao fundar o consórcio institucional da sociedade. Entretanto, esse modelo político luliano é menos influenciado pelo romanismo

---

90. Kenneth PENNINGTON, «Henricus de Segusio (Hostiensis)», em *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XLII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993, edição online disponível em: <[91. Henricus de SEGUSIUS \(Hostiensis\), \*Summa Aurea\*, Colônia, Sumptibus Lazari Zetzneri Bibliopola, 1612, \*proem.\* 12, col. 7: «Naturali etiam ratione ostendo hanc scientiam digniorem omnibus aliis, et omnibus praeponendam. Creatura enim triplex est, scilicet spiritualis sive angelica, et coporalis sive mundana, tertia est humana, quasi communis es spiritu et corpore constituta \[...\]. Sicut ergo natura composita dignior et major est omnibus aliis, sic et scientia nostra, quia idem iudicium de similibus est habendum, \*infra de rescript. inter caeteras\*. Quinimo Theologia spiritualis creaturae scientia, civilis vero corporis humanae, canonica potest dici, siquid debet canonica, ut ex praemissis patet, ab omnibus quibus appropriatur et proprie prae caeteris commendari. Sed nunquid species mulina major est, et dignior equina et asina. Et planum est, quod equinam theologicae scientiae, asinam civili sapientiae poteris comparare, nolo concludere, sed considera quis sequatur».](http://www.treccani.it/enciclopedia/enrico-da-susa-detto-l-ostiense_(Dizionario-Biografico)/></a>.</p></div><div data-bbox=)

92. Em atenção à escrita jurídica de Llull, deve-se citar o seu *Liber principiorum iuris* redatado por volta de 1275 e o *Ars iuris* de 1281. Mais tarde, em 1308, numa fase tardia da reflexão epistemológica do filósofo, aparece o *Ars brevis de inventione iuris*, um novo tratado jurídico que lança mão do esquema adotado nos textos anteriores para assimilar de modo mais frontal as demandas dogmáticas do direito romano.

93. Guillem A. AMENGUAL, «Dret i justícia a “L’Arbre de Ciència” de Ramon Llull», *Romance Notes* (Barcelona), num. 49 (2009), p. 203–215.

do que o definido antes por São Tomás,<sup>94</sup> e ainda menos secularizado do que havia sido o de seus contemporâneos franciscanos.<sup>95</sup> Fora em parte o agostiniano de Llull que o fizera encarar a lei humana como um arranjo imperfeito e efêmero, o qual era para ele tão só derivado dos pactos entre os particulares e sem qualquer garantia de uma entidade pública legiferante, a qual devia se limitar à mera reparação da justiça natural, corrigindo a injúria que perturba o *status quo* inscrito nas coisas criadas.<sup>96</sup>

Assim, a função do jurista (sendo indiferente tratar-se do canonista ou do civilista) não deve ser examinada em modo diverso ao já entendido pelos teólogos universitários. Rejeita-se, portanto, qualquer ambição do legista em monopolizar o direito culto com o seu linguajar pesado —«cum scientia iuris sit prolixa et in causis laboriosa»— e que espera ser apresentado como um conhecimento à parte das práticas humanas. Do contrário, qualquer intenção de reter profissionalmente o uso do direito resultaria numa usurpação ao princípio racional que se encontra na natureza de todas as relações jurídicas. Levando avante essas digressões, a arte luliana pretende tirar o hermetismo da dogmática jurídica para assim a reintegrar à *Arbor Scientia*, pois só deste modo o intérprete da lei poderia desempenhar o seu encargo: «[...] ista Arte procedemus philosophice, naturaliter et logice, ut aliqui iuristae, qui non audieverunt naturalia et logicalia, sciant breviter conclusiones necessarias invenire. [...] iuristae poterunt facilius addiscere scientiam iuris, applicando et regulando iura particularia ad universalia iura».<sup>97</sup> Apesar do idealismo filosófico do maiorquino,<sup>98</sup> agora o seu julgamento se inclina ao mesmo parecer visto antes, pelo qual se afirma que os homens são ordinariamente aptos à compreensão do direito e também capazes de officiar a aplicação da justiça. Esta opinião também deriva da apreciação de outros teólogos, ampliando uma ideia-raiz vinda das sentenças de P. Lombardo acerca do estatuto intelectual dos homens, e que se encontra tanto em Olivi como no dizer de São Boaventura, a quem a essência da lei é *perfecta circumin-cessione* da substância divina,<sup>99</sup> portando em si autonomia a interpretar e aplicar as leis humanas.

---

94. Ramon LLULL, «Llibre de les bèsties», em *Llibre de Meravelles*, edição de Marina Gustà, Barcelona, Edicions 62, 1980, p. 125-132.

95. Lola BADIA, «Nova retòrica i pràctica d'escriptura en Ramon Llull», *Quaderns d'Itàlia* (Barcelona), num. 18 (2013), p. 79-91. Helene WIERUSZOWSKI, «R. Lull et l'idée de la Cité de Dieu», *Miscel·lània Luliana: Homenatge al b. Ramon Llull en ocasió del VII centenari de la seva naixença*, Barcelona, Altés, 1935, p. 403-426.

96. Ramon LLULL, *Arte de derecho*, edição de Rafael Ramis, Madri, Universidad Carlos III de Madrid, 2011, p. 155, cap. 411-412.

97. Raimundi LULLI, *Ars brevis de inventione iuris, Raimundi Lulli opera latina*, edição d'Aloisius Madre, vol. XII, Palma de Maiorca, Maioricensis Schola Lullistica, 1984, p. 268.

98. Rogerio R. TOSTES, «The *Ars* of Ramon Llull and its Demonstrative Reasoning: Philosophical Structure, Representation and Hybrid Discourse», *Science et Esprit* (Ottawa), num. 69/3 (2017), p. 335-347.

99. Alain de LIBERA, *Archéologie du sujet*, p. 311-312.

Há alguns anos Jacques Krynen chamou a atenção para o resultado da recusa dos teólogos sobre a ingerência dos assuntos de governo, uma recusa que acabaria por negar um estatuto autônomo aos estudos jurídicos.<sup>100</sup> Ele trata de mencionar o consenso negativo que recaía sobre os advogados, os quais ocupavam os tribunais régios de Paris desde o começo do século XIV e tinham a fama de inescrupulosos, imorais e prevaricadores. Mas além da opinião popular, havia sido a partir de espaços de decisão política e recrutamento universitário que as queixas contra o legista se radicalizam. O parecer de Egídio vem a confirmar a rejeição do direito entre as ciências morais: «[...] magis honorandi sunt scientes politicam et morales sciencias quam scientes leges et iura».<sup>101</sup> Quando o filósofo contrasta as funções das ciências liberais pelo teor de grandeza e autonomia que gozam no intelecto humano, é a política quem brilha ao lado da economia, sendo ambas as ciências destinadas ao bom regimento civil e, por consequência, devem constar entre as matérias instruídas aos príncipes e governantes em formação. No esquema egidiano, apenas atrás dessas é que vão entrar as ditas *sciencie subalterne*, como os estudos legais e jurídicos, os ramos de saber sujeitos à teoria política. Por esse parecer, os iniciados nas artes jurisprudenciais seriam inaptos a entender a sutil abstração do saber filosófico, indo até mais longe, Egídio chega a dizer que seus colegas legistas são idiotizados — «omnes legiste sunt quasi quidam ydiote politici» — no seu modo abstruso e errático de desvendar os pormenores da política.<sup>102</sup>

Em concorrência a tudo isso, o salto enorme dado pela teologia com a doutrina da intenção havia redefinido as conexões entre o direito natural e o humano.<sup>103</sup> Desse modo, o transcurso filosófico — que vai de Alberto Magno, Tomás de Aquino a Duns Scoto — fez da comunidade humana a depositária de toda a *ratio*<sup>104</sup> que institui a lei positiva e, ao se lembrar de Olivi, esta comunidade é feita de sujeitos movidos por *voluntates interiores*,<sup>105</sup> assoma-se algo aí que os nossos politólogos contemporâneos identificam como a primeira via teológica

100. Jacques KRYNEN, «Les légistes “idiots politiques”. Sur l’hostilité des théologiens à l’égard des juristes, en France, au temps de Charles V», em *Théologie et droit dans la science politique de l’État moderne*, p. 171-198.

101. Aegidius ROMANUS, *De regimine principum*, lib. II, pars II, cap. 8 (*Über die Fürstentherrschaft*, p. 601).

102. Aegidius ROMANUS, *De regimine principum*, lib. II, pars II, cap. 8 (*Über die Fürstentherrschaft*, p. 599).

103. Walter ULLMANN, *Individuum und Gesellschaft im Mittelalter*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1974, p. 87-95.

104. Cabe recordar de passagem que a oposição entre *ratio* e *voluntas*, derivada de *pathos*, recobre uma tensão herdada dos estoicos sobre o domínio de si, mas que ganha uma convergência nova na doutrina cristã de Agostinho, figurando a *passio* como modalidade de fervor religioso e, logo, como busca da verdade evangélica. Cf. Erich AUERBACH, «*Sermo humilis - Gloria passionis*», em *Ensaio de literatura ocidental*, trad. bras. de João Ângelo Oliva Neto, São Paulo, Editora 34, 2007, p. 77-92.

105. Petrus Iohannis OLIVI, *Quid ponat ius vel dominium*, «Pars negativa», I: «Preterea, istud fit per solas causas voluntates interiores et voces exteriores, exteriores non quidem in quantum sunt naturaliter efficaces et fortes, sed solum in quantum sunt voluntaria signa voluntatis interne; sed per non hoc non videntur posse effici tot potestates et habitudines quot innumeris hominibus dantur et acquiruntur per sola verba et per solos consensus verbis expressos» (em Petrus Iohannis OLIVI, «*Quid ponat ius vel dominium*», edição de Ferdinand Delorme e Sylvain Piron, p. 3).

a inaugurar a secularização da liberdade individual. Em Marsílio, tornou-se argumento patente de sua filosofia o caso de que o legislador humano devesse estar divorciado do sacerdócio, enquanto o clérigo resignava-se a seguir o exemplo de Cristo e a renunciar ao julgamento das coisas mundanas. Quer seja secularizada quer não, o fato é que esta teologia política dos escolásticos ainda reluta muito em reconhecer que o jurista devesse ocupar o exclusivo posto de profissional do direito. Com efeito, nem o respeito dado pelo mestre Paduano à tal chamada *potência legislativa*, sempre exercida sob a dualidade *princeps-pars valentior*, havia instigado por sua parte o conceder de qualquer enobrecimento ao jurista, já que para ele os *iudices* da comunidade civil ocupam um modesto segundo lugar no centro político, sem qualquer competência para instituir leis ou dar força coativa aos mandamentos civis. Ainda dizia que, como não há doutor da lei humana do modo como a Igreja tem os seus doutores na ciência teológica, cabe ao jusperito ser tão só um *magister* no direito civil.<sup>106</sup>

A reivindicação aberta por Nicolau Oresme alguns anos depois escancara mais a ambição dos filósofos em ocupar um lugar privilegiado nos assuntos de governo, guiados pelas premissas da verdadeira ciência política.<sup>107</sup> Entra assim a defesa de um regime político concreto e menos universalista, que segue o mesmo argumento antes defendido por Bartolo e Marsílio, ao tornar possível conceber um sistema de governo amoldado a particularidades de cada lugar e segundo as especificidades de costumes e tradições.<sup>108</sup> Aplicar esta contingência concreta depende do filósofo que se assenta ao lado do monarca como uma espécie de *éminence grise*, gerindo com o rei a política que propende à tutela do *bem comum*. Neste momento, segundo nota J. Krynen, a linha de interpretação antes defendida por Egídio é alterada por Oresme, que pretende assumir diante do monarca francês o papel de um Aristóteles que age como o preceptor do imperador Alexandre, dando-lhe o exemplo da caridade e guiando-o à execução da justiça como ato de graça.

Elewa-se com toda a força a oposição desses filósofos contra os expertos da arte jurídica, que depois de terem se apropriado da política, rebaixaram o seu valor ao uso de procedimentos inanes e sem propósito republicano,<sup>109</sup>

---

106. Marsílio de PÁDUA, *Defensor menor*, Petrópolis, Vozes, p. 87-94, cap. 13, 3-10.

107. James M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, p. 203-329.

108. Neste caso, o professor J. Krynen defende a originalidade de Oresme em criar, em fila com os próximos *théologien français*, uma tendência nacionalista contra o universalismo mantido por teóricos como Dante e Marsílio, que advogavam por uma doutrina pró-imperial. Ignora-se, entretanto, a atenção já dispensada por esses últimos em entender a concretude do regime político local em face do universalismo do Império, sem necessariamente cair na intenção de definir um regime *nacionalista* no modo como é afirmado pelo jushistoriador francês; tanto mais, tal como é dito por Krynen, Oresme se torna um dos que endossaram a narrativa anti-romanista a fim de defender a autonomia do *verdadeiro direito nacional* francês. Sobre este particular, a interpretação de Blythe nos parece mais neutra e apropriada (v. *infra*).

109. Jacques KRYNEN, «Les légistes “idiots politiques”», p. 181: «L’entrée des juristes dans les organes de gouvernement avait déjà soulevé des commentaires véhéments dès le règne de Philippe Auguste. Rivés au texte du Policraticus de Jean de Salisbury, ces commentaires n’emportaient pas pour autant un rejet de principe du droit

envenenando o príncipe com conselhos levianos que o fazem crer que a monarquia pode se impor ao regime constitucional que o levou à entronização dinástica<sup>110</sup> e subjugar os seus súditos sem respeitar as assembleias dos estados gerais que expressam a *vox populi* do reino.<sup>111</sup> Essa oposição responde ao avanço corporativo dos legistas franceses, que a partir da ascensão dos Valois tomaram lugar como profissionais da administração real, ocupando desde os postos da chancelaria aos tribunais inferiores na delegação monárquica. Basta ver assim o exemplo de juristas que alcançaram renome e fortuna, membros de uma nova *nobreza intelectual*, este foi o caso de Guillaume du Brueil, autor do *Stilus Curie Parliamentum*, que antes de entrar para o serviço do soberano francês circulou entre os potentados da Europa, foi solicitado por Eduardo II da Inglaterra, além de atender às consultas jurídicas do rei de Navarra e do conde de Armagnac.<sup>112</sup> Esse protagonismo trazia crescente incômodo aos teólogos, sobretudo pela forma com que os juristas propunham o modelo de controle do poder público sob a realza.

Na tradução feita por Oresme da *Política* de Aristóteles<sup>113</sup> muitas interpolações servem para dar vazão a críticas pessoais do filósofo, algumas dessas são levadas a fio de navalha ao negar qualquer validade à posição afirmada pelos conselheiros legistas que extraíram do direito romano o substrato para um regime antinatural —ora, visto claramente como tirânico— que apoia o autoritarismo monárquico no monopólio do direito público:

Item, par la fausse opinion et malvese suggestion de telz adulators et flateurs ont esté faites ou temps passé aucunes lays lesquelles attribuent as princes qu'il sunt par desus les lays: Et quia princeps est solutus legibus, et quia principi placuit, legis habet vigorem. La quelle chose est contre la doctrine de ceste science [...]. Lesquelles choses Aristote diroit estre non pas royals mes tyranniques.<sup>114</sup>

---

romain. Oresme, lui, non seulement décrit le phénomène de manière personnelle, mais il lui donne une dimension nouvelle en jugeant irrecevable l'utilisation en politique de la science du droit. La raison? Son roi accueille volontiers dans ses conseils les 'seigneurs es lois', les docteurs in utroque, et leur confie de hautes charges».

110. Para uma contextualização dos discursos estamentais travados durante o momento de crise criado com o cativo de Jean le Bon, cf. Raymond CAZELLES, *Société politique, noblesse, et couronne sous Jean le Bon et Charles V*, Paris, Libraire Droz, 1982, p. 241-245.

111. Bibliothèque Nationale de France (coll. Bibliothèque de l'Arsenal), ms. fr. 4254, f. 6r-10v (*États généraux de France, tenus à Paris, du règne du roy Jean premier, en l'année 1355*).

112. Jacques KRYNEN, «Du Breuil (*De Brolio*) Guillaume», em Patrick ARABEYRE, Jean-Louis HALPÉRIN e Jacques KRYNEN (dir.), *Dictionnaire historique des juristes français XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 263-264.

113. Apesar de todos os defeitos que trazem na tradução e suas interpolações, reenvia-se ao trabalho feito por Menut. Cf. Albert DOUGLAS MENUT, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, Filadélfia, American Philosophical Society, 1970 (Translations of the American Philosophical Society; LX, parte 6).

114. Nicole ORESME, *Le Livre de Politiques*, liv. 5, cap. 25, 202a (Albert D. MENUT, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, p. 243). Citado também em James M. BLYTHE, *Ideal Government and Mixed Constitutions*, p. 209, n. 22.

O rigor esposado por Oresme serve a combater a visão romanista que se infundira indevidamente na *ratio* política. Segundo o que ele afirma, foi graças ao uso degenerativo do direito culto, e de seus intentos em centralizar maiores poderes através do direito, que o despotismo se disseminou, primeiro, no governo pontifício e, depois, entre os monarcas seculares. O absurdo dessa visão das coisas, prossegue Oresme, leva a uma aplicação exorbitante da *plenitudo potestatis* por parte do príncipe, que ora se sente livre para desconsiderar a liberdade de seus súditos e dos que representam a «plus vaillant partie», afinal, é sempre por meio desses representantes que se constituem os pactos que mantêm o governo civil e se instituem as leis gerais do reino.<sup>115</sup> À parte a óbvia citação a Marsílio, o propósito de Oresme é o de desbaratar, um a um, os argumentos legais que justificam a supremacia legislativa do soberano. Para chegar a isso, ele não apenas reduz a eficácia da *Lex regia* nos domínios franceses, como também põe em questão a primazia da lei romana ante toda a tradição jurídica de base consuetudinária: «[...] communément nos légistes sunt introduiz es lays que Justinien compila et en autres lays romaines; et leur semble que il ne est nul autre droit escrit et que il deust estre tenu partout».<sup>116</sup> Logo, as pretensões à racionalidade e à neutralidade axiológica do direito romano são confrontadas *in toto*, não apenas como sistema, mas questionando-a como linguagem hábil a satisfazer as contingências humanas em particulares existências coletivas. Portanto, é-nos revelador que a acidez empregada nas argumentações de Oresme venha a indicar mais que um rechaço à arrogância dos juristas, denotando também uma encruzilhada doutrinária que acaba resultando em litígio sobre os modos de se instrumentalizar a eficácia do poder político.

Os precedentes de Oresme e os debates de seu tempo, bem como as referências cá retomadas neste itinerário repleto de alterações entre juristas e teólogos, deve ser mais do que um exemplo de passagem, serve, pois, a elucidar o modo pelo qual as decisões e os alinhamentos epistemológicos se tornam partes em litígio pelo saber. Revendo melhor as coisas, há pouco sentido em alegar a *ignorância* de uma ciência a respeito da outra, quando na verdade o que esse debate intelectual ambicionava era extrapolar e suprimir as expertises que concorriam entre si dentro de um mesmo espaço institucional, um espaço que começa na arena universitária e termina nos altos conselhos e nas câmaras régias.

Esse ambiente de rixas corporativas, tão pleno de mútuas referências quanto de prejulgamentos, é o mesmo que se encontrava ativo na percepção dos teólogos da geração de Francesc Eiximenis, os quais almejavam reduzir tanto quando possível o papel do legista e da soberba dos intelectuais à frente do governo civil. Vai-se, portanto, muito além da controvérsia com os juristas: é

---

115. Nicole ORESME, *Le Livre de Politiques*, liv. 5, cap. 25, 200a, p. 241; citado em Jacques Krynen, «Les légistes “idiots politiques”», p. 185.

116. Nicole ORESME, *Le Livre de Politiques*, liv. 5, cap. 25, 202b, p. 243; citado em Jacques Krynen, «Les légistes “idiots politiques”», p. 182.

posto em questão o monopólio de um saber letrado usado em nome do poder. Justamente por isso que a intenção dos legistas soa tão lesiva à ordem pré-instituída de comunidade, com isso se quer tirar a *interpretatio* do direito de seu enraizamento popular, vindo de um patrimônio que oscila entre o texto e os *iura non scripta*<sup>117</sup> e forçando o conteúdo da *lex* (agora denominada *lei pública*) a deixar de ser uma plena manifestação da razão natural. No parecer dos nossos teólogos do século XIV, a liberdade política entra em risco diante desse direito culto, monopolizado como está pelos detentores de uma técnica determinada, e no mais das vezes se vê cerrada entre os seus próprios iniciados. «Dominus non habuisset op[us] legis vel canonistis in statu naturae primitus institutae, sicut nec habebit opus in statu naturae glorificatae», é a opinião de um contemporâneo de Eiximenis, o polemista Jean Gerson. «Quare? quia cuilibet fuisset lex sufficienter in scripta in libro cordis sui, nec opus erat ut quis eum doceret iudicia iustitiae, per iura vel leges aut canones humano studio compositos vel libris aratis».<sup>118</sup> A busca pelo direito e por sua aplicação concreta (a *iurisdictio* em senso pleno) correspondem ambos à forma naturalística do intelecto racional, e desse modo deve estar ao alcance da cidadania ativa que representa a vontade comunitária, e não sob o controle de uns poucos sábios que propositalmente alienam o saber de seus virtuosos destinatários —«car tota sciència se pert en cascuna comunitat pus que la sciència lig aquell qui no sab legir ne res no entén».<sup>119</sup>

A partir de um ideal de filosofia política capaz de abastar as relações humanas na sua mais pura complexidade, não estranharia mirar as propostas que baniriam de todo a figura do legista, visto então como o mais indesejável dos agentes no seu amparo ao poder tirânico. É por isso que, seguindo a linha profética usada por muitos dos seus confrades franciscanos, Eiximenis antevia um novo mundo no qual as hierarquias abusivas de poder não poderiam durar, «d'aquí avant a la fi del món regnarà per tot lo món la justícia popular».<sup>120</sup> Não seria de modo algum estranho profetizar também pelo advento de uma sociedade sem falsos mestres e doutores, que «sens vergonya se procuren graus de liçons honorables, e no han vergonya de Déu ne dels hòmens, qui·ls perceben

---

117. Fritz KERN, *Recht und Verfassung im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 72 (1ª ed.: 1919). Paolo GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, p. 135-141.

118. Johannis GERSONIS, *Recommendatio licentiautorum in Decretis, facta Parisiis per eudem* (*Opera omnia*, vol. II, Antuérpia, Sumpibus Societatis, 1706), col. 832. Este mesmo trecho foi citado e traduzido ao francês por Le Goff, e depois replicado por vários historiadores que o segue: Jacques LE GOFF, *Pour un nouveau Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, p. 196: «[L]e Seigneur n'aurait pas eu besoin de légistes ni de canonistes dans l'état primitif de nature, tout comme il n'en aura pas besoin dans l'état de la nature glorifiée».

119. Francesc EIXIMENIS, *Tèrç del Crestià*, cap. 57 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 28r; *Lo Crestià*, edição de Albert G. Hauf, Barcelona, Edicions 62 e "la Caixa", 1983, p. 89).

120. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 607 (*Dotzè llibre del Crestià II, 1*, edição de Curt Wittlin et alii, Gerona, Diputació de Girona, 1986, p. 326-327). Veja também: Nikolas JASPERT, «El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV: santidad, franciscanismo y profecías», em José Ángel SESMO (dir.), *La Corona de Aragón en el centro de su historia (1208- 1548): La monarquía aragonesa y los reinos de la Corona*, Saragoça, Gobierno de Aragón, 2009, p. 185-220.



tantost ignorants e-ls jutgen per foys e per temeraris». <sup>121</sup> Não muito longe disso, Eiximenis já havia dirigido a sua condenação contra os letrados que buscavam obter seus altos graus de maestrias, ou exibindo pomposamente as ciências das artes liberais <sup>122</sup> como meios de se usar o intelecto acadêmico à sua autopromoção. É neste contexto que havia retomado a profecia que dizia que «en breu se deu moure la terra, e el món deu prendre gran mutació e gran tomb, per tal que sia novellament reformat e vera ciència sia sus, e folla ignorància vaja a terra», <sup>123</sup> restaurando a plenitude da autarquia intelectual dos homens, capazes de clamar pela lei e de autogovernar as suas comunidades sem os intermediários da ciência jurídica.

## 5. O antijuridicismo de Eiximenis: «lunyen-se de plets e no han mester de juristes»

Há alguns anos, Albert Hauf comentava que «Eiximenis no exagerava en dir que havia renunciat als aplaudiments dels col·legues del gremi i sacrificat el seu *opus magnum* de teòleg empeltat de jurista». <sup>124</sup> Essa renúncia por parte do frade catalão é certamente consciente, tendo muito de sua razão de ser em seu menosprezo pelos juristas de carreira que, como notamos, já haviam se tornando uma «nobreza togada» nos inícios do século XIV. Mesmo sem usar os termos outrora agressivos de Oresme, o nosso frade Francesc não deixaria de manifestar sua reprovação em palavras mais sutis. Sua opinião negativa sobre o jurista se motiva em muito pela conduta reprovável que ele apresentava em sociedade, alardeando a erudição de sua ciência que afastava os mais simples do entendimento do direito, ao tempo que ia se enriquecedendo às custas da ingenuidade de cidadãos que são explorados em seus momentos de fraqueza —«opressor dels ignocents e dels justs e a defensor de iniquitat e de falsia»—. <sup>125</sup> Conta-nos, pois, seguindo sua usual forma anedóctica, acerca de um jurista da época do imperador Teodósio:

---

121. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 57 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 28r; *Lo Crestià*, p. 89).

122. Francesc EIXIMENIS, «Prologus», em Francesc EIXIMENIS, *Ars praedicandi populo*, cap. 1, inus (versão publicada em: Martí de BARCELONA, «L'“ars praedicandi” de Francesc Eiximenis», *Analecta Sacra Tarraconense* (Barcelona), num. 12 (1936), *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch*, p. 301-340 [com uma tradução ao catalão: *Art de predicació al poble*, edição de Xavier Renedo, Vic, Eumo, 2009]): «Et ad in contemptum verbi Dei et in scandalum audientium convertunt se ad verba picta, rimata, et rethorice ornata, quibus coniungunt pro sui maiore ostentatione dicta quadrivii ut arismetice, geometrie, astrologie et musice, licet sepius illa ignorent que dicunt» (*vide infra*, n. 218).

123. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 57 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 28v; *Lo Crestià*, p. 89-90).

124. Albert Guillem HAUF, «El “Psalterium alias Laudatorium” i la “Vita Christi” de Francesc Eiximenis, obres complementàries», em *Miscel·lània en homenatge al professor Joan Bastardas*, vol. I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1989, p. 205.

125. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 704 (*Dotzè llibre del Crestià II, 2*, edição de Curt Wittlin *et alii*, Gerona, Diputació de Girona, 1987, p. 69).

Diu la història hytàlica que en Florença avia un juriste, gran doctor e scient hom, mas era axí fastuós e pompós e malencònich que volia que les gens li anassen detràs faent-li coa axí com a senyor; e feya gests de si matex que paria que fos gran príncep; e puy desonrava a cascun sens temor, e especialment los pobres e simples qui avien res a tractar ab ell; e puy donava dilacions a les causes sens tota vergonya.<sup>126</sup>

Um julgamento semelhante também seria reservado aos juízes que negligenciam a aplicação da justiça, dilatando expedientes e causando sofrimento aos que tinham que aguardar pela resolução judicial. Segundo ele, enquanto esses juízes viviam às custas do poder público, dirigiam o seu arbítrio a favor de interesses privados e comprometiam a imparcialidade da justiça. Apropriadamente, ao punir o jurista de Florença, o imperador ditaria um exemplo contra todos os que se comportassem de tal modo, «és gran mal e fort danpnós en aquell qui és posat en fer justícia als altres, car aporta los altres a desesperació per la sua crueltat, car esperen d'ell que·ls sia escut e pare en lur justícia e és lur coltell e nafra de mort contínua».<sup>127</sup> Este exemplo é um entre tantos oferecidos por Eiximenis para assinalar a grande perfídia moral dos juristas, um tema que será muito repetido no *Dotzè*. Mesmo nas ocasiões em que ele começa por enaltecer as qualidades dos legistas, acaba-se invariavelmente retornando ao rol dos pecados tão habituais entre os membros dessa corporação. «Deya Aduart, rey d'Angleterra», assim inicia dizendo, «que jurista ociós, e jutge pereós, e advocat embriach o sompniós és bacallar criminós e en tots mals viciós».<sup>128</sup> Esta opinião também se encontrará nos demais livros do *Crestià*, permitindo-nos compor uma perspectiva bastante completa de como era, diante de um plano global de convivência política, a relação de tolerância do frade catalão com os legistas.

Naturalmente, nem tudo eram somente queixas, pois, reconhecendo a importância das leis no corpo da sociedade, avalizava-se a tradição cívica que elevava o jusperito ao posto de conhecedor das leis humanas e canônicas. Mas até mesmo esta exaltação do jurista virtuoso não vinha sem certas restrições, e logo alguma repreensão era colocada ao final de cada exemplo positivo. Em comparação a outros misteres vitais à existência pública, o jurista ficava em desvantagem na enumeração das virtudes, que Eiximenis daria mais prodigamente a outros personagens como o mercador, o clérigo, o nobre, e mesmo o príncipe que mesmo sendo tema de reiteradas censuras e acusações, era ainda tomado em estima pela sua inata inclinação à moral cristã. O jurista, não: mesmo re-

126. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 681 (*Dotzè llibre del Crestià II,2*, p. 16-17).

127. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 681 (*Dotzè llibre del Crestià II,2*, p. 16-17).

128. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 205 (*Dotzè llibre del Crestià I,1*, edição de Xavier Renedo, Gerona, Diputació de Girona, 2005, p. 437). Sobre a reflexão de Eiximenis acerca dos sujeitos ociosos da comunidade, cf. Uta LINDGREN, «Avicenna und die Grudprinzipien des Gemeinwesens in Francesc Eiximenis' *Regiment de la cosa publica* (Valencia 1383)», em Albert ZIMMERMANN (dir.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlin, De Gruyter, 1980, p. 450-455 (Miscellanea Mediaevalia; 12/2).

conhecendo que ele gozasse de posição elevada e respeito entre os concidadãos da república enquanto fosse honrado, na verdade, esperava-se ver toda a sua perfídia à mostra, denegrindo a justiça em nome da qual deveria velar:

La cosa pública té los juristes en estament notable, lur art los fa vestits e ornats sobre tots altres hòmens, lur saber los fa los prínceps ésser súbdits e obediens a lur sentència, la comunitat tota confia de lur terminació axí com de fills e de escuts de veritat; e que ells, açò no congrant, no vagen dret a la veritat, car són traïdors a la part que enganen, són falsaris a la ley que pervertexen e reverseguen e giren a mal, són enemichs a la veritat que amaguen e abhominables al Déu de veritat que offenen.<sup>129</sup>

Ao esclarecer as funções de cada um dos que administram as leis civis —tratando desde o chanceler da casa real, aos ouvidores, juízes ordinários e, por fim, os advogados— estabelece-se como premissa o fato de que a justiça humana não é o mero instrumento de uma burocracia oficiada por normas vazias de propósito ético. A censura de Eiximenis aos juristas letrados não está assim de todo distante da mesma já feita contra os demais intelectuais que se servem da erudição para pôr barreiras entre uma ciência douta e as demais categorias de conhecimento do espírito. Quando a ciência do direito se torna a *ars* dominada por uma única corporação, é o próprio direito que acabará de algum modo deturpado, rompendo-se-lhe o acesso aos homens comuns que antes conservavam em si a capacidade para reivindicar a boa lei da comunidade ao compor os litígios que permitem a eles restaurar a *equitas* em suas relações sociais.

O novo sapiente dos *studia generalem* havia investido contra todo esse arranjo harmônico de comunidade política. É por isso que Eiximenis há de recomendar para o bom estado dessa comunidade a contenção do número de formados em direito. A incúria dos legistas mesclada a sua malícia resulta na deterioração da sociedade, em que o direito perde o seu valor moral em razão da manipulação tecnicista dos profissionais da lei: «[...] que multiplicació de juristes nou fort a la cosa pública e posa en lo cor dels hòmens gran terror, per lo gran damnatge que han quan han ab ells espatxar res». Assim, o bem público é atacado todas as vezes em que eles usam de sua ciência a proveito próprio, confundem a razão comum sobre aquilo que falam, através de expedientes causativos e inutilmente prolixos; enfim, esses técnicos da lei acabam criando maiores delongas nos cursos processuais somente para cobrar mais de seus clientes, impondo-lhes a angustiante espera pela solução da causa ao mesmo tempo que lhes arrojam na miséria após receber altos honorários por tais serviços.<sup>130</sup>

Há uma famosa anedota narrada por Eiximenis, muito citada por seus estudiosos, que dá conta de explicar em que direção vai a sua aversão aos legistas.

129. FRANCESC EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 704 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 69).

130. FRANCESC EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 384 (*Lo Crestià*, p. 217): «Car aquests aitals, per tal se diu

Fala-nos de um camponês que andava pelos arredores do *Studium* de Montpellier, por onde viu grande número de jovens que, sentados em seus bancos com livros nas mãos, assistiam às leituras de direito civil. O crédulo camponês imaginou estar diante de uma igreja, pelo que se pôs prontamente de joelhos a rezar em alta voz. Um dos estudantes veio de dentro, avisando-o que ali não se rezava a missa e nem estavam num templo, mas que eram todos estudantes a ouvir a lição em direito, «car, si a Déus plau, serem tots juristes». Escandalizado, o camponês respondeu aos gritos: «Oh llas mesquí! Tota la terra és perduda. Car un sol jurista qui està entre nós, a tots ha desfets; segueix-se que vosaltres, qui tants sou, tot lo món destruiu». <sup>131</sup> À parte a ironia dessa historieta, é razoável que Eiximenis almejasse por uma sociedade livre desses soberbos juristas, e é neste propósito que ele nos mostra alguns casos de como outros lugares teriam se mantido imunes à vertiginosa propagação dos doutores em leis, os quais tanto infestavam a vida pública nos domínios do Midi, <sup>132</sup> nas comunas ao norte da Itália e na própria Coroa de Aragão. <sup>133</sup> Em acordo à premissa de que cada comunidade instituiu os seus próprios usos e costumes, recolhem-se exemplos de outras culturas jurídicas nas quais não se requer a presença de um advogado na composição do processo judicial. Fala-nos primeiro do reino de Castela «que no hi hagués negun jurista», onde se ordenaram leis para se livrar desse mal. Segundo nos conta, lá os costumes e as leis locais estavam ao alcance de todos —«les quals saben e enten-hi axí los pagesos com los lletrats»—, e sempre que houvesse alguma controvérsia acerca de uma lei, eles prontamente deliberavam a fim de evitar inúteis dilações para chegar a uma sentença arbitral. <sup>134</sup> Enquanto

---

com han a tenir gran estament, han a pendre grans salaris de lurs advocacions e han a tenir grans maneres a tractar les causes a lurs profits, així com és dar grans dilacions en les causes, puntejar agudament e supèrflua en ço que és clar, emparar molts negocis e espatxar-ne pocs. Per les quals coses la gent e la comunitat sostenen grans càrrecs, e a la fi és la cosa importable».

131. FRANCESC EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 384 (*Lo Crestià*, p. 218–219).

132. Sobre a difusão dos juristas nas regiões do Midi, em particular na área de Languedoc, cf. André GOURON, *Les juristes de l'école de Montpellier*, Milão, Giuffrè, 1970. André GOURON, *La science du droit dans le midi de la France au Moyen Age*, Londres, Variorum, 1984. Robert FEENSTRA, «L'École de droit d'Orléans au treizième siècle et son rayonnement dans l'Europe médiévale», *Revue d'Histoire des Facultés de Droit et de la Science Juridique* (Paris), num. 13 (1992), p. 23–42. Laurent MACÉ, «Le prince et l'expert: les juristes à la cour rhodanienne du comte Raimond V de Toulouse (1149–1194)», *Annales du Midi* (Tolosa), num. 123 (2011), p. 513–532.

133. Albert ESTRADA-RIUS, «El jurista y el poder público en la Cataluña Medieval», em José M. PÉREZ COLLADOS e Tomàs de MONTAGUT ESTRAGUÉS (dir.), *Los juristas catalanes y el Estado español*, Madri, Marcial Pons, 2017, p. 42–61.

134. Este tema levanta um embate antigo no universo foral castelhano, o qual foi bem marcado durante os anos de Afonso X com seu projeto compilatório de *Las Siete Partidas*. É acerca deste cenário que Eiximenis retrata ao contrapor o novo direito a uma sociedade regida por instituições autóctones. Com a expansão das pretensões jurisdicionais do rei, entre em questão as novas tensões entre as defesas dos foros que reivindicam suas formas de autocomposição judiciais e inibem a presença dos oficiais letrados que manejavam o direito culto de matriz romana. O doutor Panateri comenta a este propósito: «[...] el nuevo derecho, identificado ya con Partidas, implicaba un ejercicio por medio de los cambios en la administración y en los nuevos oficiales que tenían y desarrollaban una nueva técnica jurídica. En rigor, los funcionarios principalmente los jueces, son los acérrimos defensores de un saber letrado técnico, que es base también de su reproducción material como grupo profesional. [...] Este proceso de imposición, naturalmente conflictivo, puede verse en tiempos alfonsinos a partir de las exigencias expresadas por

em Flandres, continua Eiximenis, mantém-se ainda o costume de convocar árbitros profissionais que dão maior eficiência às demandas e por este motivo «no hi cal molts juristes». E para os «sarraïns» existe a figura do *cadih* (ضيقا), que na tradição islâmica é similar ao juiz ordinário, o qual aplica a *Sharia* (شريعة) e tem poderes para instruir as demandas dos particulares.<sup>135</sup> No entender de Eiximenis a eficiência desse modelo está na coação psicológica causada pela exposição pública do acusado. E não de todo longe dessa lógica, pensada a partir de um sistema que se baseia na ameaça pública, Eiximenis nos fala de como certos lugares da Itália que, ao contrário das comunas tão idealizadas por ele,<sup>136</sup> eram governados por tiranos que instituíram as suas próprias maneiras de conter os ímpetos criminais de seus indivíduos:

Los tyrans en Ytálie axí mateix espetxadament fan les causes determenar. E si algun per malícia vol detenir ço de l'altre fer-l'an venir a la cort, e sia qui's vulla, e sabuda la veritat fer-li-han levar lo braç en alt e la mà posar sobre la paret, e tan alt com l'om accusat la puxa levar; e sots pena d'aytant li manarà lo jutge que lo deutor aquell accusat no leu la mà del loch aquell alt on la li ha feta posar fins que l'altra sia paguat. E per tal los hòmens aquí, per esquivar vergonya e dampnatge, lunyaen-se de plets e no han mester juristes.<sup>137</sup>

Pondo de lado a crueldade dos meios judiciais dos exemplos que toma, interessa-lhe apenas enfatizar que nessas sociedades foi possível criar instrumentos para o controle da justiça, ao mesmo tempo em que se soube como «esquivar aquest mal», o jurista, esse empecilho à boa ordem natural da comunidade política. Não podendo, claro, contar com a eliminação dos jusperitos, passava-se ao menos a prescrever certas recomendações sobre a formação ética que o estudo em direito parece não conferir com sua limitação ao cultivo da moral. Para tanto, preocupa-se em acender a seta da consciência e do controle subjetivo da

---

los señores territoriales en el levantamiento de 1272. Asimismo, estas exigencias encontraron cauce en las Cortes de Zamora de 1274, cuando uno de los puntos centrales que se discutía era que, cuando el fuero particular de una región o ciudad no exigiese la presencia de abogados (“voceros”), no se los nombrase de manera obligatoria. Esta presencia de abogados estaba asegurada como obligación para el desarrollo de procesos judiciales en el Fuero Real. De tal modo, imponer la necesidad de técnicos del saber jurídico en cada proceso conllevaba esa presencia regia cargada de derecho y ciencia jurídica» (Daniel PANATERI, *El discurso del rey: El discurso jurídico alfonsí y sus implicancias políticas*, Madri, Dykinson, 2017, p. 32).

135. Cf. Khaled Abou EL FADL, «Qur’anic Ethics and Islamic Law», *Journal of Islamic Ethics* (Turnhout), num. 1 (2017), p. 7-28. Sobre a continuidade mudejar das instituições legais islâmicas, cf.: Ana ECHEVARRIA, «Cadíes, alfaquíes y la transmisión de la Shari’a en época mudéjar», em Ana ECHEVARRIA, Juan Pedro MONFERRER-SALA e John TOLAN (dir.), *Law and Religious Minorities in Medieval Societies: between theory and praxis*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 47-71 (Religions and Law in Medieval Christian and Muslim Societies: 9).

136. Flocel SABATÉ, «La comuna idealitzada i rebutjada a la Catalunya baixmedieval», em Flocel SABATÉ (dir.), *Els espais de poder a la ciutat medieval*, Lérida, Pagès, 2018, p. 143-148.

137. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 384 (*Lo Crestià*, p. 218-219). Este mesmo capítulo aparece no *Regiment de la cosa pública*, edição de D. de Molins, Barcelona, Barcino, 1927, p. 152-156, cap. 28 (Els Nostres Clàssics; XIII).

culpa, recriando os papéis daqueles que atendem à exibição da justiça de modo a criar limites sobre o instrumental do direito.

Citando o *De Officiis* de Cícero —creio, através do *Communioloquium*—, Eiximenis nos conta que a figura do advogado foi criada para auxiliar aos juízes a «veure clarament la veritat» na instrução das demandas judiciais e atuando sem detenções processuais, posto que tudo isso colabora para a paz comum. Agindo dessa maneira, o bom advogado ajuda à salvação daqueles em cujo proveito das consciências intermediou, «aquells qui los altres instrueexen e endrecen a fer e a seguir justícia, que aquells luiran en paradís axí com les esteles luens alt en lo cel». Entretanto, aos juristas maus se reservam as punições seculares e mais as penas espirituais. Para definir os limites sobre a consciência do advogado, levantam-se balizas morais para dizer quando ele deve aceitar uma causa, isto é, estando ele ciente da legitimidade da causa de seu representado diante da justiça; ou então que abandone esse representado se souber após o início do julgamento que não se pleiteia por razão justa; do contrário, estará o próprio advogado obrigado a fazer reparação pecuniária à parte contrária, lesada pelo desempenho de quem litigou sem honra. Para sustentar tal argumento, Eiximenis citou a lei *Rem non novam* como se esta fosse do *Decretum*, em lugar do *Codex* justiniano,<sup>138</sup> recolhida pela glosa medieval e em particular pela exegese canônica. Esta lei prescreve os juramentos sobre honra por parte dos advogados e reconhece a licitude de honorários devidos ao jurista que está em litigância no processo. Em todas essas circunstâncias, o parâmetro de culpabilidade aceito por Eiximenis deriva da cognição subjetiva empregada nas ações dos envolvidos no processo: «[...] és tengut de restituir tot dampnatge fet a la part contra justícia; si ignorantment lo defèn és excusat aytant com la sua ignorància lo pot excusar», e adiante «és encara tengut a aquells que defèn si per la sua negligència o imprudència o infeeelat han perduda la causa. [...] o al·legant falsament contra sa consciència, o si fa posició dobla o cavil·losa a informar aquell qui sap que és fals testimoni».<sup>139</sup> Reparemos agora que nada desses preceitos trazem algo de novo, posto que procedem da mesma lei justiniana e são difundidos depois pela doutrina canônica: «[...] quod sibi possibile est, non autem credita sibi causa cognita, quod improba sit vel penitus desperata et ex mendacibus adlegationibus composita, ipsi scientes prudentesque mala conscientia liti patrocinantur, sed et si certamine procedente aliquid tale sibi cognitum fuerit, a causa recedant ab huiusmodi communione sese penitus se-

138. Veja *Codex*, 3, 1, 14, *incipit*: «Rem non novam neque insolitam adgredimur, sed antiquis quidem legislatoribus placitam, cum vero contempta sit, non leve detrimentum causis inferentem. Cui enim non est cognitum antiquos iudices non aliter iudicalem calculum accipere, nisi prius sacramentum praestitissent omnimodo sese cum veritate et legum observatione iudicium esse disposituros». Há, sem dúvida, um aproveitamento desta lei na legislação canônica, que por volta dos séculos XII-XIII já se havia difundido entre os canonistas. Cf. James BLUNDAGE, «*Doctoribus bona dona danda sunt*: Actions to recover Unpaid Legal Fees», em John W. CAIRNS e Paul J. DU PLESSIS (dir.), *The Creation of the «Ius Commune»: From «Casus» to «Regula»*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2010, p. 279-283.

139. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 705 e 706 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 70 e 72), com as nossas cursivas.

parantes».<sup>140</sup> Desconhecendo ou —propositalmente— omitindo a lei romana, Eiximenis é descendente da tradição patrística que inventa o *forum internum*, em que a investigação da consciência serve a justificar as ações humanas sobre certas condutas.<sup>141</sup> Por óbvio, o mesmo se aplica aos autores das demandas judiciais —«l'om qui volt plet moure deu pensar la fi per què'l vol moure, e deu la sua entenció axí justificar que ans que'l moga sàpia que sa causa sia justa»—,<sup>142</sup> portanto, espera-se do autor da ação um equivalente teor de consciência que motive o seu legítimo direito no pedido da causa. Disto se toma todo o argumento que, é verdade, sequer nos vem introduzido por Eiximenis em dicção legal, senão através de um complexo arranjo de princípios que vêm colhidos do aristotelismo tomista. Apesar de raramente usar citações expressas à legislação canônica ou romana, o frade catalão recupera premissas de base jurídica para criar a sua própria forma discursiva.

O *mal* que é trazido pelo legista se deve ao uso nefasto de sua arte, maneando uma técnica de elaboração jurisprudencial que afasta os mais fracos da tutela jurídica da comunidade. É por isso que se buscará repensar o direito, não mais como uma *ars iuris* autônoma, mas como uma das funções principais do governo civil e que foram recordadas metaforicamente como o paladar e o olfato auxiliando o corpo da *res publica*. Então, ao se recriar os papéis de cada um dos encarregados pela administração da justiça, depõe-se tanto o espírito romanista quanto a *scientia iuris* a fim de se instituir uma nova estrutura judicial ora guiada por princípios de ação, e uma tal que se mostra altamente prescritiva em seus campos de conduta sobre o fazer e o não fazer dos oficiais da justiça. Mas seria o caso de se interpretar a falta da *racionalidade* jurídica no molde eiximeniano como um sinal de ignorância sobre a técnica profissional dos legistas? Sustento que não seja isso o que ocorre no método expositivo do frade Francesc, há sim uma clara vontade de reformar as instituições políticas pela via do saber filosófico, enquanto é com esse método que se pretende superar o modelo universitário de racionalização da sociedade. No entender de Eiximenis, a boa ciência se efetiva como discurso vivido à medida que revela a plena capacidade de criar uma comunicação funcional entre os homens.<sup>143</sup>

Por aqui se entrevê que a argumentação toma partido em três pontos cruciais para a obra eiximeniana: a *ciência* como capacidade humana de se manifestar e de requerer a justiça por meio das leis positivas; a *consciência* como o único freio psicológico eficaz sobre as ações externas, e que serve de elemento coativo à norma jurídica; e por fim a *comunicação* como meio de linguagem que torna possível a existência coletiva. Quando esse tripé é movido ao direito e

---

140. *Codex*, 3, 1, 14, 4, com as nossas cursivas.

141. Paolo PRODI, *Uma história da justiça*, p. 38-54.

142. FRANCESC EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 707 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 74).

143. Paolo EVANGELISTI, «Il valore di Cristo. L'autocomprensione della comunità politica in Francesc Eiximenis», *Enrahonar* (Barcelona), num. 42 (2009), p. 69-73.



à aplicação judicial (repto: pensados enquanto auxiliares de um todo que integra o governo civil, não como matérias independentes) se procurará a fonte coativa da lei no foro interno.<sup>144</sup> Tomando vários esquemas dos canonistas para compor o seu próprio sistema de *inventio* normativa, Eiximenis é contundente em afirmar que as leis humanas não obrigam no foro da consciência. Isto tanto se aplica aos casos do direito civil quanto ao ordenamento eclesiástico positivo, que não estejam a cumprir os critérios predeterminados de validade moral. Trazer à lume essa validade moral é um modo de evocar implicitamente que o direito tem sua fonte na justiça natural, logo, sem isso as leis do artifício humano são inválidas e não possuem qualquer força cogente. Tanto pior se, neste último caso, a lei positiva for abertamente contra a *verdade* e a norma divina, pois ela «és cassa e nul·la» e não pode coagir a ninguém em particular.<sup>145</sup>

Ao depositar tanto esforço na teorização de uma sociedade autárquica, idealizada como *persona ficta* que se transforma em sede das decisões colegiadas da comunidade,<sup>146</sup> Eiximenis problematiza os meios para se criar o *vinculum societatis* que institui o corpo, o qual é fundado no ideal de concórdia dos membros que integram o coletivo e em que deve «cascú de la comunitat ésser fort voluntari a aytal concòrdia, per tal que la comunitat ne sia pus fort e pus durable».<sup>147</sup> Nesta linha de ideias, a mesma comunidade é que se torna a fonte mais avalizada para criar a legislação humana, uma vez que ela está<sup>148</sup> mediada por um pacto entre indivíduos intelectualmente conscientes de seu propósito constitucional.<sup>149</sup> Daqui ha de emergir a figura instituinte do corpo político que Eiximenis tomara de Gallensis:<sup>150</sup> a comunidade civil deriva de uma *col·ligació legal*, um contrato

---

144. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 364 (*Lo Crestià*, p. 199), cá cita uma sentença atribuída a Agostinho, sobre o fundamento da lei. Na verdade, este trecho provém de Salisbury, nos seguintes termos: «Quia omnium legum inanis est censura, nisi divinae legis imaginem gerant; et inutilis est constitutio principis, si non est ecclesiasticae disciplinae conformis» —Johannes de SARESBERIA, *Policraticus*, lib. v, cap. 2 (*Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri viii*, edição de Clement C. J. Webb, Oxford, Typographeo Clarendoniano, 1909, p. 251). O equívoco parece vir de Gallensis, o qual foi retomado depois por um sem número de teólogos medievais e modernos. Cf. Johannes GALLENIS, *Communiloquium s. summa collationum* (A. Sorg opidanum Augustensem, 1475), *pars* ia, cap. 3: «Et quia omnium legum est manis censura, nisi divine legis ymaginem gerat ut ait Augustinus octavo de civitate dei capitulo sexto». Adiante, repete-se a citação: «Quia omnium est manis censura, nisi divine legis unitationem gerant [...]».

145. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 209 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 444).

146. Cf. Agustí BOADAS, «Joan Duns Escot i els escotistes catalans», *Enrahonar* (Barcelona), num. 42 (2009), p. 55–56. Paolo EVANGELISTI, «Ad invicem participandum. Un modello di cittadinanza proposto da Francesc Eiximenis, frate francescano», *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge* (Roma), num. 125 (2013), *Cittadinanza e disuguaglianze economiche: le origini storiche di un problema europeo (XIII-XVI secolo)*, s/p. Disponível em: <<http://mefrim.revues.org/1466>> (consulta: 15 janeiro 2020).

147. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 76 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 165).

148. Johannes GALLENIS, *Communiloquium s. Summa collationum, pars* ita, incipit.

149. Gianfranco MAGLIO, *L'idea costituzionale nel Medioevo: Della tradizione antica al «costituzionalismo cristiano»*, Negarine, Gabrielli, 2006, p. 123–137.

150. São poucas as citações expressas ao *Communiloquium* de J. Gallensis, como a que encontramos no *Dotzè*, vinculada à doutrina do corpo político de Salisbury: «E posa Galensis en lo Regiment que féu de les comunitats, que aquesta fealtat de què parle ara deu haver sa rael principal en lo cor, axí que l'hom tinga fermament en

que difere de outras formas naturais, antropológicamente dadas, como a família e a tribo. Pois, o vínculo legal deriva de uma decisão consensual e espontânea de se criar uma comunidade.<sup>151</sup> Por meio dela, os cidadãos buscam esses interesses comuns mediados pelas regras de convivência que ritualizam a comunicação institucional pelo debate público. Ao citar os precedentes filosóficos da antiga *pólis* ateniense, Eiximenis assevera que «com ciutat fos congregació feta per institució dels hòmens, e los hòmens ne fossen de diverses oppinions, per tal a assò negú no podia respondre certament segons les dites institucions», a concórdia civil depende do entendimento desses limites ao intelecto comum.<sup>152</sup>

Por esta razão é que se definem os ofícios públicos, elegem-se os príncipes e, por fim, criam-se leis com o propósito de regular as relações entre os membros da cidadania. A comunidade é assim munida de vontade própria,<sup>153</sup> podendo tomar decisões e definir o seu próprio regime político, posto que «cascuna comunitat poch elegir senyoria *aytal com se volch, si·s volch* que fos sots príncep, *si·s vol* sots regiment de alguns de si mateixa a temps, *si·s vol* per altra via».<sup>154</sup> Mesmo sem avançar agora na questão de uma racionalidade própria ao indivíduo, como tratado por exemplo por Marsílio de Pádua,<sup>155</sup> Eiximenis se mantém fiel à narrativa scotista da liberdade inata, posto que «los hòmens naturalment foren franchs tots en lo començant del món». Essa liberdade é suficiente para que, congregados numa entidade política, os homens possam deliberar acerca de suas leis e mediar sua aplicação. A primeira parte delas é dada como faculdade instituinte do ser coletivo, a qual nos vem explicada do seguinte modo:

Ítem, ans que les comunitats fossen, estaven los hòmens separats per cases, axí com damunt és estat ja dit. E com llavors, estant axí los hòmens separats, proposassen de ffer comunitat per millor estament llur, donchs ells, après que hagueren fetes comunitats, no·s privaren de libertat, com la libertat sia una de les principals excel·lències qui sien en los hòmens franchs, et la servitut sia per les leys comparada a mort.<sup>156</sup>

---

lo cor que lo proïsme li sia car axí com a membre del cos d'on és ell matex altre membre» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 369 [Lo Crestià, p. 204]).

151. Salvador GINER, «Els orígens del republicanisme: *Lo regiment de la cosa pública*», em Antoni RIERA (dir.), *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409): el context i l'obra d'un gran pensador català medieval (Actes de les jornades celebrades a Barcelona els dies 16 i 17 de desembre de 2009)*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2015, p. 236-241.

152. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 81 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 175).

153. Michel HÉBERT, *La voix du peuple: Une histoire des assemblées au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2019, p. 142-163. José Antonio MARAVALL, «Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista: la obra de Eiximenis», em *Estudios de historia del pensamiento español: Edad media. Serie primera*, vol. 1, Madri, Cultura Hispánica, 1967, p. 333-338.

154. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 156 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 338), com as nossas cursivas.

155. Cary J. NEDERMAN, «Community and Self-Interest: Marsiglio of Padua on Civil Life and Private Advatage», *The Review of Politics* (Cambridge), num. 65-4 (2003), p. 395-416.

156. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 156 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 337-338).

A segunda faculdade, a de mediar a aplicação das leis, depende do mesmo reforço à capacidade cognitiva do homem no plano civil. Para almejar uma sociedade em que «no hi cal molts» juristas, ou em que se possa prescindir desse tipo de ofício para que «no hi hagués negun jurista», deve-se investir no aprimoramento de todas as habilidades cidadãos do indivíduo. Este é o projeto central dos tratados eiximenianos, mantendo uma visão que tem enorme coerência com as correntes filosóficas que defendem um viés similar,<sup>157</sup> ou seja: rompendo-se a erudição e o tecnicismo para aproximar a sociedade de uma imagem vindoura em que deve reinar a autonomia do indivíduo. De momento, requer-se que as hierarquias sejam mantidas para que a ordem civil gere um sujeito melhor rumo ao advento metahistórico, num acontecimento futuro em que «los hòmens de tots punts menyspreassen lo món e les riqueses e pompes sues, ans gran part dels oficis haurien a cessar»,<sup>158</sup> isto é, antes de se consumir o evento noético já latente na narrativa do *Apocalipse*<sup>159</sup> e que foi interpretado por joaquimistas e franciscanos rigoristas como superação do mundo estamental.<sup>160</sup>

Assim, a lei mundana cumpre esse desígnio na preparação do intelecto humano, pela imposição de normas jurídicas que apresentem os reflexos das leis interiores da consciência, ou melhor dito, por leis que sejam uma extensão dos comandos inscritos na alma humana no instante da Criação e elevados mais tarde pela infusão do Espírito Santo (*Pneuma Hagion*). Então, buscando atender aos preceitos dos santos padres e filósofos da Antiguidade, Eiximenis prescreve em vários momentos como as potestades civis devem instituir normas jurídicas que sejam efetivamente obedecidas e, se assim querem, «dar major actoritat a la llei» de modo a munir o enunciado legal de princípios morais que correspondam aos usos da terra e à santidade das leis divinas. «Deu encara moure los hòmens», diz, apoiando-se em Desmóstenes, «a [l']observança de les lleis, e fur e de bones ordinations, la dignitat e noblesa de bona llei». Outrossim, atesta-se a excelência da boa lei enquanto ela for tão hábil a proteger a comunidade quanto o for para

---

157. Mario GRIGNASCHI, «La définition du “civis” dans la scolastique», *Recueils de la Société Jean Bodin pour l’Histoire Comparative des Institutions (Gouvernés et Gouvernants)* (Bruxelas), num. 24 (1966), p. 71-100.

158. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 360 (*Lo Crestià*, p. 198), e diz a continuação: «E plagués a Déu que ja fóssem en aital estament, car llavors la cosa pública estaria noblamente e es poria mills regir a semblança de la cosa pública celestial, la qual és en sobirana glòria e virtut. E acó designa sent Agustí [...] jatsia que ans de la fi del món la misericòrdia de Déu farà aquesta gràcia a la terra: que aquesta cosa pública present se regirà a semblança d’aquella cloriosa comunitat de Paradís [...]».

159. Eric VOEGELIN, *History of Political Ideas. Volume II. The Middle Ages to Aquinas*, Colúmbia, University of Missouri Press, 1997, p. 109-110 (The Collected Works of Eric Voegelin; xx).

160. Nolas del MOLAR, «Francesc Eiximenis y los Espirituales», em Isidoro de VILLAPADIERNA (dir.), *Miscellanea Melchor de Pobladora: Studia Franciscana historica P. Melchiori a Pobladora dedicata (LX aetatis annum et XXV a suscepto regimine Instituti Historici O.F.M. Cap. agentis)*, vol. 1, Roma, Institutum Historicum O.F.M. Cap., 1964, p. 251-253. Rogerio R. TOSTES e Dennys R. GIRARDI, «A participação política e o regimento da coisa pública nos escritos de Francesc Eiximenis», *Scintila: Revista de Filosofia e Mística Medieval* (Curitiba), num. 9 (2012), p. 101-106. Argumentando em posição contrária a influência das doutrinas joaquimistas em Eiximenis, cf. Josep-Ignasi SARANYANA, *Filosofia y teología en el Mediterráneo occidental (1263-1490)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003, p. 171-183.

transmitir os seus sentidos à razão interna dos indivíduos: «condició de vera llei és que ella e per ella sia en la cosa pública destrucció de crims e persecució d'escelerats», mas também «declaració de l'enteniment dels hòmens».<sup>161</sup> A inteligência é um elemento constitutivo da alma, segundo o modelo platônico legado por Agostinho, através dela o ser encontra a ciência filosófica e chega à ação moral, à *contemplatio* e à razão investigativa.<sup>162</sup>

Neste ponto, salta à vista uma possível influência das doutrinas de Eckhart sobre os teólogos da geração de Eiximenis, além da já evidente leitura tomada de Aquino, Gallensis, Scoto, J. de Paris, Marsilio, etc. Embora se tenha dito algo sobre o misticismo eiximeniano —sobretudo nas obras da fase mais madura, a partir do *Llibre dels àngels* (1393)—,<sup>163</sup> não conheço literatura que faça uma aproximação entre os predicadores catalano-aragoneses (talvez, à exceção de Vicent Ferrer) da segunda metade do XIV aos místicos renanos, a não ser quando se referem aos autores de transição entre a patrística e o humanismo que adotaram os idiomas vernaculares para a composição escrita.<sup>164</sup> Resta-nos ao menos uma certeza dada pelos ecos neoplatônicos dos leitores de Agostinho, que estão a reivindicar o conhecimento de Deus pelas profundezas da alma. Nos sermões do Mestre de Colônia se encontram as premissas que argumentam acerca de um intelecto humano derivado de sua *fortaleza* ou *nobreza interior*, a qual faculta ao sujeito o entendimento da justiça,<sup>165</sup> tendo isso ao mesmo tempo que se assumia todo um teor prático na contemplação da revelação divina. Lembrando o que dizia Huizinga sobre a teologia essencialista de Eckhart, Suso e Tauler, esse «misticismo intensivo representa uma volta à vida espiritual pré-intelectual. Todo intelectualismo fica sem efeito, é subjugado e tornado supérfluo».<sup>166</sup> Ainda que nem todos estivessem de acordo com a mística eckhartiana da essência

---

161. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 364 (*Lo Crestià*, p. 199), com as nossas cursivas.

162. S. Aurelii Augustini HIPONENSIS, *De Civitate Dei*, pars VIII, cap. 6 (Nápoles: Ex Typographia Josephi Antonii Elia, 1748, p. 114): «Proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est; tertiam rationalem, qua verum determinatur a falso. Quae licet utriusque, id est actioni et contemplationi, sit necessaria, maxime tamen contemplatio perspectionem sibi vindicat veritatis. Ideo haec tripartitio non est contraria illi distinctioni, qua intellegitur omne studium sapientiae in actione et contemplatione consistere. Quid autem in his vel de his singulis partibus Plato senserit, id est, ubi finem omnium actionum, ubi causam omnium naturarum, ubi lumen omnium rationum esse cognoverit vel crediderit, disserendo explicare et longum esse arbitror et temere adfirmandum esse non arbitror».

163. Cf. Francesc EIXIMENIS, *De sant Miquel arcàngel: El quint tractat del «Llibre dels àngels»*, edição de Curt Wittlin, Barcelona, Curial, 1983, p. 14-15.

164. Anna ALBERNI, Lola BADIA, Lluís CIFUENTES e Alexander FIDORA (dir.), *El saber i les llengües vernacles a l'època de Lull i Eiximenis: Estudis ICREA sobre vernacularització*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2012, p. 9-13.

165. Meister ECKHART (de Hochheim), «Sermon Sixteen», em *The Complete Mystical Works*, p. 125-127. Cf. Richard WOODS O.P., «Eckhart and the Justice of God», *Medieval Mystical Theology* (Nova Iorque), num. 25 (2016), p. 137-152.

166. Johan HUIZINGA, *O outono na Idade Média: Estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*, trad. bras. de Francis Petra Janssen, São Paulo, Cosac Naify, 2010, p. 368.

divina, restava uma clara percepção sobre as potencialidades racionais do sujeito em sua investigação das verdades da natureza anímica e, por meio dela, a possibilidade de um plano legal jusnaturalista.

Ao aproximar a discussão sobre o valor da lei cristã para a ordem civil, sem dúvida encontraremos mais teólogos contemporâneos de Eiximenis, que, embora não assumam visões abertamente místicas ou espiritualistas, revelam conter pontos de convergência em uma determinada linguagem institucional. Nos teólogos da Cracóvia dos séculos XIV–XV é visível uma tendência a cruzar as teorias jusnaturalistas com o horizonte conceitual teológico,<sup>167</sup> e é neste contexto em que se inserem os *Sermones Sapientiales* de Stanisław de Skarbimierz (ou Scarbimiria), chanceler do *Studium generalem* polaco e professor de cânones. Aqui, vemos o predicador que defende a subordinação do ordenamento civil à visão agostiniana do poder, não mais para submetê-lo à potestade pontifícia, mas a fim de aperfeiçoar a justiça terrena. O recurso à uma *lei natural* nos termos de Skarbimierz se presta a sustentar que as leis humanas derivam do conhecimento dos preceitos de Deus, possível enquanto houver participação do intelecto humano nos desígnios da *lex aeterna*. Esse esquema altamente tributário do platonismo de Santo Agostinho, sustenta a visão de um ordenamento de leis civis que está fundado na compreensão prévia do sujeito, o qual obedece às leis externas da autoridade pública em consonância às leis internas que estão «inscritas em seu coração».<sup>168</sup> Com efeito, a base agostiniana há de servir à atividade do legislador humano,<sup>169</sup> definindo princípios à instituição da lei positiva —«debet salubriter dirigi, debet esse rationalis, evidens, utilis et honesta»— e, logo, orientando a sua aplicação.<sup>170</sup>

Obviamente, foi graças a essa questão que outros teólogos puderam problematizar os riscos da excessiva instrumentalização do direito culto em face da racionalidade íncita à natureza humana. O mestre parisiense Jean Gerson retomou o mesmo argumento de que as leis naturais estão contidas no «libro

---

167. Stefan SWIEŻAWSKI, «La moral politique de la Pologne des Jagellons», *Organon* (Varsóvia), num. 24 (1988), p. 5-19.

168. Magdalena PŁOTKA, «Prawo jako porządek świata: koncepcja prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza», *Studia z Filozofii Polskiej* (Bielsko-Biała–Cracóvia), num. 7 (2012), p. 130: «O ile wszelkie prawa powinny wynikać (*emanere*) z prawa Bożego, o tyle, pisze Stanisław, znajomość *lex divinum* zakłada się, ponieważ prawo to “jest wyrzute w sercach”. Stanisławowa koncepcja wiążąca znajomość prawa natury z uczestniczeniem w boskim bycie źródłami sięga do myśli Platona i Arystotelesa, którzy uznali zgodnie, że aktywność rozumu ludzkiego “jest czymś w rodzaju uczestnictwa w aktywności boskiego *nous*”».

169. Albert Guillem HAUF, «El poder espiritual y terrenal de la Iglesia. Las “*Allegaciones*” de Francesc Eiximenis como síntesis de su pensamiento teocrático», *Res Publica* (Madri), num. 18 (2007), p. 67-80.

170. Stanisław ze SKARBIMIERZA, *Sermones sapientiales*, vol. II, edição de Bożena Chmielowska, Warszawa, Akademii Teologii Katolickiej, 1979, p. 74 (cit. Magdalena PŁOTKA, «Prawo jako porządek świata», p. 130): «Nulla communitas, principatus aut regnum propter pronitatem hominum ad peccandum et propter cupiditatem eorum, ex qua surgunt infinitae quaestiones, potest digne subsistere, nisi lege certa regatur. Lex autem, per quam debet salubriter dirigi, debet esse rationalis, evidens, utilis et honesta. Verum, quia omnium legum inanis est censura, nisi divinae legis imaginem generant, ut dicit Augustinus VI De civitate Dei, ide omnes leges emanare debent a lege divina” —aqui, vemos a mesma citação atribuída a Agostinho.

cordis interiori», e que a tecnicização do direito levado aos excessos do intelectualismo cria obstáculos para a inteligência comum dos homens e o rebaixa à condição dos animais —«comparatus est iumentis insipientivus»—. Ele sustentava que, apesar dos defeitos que tolhem o entendimento humano à apreensão da verdade, resta a aptidão de discernir entre o bem e o mal, e a sabedoria, plena inspiração divina que confere à alma «per humanam et diuturnam investigationem» as ferramentas intelectuais para compreender os rigores das leis seculares e espirituais. «Anima enim viri iusti annunciat», afirma, com a sua habitual contundência retórica, «aliquando vera plus quam septem speculatores constituti in excelsum ad speculationes ait Sapiens».<sup>171</sup>

O frade catalão não estava distante dessas opiniões, e teve que as encarar ao falar dos singulares aspectos do mundo político da Coroa de Aragão, testemunhando uma monarquia que havia abraçado o juridicismo do *ius romanum* a fim de forjar sua própria concepção de governo. Para trazer um contraponto a isto, o plano filosófico eiximeniano enaltece a base intelectual do sujeito ao mesmo tempo que elabora uma crítica acurada do intelectualismo que havia se tornado inimigo da realidade concreta e de suas demandas mais viscerais. Discreta e sutilmente, enquanto critica e afasta as matrizes de pensamento universitárias, a argumentação de Eiximenis se move entre os critérios de utilidade e inteligibilidade dos membros da cidadania. A lei humana seria assim mais eficazmente atendida pelo encontro da razão ordinária desses enobrecidos cidadãos da república, uma lei que doravante será capaz de se encontrar nas verdades íntimas daquele livro inscrito no coração dos homens, então sem os bloqueios do saber erudito nem as ligaduras de uma ciência indulgente que a todos aparta e submete a seu conteúdo. Descobrir os limites do saber e as causas da ignorância tornam-se agora as bases para uma doutrina política total, uma perfeita teoria do comportamento cívico derivada das idealizações de nosso autor.

## 6. A razão e a ciência letrada sob a prova eiximeniana

Depois deste extenso repasse de doutrinas e opiniões, vejo mais fácil a tarefa de abordar as competências jurídicas de nosso frei Francesc. Permito-me ainda enfatizar desde já que não pretendo engrossar os parcos trabalhos que até hoje se dedicaram ao tema, sejam com as pequenas monografias, sejam

---

171. Johannis GERSONIIS, *Recommendatio licentiandorum*, col. 832: «Dominus opus habuit iuristis, legistis et canonistis modo locutionis praepositio postquam homo cum in honore esset non intellexit, comparatus est iumentis insipientivus et similis factus est illis. Obturato nimium libro cordis interiori, et velut oblitterato et male contracto per diversas passiones vix poterat legi, vix ab homine discerni quid rectum ab obliquo, quid bonum a malo, quid iustum ab iusto, quid daretur ergo liber ext[r]insecus, continens leges et praecepta per traditionem Dei et hominum sapientiorum, quorum lucidiora adhuc erant corda, vel per divinam coelitus illustrationem, vel per humanam et diuturnam investigationem, iuvantis ad hoc ipsum moribus bonis qui miro modo illuminant, sicut de alijs dictum est quod excaecavit eos malitia eorum? Anima enim viri iusti annunciat aliquando vera plus quam septem speculatores constituti in excelsum ad speculationes ait Sapiens».



pelos vastos e eruditos estudos de fontes que os especialistas produziram nessas últimas décadas.<sup>172</sup> Não irei, portanto, tomar o mesmo caminho dos que quiseram «eximir» a suposta superficialidade jurídica do frei catalão ao coletar netas provas de que, direta ou indiretamente, ele conhecia o bastante do *utrumque ius* para se mover com propriedade nos terrenos da legalidade técnica que tomava a administração régia em seu tempo. Ao contrário disso, a questão mais preciosa aqui me parece enfocar-se na intenção metódica do filósofo por exibir um determinado plano doutrinário, um método que *a)* antes de tudo revela a genérica aversão aos legistas, uma aversão que é agora muito mais radical do que havia sido a da ensaiada objeção dos teólogos em finais do século XIII e inícios do XIV; e *b)* um método que se caracteriza como inovador em face do *sermo* acadêmico usualmente adotado por seus companheiros de ordem e que se voltava às «personas simples e llegues».<sup>173</sup> Portanto, ao historiador do direito que pergunta onde está a prova da competência jurisprudencial de Eiximenis, apenas deve-se responder que o frade franciscano não se interessava em manejar esse tipo de competência. Ao fim e ao cabo, para ele essa ciência seria pouco relevante, quando não nociva ao progresso da comunidade humana.

Isto pretende justificar —sempre às expensas do nosso leitor paciente— o fato de se ter alongado tanto com a apresentação dos argumentos que sugere alguma continuidade entre os enlances filosóficos precedentes; uma continuidade que, talvez já nos finais do século XIII, ou mesmo antes, com as ideias que germinavam desde a centúria anterior, promoveria mais claramente as duas interpretações de mundo que estavam em vias de se colidir. Em meio das diversas respostas dadas desde que o direito culto fez a primeira aparição consciente como *scientia iuris*, apurar tais precedentes nos serve a entender que o des-

---

172. Há por certo uma bibliografia imensa, embora esparsa e indiretamente preocupada com o assunto, a qual sabemos ter se dedicado a coletar notícias sobre as fontes jurídicas contidas na obra de Francesc Eiximenis. Limitar-me-ei, portanto, a enumerar algumas delas sem a pretensão de exaurir o tema. Cf. Manuel J. PELÁEZ, «La teoría del *ius belli* en los *Commentaria* de Joan Socarrats», *Estudis Històrics i Documents dels Arxius de Protocols* (Barcelona), num. 8 (1980), p. 129-142. Manuel J. PELÁEZ, «Las fuentes jurídicas de Francisco Eiximenis, OFM, y aspectos histórico-jurídicos inéditos del *Dotzè del Crestià*», *Archivo Ibero-Americano* (Múrcia), num. 41 (1981), p. 481-504. Manuel J. PELÁEZ, «Justicia e impunidad en la literatura política catalana del s. XIV: Francesc Eiximenis (c. 1330-1409)», em *La Justice au Moyen Âge (Sanction ou Impunité?)*, Marselha, Publications du CUER MA, 1986, p. 257-281. Manuel J. PELÁEZ, «Notas sobre el derecho económico y las fuentes eclesiásticas en el pensamiento de Francesc Eiximenis», *Anuario de Estudios Medievales* (Barcelona), num. 29 (1999), p. 835-842. Donna M. ROGERS, «La llengua oral al Regiment de la cosa pública de Francesc Eiximenis», em *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Palma de Mallorca, 8-12 de setembre de 1998)*, vol. 1, Palma e Barcelona, Universitat de les Illes Balears e Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988, p. 431-438. Manuel J. PELÁEZ, «Legal Terms in Eiximenis' *Regiment de la cosa pública*», *Revista de Llengua i Dret* (Barcelona), num. 15 (1991), p. 35-41. Lluís BRINES, *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*, Sevilla, Novaedició, 2004, p. 130-188. Curt WITTLIN, «Francesc Eiximenis i les seves fonts», *Llengua i Literatura* (Barcelona), num. 11 (2000), p. 44-47. Josep HERNANDO, «El tractat sobre la usura», em Antoni RIERA (dir.), *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409)*, p. 243-266. Sobre os capítulos dedicados ao direito de conquista e da guerra justa, cf. David J. VIERA, «*Ius ad bellum* en el *Dotzè del Crestià* de Francesc Eiximenis», em *Actes del Cinquè Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*, Barcelona, North-American Catalan Society e Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988, p. 135-142.

173. Xavier RENEDO, «*Lo Crestià*: una introducció», em Antoni RIERA (dir.), *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409)*, p. 191-195.



conforto criado com a chegada da técnica jurídica, e a sua intrusiva expansão nas esferas leigas de poder, acabou por endurecer a opinião anterior herdada dos doutores da patrística.<sup>174</sup> Esta se manifestara na ideia arcaica de que os homens conhecem a lei divina, uma lei de inscrição naturalística que ignora o saber dos cultos e prescinde dele para solucionar as suas próprias controvérsias, guiadas pela interpretação dos prudentes que acercam a lei divina às novas necessidades dos tempos. A lentíssima transformação das coordenadas herdadas das *auctoritates* patrísticas chegam aos mestres escolásticos, que alteram a *prova* e as bases éticas dos vínculos políticos da doutrina sobre a sociedade civil. Entretanto, a abordagem dada ao direito e à criação das novas leis, em particular ao conteúdo do direito humano e ao estudo dessas leis nomeadas *positivas*, tudo isso restaria atentatório à liberdade humana na medida em que aliena a autonomia natural na busca da justiça como verdadeira reparação equitativa.<sup>175</sup>

Eiximenis segue essa afiliação de ideias, recebe-as e modifica-as para seu próprio uso, mas sempre reduzindo o protagonismo do direito culto pela mesma razão já entrevista em autores ilustres como Tomás, Marsílio e Oresme. Propositivamente, procurei retomar todos eles aqui a fim de inserir a amplitude da opinião dos teólogos quando se trata de definir o caráter do jurista profissional. Pois bem, há uma sorte de conclusões que coincidem entre os teólogos dos séculos XIII-XIV, mas que variam da taxativa negação do legista ao posto de co-criador da lei positiva, e que chega ao extremo de ir expulsá-lo da comunidade política ideal descrita pelas doutrinas do republicanismo humanista. Em suma, tais pontuações levam ao discorrer de hipóteses menos revistas na historiografia. Uma delas, por exemplo, é a de que possa haver mais de uma única maneira válida — a do direito dos romanistas — em decifrar a historicidade das formas jurídicas. E, então, pode-se recuperar uma exigência antiga, ainda viva entre os escolásticos medievais, a de que a filosofia política pode suprir todas as dimensões da existência humana.

Seria pura ingenuidade desses filósofos, dos quais Eiximenis era um dos últimos desse gênero, ou bem a prova do confronto institucional que pleiteava por ser uma alternativa à ordem de mundo vigente? Este campo de questionamentos é o mesmo que, obviamente, reclama a especulação filosófica para solucionar um impasse que poderia ser resumido como puro embate de epistemologia, mas que acaba desbordando nos modos diversos de se escrever ora uma história do poder, ora uma história do direito.

Isto me obriga a retomar o dado em disputa com a já esgarçada questão: apenas os *profissionais do direito* estão habilitados a falar dele? Pelo parecer de Mario Ascheri, dito em um seminário sobre a teoria monetária de Eiximenis

---

174. Michel VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, p. 139-148.

175. Mario GRIGNASCHI, «Quelques remarques sur la conception du pouvoir législatif dans la scolastique», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* (Bruxelas), num. 41-4 (1983), p. 783-801.

ocorrido na *École française de Rome* há poucos anos,<sup>176</sup> a ausência de formação técnica dos teólogos medievais é um óbice para a aceitação de suas opiniões acerca das formas jurídicas. Com efeito, diz ele, «Eiximenis è una lettura per un giurista del tutto inconsueta, cioè fa vedere come c'è un mondo che rimaneva ai giuristi praticamente altro». Há mundos distintos, portanto, que separam a linguagem jurídica da *não-jurídica*. Curiosamente, o filósofo-teólogo medieval não aplica esse mesmo método negativo para delimitar o seu objeto: logo, não pode haver uma linguagem filosófica *contra todo o resto*. Ao invés disso, deve existir tão só uma apreensão naturalística da linguagem, que pode servir a outros esquemas de referência (como o jurídico e o econômico) sem que, no entanto, se exija qualquer monopólio sobre eles por parte do discurso filosófico. Então, não há somente uma oposição binária entre dois universos de linguagem com reivindicações equivalentes, há também uma diferença crucial em suas estratégias discursivas: o direito requer autonomia através do hermetismo, enquanto a filosofia dos medievais pretende cobrir *toda a linguagem* em seu acontecimento.<sup>177</sup> Com essa grande advertência, torna-se mais claro pensar nas barreiras criadas ao discurso leigo do frei Eiximenis, bem quando se quer inquirir a profundidade jurídica de suas ponderações sobre a soberania e seu consequente contrato instituinte, ainda que em tudo isso se ouse criar uma doutrina que esteja prescindindo dos formulismos de teor legalista: «E qui non si parla di diritto naturale [...], quindi il diritto non esiste, qui esiste la volontà política di fare certe cose». Eis aqui a raiz da constatação do professor Ascheri, com a qual podemos ou não estar inteiramente de acordo. Do modo como vejo, esta não vai apenas diagnosticar o divórcio pacífico entre direito e política, nela se quer ainda lembrar que a pura vontade política não pode acabar sem a contenção feita através de um direito instrumental, ao qual caberá modelar de objetividade o magma do político em seu estado nascente. Somente deste modo o *Estado consumaria a sua missão história*, diria então Kelsen, esse inquestionável pilar do último pensamento jurídico.<sup>178</sup> Dito desse modo, o jushistoriador já pode predefinir qual é o material *do* direito —e comodamente eliminar aquilo que não o é—, enquanto aplica o mesmo raciocínio ao teólogo que, em seu diletantismo, aborda o direito culto:

---

176. MARIO ASCHERI, «Spunti giuridico-istituzionali nei capitoli del *Dotzè del Crestià* intorno alla moneta», em *Convegno «Ben più del denaro»*. *Il diritto della moneta, la sua sovranità, le sue funzioni* (1ª giornata), Roma, 13 aprile 2015. Registro de áudio disponível em: <[www.radioradicale.it/scheda/](http://www.radioradicale.it/scheda/)> (consulta: 5 de fevereiro de 2020).

177. Permito-me remeter ao professor Libera, sem, no entanto, comprometer os propósitos que tomara o autor neste formidável ensaio, ao qual eu pessoalmente devo muito: Alain DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 143-179. Ademais, sobre as estruturas de pensamento medievais, cf.: Andrea ERRERA, *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale*, p. 32-42; André de MURALT, *L'Enjeu de la Philosophie Médiévale: Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leida, Brill, 1993, p. 6-23.

178. Hans KELSEN, *A Teoria Pura do Direito*, trad. bras. de João Baptista Machado, São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. 315 (*Reine Rechtslehre*, Viena, Franz Deuticke, 1960).

Dal punto di vista del giurista cosa c'è di sensazionale nell'Eiximenis, a mio avviso? cioè, che lui c'è —come spesso avviene— i silenzi [e i silenzi] sono più interessanti delle parole. Eiximenis non parla di diritto praticamente, lui fa una teoria della legislazione, fa dei programmi di politica economica, dice che cosa deve fare il legislatore (questo è il secolo dei legislatori!), insomma, no? I nostri teologi ne parlano molto (Marsilio ecc. ecc., lo Scotto e così via); e lui dice proprio delle direttive alle legislature e, soprattutto, le dà in modo così abile —perché è uno scrittore molto abile—, al di là dell'apparente semplicità, è semplice per farsi leggere.<sup>179</sup>

Parece-me que não é mais necessário persistir neste ponto: aqui, a via de acesso à linguagem jurídica está fechada.<sup>180</sup> De minha parte, insistirei novamente que o suposto *descuido* de Eiximenis e dos demais teólogos que «não falam muito» sobre o direito seja na realidade um sinal da afirmação de seu método, que ganha mais corpo com a rivalidade entre ambos os grupos de letrados. A negação recíproca entre eles, como notamos nesta primeira parte de minha exposição, praticamente encobrem as tantas permutas mantidas entre a filosofia escolástica e a doutrina dos civilistas; mas, para ficar apenas com o mais importante, devemos lembrar que o esforço desses últimos em expulsar os grandes pensadores dos séculos XIV e XV da instrumentalização do poder estatal iria comprometer a plenitude da teoria jurídica pré-moderna. Um tal arranjo de coisas acaba por ignorar o caminho alternativo ponderado por filósofos como Eiximenis: mesmo sem os artificios do direito culto,<sup>181</sup> restará as competências racionais do homem, e essas sim são capazes de conferir os freios necessários à instabilidade política do poder.

Sem nunca abandonar o *ius naturalis* —ainda que não seja o tipo de jusnaturalismo reconhecido hoje pelos juristas—, Eiximenis retomará as lições de Olivi, Duns Scotto e Johannes de Gales para nutrir os seus próprios esquemas de fundação política.<sup>182</sup> É certo que a *bona llei* evocada pelo franciscano gironês

---

179. Mario ASCHERI, «Spunti giuridico-istituzionali nei capitoli del *Dotzè*». Todas as transcrições de sua fala foram feitas por mim, a partir dos registros fonográficos do seminário indicados acima.

180. Pierre LEGENDRE, *Sur la question dogmatique*, p. 285-296.

181. Comentando, mais tarde, as proposições de Ascheri, Evangelisti segue o caminho dos que pretendem eximir as limitações tecno-jurídicas de Eiximenis, mas acaba reforçando os abismos na disputa da linguagem profissional sob monopólio dos legistas: «[...] misurarsi su un terreno nel quale Eiximenis si era, in ogni caso, inserito, un terreno arato con strumenti propri e non certo “professionali”, ma strumenti e sensibilità giuridiche che gli hanno consentito di strutturare e solidificare un preciso disegno politico, istituzionale ed economico». Paolo EVANGELISTI, «Introduzione: Convegno *Ben più del denaro*», *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge* (Roma), num. 128 (2016), s/p, em: <<http://mefrm.revues.org/3202>> (consulta: 10 março 2020).

182. Cf. Albert Guillem HAUF, «“Lo regiment de la cosa pública”: Eiximenis, Joan de Salisbury i Fr. Joan de Gal·les, O.F.M.», em *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena: Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, Barcelona e València, Publicacions de l'Abadia de Montserrat e Universitat de València, 1990, p. 125-149. Agustí BOADAS, «Joan Duns Escot i els escotistes catalans», p. 48-54. Curt WITTLIN, «Francisc Eiximenis i les seves fonts», p. 87-92. Paolo EVANGELISTI, «Da Guillem Rubió a Joan Bassols. L'heredità di Olivi nei territori iberici», em *Pietro di Giovanni Olivi frate minore: Atti del XLIII Convegno Internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 2015*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2016, p. 432-482.

ainda deve muito ao agostianismo medieval que ajusta os costumes dos foros aos princípios naturais da razão. Portanto, não há rejeição ao papel do sistema jurídico posto que sua ausência seria intolerável —«viure sens lleis és de les grans abusions del món»;<sup>183</sup> na verdade, a interpretação antropológica de Eiximenis reconheceu o papel imprescindível das normas jurídicas para a organização social da comunidade. De tal modo se havia manifesto essa mesma ideia com a alegoria que personifica a comunidade humana como filha da Justiça, a virtude cardeal, «ço que deya aquell gran filosof Plató *in Oficiatorio suo*, on deya que justícia e comunitat són mare e filla»; assim, a vitalidade cívica dessa comunidade depende do alimento materno: «Justícia era la mare qui tostemps aletava e nodria la comunitat, per tal la comunitat scientment, que a la fi justícia perseguia aquell fins a la mor e-l portava a no res», ligada uma a outra, Justiça e comunidade mantêm ativas a ordem da natureza transmitida pelo intelecto divino, do qual se toma o fundamento da coletividade humana.<sup>184</sup>

Não se trata, pois, de qualquer fundamento jurídico senão aquele instituído pelo pacto coletivo e pelo uso dos tempos, o que fica mais evidente quando ele maneja esse mesmo esquema para coibir a invocação que os reis de Aragão faziam da *Lex regia* em patrocinar a sua própria autocracia legislativa: «Llegim que com lo rei de Aragó en Pere digués a un servidor seu que “lla va la llei on vol lo rei”, respòs un savi hom al rei [...] e dix: “Hoc, mas no deu ésser rei qui no té la llei e no aquella”». <sup>185</sup> Esta passagem do *Regiment* é famosa, e está entre um dos vários lugares comuns citados *ad nauseam* pelos estudiosos do franciscano. Porém, o que quase não se observou entre essas repetidas referências é que o conflito manifesto aqui entre as vontades do rei e da comunidade não se limita à indicação feita por parte de Eiximenis a uma mera base instituinte da lei, e se trata, antes, em querer determinar o *modo* como o direito deve ser produzido. Nesta forma de entender o pactismo eiximeniano,<sup>186</sup> o direito romano é expulso de sua equação filosófica não só como conteúdo *per se* de ordem jurídica civil, mas também como um inteiro sistema de técnicas que visa a concentrar as novas formas de legalidade sob o monopólio do príncipe. Ainda seguindo o parecer do franciscano, o direito somente é bom enquanto for o resultado da expansão antropológica de uma sociedade. Por decorrência, Eiximenis considera perigoso o intento de se revisar esse direito através dos filtros de artificialidade que os jurisperitos difundem pelo mundo, porque o fazem sempre a serviço dos novos poderes tirânicos que usurpam a liberdade da cidadania e que impõem

---

183. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edição de D. de Molins, p. 70, cap. 8.

184. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 75 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 162).

185. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edição de D. de Molins, p. 69, cap. 8.

186. Acerca do pactismo político de Eiximenis, remeto às conclusões apresentadas primeiro em: Eduard JUNCOSA, «Pensar el pacto en la Corona de Aragón: Francesc Eiximenis y el *Dotzè del Crestià*», em François FORONDA e Jean-Philippe GENET (dir.), *Avant le contrat social: Le contrat politique dans l'Occident médiéval (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2011, p. 451-480.

em seu lugar as prerrogativas adivindas do que ele chama de lei imperial ou lei romana. Essa particular visão do direito refletia ademais o tempo em que o frade escreveu os primeiros livros do seu *Crestià*, eram os últimos anos de reinado de Pedro, o Cerimonioso. Um monarca que, ademais de toda obcessão pelos rituais da *curia regis*, fora adepto do juridicismo romano, com o qual intentara em diversas ocasiões impulsionar o seu projeto autocrático de governo, em face dos poderes senhoriais que lhe faziam obstáculo a partir das cortes gerais e pela fragmentação jurisdicional de domínios senhoriais e régios.<sup>187</sup> O rei e seus juristas se moviam por toda parte, impunham então uma nova *justiça oficial* ministrada através de seus delegados e pelo monopólio da autenticação de documentos públicos (o famoso *dret de segell*) que logo se tornaria um importante meio de arrecadação indireta do tesouro régio. As prágmaticas do rei Afonso, o Benigno, e de seu filho Pedro haviam estabelecido a obrigatoriedade de que seus magistrados aplicassem os ritos ordinários em acordo ao direito justiniano, e em detrimento dos precedentes da lei gótica e consuetudinária,<sup>188</sup> enquanto os grandes atos cerimoniais da realeza eram imersos em prerrogativas de base romanista. Não há dúvidas de que, tal como Oresme enfrentava um debate com seus oponentes na corte do rei francês Carlos V, o frade Eiximenis teve a seu tempo que agir para responder a questões muito concretas e propor alternativas aos modelos políticos que prevaleciam nas visões autoritárias de governo de Pedro III.<sup>189</sup>

Esse choque de opiniões é, como venho insistindo, apenas mais um capítulo da complexa discussão que deve ser revista através da querela entre juristas e filósofos. Dos nomes ilustres que figuram nela, e que foram referências lidas por Eiximenis, encontrava-se o seu confrade de ordem Pedro de Joan Olivi, certamente um dos teólogos que melhor penetrou o universo jurídico com a sua teoria dos contratos. Ele foi autor de *quaestiones* que investigaram o cerne das teorias sobre a potestade legislativa do príncipe: com a busca nominalis-

---

187. Flocel SABATÉ, «Discurs i estratègies del poder reial a Catalunya al segle XI», *Anuario de Estudios Medievales* (Barcelona), num. 25 (1995), p. 617-646. Flocel SABATÉ, «Estamentos, soberanía y modelo político en la Cataluña medieval», *Aragón en la Edad Media* (Saragoça), num. 21 (2009), p. 245-278.

188. *Cortes de los Antiguos Reinos de Aragón y Valencia y Principado de Cataluña*, tomo I, vol. II, Madri, Real Academia de la Historia, 1896, p. 310, const. XXVII: «[...] ordinamus quod in illis locis in quibus in computanda legitima lex gotica est hactenus observata, ea repulsa, servetur decetero lex Romana».

189. Remeto ao capítulo de doutor Juncosa, contido nesta mesma coletânea, e aproveitando para agradecer-lhe a prévia leitura de seu manuscrito. Vide: Eduard JUNCOSA, «Francesc Eiximenis i el poder reial: entre la teoria i la praxi», nota 31: «És molt probable que si Pere el Cerimoniós hagués pogut fer efectiva la marcada vocació de monarca autoritari que havia demostrat amb escreix durant les primeres dècades del seu extens regnat, Eiximenis no hauria tingut ni el predicament ni la influència que va acabar exercint com a fruit de les circumstàncies específiques de la conjuntura en què elaborà el *Dotzè* (c. 1383-1391). Una voluntat que es fa evident en moltes de les cartes que es poden llegir a l'*Epistolari* d'aquest rei que acaba d'editar críticament Stefano Maria Cingolani (Barcelona: Barcino, 2019). El menoret, juntament amb Vicenç Ferrer, va encarregar-se de predicar a la capital del Túria l'elogi fúnebre en les exèquies del rei Pere; el seu influx sobre els membres de la casa reial no s'acabarà amb la mort del seu protector, sinó que seguirà sent molt gran durant els successius regnats dels seus dos fills, tal com hem pogut comprovar».

ta das intenções do agente se problematiza uma aceção do direito em coerência à leitura construtivista dos pactos que regulam a realidade concreta. Desarte, a criação da legislação humana seria possível como expressão racional do indivíduo, apresentado como um ente que constitui vínculos de obrigação no plano privado, mas que ao mesmo tempo se revela hábil para proceder à *interpretatio* jurídica. Retoma-se, pois, a opinião do Aquinate de que a composição judicial é uma *arte exterior* acessível a todos mediante o uso da razão que preexiste no intelecto humano.<sup>190</sup> Entretanto, agora, a capacidade racional que confere sentido de liberdade e valor jurídico aos acordos deriva de *certa força de significação* dos enunciandos que os compõem, ou seja, entra em cena o agente autoral que participa da criação das normas jurídicas, as mesmas normas que são aqui artifícios da vontade e não dados da natureza.<sup>191</sup> Quanto ao poder do príncipe para ordenar e emitir as leis de efeito superior, esta se há de fundar numa idêntica equação contratual, com a qual se espera limitar os excessos da preeminência régia sobre o livre arbítrio dos súditos: «[...] nulla potestas creata seu realem essentiam creatam ponens videtur posse habere talem presidentiam super tot liberas voluntates».<sup>192</sup> Esta essência da *potestas creata* que Olivi indica não é apenas a natureza do vínculo societário, mas ainda é aquela que está a cobrar sentido como plena constituição da comunidade; ambas encontram a sua harmonia através da congregação intelectual dos membros que ultimam o coletivo, «ex altitudine sue intellectualitatis et libertatis habet ordinem presidentie super res irrationabiles»,<sup>193</sup> ao fim e ao cabo os indivíduos da doutrina oliviana estão revestidos de um novo status ontológico.

Com efeito, esta *inovação* promovida entre os mestres franciscanos se encontra na base das argumentações sobre a liberdade que permitiria a Scoto definir sua genealogia do uso humano da propriedade, ou a Marsilio falar do legislador civil mediado pela «pars valentior» ou, finalmente, a Ockham que limita a sujeição ao príncipe e leva os súditos à *resistirem* ao principado tirânico.<sup>194</sup> O pacto idealizado por Eiximenis segue a mesma linha, e em que pesem as várias adequações aos sistemas de representação próprios do contexto cata-

---

190. Vide supra: Sancti Thomae de AQUINO, *Summa Theologica*, IIa IIae, q. 57, a. 1 ad 2.

191. Petrus Iohannis OLIVI, *Quid ponat ius vel dominium*, «Pars afirmativa», I-VII (em Petrus Iohannis OLIVI, «Quid ponat ius vel dominium», edição de Ferdinand Delorme e Sylvain Piron, p. 2-3).

192. Petrus Iohannis OLIVI, *Quid ponat ius vel dominium*, «Pars negativa», VI (em Petrus Iohannis OLIVI, «Quid ponat ius vel dominium», edição de Ferdinand Delorme e Sylvain Piron, p. 5).

193. Petrus Iohannis OLIVI, *Quid ponat ius vel dominium*, «Responsio» (em Petrus Iohannis OLIVI, «Quid ponat ius vel dominium», edição de Ferdinand Delorme e Sylvain Piron, p. 6).

194. Guillelmus de OCKHAM, *IIIus Dialogus*, II, 2, 20: «Subditi imperatoris non in omnibus tenentur sibi obedire, sed in his tantum, que sunt necessaria ad regendum iuste et utiliter populum sibi subiectum. Et ideo si preciperet aliquid, quod est contra utilitatem populi sibi subiecti, non tenerentur sibi obedire, sed in his, que sunt necessaria ad regendum iuste et utiliter populum sibi subiectum. Et inde est quod servi imperatoris et liberi non tenentur sibi equaliter obedire» (William of OCKHAM, *Dialogus (Part 3, Tract 3, Book 2)*, edição e tradução de John Scott, Oxford, Oxford University Press, 1999, edição online disponível em: <<http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/t32d2Con.html>> (consulta: 20 de abril de 2020).

lano-aragonês, também se mantém a essência voluntarista de um abstrato ente coletivo, embora aqui Eiximenis seja menos enfático que outros na composição *individual* do sujeito para se atentar mais ao decisionismo dos dirigentes estamentais. Mas toda capacidade do agir subjetivo interessa a Eiximenis, enquanto a liberdade intelectual desse mesmo agir atender à elaboração das formas de convivência político-econômica destinadas ao bem comum.<sup>195</sup>

Talvez menos radical que Ockham acerca da *intentio* voluntarística do sujeito,<sup>196</sup> neste ponto Eiximenis prefere retomar as *auctoritates* mais comodamente estabelecidas dos santos doutores Agostinho, Tomás e Boaventura. Portanto, sob a guia desses últimos, o frade pode nos esclarecer que a liberdade humana ganha a sua forma pela extensão de dois sentidos de entendimento sensível, o conhecimento e a ciência. No vértice oposto, a *ignorância* se revela em vício que capitaliza os níveis de degradação do homem, seja pela incapacidade do aprendizado científico e até mesmo pela falta de adequação aos preceitos da ordem civil, seja pela sua incongruência diante da santa fé católica. Em relação a este último aspecto, medir a ignorância pode garantir a libação ao sujeito pela culpa de haver pecado, e é com isso que Eiximenis introduz uma releitura própria quanto ao livre-arbítrio agostiniano,<sup>197</sup> na qual «la ignorància excusa pecat en tot, on el pecat toll la voluntat queucom de voluntari, e per conseqüent li toll queucom de la malícia de pecar».<sup>198</sup> É certo que o homem não está livre da mácula adâmica da culpa, de cuja semente herdou a sua inclinação ao erro,<sup>199</sup> assim mesmo, não se imputa pecado a ninguém quando a ignorância se dá por meio do desconhecimento da religião ou pela incapacidade intelectual de entender as suas verdades.<sup>200</sup> Concluindo que há formas que servem, diríamos, como *excludentes da culpa*, então Eiximenis volta a Boaventura para deduzir os limites de intencionalidade que guiam a ação na qual a ignorância pode eximir o pecador, «raó és car la nostra voluntat en la sua obra ha mester .II. coses, ço és coneixença d'aço que vol fer e de les seues substàncies»,<sup>201</sup> essa dualidade permite diferir as qualidades do conhecimento que se abrem ao campo da ação concreta e de uma zona subjetiva de responsabilidades.

---

195. Paolo EVANGELISTI, *I Francescani e la costruzione di uno Stato: Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese*, Pádua, Editrici Franciscane, 2006, p. 162-168.

196. Francis OAKLEY, «Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition», *Natural Law Forum* (Notre Dame, Indiana), num. 6 (1961), p. 65-83.

197. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 52 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 26v): «[...] e la sua quantitat de pecat venc de nos, ço és de nostre franch arbitre, e per tal ço que fa e ajuda al voler nostre, ajuda al pecar e al seu creixement [...]».

198. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 51 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 25v).

199. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 53 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 27r).

200. Citando, neste ponto, a *Secunda Secundae* de Tomás de Aquino: Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 58 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 28v-29r).

201. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 52 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 26v).



Ademais, desvela-se também uma dimensão da ignorância como a ausência de juízo racional para cumprir os mandamentos institucionais, criando com isso uma partição nos vínculos de obrigação civil que geram o pacto comunitário. Primeiro, os níveis de obrigação podem se dar pela averiguação da culpa, em que remetemos ao já citado caráter de excludente ou agravamento da ilicitude moral (e jurídica): «Si tens tota colpa, lavors o priva de tots punts l'hom de tota coneixença de dret, així com és los infants qui no han ús di neguna raó, e lavors de tots punts l'hom de tot peccat [...]». Em segundo lugar, se a ignorância não é de tal natureza que oblitere ao indivíduo o discernimento, mesmo que parcial, da verdade da fé e do dever de justiça para a existência comunitária —recobrando neste ponto a fórmula latina *lucidis intervallis*—,<sup>202</sup> este uso racional deve ser moderado pela relativa capacidade do sujeito em gerir a própria autonomia civil e espiritual, e em igual medida para assumir responsabilidades em face de terceiros.<sup>203</sup> Essas particularidades sobre a capacidade de ação por dolo ou ignorância do agente serão incluídas por Eiximennis em seus preceitos para uma hermenêutica das leis e no modo de cominar as penas públicas aos transgressores da ordem civil e religiosa, escusando-se ou atenuando a culpa sobre aqueles que agem por ignorância ou sem malícia: «[...] si lo peccat més per ignorància, o per infortuni seu, que no acordadament o per malícia».<sup>204</sup> Toda essa temática ganhará uma abordagem ainda mais elaborada nas páginas do *Vita Christi*.<sup>205</sup> Ademais, ora adjudica-se à *mens legis* um exame judicial da intenção, em que toda a exegese da norma se volta à presunção de inocência do acusado, «pens que tostemps deu hom interpretar les intencions dels hòmens

202. O termo adotado por Eiximennis remete à fórmula latina «non est compos mentis, sed gaudet lucidis intervallis», usualmente empregada pela tratadística civilista do século XIII seguindo os comentários das *Instituta*, 1, 14, em referência aos lunáticos e aos relativamente incapazes. Crê-se que o uso do termo ganhara plena reverberação já no século XIII. Com efeito, na Inglaterra de Henrique III se encontra o uso dessa fórmula nas inquirições régias de modo bem consolidado —cf. Hubert HALL (ed.), *A formula book of English Official Historical Documents. Part II: Ministerial and Judicial Records*, Cambridge, Cambridge University, 1909, p. 86–88—. Mas, apesar disso, a fonte de Eiximennis está em São Tomás, que a aplica para justificar o batismo dos menores: «[...] a) amentes a nativitate, qui nulla lucida intervalla habent, sunt baptizandi in fide Ecclesiae, sicut dictum est de pueris, qui usum rationis non habent; b) amentes qui ex sana mente in amentiam inci derunt, sunt judicandi secundum voluntatem quam habuerunt, dum sanae mentis existerent; c) illi qui habent aliqua lucida intervalla, si ipsi voluerint, baptizari possunt» (Sancti Thomae de AQUINO, *Summa Theologica*, III, a. 2). O direito canônico medieval assinalara essa margem à *ratio-nis* para outorgar o recebimento do sacramento eucarístico, como em seguida se vê pelo mesmo embargo repetido então por Antonino de Florença (*Summa theologicae*, Nuremberg, 1478, tit. XL, cap. 12, col. 700), tendo apenas depois se afirmado em âmbito conciliar como doutrina no marco tridentino, nas sessões então celebradas no ano de 1562. Cf. *Concilium Tridentinum*, sessio 21, cap. 4: «[...] parvulus usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiae communionem» (*Canones et Decreta Sacrosancti Oecumenici Concilii Tridentini, sub Paulo III, Julio III, et Pio IV, Pontificibus Maximis*, Lipsia, Sumtibus et Typis Bernh. Tauchnitz Jun., 1839, col. 32).

203. Francesc EIXIMENNIS, *Terc del Crestià*, cap. 54 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 27r; *Lo Crestià*, p. 87): «Si aquesta ignorancia no toyll de tots punts lo hus de raó ans n'ý lexe quecom, lavors no escusa hom de tot, mas de tant axí és daquests que no son plenament orats ans han spays en què veen la veritat e conexen plenament mal e bé, e aquells spays appellen los theòlechs *lucida intervalla*».

204. Francesc EIXIMENNIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 207 (*Dotzè llibre del Crestià I*, p. 441).

205. Francesc EIXIMENNIS, *Vita Christi*, cap. 80–87 (consulta ao incunábulo da tradução castelhana: *Libro de la vita de Ihesu Christo*, Granada, Meynard Ungut, 1496, f. 55v–57v).

segons la millor part», é assim que as leis humanas ganham sua maior força adjudicatória, apelando à capacidade de internalizar os comandos de uma lei racional e superando as brutalidades apegadas ao costume: «en tant que la misericòrdia és appellada cosa sobrejusta, car tostemps deu soberguejar a justícia e deu més apparer en tot bon juý que no rigor de justícia».<sup>206</sup> Ainda que essa ideia se inspire na máxima *in dubbio pro reo*, obviamente colhida do *Digestum* (50, 17, 125), é um fato que estamos diante de um tema controverso para os legistas que intentavam averiguar objetivamente gradações sobre a culpa e o dolo, arrastando-se em polêmicas até as primeiras escolas jusnaturalistas modernas.<sup>207</sup> A saída de Eiximenis, no entanto, apela para outros meios de exame da *intentio* e que lhe permite prescindir o máximo possível dos posicionamentos da ciência jurídica ao fundar uma doutrina política total que abrange o próprio direito.

## 7. O direito e a justiça instrumentalizados por Eiximenis

### 7.1. A informação eficaz, uma força motriz do corpo político

Não é por acaso que o encadeamento das ideias anteriores sobre o livre-arbítrio surja no mesmo conjunto de capítulos do *Terç del Crestià* em que já se encontra um tratamento correspondente ao tema, voltado especificamente à capacidade humana no uso do saber letrado. Logo, põe em relevo os limites da aptidão racional —em ordem, primeiro pela revelação da fé, e depois pelo saber culto— dá a oportunidade para que Eiximenis critique de maneira profunda a postura universitária dos intelectuais de seu tempo. Ele denuncia a deturpação dos usos científicos da verdade, sequestrada pela prepotência daqueles que fazem da instrução um motivo de superioridade sem que tenham a sincera vocação às letras nem um legítimo entendimento da ciência. Agora, a ideia da ignorância se aplica a todos os que, desde sua posição de letrados, menoscabam a missão do ensino científico e fazem dele um vil objeto de autopromoção: «Vet què fa la ignorància de si matexs. Veges lo món a quanta legea és vengut, que los àsens volen tenir estament de cavals e la bugia sens vergoyna vol muntar en alt, ensenyant ses vergonyes detràs, car no ha coha qui les li cobra».<sup>208</sup> Em seu modo de ver, a ciência não pode se permitir isolar das demandas mais práticas da *res publica*, nem jamais perder as vias de interlocução com os membros da cidadania que compõem a comunidade política. Do mesmo modo que se deprecia a incapacidade ética do *rusticus*, atribuindo ao camponês os piores vícios e as mais bestiais atitudes —«que ret l'hom en qui és així brutal que no

206. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 207 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 440-441).

207. Giorgia ALESSI, «Tra rito e norma. La legalità prima della legge», *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno* (Florença), num. 36 (2007), p. 73-74.

208. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 57 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 28v).

sap fer ne entendre en neguna cortesia ne en neguna civilitat ne policia»—,<sup>209</sup> Eiximenis também não irá perdoar a prepotência daqueles que se encerram na própria erudição. É nítido que seu objetivo era chegar-se ao entendimento do cidadão, um protótipo do ativo sujeito político que dá o necessário equilíbrio à esfera pública, o qual almeja instrumentalizar como novo *locus* de comunicação institucional.

Embora tivesse gozado de uma excelente formação universitária, patrocinada em parte pelo próprio Cerimonioso,<sup>210</sup> Eiximenis não seguiu a carreira acadêmica. Algo sobre a influência dos empiristas de Oxford tem sido chamado a atenção desde Carreras i Artau para elucidar o caráter *pragmático* das posturas filosóficas de Eiximenis.<sup>211</sup> É certo que a passagem pelo *studium* oxoniano<sup>212</sup> deixou marcas nítidas em seu pensamento, provado sobretudo pelo acesso a autores deste centro universitário como Gallensis, Duns Scoto e Ockham, e outros dignos de nota como Ricardo de Middletown, cujas obras constavam no espólio deixado de sua biblioteca privada.<sup>213</sup> Entretanto, considero um tanto simplismo que se queira justificar sem dar maiores provas que o estilo explanatório do frade catalão se devesse só aos contatos com esses franciscanos de Oxford, mesmo que essa influência fosse apenas parcial. Hoje, compreende-se melhor que o alcance dos autores britânicos no continente, sobretudo depois da disseminação dos textos do *Linconiensis*, supera as tradicionais dicotomias atribuídas à metafísica continental e ao empirismo *britânico*, mostrando que a emergência da nova lógica dos oxonianos era ensinada em Paris e em Colônia.<sup>214</sup> Segundo creio, o sentido perfilado nos textos de Eiximenis é mostra de uma consciente renovação intelectual. Assim, pelo teor de intencionalidade de suas obras,<sup>215</sup> ele não estaria de todo distante do que foi proposto por Ramon Llull em sua divulgação pedagógica, apostando também na inclinação

---

209. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 103 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 55v; *Lo Crestià*, p. 114).

210. Arxiu de la Corona d'Aragó, Cancelleria, reg. 1582, f. 56v, i reg. 1239, f. 76v; Antoni RUBIÓ LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-aval* (edição fac-símile), vol. I, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2000, p. 248-249, doc. CCLXII; Antoni RUBIÓ LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-aval* (edição fac-símile), vol. II, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2000, p. 168, doc. CLXXVI. Veja igualmente a David J. VIERA, «Francesc Eiximenis and the Royal House of Aragon: A Mutual Dependence», *Catalan Review* (Barcelona), num. 3 (1989), p. 183-189.

211. Tomàs CARRERAS I ARTAU, «Els caràcters de la Filosofia Franciscana i l'esperit de sant Francesc», *Franciscalia*, Barcelona, Editorial Franciscana, 1929, p. 49-79.

212. O próprio Eiximenis refere-se textualmente a esta passagem pelos franciscanos britânicos, «en el estudio de Uxonia en el tiempo que yo en el estudiava», quando tomava lições com um doutor chamado Ulceredus, monge dominicano (Francesc EIXIMENIS, *Libro de la vita de Ihesu Christo*, cap. 85, f. 57r).

213. Jacques MONERIN, «La Bibliothèque de Francesc Eiximenis (1409)», em *Bibliothèques ecclésiastiques au temps de la papauté d'Avignon, I. Studia Bibliographica*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1980, p. 241-287 (Documents, Études et Répertoires Publiés par l'Institut de Recherche d'Histoire des Textes; xxiii).

214. Alistair C. CROBIE, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science (1100-1700)*, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 21-60.

215. Lluís BRINES, *La filosofia social i política de Francesc Eiximenis*, p. 111-114.

racional do homem ao aperfeiçoamento ontológico.<sup>216</sup> À diferença de Llull, a dicção tomada pelos discursos do frade Francesc não terá maiores pretensões reformistas sobre o ensino universitário, já que ele quer tão somente se voltar ao adestramento moral dos cidadãos e ao preparo do governo civil, de onde surgem os interlocutores imediatos da maior parte de seus tratados de cunho político e econômico.<sup>217</sup> O prefácio ao *Llibre del Crestià* o põe claro, esta obra está destinada às «persones simples e llegendes, e sens grans lletres». Apesar disso, as provocações de Eiximenis não deixariam de se descuidar das esferas dos *studia generalia* —«jatsia aquest llibre puixa servir a persones científiques e lletrades».<sup>218</sup> Como procurei indicar alhures,<sup>219</sup> os modelos de prédicas tal como adotados pelos frades mendicantes<sup>220</sup> haviam impulsionado algumas mudanças nesses registros escritos, buscava-se empregar estilos ora menos técnicos e mais suaves (*brevis et levis*) aos ouvidos de uma audiência composta por leigos —«experiència nos ensenya que és *pus informativa* e *pus profitosa* a les gents que la oen o la lligen»—,<sup>221</sup> trocando o latim universitário pelo idioma vulgar e ampliando os usos de *exemplificationis* para se aproximar à sensibilidade do indivíduo urbano.<sup>222</sup> Esta distinção de públicos receptores havia sido formulada, como o notou Étienne Gilson, em acordo a *Ars concionandi* do Pseudo-Boaventura, que ajustava os modelos de prédica destinados a um público douto (criando o que então se chamou *modus eruditus*)<sup>223</sup> e a outro segmento integrado por homens não iniciados nas artes liberais.<sup>224</sup>

Encontramos em Eiximenis dois exemplos tais e que, em palavras de Albert Hauf, são bem representados pela *Summa* latina destinada ao clero e pela

---

216. Jocelyn N. HILLGARTH, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Barcelona, Curial Edicions Catalanes e Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, p. 255-258.

217. Chiara MANCINELLI, «Francesc Eiximenis y su programa pedagógico», *Forma* (Barcelona), num. 3 (2011), p. 107: «[...] el fin educativo de Eiximenis se expresaría a lo largo de sus obras por elegir destinatarios con poder ejecutivo-comunicativo en su comunidad y a ellos se transmite un mismo mensaje en el que se aprecia su compleja visión política, económica y moral de la sociedad. La transmisión se realiza en un doble sentido pedagógico: ascendente hacia los predicadores, regidores y prelados, que tendrán que ser educados primariamente, y descendente hacia el pueblo, centro de la acción pedagógica de los tres sujetos políticos».

218. Francesc EIXIMENIS, *Primer del Crestià*, cap. 3 (*Lo Crestià*, p. 37).

219. Rogerio R. TOSTES, «La textualidad de la representación política: el ejemplo de los franciscanos en los dominios catalano-aragoneses (siglos XIII-XIV)», *Archivum Franciscanum Historicum* (Roma), num. 114 (2021), p. 81-126.

220. Paolo EVANGELISTI, «“De bono yconomico et politico non habemus aliquam scientiam?” Civic Virtues and the Conception of the *Res Publica* in Franciscan Sermons of the Fifteenth Century», em Daniel BORNSTEIN, Laura GAFFURI e Brian J. MAXSON (ed.), *Languages of Power in Italy (1300-1600)*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 96-101.

221. Francesc EIXIMENIS, *Primer del Crestià*, cap. 3 (*Lo Crestià*, p. 37).

222. Carlo DELCORNO, «Predicazione volgare e volgarizzamenti», *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge* (Roma), num. 89 (1977), p. 679-689.

223. Étienne GILSON, *Les idées et les lettres: Essais d'art et de philosophie*, Paris, J. Vrin, 1932, p. 126.

224. Marianne G. BRISCOE, *Artes Praedicandi*, Turnhout, Brepols, 1992, p. 32-35 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental; 61).

*Vita Christi* (redatada sob a influência de Ubertino de Casale<sup>225</sup> e do já mencionado Pseudo-Boaventura), sendo este último um texto com vívido apelo popular.<sup>226</sup> Se examinarmos em retrospectiva, esse segundo tipo de esquema retórico já havia sido bem sintetizado por Albertano da Brescia ao menos desde meados do século XIII, ensinando que um bom discurso é aquele que depõe os excessos e as palavras equívocas para favorecer a interpretação mais trivial,<sup>227</sup> preferindo os termos claros e abertos a fim de criar meios de expressão mais eficientes —«requitas ne quid dicas obscurum vel ambiguum, sed dicere debes clarum et apertum»—.<sup>228</sup> Mais tarde, os manuais de Guilherme de Auvergne e de J. Galles ampliavam os artifícios destinados à boa linguagem da prédica,<sup>229</sup> desenvolvendo uma nova técnica que não se limitava tão só a reeducar o registro oral, mas que passava a reformar os estilos de escrita universitária conforme os parâmetros defendidos pelos mendicantes. O frade Eiximenis parece optar por este caminho ao advertir que não pretende «ne al·legar res en llatí, sinó fort poc, per tal que no empatxe lo seny de les paraules ací posades». Com isso, rompe-se o monopólio do discurso letrado para se aligeirar o léxico dos tratados teológicos com a finalidade de tocar uma nova audiência e, então, «que sia pus necessari a mils entendre lo seny de ço que hauré a expondre, e pus profitós als lligents ací».<sup>230</sup>

Na *Art de predicació al poble*,<sup>231</sup> um manual para sermões públicos, redigido em latim por volta de 1379<sup>232</sup> para a instrução dos clérigos regulares, Eiximenis defendeu um idêntico argumento sobre o tipo de linguagem mais acessível aos membros da cidadania comum,<sup>233</sup> ao mesmo tempo que depreciava a retórica erudita pejada de «vento superbie et vanagloria inflati» dos teólogos de forma-

---

225. Albert Guillem HAUF, «La huella de Ubertino de Casale en el preerasmismo hispánico: el caso de fray Francesc Eiximenis», em *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005, p. 93-135.

226. Albert Guillem HAUF, «El "Psalterium alias Laudatorium" i la "Vita Christi" de Francesc Eiximenis, obres complementàries», p. 205-209.

227. Daniela ROMAGNOLI, «La courtoise dans la ville: un modèle complexe», em Daniela ROMAGNOLI, *La ville et la cour. Des bonnes et des mauvaises manières*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1995, p. 60-61.

228. Albertus de BRIXIA, *Liber de doctrina dicendi*, lib. II, 55 (*Liber de doctrina dicendi et tacendi. La parola del cittadino nell'Italia del Duecento*, edição de Paola Navone, Florença, Sismel e Edizioni del Galluzzo, 1998, p. 14).

229. Ana PALANCIUC, «Sur une façon d'écrire la philosophie au XII<sup>ème</sup> siècle. La parole *receptaculum*», em Bruno CURATOLO e Jacques POIRIER (ed.), *Le style des philosophes*, Dijon, Presses Universitaires de Franche-Comté e Éditions Universitaires de Dijon, 2007, p. 29-31 (Les Cahiers de la MSH Ledoux; IX).

230. Francesc EIXIMENIS, *Primer del Crestià*, cap. 3 (*Lo Crestià*, p. 37).

231. Martí de BARCELONA, «L'"ars praedicandi" de Francesc Eiximenis», p. 301-340.

232. Cf. datação dada em Xavier RENEDO, «Tres notes sobre l'*Ars praedicandi populo* de Francesc Eiximenis (autoria, datació i contingut)», *Anuario de Estudios Medievales* (Barcelona), num. 42 (2012), p. 253-271.

233. Marianne G. BRISCOE, *Artes Praedicandi*, p. 45: «For one, it expresses in its title the new concern of this school of handbook writers: a focus on preaching methods that work with the common people, not those that simply satisfy the aesthetic and theological concerns of clergy, particularly learned clergy». Veja também, pela mesma citação, as similaridades do manual de Eiximenis com a obra de Gerardo de Piscario, autor do *Ars faciendi sermones* (Marianne G. BRISCOE, *Artes Praedicandi*, p. 44-46).

ção universitária, e que buscavam antes a uma «repugnantem scilicet gloriara, famam propriam et honorem». Avançando em sua leitura, encontramos um julgamento ainda mais taxativo de Eiximenis contra o que ele entendia ser a deturpação da ciência teológica e das artes da prédica, ambas convertidas na retórica feita em serva da arrogância desses falsos sapientes:

Talis enim tempus predicacionis occupat in vanum, quia seipsum loquendo lassat et nullus in verbo suo proficit, et ideo esset melius sibi tacere. Aliqui tamen sic festinant ut multa dicant et ut magis videantur scientes, et dicunt quod in sermonibus est effundenda sciencia et quod ibi volunt ostendere quod portant sacculum sciencie. Sed, proh dolor! et quanta est vanitas! quanta fraus in Dei opere! quanta macula in doctrina Christi quod unus talis truphator,<sup>234</sup> ad ostendendum se sapientem, conculcet et involvat imperite, divinas sentencias et confundat verbum veritatis, pretermissa divina reverencia et utilitate populi et merito personali! O infelix bestia! que sic aspiras ad tui laudem, ventum instabilem et subito deffectibilem huius seculi, ut de sacra Christi doctrina, in te prostituta et fedata quantum in te est, facias tibi scalam et instrumentum ad ascendendum usque ad pinaculum altitudinis diaboli, unde ad tui summam confusionem ruiturus es detestabiliter hora tibi ignota.<sup>235</sup>

A pesada crítica desferida por Eiximenis à bazófia dos que se valem do verbo divino para a própria exaltação<sup>236</sup> não se limitaria a uma prescrição de humildade, a vez que «finis predicatoris est salus Populi»,<sup>237</sup> o intuito do sermão é propagar a verdade que redime e ampara os fiéis. Esse exame se integra também ao princípio de educação moral orientado aos segmentos da cidadania e aos demais grupos dessa sociedade. Ainda mais, tal crítica se preocupa em garantir que a linguagem moralizante da prédica (afinal, uma linguagem que forma o caráter público) possa servir à plena *communicatio* de valores que guiam

234. Sobre a inclusão deste adjetivo, derivado do vulgar *trumphar-trufar*, é aplicado no sentido de *zombador* e confere com a documentação posterior que recolhe a sua difusão na Península, como o comenta o Padre Bluetheau no início do século XVIII: «[...] parece que *Trufar* se deve derivar de hua palavra do sertão da Grecia, da qual na bayxa latinidade se formarão *Trupha*, por zombaria, ou embuste, e *Triphator*, por Zombador, ou Embusteiro» (Raphael BLUETEAU, *Vocabulario Portuguez e Latino*, Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1721, p. 315). Quanto às ocorrências do termo há muitas em Eiximenis (*Primer del Crestià*, cap. 101; *Llibre de les Dones*, cap. 29), mencionadas por Coromines com o sentido de «burla, frase frívola o d'“escarni” és freqüent ja en tot el s. XIV, i ja apareix a fi del XIII», notando que «en cat. ja abunda des d'Eiximenis, on tant sovint el veiem alternant amb el substantiu» (Joan COROMINES, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, vol. VIII, Barcelona, Curial e “la Caixa”, 1988, p. 529).

235. Francesc EIXIMENIS, *Ars praedicandi populo*, III, cap. 4 (p. 312).

236. Francesc EIXIMENIS, *Ars praedicandi populo*, «Prologus», cap. 1, IIUS (p. 306): «Aliquando dubia et rationes philosophicas vanissime pertractant, imo sepe usque ad celum caput irreverenter extollentes, laicali populo proponunt et adducunt theologica ab eis inatingibilia pro hoc statu. Et quia isti quasi dracones attrahentes insaciabiliter omnem ventum, abiicientes angelico officio predicantis, noluerunt in aliquo fine predictorum Deum habere in noticiam et timorem eius coram se. [...] Et merito quia mutaverunt gloriam Dei in gloriam propriam et utilitatem veram et permanentem sui et proximi in gloriam arundinis agitate et fracte a vento glorie secularis. Tales enim sic predicando peccant mortaliter».

237. Francesc EIXIMENIS, *Ars praedicandi populo*, «Prologus», cap. 1, IIUS (p. 305).

os dirigentes no regimento civil. Ao contrário, se a elocução dos letrados se perder entre os excessos tecnicistas e vir a bloquear a troca de ideias tão necessária ao consenso dos representantes da comunidade, então tal linguagem há de ser descartada como veículo de administração política. Nota-se que o verbo teológico eiximeniano não vê as separações entre um lado estritamente filosófico, ou outro econômico ou ainda jurídico. O fator pedagógico-normativo imbuído às predicções recorre um «tratto ammonitivo», segundo a precisa análise de Evangelisti, de um tipo análogo ao que se encontra em outros textos dos predicadores minoritas.<sup>238</sup> Emprega-se então a famosa metáfora organicista vinda de Salisbury<sup>239</sup> — neste caso, talvez uma leitura tomada de Gallensis—<sup>240</sup>

238. Paolo EVANGELISTI, «I *pauperes christi* e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)», em *La propaganda politica nel Basso Medioevo (Atti del XXXVIII Congresso Storico Internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2001)*, Spoleto, Centro Italiano di Studio Sull'Alto Medioevo, 2002, p. 334-335.

239. Johannes de SARESBERIA, *Policraticus*, lib. v, cap. 2 (p. 282-283): «Est ergo primum omnium ut princeps se totum metiatur et quid in toto corpore rei publicae, cuius vice fruatur diligenter advertat. Est autem res publica, sicut Plutarcus placet, corpus quoddam quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitatur nutu et regitur quodam moderamine rationis. Ea vero quae cultum religionis in nobis instituunt et informant et Dei. [...] Princeps vero capituli in re publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui vices illius agunt in terris, quoniam et in corpore humano ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus optinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum aurium et linguae officia sibi vendicant iudices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper adsistunt principi, lateribus assimilantur. Quaestores et commentarienses (non illos dico qui carceribus praesunt, sed comites lo rerum privatarum) ad ventris et intestinorum refert imaginem. Pedibus vero solo iugiter inherentibus agricolae coaptantur, quibus capituli providentia tanto magis necessaria est, quo plura inveniunt offendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque iustius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt sustinent et promovent molem. Pedum adminicula robustissimo corpori tolle, suis viribus non procedet sed aut turpiter inutiliter et moleste manibus repetit aut brutorum animalium ope movebitur. Ponit in hunc modum more suo quam a plurima, quae diligentius diffusiore tractatu prosequitur, ad informationem rei publicae et magistratuum eruditionem quae omnia sillabatim exequi servilis interpretationis est quae potius affectat speciem quam vires auctoris exprimere».

240. Creio se possa suspeitar que, desta vez como em outras ocasiões, Eiximenis não tenha colhido a sua citação diretamente do *Policraticus*, mas através de uma fonte intermediária, que novamente parece ter sido o *Communiloquium*. Com efeito, segundo Wittlin, «Joan de Gal·les era una veritable “pedrera” per al nostre compilador, que hi manlleva citacions de segona mà en sèrie» (Curt WITTLIN, «Francesc Eiximenis i les seves fonts», p. 42). Também Hauf recobra atenção ao fato de que talvez Eiximenis «[...] no tenia davant el *Policraticus*, o si el tenia, preferia no copiar-lo directament», e podendo dizer até mais, que «la teoria augustiniana sobre l'estat continguda en el *Policraticus* li arribà, probablement, a través de la prosa escolàstica del *Communiloquium*» (Albert Guillem HAUF, «“Lo regiment de la cosa pública”: Eiximenis, Joan de Salisbury», p. 128-129 e 137-148). A enorme semelhança na exposição de argumentos eiximenianos, se justaposto ao fragmento correspondente do franciscano de Oxford, é flagrante, o qual vem de uma *distinctio* em que o Gallensis trata «de republica et informatione personarum ex quibus constituitur». Pode-se comparar nas citações a seguir: «Et quoniam respublica ut dictum est in communi est velut quoddam corpus compaginatum ex membris. Princeps enim ut dominans obtinet locum capituli, prepositi et iudices ad modum aurium et oculorum, senatus vel collectio sapientum et consiliariorum ad modum cordis, milites protegentes ad modum manuum, laborantes sive agricolae solo adherentes ad modum pedum, prout ait Plutarcus in libro qui intitultur instructio Traiani. Primo dicendo de republica in se et in communi, secundo de personis ex quibus constituitur sigiliatim et de ammonitione earum; de primo scilicet de republica primo inquierendum quid sit, secundo qualiter constituitur. Tercio quibus virtutibus erudiatur, regitur et conservatur» (Johannes GALLENIS, *Communiloquium sive summa collationum*, pars 1a, dist. 1). Em contraste com a enumeração apresentada no *Policraticus*, notem-se algumas mudanças mais sutis, como a supressão da «língua» entre os órgãos que correspondem aos delegados do príncipe («Oculorum aurium et linguae officia sibi vendicant iudices et praesides provinciarum»), e a omissão do par *quaestores et commentarienses-ventris et intestinorum*. Vide nota *infra* para um contraste entre esses auto-



a fim de justificar a efetiva comunicação dos valores de conduta transmitidos nos sermões do predicador, os quais se encontram ativos pelo verbo que circula entre os membros do corpo político.<sup>241</sup> À diferença do autor do *Policraticus* e, de modo mais concreto, diferindo em detalhes da preleção apresentada pelo Gallensis, o plano orgânico revelado por Eiximenis adota um outro esquema hierárquico para basear as relações de domínio-informação propostas por autores precedentes. Em J. de Galles identifica-se a seguinte ordem sobre os pares de funções-membros do corpo político: a) *locum capitis* = *princeps*, b) *aurium et oculorum* = *prepositi et iudicis*, c) *cordis* = *senatus vel collectio sapientum*, d) *manuum* = *milites protegentes*, e) *pedum* = *lorantes sive agricole*. Se bem cotejarmos essa linha com os elementos apresentados em Eiximenis, veremos que além de haver uma alteração na ordem dos pares c e d, tal como tomada de sua provável fonte, adicionaram-se-lhe mais dois novos elementos hierárquicos, objetivando a uma composição da analogia orgânica: a) *cap* = *regiment* ou *senyoria*, b) *ulls* e *orelles* = *jutges* e *oficials*, c) *braços* = *cavallers* e *hòmens d'armes*, d) *cor* = *consellants*, e) *parts generatives* = *preïcants* e *informants*, f) *cuixes* e *comes* = *menestrals*, g) *peus* = *pagesos*.<sup>242</sup>

Sem aprofundar nas sutilezas textuais entre o nosso autor e os claros precedentes contidos tanto em Salisbury como em Gallensis, permito-me chamar atenção aos distintos propósitos esposados por eles. Repare-se assim na generosa posição conferida dentro do *Policraticus* aos camponeses que, através de seu trabalho, nutrem e sustentam o edifício político da comunidade —«totius corporis erigunt sustinent et promovent molem». Essa formulação foi reduzida nos autores seguintes, mais atentos a outra base de referências institucionais. Segundo ponto importante, mas ainda ligado ao anterior, é dado pela ênfase de Salisbury no status intelectual dos sujeitos, naturalmente aptos para *captar* e *criar* novos códigos normativos; portanto, há uma precisa habilidade que permite aos homens compreender *ab initio* os conceitos que lhes são informados,<sup>243</sup> inclusive os

res citados. Curiosamente, uma remissão a esses elementos organológicos será feita por Eiximenis, que aparecerão mais tarde no *Dotzè*: «[...] ço és, que tots los membres vingueren davant la raó reclamant contra l'estómach, car ell devorava tot ço que los peus e mans e lengua e orelles, e axí dels altres membres, ajustaven» (Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 751; *Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 173). Entretanto, apesar de se apresentar como uma citação expressa ao *Policraticus*, parece se está novamente diante de uma outra colagem de uma citação de segunda mão, uma vez mais tirada do Gallensis (cf. Albert Guillem HAUF, «“Lo regiment de la cosa pública”»: Eiximenis, Joan de Salisbury», p. 130-133).

241. Há também um paralelo das teses corporativas tomadas dos textos de Avicenna e, presente no *Regiment*, em acordo ao abordado em: Uta LINDGREN, «Avicenna und die Grudprinzipien des Gemeinwesens in Francesc Eiximenis», p. 450-454.

242. Eiximenis, por sua vez, percorre um fio quase idêntico ao enumerar os ofícios do corpo político em ordem de participação: «E per tal, Víctor, parlant de aquesta matèria en lo seu tractat, volent ensenyar per quina manera la cosa pública era semblant al cos de l'hom, posa que en la cosa pública havia cap, e aquest és aquell qui ha lo regiment o senyoria; los ulls e les orelles són los jutges e els oficials; los braços són aquells qui defenen la cosa pública, ço és los cavallers e los hòmens d'armes; lo cor son los consellants; les parts generatives són los preïcants e informants; les cuixes e comes són los menestrals; los peus que calgiguen la terra són los pagesos qui la colren e la exerciten per llur ofici tostemps». Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edição de D. de Molins, p. 41-42, cap. I. Veja o modo como se repete o tema no *Dotzè* (cap. 357).

243. Johannes de SARESBERIA, *Policraticus*, lib. II, cap. 18 (p. 105): «Et primo substantiam, quae omnibus

de caráter legal. Na aplicação de uma ordem pública bem governada, continua Salisbury, todo o longo esquema organológico (então tomado do Pseudo-Plutarco)<sup>244</sup> há de se prestar «ad informationem rei publicae et magistratuum eruditionem», ou seja, agora a premissa de uma coletividade integrada por súditos e «disponatur ad cognitionem rerum» atenderá à obediência do príncipe e será intermediada por seus representantes. Tal ideia é retocada pelo Gallensis, embora este se conserve muito fiel às fontes do *Policraticus*. Já o esquema de Eiximenis vai mais longe ao transformar as relações de sujeição-informação: primeiro, ao explicar que as atribuições devidas aos delegados régios devem ser sempre pautadas por estritos códigos de procedimento moral, tratados nos capítulos 679-770 do *Dotzè*, especialmente direcionados aos funcionários de corte<sup>245</sup> e aos magistrados na distribuição da justiça,<sup>246</sup> em segundo lugar, também se prescreve que entre os membros do corpo, caberá aos predicadores e informantes todo o agencimento da linguagem que forma o consenso civil, estabelecendo uma superfície de comunicação inteligível nas relações institucionais e que confere a fidelidade moral e jurídica aos pactos criados em comunidade. É exatamente por isso que, entre as mencionadas adições feitas no *Regiment*, salta à vista a designação dos predicadores como «parts generatives» do corpo civil,<sup>247</sup> numa posição equiparável àquela dada aos que *comunicam* e *exibem* o conhecimento (*cognitionis*) dos valores e das prescrições úteis à gestão da coisa pública. Pelo contrário, o mesmo predicador poderia descartar quaisquer adereços da erudição teológica que «no són a profit ne a informació d'aquells a qui preïcaven o adoctrinaven» e que afastam o entendimento ordinário sobre a verdadeira instrução da moral cívica.<sup>248</sup>

Quando se aparece na *Ars praedicandi* o esquema dos membros no corpo político —a fim de ilustrar os métodos que o pregador pode usar para a memorização de tópicos à *similis ratio*—, Eiximenis distribue de outra maneira a

---

subest, acutius intuetur, in qua manus naturae probatur artificis, dum eam variis proprietatibus et formis quasi suis quibusdam vestibus induit et suis sensuum perceptibilibus informat, quo possit aptius humano ingenio comprehendí. E adiante, Johannes de SARESBERIA, *Policraticus*, lib. II, cap. 21 (p. 117): «Spiritus siquidem et animae non est idem esse et scientem esse, cum anima primo affectionis motu in valescens disponatur ad cognitionem rerum, eaque si radicata fuerit, ut aut omnino aut sine iniuria naturae convelli non possit, habitu suo informat animam facitque scientem».

244. ERNST H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, p. 199-216.

245. FRANCESC EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 679-770 (*Dotzè llibre del Crestià II, 2*, p. 11-217). Como observou o doutor Wittlin, comparando as datas de composição dos capítulos do *Dotzè*, parece provável que o intuito desses capítulos fosse o de fornecer uma revisão das *Ordinacions* do Cerimonioso, justamente para dar o substrato moralizante que faltava às regras do soberano para o funcionamento de sua corte. Cf. CURT WITTLIN, «La sisena part del *Dotzè* de Francesc Eiximenis com a complement ètic a les "ordinacions de la Cort" del rei Pere el Cerimoniós», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* (Barcelona), num. 50 (2005), p. 231-248.

246. FRANCESC EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 202-209 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 431-445).

247. Noto aqui a indicação feita anteriormente por Evangelisti, ainda que esta observação não toma em conta o esquema do Gallensis: «[...] il frate catalano pone coloro che predicano e informano —si noti l'equiparazione tra le due figure professionali— come la parte generativa del corpo politico». Cf. PAOLO EVANGELISTI, «I *pauperes christi* e i linguaggi dominativi», p. 334.

248. FRANCESC EIXIMENIS, *Primer del Crestià*, cap. 3 (*Lo Crestià*, p. 39).

ordem hierárquica dos membros e parece aproveitar mais literalmente alguns elementos de Salisbury–Gallensis que não entrariam depois no *Regiment*. Desse modo, o camponês («pedes enim possunt significare tibi rusticos») tem reconhecido o seu papel de pilar no apoio da casa e do corpo: «[...] ipsi pedes sustinent totum hominem et rustici rem publicam in labore suo sicut etiam pedes eorum plus laborant in corpore humano». Ainda assim, vê-se que as tíbias ou os *burgenses* manteriam a sua superioridade natural sobre os rústicos; enquanto o ventre, que depois estaria fora do esquema do *Regiment*, por hora é mencionado para designar os tesoureiros do fisco público; enfim, vemos entrar o par braços–*milites*, encarregados do agenciamento de questões da guerra. Agora, porém, alude-se diretamente aos jusperitos (cuja menção também é suprimida depois) que vão ser representados sozinhos como metáfora da língua do corpo e separados dos ouvidos que, a sua vez, perfazem o grupo dos demais *procuratores* (*i. e.* conselheiros, juízes e delegados reais). Entre estes dois últimos é que, com engenho, inserem-se os *sapientes*, que não por menos razão são identificados como os olhos da comunidade civil, «quia intendunt et vident dampnum vel utilitatem rei publice».<sup>249</sup> Dentro do contexto do manual de predicadores, não nos deve custar muito a ver que a inclusão dos mesmos *sapientes* faz referência aos religiosos seculares —e não aos acadêmicos nem aos legistas—, os quais são encarregados pela tutela da comunidade.

À esta altura, percebemos que os usos de vocabulário a que Eiximenis se entrega vai mesclar conotações diversas para se referir aos sintagmas *conhecimento* e *ciência*: ora, *ciència* pode ser um termo utilizado tanto como técnica de uma corporação letrada quanto a capacidade de apreensão racional do sujeito. Essa raiz equívoca do termo é manejada na terminologia dos teólogos medievais sem grandes problemas, e é em nome do mesmo repertório que Eiximenis vai se mover para defender a eficácia da comunicação política como substrato de uma ciência autêntica. Isto ganha mais sentido à medida que se vê que o discurso teológico defendido pelo frade é justamente aquele hábil a abarcar todos esses campos sem fazer maiores discriminações, e a melhor prova disso é dada com o que ele tentou realizar ao longo de sua imensa obra enciclopédica.<sup>250</sup> Persuadido de que a essência espiritual da comunidade cristã subsume a existência de toda uma coletividade política, Eiximenis encontrará por parte dos jurados municipais o reconhecimento na utilidade desta ciência, como ocorre em sua duradoura relação com os governantes da capital valenciana.<sup>251</sup> Esses

249. Francesc EIXIMENIS, *Ars praedicandi populo*, II, IIa species, ordine quarto (p. 328).

250. Albert Guillem HAUF, «El “Psalterium alias Laudatorium” i la “Vita Christi” de Francesc Eiximenis, obres complementàries», p. 205–207.

251. Lembre-se que o *Regiment* vai em dedicatória aos jurados da cidade de Valência, bem em acordo a esse mesmo propósito: «E parlant tostemps, senyor meus molt reverents, ab correcció de la vostra saviesa, veig que vosaltres en especials regidors de aquesta noble ciutat devets més saber que altres del regne posats en semblant ofici, atendre e treballar en vostre regiment, e continuament vetlar ab gran diligència [...]» (Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edição de D. de Molins, proemi, p. 17. Cf. Andrés IVARS, «El escritor Fr. Francisco Eiximénez

se interessaram em prover uma «instrucció e informació dels feels christians», em 1384 eles encomendam uma cópia do *Primer llibre del Crestià* para que esta fosse disposta à livre consulta no salão do palácio comunal de Valência.<sup>252</sup> Desse modo, enquanto havia se retirado das *disputationes* universitárias, os pareceres de Eiximenis acabariam por encontrar os seus leitores entre os poderes citadinos e no entorno régio, evidenciando que o seu prolixo programa moral visava ultrapassar os hermetismos do universo intelectual para se dedicar a uma linguagem hábil em superar os monopólios da razão jurídica.

Portanto, focado em primeiro plano no cidadão-mercador, isto é, o arquétipo do *prohòm* ou cidadão honrado que, celebrado pela carreira comercial, deve assumir depois postos nos consulados municipais, Eiximenis ainda há de se mostrar atento aos pequenos e médios mercadores.<sup>253</sup> Começando pela instrução que cativa aos mais jovens membros da sociedade, como já antecipa no início do *Crestià* ao definir quem são os destinatários de seu tratado —«vull tocar alguns punts aguts per exercici d'alguns jóvens ciutadans qui molt s'adeleiten en algunes honestes subtilitats»—,<sup>254</sup> provendo desta maneira o treinamento moral das camadas intermediárias da cidadania. Assim, ele se dedicará energicamente em reformar o mundo urbano à imagem e semelhança de uma *res publica christiana*, a qual está fundada nos ideais de concórdia mas de igual maneira preocupada com o progresso econômico de seus concidadãos.<sup>255</sup> O modelo de ética civil que havia se fundido ao de cordialidade (uma perfeita manifestação da regra religiosa projetada ao mundo secular)<sup>256</sup> se concretiza melhor na pletera de qualidades conferidas por Eiximenis ao cidadão que há de ocupar os altos conselhos, «car deïen que aquells eren pares de la ciutat, mares del poble, vida de la comunitat, exaltació de la cosa pública, corona de l'imperi, ulls del món, llum de les lleis, ajuda dels mesquins, armes dels nobles, patrons de tot lo popular».<sup>257</sup> Essa posição era justificada pelo preparo que tais indivíduos deviam receber através do estudo das artes liberais como a aritmética e a gramática, além de se dedicarem ao saber jurídico, indispensável aos expedientes hodiernos da administração municipal. Apenas deste modo o cidadão de primeiro nível pode

---

en València (1383-1408)», *Archivo Ibero-Americano* [Múrcia], num. 20 [1923], p. 210-248).

252. Flocel SABATÉ, «El temps de Francesc Eiximenis. Les estructures econòmiques, socials i polítiques de la Corona d'Aragó a la segona meitat del segle XIV», em Antoni RIERA (dir.), *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409)*, p. 145-147.

253. Josep FERNÁNDEZ TRABAL, «De “prohoms” a ciudadanos honrados. Aproximación al estudio de las elites urbanas de la sociedad catalana bajomedieval (s. XIV-XV)», *Revista d'Història Medieval* (València), num. 10 (2000), p. 332-334.

254. Francesc EIXIMENIS, *Primer del Crestià*, cap. 3 (*Lo Crestià*, p. 39).

255. Pere VERDÉS, «Fiscalidad urbana y discurso franciscano en la corona de Aragón (s. XIV-XV)», em Massimo Carlo GIANNINI (dir.), *Fiscalità e religione nell'Europa cattolica. Idee, linguaggi e pratiche (secoli XIV-XIX)*, Roma, Viella, 2015, p. 71-110.

256. Daniela ROMAGNOLI, «La courtoise dans la ville: un modèle complexe», p. 59-65.

257. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 14 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 30).

cumprir a sua função por meio das instâncias de decisão que lhe cabem para expandir a prosperidade material e conduzir todo o *bonum commune* em nome da generalidade dos habitantes da república:

[...] e veu, que aquells qui regiment tenen de la comunitat singularment e en especial deu ésser dada llum, via e manera de aquella bé e sàviament governar, regir e mantenir, com en aquells estiga principalment la salut del poble e sien als altres proposats així com especials espills e, no res menys, així com a senyals als quals tiren tots los populars ballersters sagetes.<sup>258</sup>

Todavia, para ter o comando sobre tais encargos, há que se provar o domínio de suficientes competências intelectuais: apenas a razão amadurecida sob a *contemplatio* e o cultivo da prudência política dão legitimidade ao status decisionista requerido tanto para o governo comunal, quanto para a capacidade representativa exercida nas altas cúpulas estamentais.<sup>259</sup> Este é o primeiro sentido de racionalidade aplicada à existência política, o que sem dificuldades podemos qualificar de uma *racionalidade individual* própria ao cargo designado para os agentes da *res publica*.<sup>260</sup>

Mas a equação da doutrina eiximeniana, inspirada no esboço organista de J. de Galles, somente se esforça para evoluir as capacidades racionais do indivíduo-cidadão na medida em que essas servem para forjar os liames institucionais entre os membros da coletividade, os quais deixam de responder individualmente por seus atos e passam a compor o somatório dos anseios que resultam numa *comunitat* dotada de puras faculdades autárquicas. A *ignorância*, por outro lado, não se limita ao nível da instrução intelectual de caráter letrado, mas a uma completa falta de qualidades morais que impedem o modo de agir virtuoso. Ao contrário, como nos exorta Eiximenis em mais de uma ocasião, a predestinação divina pode deitar os dons mais excelentes nas mentes daqueles homens ineptos ao conhecimento científico: «[o]mni tempore, corde simplici, humili ac ferventi, te iungas ad adviendum omnem Dei sermonem; hoc enim facere libentes coniectura est hominis predestinanti»,<sup>261</sup> portanto, havendo simplicidade e fidelidade, o entendimento do ignorante pode se abrir ao verdadeiro saber.<sup>262</sup>

---

258. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edição de D. de Molins, proemi, p. 16.

259. Rogerio R. TOSTES, «Una lectura sobre el lenguaje institucional en las asambleas parlamentarias catalanas del siglo XIV», *Calamus: Revista de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales* (Buenos Aires), num. 3 (2019), p. 102-119.

260. Benoît GRÉVIN, «Le notaire, animal politique et parlant. Jalons pour une histoire des représentations de la fonction notariale (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)», *Philosophical Readings* (Granada), num. 12 (2020), p. 72-85.

261. Francesc EIXIMENIS, *Ars praedicandi populo*, III, cap. 6, IIUS (p. 317-318).

262. O professor Renedo chamou a atenção para as correspondências desta passagem da *Ars praedicandi* com um capítulo do *Tèrç del Crestià*: «[...] jamés no deu hom menysprear lo sermó per ignorància ne per mala vida d'aquell qui preÿca, car sovín veem que Deus dóna major gràcia a aquells qui són ignorants e hòmens simples que

Quanto aos príncipes seculares, não se lhes reserva uma posição muito diferente. Ainda fiel à tradição agostiniana e aos modelos do *iudice rex* herdados das textualidades alto medievais,<sup>263</sup> tão marcadamente ligados às doutrinas de Alcuíno de York e ao gênero dos *specula principum*.<sup>264</sup> Retoma-se desse modo o exemplo do rei Davi como o símbolo da humildade de um príncipe que renunciou ao saber douto —«se partí de ciência e letres per tal que fos pus just»— a fim de poder se dedicar mais abertamente a seu encargo, cuja função primordial está em officiar a justiça a seu povo. Portanto, em breve se chegará a concluir que a ciência e a erudição tomadas dos tratados legais não são uma pré-condição para o exercício do encargo público do soberano, e nem sequer para a aplicação do direito por parte dos juizes naturais. Ao contrário, a malícia e a ignorância dos que se valem da erudição para enganar aos mais simples é que acabam lesionando a capacidade intelectual (e jurídica) da inteira cidadania. Citando a Santo Agostinho, o frade recorda que é mais proveitoso ao homem humilde restar em sua própria ignorância ante aquele que se entrega à soberba ostentação do saber, «ço és, que hom cient, temerari e presumptuós».<sup>265</sup> Afeito ao valor de uma piedosa ciência, o frade mostrará que sem os freios da consciência será inútil todo o engenho do intelecto humano.

## 7.2. *A consciência subjetiva, um parâmetro normativo na distribuição da justiça civil*

Desta forma, não se vai pelo caminho de defender um descaso de Eiximenis pelas letras, o que seria equivocado e incoerente. Ele apenas se atenta em distinguir os limites em que as ciências se prestam a enriquecer as habilidades humanas (invocando o intelecto em sentido amplo) e aquele ponto em que o discurso científico é manejado para excluir e limitar o acesso à participação civil. Uma limitação que tanto pode servir a afastar os cidadãos das circunstâncias mais ordinárias, nas quais o direito é trazido a fim de restaurar a ordem natural corrompida. Isso tudo, relembremos, é invocado sem que se desprezem as necessidades de treinamento e capacitação dos oficiais públicos. Com efeito, Eiximenis leva isso em conta ao propor como se regular o quadro de funcionários que fiscalizam a ordem e gestionam a câmara real, a começar pela expedição de sentenças dos magistrados do príncipe. Este modo de regulamentar o

---

no fa als majors, e sovín per bocha d'òmens peccadors fa Deus grans maraveylles» (cf. Xavier RENEDO, «Tres notes sobre l'*Ars praedicandi populo*», p. 256-257).

263. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 201 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 430).

264. Donald A. BULLOUGH, *Alcuin: Achievement and reputation (being part of the Ford lectures in Oxford in Hilary Term 1980)*, Leida e Boston, Brill, 2004, p. 17-22.

265. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià*, cap. 56 (Biblioteca de Catalunya, ms. 457, f. 27v-28r; *Lo Crestià*, p. 88-89).

oficialato já dispunha de uma norma, publicada por mandado do rei Pedro, em 1344: «[...] de present havem ordonat sengles officis de nostra casa i cort separadamente per si divisir e que pertanyera a cascun per deute de son offici e que haura cascun a fer regir e ministrar e qui poder haura e en quals persones e en qual coses e en quins coses e encare en quinya manera e quant».<sup>266</sup> Entre esses officios, as ordens régias definiam as funções dos ouvidores e de seus escrivães, com minuciosas instruções acerca de seu recrutamento e qualificação, também indicando o mister a ser desempenhado nos tribunais locais.

Essas instruções são retomadas depois pela *elencatio* eiximeniana, que, além de requisitar formação intelectual ao oficialato, nota que alguns de seus componentes, como os juízes, devem ser escolhidos segundo a retidão moral de sua *consciência*: «[...] que jamés no fahés juý per hòmens qui no sabessen leys ne eren letrats, mas que los juýs comanàs principalment a son notable canceller, quis fos hom de Déu e de gran consciència, e a aquells letrats qui eren deputats als juýs civils e criminals».<sup>267</sup> Cá, esta qualidade moral não entra como um mero critério subjetivo na escolha do magistrado —e bem ao contrário do que se depreende com a ideia moderna de consciência—, a apreciação de um foro interno da culpa diz respeito ao campo de controle interpessoal dos sujeitos.<sup>268</sup>

Como cumpre aos príncipes na moldura agostiniana, eles hão de responder por seus atos diante do Criador «qui à a jutjar les vostres cogitacions e les vostres obres».<sup>269</sup> Também os juízes do rei se comprometem em intenção por cada ato processual maculado de má fé ou se executam a sua função com negligência, recebendo por isso a advertência da voz divina —«dèu haver gran consciència e gran càrrech en sa ànima»—, sofrem depois o rigor das leis humanas, «és tengut a la part *accione injurie*, e deu ésser punit o en béns o en persona, segons les leys imperials, car de ffet és colpable de fals *et reus de crimine falsi*».<sup>270</sup> Aqui, o inesperado recurso ao linguajar jurídico soa quase como um gracejo, uma estratégia argumentativa repetida outras vezes por Eiximenis para

---

266. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç*, parte 1, prefácio (*Ordinacions de la Casa i Cort de Pere el Cerimoniós*, edição a cura de Francisco M. Gimeno, Daniel Gozarbo i Josep Trenchs, València, Universitat de València, 2009, p. 52). Cf. novamente: Curt WITTLIN, «La sisena part del *Dotzè* de Francesc Eiximenis», p. 231–248.

267. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 202 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 431): «Per tal consellava Zoillus, doctor gloriós, a Lodogari, príncip de Ligúria, que jamés no fahés juý per hòmens qui no sabessen leys ne eren letrats, mas que los juýs comanàs principalment a son notable canceller, quis fos hom de Déu e de gran consciència, e a aquells letrats qui eren deputats als juýs civils e criminals, segons ordinació del dit canceller; e ls fets de cavalleria comanàs a nobles e a cavallers; e lo fet de sa taula, a majordom; e los fets dels tresors, e peccúnies e rendes, a tresorer; e ls fets de cascun curial, ab lo senyor escrivà de ració; e los fets de general retre comte, a maestre racional, e ls fets de sa cambra, a camarlenchs e a cambrers, axí que cascu se entrametés solament de son offici, e d'açó en què era pràtiche e usat e no d'altra cosa».

268. Partindo da apreensão sobre a consciência demonstrada por Aquino, Boaventura, etc. Cf. Timothy C. POTTS, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 32–61. Sobre a dualidade dos foros na prática canônica e o surgimento das *Summa Confessorum* entre o século XIII e o XIV, cf. Paolo PRODI, *Uma história da justiça*, p. 89–93.

269. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 201 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 430).

270. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 203 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 433).



fazer o direito romano se voltar contra os seus próprios artífices. Nem por isso se esquecerá da ordem de primazia da lei divina sobre a secular: antes que se aspire ao aparelhamento do direito civil, há de se demandar pela justiça infusa no intelecto divino, a mesma que controla a consciência e dirige o agir humano à retidão. Esta é a própria razão ínsita no fundamento da cidadania, e que ora se vê aplicada pelo *sensus naturalis*, e é reavido nos sintagmas do *seny* e do *bon juý* —valores que por muito tempo recobram a «raiz popular del Derecho», ao passo que filtram e inibem as normatividades forâneas do direito romano.<sup>271</sup>

Segundo Eiximenis, será com esses valores que se devem presidir os tribunais régios, sob a garantia de que a execução das sentenças será equânime e desinteressada,<sup>272</sup> dando à justiça pública um cumprimento eficaz tanto no plano espiritual quanto no civil, sendo ambos indissociáveis um do outro.<sup>273</sup> Para expor tal ponto de vista, o frade invocou um de seus personagens semi-anedóticos, o senador Marcus Fabius Quintilianus:

Deya aquell gran senador romà appellat Quintinus que no podia per res exir juý igual del príncep si altre lo jutjava, o l'ordonava, sinó aquell qui l'entenia, e per son saber e per son seny lo sabia ordonar e deffendre en son loch. Per tal deya que són dats assessors als oficials e execudors de justícia axí com a hulls ab què los dits oficials vegem, e axí com a lums qui·ls endressen en tot quant han a ffer qui toch dret, per tal que lur juý sia tostemp dret e igual axí que hom no puxa conèxer que més decantén de una part que d'altra.<sup>274</sup>

Logo, o valor conferido ao foro interno da consciência é um parâmetro que serve à orientação do magistrado na distribuição da justiça. Um parâmetro que sustenta a fiabilidade dos atos administrativos, tanto quanto serve à base constitucional dos pactos políticos da sociedade. Assim, consciência e intelecto se completam como fortaleza dos princípios políticos da cidadania, ao passo que seu cuidado e evolução ficam à encargo dos informantes que tornam possível a comunicação instituinte (ora a linguagem artificial do homem da *pólis*, em coerência com a herança aristotélica).<sup>275</sup> Desse modo, consuma-se a

---

271. Jesús LALINDE ABADÍA, *Iniciación histórica al derecho español*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989, p. 281.

272. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 202 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 431): «[...] la pus equal e pa pus dreta cosa del món devia ésser juý o sentència dada per príncep o per jutge, en quant procehia d'aquell qui per ofici ha ha ffer ayals juýs, e qui a Déu n'á a retre especial rahó, e qui és aquell en lo qual les parts se confien [...] e qui encara donen lo major escàndol del món di si mateix a tot res si lur juý és trobat fals e defallent, e qui poden esperar que seran per Déu ponits per aquest peccat en esta vida e en l'altra sobiranament».

273. Cf. Manuel J. PELÁEZ, «Justicia e impunidad en la literatura política catalana del s. XIV», p. 257-281.

274. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 202 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 432).

275. A linguagem, atribuído essencialmente humano (*único homem com a palavra*: «ἄνθρωπος ἴδιον»), serve tanto à exibição do justo como do injusto, tanto ao bem como ao mal, e que na sua totalidade antropológica *institui a casa e a cidade* («ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν») (ARISTÓTELES, *Política*, edição de Julián Marías e María Araújo, Madri, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, p. 4).

equação eiximenia em que se assomam o intelecto, a informação/comunicação e ainda a consciência como bases convivenciais de toda a comunidade. Com esse tripé se avança a uma série de princípios que estruturam a organização da justiça e os papéis dos oficiais que devem manejá-la. E, por meio desse mesmo tripé, Eiximenis faz valer os pontos categóricos com os quais se confere a autenticação aos regimes públicos que começam nos âmbitos municipais e vão às mais altas instâncias da administração régia.

No livro *Dotzè* se vê dedicar um tratamento preciso, ocupando o intervalo dos capítulos 201–209, para explanar a questão da justiça e de sua aplicação, reservando o 209 apenas para tratar a elaboração de leis civis e costumes locais. Esse método de abordagem procura corrigir a ausência de princípios morais das ordenanças feitas sobre a expedição da justiça. Sem maiores embaraços, o horizonte jurídico de Eiximenis já se move em superação das tradicionais *distinctiones* que pretendem demarcar os campos de jurisdição eclesiástica e secular.<sup>276</sup> Ele se nega por isso a reconhecer qualquer autonomia absoluta ao costume ou à capacidade legislativa do príncipe, que evoca o direito romano para criar a seu favor novas reservas de normatividade. Na verdade, o «for de consciência» deve ser o critério último para certificar o vigor à lei, o qual também dá legitimidade aos encargos públicos daqueles que a criam e a executam. Há, deste modo, apenas um e verdadeiro ponto de ignição do sistema jurídico, sem o qual a norma legal se mostra inválida desde a sua origem —«tota ley feta contra veritat e la ley de Déu és cassa e nul·la».<sup>277</sup> A teoria da lei sem validade, ou da lei ilegítima, recebe em Eiximenis uma construção que vai na direção oposta à de muitos juristas e, se pensarmos bem, também caminha em sentido diverso ao tomado por outros teólogos do século XIV.

Há poucas passagens no *Dotzè* em que uma afirmação como esta reaparece de modo tão contundente. Mesmo sem repetir o problema da *inventio* jurídica e se restringir à montagem de uma doutrina pactista, resumida por Ascheri como «la volontà política di fare certe cose», igualmente, vai-se revelando que o seu desconhecimento da terminologia profissional do direito é antes um modo de combater o legalismo que assaltou a burocracia régia nos anos do rei Cerimónioso. Todo esse longo esforço argumentativo, orquestrado tal como está nas páginas do grande tratado do frade Francesc, nos permite afirmar que ele tinha uma certa consciência dos excessos contra os quais estava peleando. Ao articular um discurso essencialmente filosófico, ele evitará afirmar seu antijuridicismo, ainda que declarasse o desdém pelo jurista. Eiximenis se empenha em contrastar os pesados traços com que o direito romano havia marcado a vida pública, denunciando o modo como isso acabou diminuindo e expulsando todo o campo prescritivo antes ocupado pelo controle moral da consciência.

---

276. Albert Guillem HAUF, «El poder espiritual y terrenal de la Iglesia», p. 75–80.

277. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 208 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 444).

Com efeito, a obsessão pelos rituais e cerimoniais de corte do rei Pedro III eram aliados à fixação pelo jurisdicismo que se havia tomado do direito romano. Os jusperitos se tornaram uma presença permanente no entorno privado do monarca e lhe ajudariam a codificar o *modus operandi* de seu governo em chaves juspublicistas. Ao longo da *Crònica* se notam as repetidas alusões aos juristas que escoltam o monarca, inclusive nos seus momentos menos afortunados. Assim sucedeu, por exemplo, após o cativo do rei em seu próprio palácio em Valência: liberado pelos cabeças da União a deixar aquelas terras assoladas pela peste, o rei Pedro e a rainha Maria de Navarra seguiram a Terol com poucos cavaleiros e alguns juristas.<sup>278</sup> De certo modo, todo o apego ao jurisdicismo e ao suporte de legistas no aconselhamento régio eram prosseguimentos dos passos do seu avô, o rei Jaime II, o Justo, o qual havia acostumado a mover as disputas jurisdicionais com os grandes barões de Catalunha e Aragão para os litígios conformados em linguagem romanista, dado em detrimento dos procedimentos acostumados nas fórmulas de arbitragem feudal.<sup>279</sup> Nos processos que Pedro III realizou contra Jaime de Mallorca, em 1343, e depois contra o visconde Bernardo de Cabrera, em 1364,<sup>280</sup> ambos condenados por alta traição e *crimen lesa majestatis*, entende-se melhor a rigidez do legalismo ora manejado como campo de retórica política, em que os largos e prolixos expedientes para exames de provas, oitiva de partes, audiências,<sup>281</sup> contagem de prazos e mais infundáveis atos que tão apenas serviam a converter o direito material em um resíduo de legitimidade em face das formalidades processuais.<sup>282</sup> Nas controvérsias de 1361 entre o rei e os barões da Catalunha, em que o mesmo visconde

---

278. *Crònica de Pere III el Cerimoniós*, edição de Ferran Soldevila, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2014, p. 277-278.

279. Luis González ANTÓN, «Jaime II y la afirmación de poder monárquico en Aragón», *Aragón en la Edad Media* (Saragoça), num. 10-11 (1993), p. 383-406. E também Eduard JUNCOSA, «La estrategia de Jaime II para consolidar el poder regio: la creación del condado de Prades», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia* (Barcelona), num. 29 (2008), p. 327-343.

280. Ambos os processos se encontram publicados pela Colección de Documentos Inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón (CODOINACA): *Proceso contra el rey de Mallorca don Jaime III*, edição de Manuel de Bofarull i de Sartorio, vol. I-III, Barcelona, Imprenta del Archivo, 1866 (CODOINACA; XXIX-XXXI); *Proceso contra Bernardo de Cabrera*, edição de Manuel de Bofarull i de Sartorio, vol. I-III, Barcelona, Imprenta del Archivo, 1867-1868 (CODOINACA; XXXII-XXXIV). Cf. Pierre-Vincent CLAVERIE, *La Conquête du Roussillon par Pierre le Cérémonieux (1341-1345)*, Canet-en-Roussillon, Trabucaire, 2014, p. 78-80. Gabriel ENSENYAT PUJOL, «La filosofía discursiva de Pedro El Cerimonioso respecto a la reintegración de la corona de Mallorca a la corona de Aragón», *Medievalista* (Lisboa, Instituto de Estudos Medievais) (on line), num. 23 (2018), p. 1-17. Mahine BÉHROUZI, *Le procès fait à Bernat de Cabrera (1364-1372)*, tese de doutorado em História Medieval, Pessac, Université Michel de Montaigne-Bordeaux III, 2014. Alejandro MARTÍNEZ GIRALT, «Bernat II de Cabrera, "gran privado" de Pedro el Ceremonioso (1328-1364)», em Mario LAFUENTE GÓMEZ e Concepción VILLANUEVA MORTE (dir.), *Los agentes del Estado: Poderes públicos y dominación social en Aragón (siglos XIV-XVI)*, Madri, Sílex, 2019, p. 279-319.

281. Claude DENJEAN, «Notaires et cour de justice en Catalogne, 1250-1320», em Lucien FAGGION, Anne MAILLOUX e Laure VERDON (dir.), *Le notaire: Entre métier et espace public en Europe VIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2008, p. 169-182.

282. Rogerio R. TOSTES, *De Verbis Potestatis: A representatividade política na Catalunha de Pedro, o Cerimonioso, um exemplo na semântica europeia*, tese de doutorado em História Medieval, Lérida, Universitat de Lleida, Facultat de Lletres, 2019, p. 310-338 e 420-424.

de Cabrera era o pivô, os nobres se opunham às punições por desobediência às convocatórias de hostes tal como exigida pelo *us. Princeps namque*. Mais uma vez Pedro III se valeu do aparato de seus legistas: «[...] dominus Rex cupiens facte huius subditis obviare et dictis gentibus resistere manu forti, vocatis ad se doctores et iurisperitos ac quibusdam aliis de suo consilio magne reputationes»,<sup>283</sup> destarte se reformulam, sob os artifícios da linguagem romanista, os antigos preceitos de natureza feudal que obrigavam os vassallos à assistência militar.<sup>284</sup>

Essa estreita relação com os legistas também aparecia na regulação minuciosa dispensada aos ofícios jurídicos.<sup>285</sup> Quando ascende ao trono em 1336, o rei Cerimonioso dita novos ordenamentos à cidade de Barcelona e aos domínios dessa vegueria, a *petitio* dos conselheiros e próceres urbanos, nos quais se definem rigorosos requisitos para o ingresso da profissão jurídica e seu exercício nas cortes dos bailios dessa jurisdição: todos os advogados e peritos em leis devem provar que se submeteram a cinco anos de estudo universitário, nos quais fizeram as leituras dos livros do *Corpus Iuris Civilis* para receber o título de doutor; ademais, determinam-se normativas para a instrução dos processos, sentenças, instâncias recursais etc., e também os salários a serem pagos aos escrivães, oficiais e advogados de cada tribunal.<sup>286</sup>

Mais tarde, a exigência de formação romanista e a predileção pelo legista vão se impondo também na composição da alta câmara régia,<sup>287</sup> nas *Ordinacions* se diz que o posto de chanceler deve ser ocupado por bispo ou arcebispo que «sia doctor en leys», em acordo a uma tradição que já vinha ao menos desde o século XIII nas casas reais da Europa, todavia, agora a qualificação jurídica se torna mandatória para o exercício dessa função e se vê prescindir do fato de que esse candidato seja homem do clero: «en cas que arquebisbe o bisbe doctor en leys no fos, volem que altre doctor en leys, no contrastant que prelat no sia»,<sup>288</sup> ao passo que se veta de todo o posto de vice-chanceler aos religiosos, «qui en

---

283. Arxiu de la Corona d'Aragó, Cancelleria, reg. 1519, f. 1r.

284. FRANCISCO L. PACHECO, «El Usatge *Princeps Namque*: las cortes y los juristas», *Initium: Revista Catalana d'Història del Dret* (Barcelona), num. 10 (2005), p. 227-232. ROGERIO R. TOSTES, *De Verbis Potestatis: A representatividade política na Catalunha*, p. 410-427.

285. ALBERT ESTRADA-RIUS, «El jurista y el poder público en la Cataluña Medieval», p. 50-52.

286. Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, Pergamins, Privilegis reials, ms. IA-366. Cf. privilégio anterior dado por Jaime II, contendo as bases do novo estatuto: «Que negú savi en dret en las ciutats, vilas ne encara en altres insignes locs no puxa advocar, ne offici de jutge o de assessor regir, si tots los sinc libres ordinaris de dret civil no ha, o almenys los libres ordinaris de dret canònic. E que aquells almenys haja oit per sinc anys en studi general», pela compilação de 1495 (*Constitutions y altres drets de Cathalunya*, vol. II, Barcelona, Departament de Justícia de la Generalitat de Catalunya, 1995, p. 174).

287. MARTA VANLANDINGHAM, *Transforming the State. King, Court and Political Culture in the Realms of Aragon (1213-1387)*, Leida, Brill, 2002, p. 86-88.

288. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç*, parte III, 50 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 119).

criminals coses fer no poria».<sup>289</sup> Quando contejamos esse capítulo ao título que lhe corresponde nas *Leges Palatinae* do rei Jaime de Mallorca, a fonte tomada para as *Ordinacions*,<sup>290</sup> descobrimos que nelas não se encontram esses mesmos requisitos sobre a formação jurídica e que se trata de uma nova inclusão feita pela mão do copilador de Pedro III na confecção da versão catalã.<sup>291</sup> O afastamento da figura do clérigo, em favor de uma clara exigência de *racionalidade* da estrutura judicial, faz com que os preceitos de orientação moral sejam desidratados nas prescrições que se aplicam a seguir, vistas e emendadas ao longo da segunda metade da centúria. Adiante, ordenam-se os ouvidores —acompanhando o modelo das *Leges*—,<sup>292</sup> concebidos como um conjunto de oficiais que formam os primeiros antecedentes da *Audiència* real:<sup>293</sup> «[...] disposam ab aquest edicte que en nostre cort sien III cavallers e II savis esperts en dret civil, e I altre en dret canònich erudit». Determinam-se os ritos de cognição sumária realizados pelos ouvidores e seus delegados, em acordo aos despachos realizados nos tribunais, «los qual[s] oydors volem ésser appellats, e a ells sien liurades les supplicacions les quals a la nostra altesa s'endrecaran; e tots, ensemps d'aquestes alcuns tres o II, ço és, un cavaller e l'altre clerch o savi en dret hagen expatxar les supplicacions axí con los sotscrits parlaments o testifiquen».<sup>294</sup> Vale também mencionar as medidas de correção destinadas a fiscalizar os funcionários subalternos,<sup>295</sup> criando assim diligências externas para controlar a atuação dos tribunais ordinários «per tal que profit de nostres sotsmeses negligir no siam vists», esperando que para tanto se sanassem as negligências, as dilações de atos

---

289. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç*, parte III, 51 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 122).

290. Sobre o tema e sua elaboração textual, cf. Francisco M. GIMENO BLAY, «Escribir, leer y reinar. La experiencia gráfico-textual de Pedro IV el Ceremonioso (1336-1387)», *Scrittura e Civiltà* (Florença), num. 22 (1998), p. 119-233; Françoise LAINÉ, «Des *Leges Palatine* aux *Ordinacions* de Pierre IV», em *Constitution, circulation et dépassement de modèles politiques et culturels en péninsule Ibérique*, Bordéus, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009, p. 19-20.

291. *Leges Palatinae*, IIIa pars, incipit, Bruxelas, Bibliothèqve Royale Albert I, ms. 9169, f. 35v: «Iubemus igitur, hac utili sanctione, quod in nostra cancellaria praesit unus cancellarius, excellens legum doctor qui quidem sigilla nostra teneat et custodiat diligenter, excepto sigillo secreto, quod per camerlingos fore teneri decrevimus optimum. Idem cancellarius etiam litteras nostras legere et corrigere, ad formam idoneam reducendo, et sigillo nostro postea communire teneatur [...]».

292. *Leges Palatinae*, IIIa pars, *De auditoribus* (f. 39r): «Eapropter disponimus hoc edicto quod in nostra curia sint duo milites et unus doctor decretorum et alter legum qui auditores debeant nuncupari eis que tradantur omnes supplicationes quae nostro regio culmini diriguntur. Ipsi namque omnes coniuncti aut ex eis aliqui, tres vel duo, vedelicet unus miles et alter doctor habeant expedire supplicationes, ut subiecta eloquia profitentur».

293. Carlos GARRIGA, «La imposible Audiencia Real en la Corona Aragonesa del siglo XIV: un comentario», *Initium* (Barcelona), num. 15 (2010), p. 746-749.

294. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç*, parte III, 60 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 132). Aquí, uma observação: segundo nota o editor deste manuscrito, o trecho «o savi en dret» vem sobre o texto previamente cancelado (*vide* ¶ 850); dado relevante quando se encontra a mesma adição em outras partes do citado manuscrito, e ainda quando se lhe contrapõe à fórmula «et alter doctor» dada pelo texto das *Leges*.

295. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç*, parte III, 61 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 135): «[...] l'offici dels oydors per lo qual als clamants justícia promptament és e deu ésser exhibida, per injúria de ministres triga en lo seu espatxament no reeba».

processuais, ou os simples abusos de autoridade por parte dos encarregados da justiça.<sup>296</sup>

Ao fim e ao cabo, a forma e o procedimento constituem a alma das *Ordinacions*, enquanto é no protocolo da burocracia régia que se assiste ao triunfo do legista. Fica claro que todas as finalidades desses procedimentos recaem na eficiência judicial do príncipe em atuar como provedor do direito público.<sup>297</sup> O campo de eficácia dessas normas deriva do próprio príncipe, que abriga o eco imperial da *lex animata*, sem deixar espaço para as mediações do foro espiritual na emissão de prescrições nem sobre a fiscalização moral dos oficiais que as executam. É certo que ainda toparemos com dois capítulos que estão dedicados unicamente à vigia moral do soberano: *Dels endreçadors de la consciència* e *Del confessor*. No último, fala-se da função do confessor como curador das almas —«savi deu ésser metge esquesidor, de qual, ço és a ssaber, lo premut e malaltiz deman a son decorriment congruent medicina»—, para em seguida designar as qualificações de encargo de confessor real, «qui en theologia o en dret canònich coniventment instruït sia». Ele há de ter assento no conselho real<sup>298</sup> e se responsabilizar pela discreta vigia das obras do monarca, podendo censurá-lo<sup>299</sup> quando algo for visto que denuncie um risco mortal à sua alma: «savents vertaderament o d'altres ausents alsunes coses Nós fer en qualquer manera o haver fetes o voler fer quantque quant les quals coses segons les divinals regles se cogiten en alcuna manera contrastar a justa consciència».<sup>300</sup>

Cá entra, sem dúvida, uma repetição do princípio assaz conhecido nas doutrinas teológicas medievais, o de que a consciência do monarca é uma questão pública e que deve ser tratada em coerência aos interesses do bem comum. É justamente por se referir a um tópico obrigatório dos espelhos de príncipe que essa inserção —ditada em meio aos demais protocolos, mas bastante desligada do sentido geral das ordenações—, seja pouco significativa para inferir o papel da consciência moral na afirmação das regulamentações da justiça régia. A esse propósito, não será inútil recordar que ambos capítulos apenas traduzem,

---

296. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç*, parte III, 60 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 134): «[...] en les causes dels encarcerats diffugis judicials s'esforcen de tot en tot esquivar per tal que'ls encarcerats convictes cascun sa pena se'n port o els deliuradors longa custòdia carceral no deprema iniquament e injusta».

297. Marta VANLANDINGHAM, *Transforming the State*, p. 83–89.

298. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç*, parte III, 59 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 131): «Per tal con divinal clemència ordona cadira, la qual nostra reyal magestat obten, digna cosa és que aquell per lo don del qual sobrepuym de tot en tot obeescam en bones obres faents, e totes aquelles que a dreta consciència contrariengen segons divinals ensenyaments esquivants».

299. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç*, parte III, 63 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 137): «[...] e si veurà que lexàssem alcunes coses d'aquelles [obres de pietat] mayorment les quals havem acostumades de fer [...] e, a vegades, Nós increpar secretament, specialment si alcuna cosa, la qual Déu no vulla, haurà vista a Nós fer o dir, la qual en offensa de Déu pogués caer en qualque manera».

300. *Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç*, parte III, 59 (*Ordinacions de la casa i cort de Pere el Cerimoniós*, p. 131).

*ipsis litteris*, as prescrições encontradas nas *Leges Palatinae*, e que tão somente simbolizam um recorrente lugar comum dado à consciência do príncipe como questão pertinente ao governo da *res publica*.

Ao repassar alguns dos blocos temáticos contidos no *Dotzè*, descobrimos o intento de Eiximenis por revisar a aridez dessas prescrições, tendo em conta que, como o lembrou Wittlin, não se «trojava en les *Ordinacions* referències al comportament ètic del personal de la cort, a la seva responsabilitat cívica, a virtuts cristianes».<sup>301</sup> Após descrever os modelos de governo típicos, com analogias e paralelos históricos no estilo usual, o frade dedica a sua atenção ao regime monárquico, e entra-se no capítulo 679 com uma relação dos ofícios que servem ao rei na gestão do bom governo. Sem citar as compilações do Cerimonioso, abre-se o rol de cada um dos ofícios (inclusive dos domésticos) contidos nas *Ordinacions*, com um destaque para os que são úteis a execução da justiça, para decisões do conselho e os que servem ao príncipe, como o maiordomo, o camerlengo e o tesoureiro régio.<sup>302</sup> Adiante, a sequência de capítulos que se estende do 680 até o 772 retoma, com minuciosas precisões, as causas morais que visam à *raison d'état*, as quais pretendem não apenas aconselhar, mas impor novos vínculos de obrigação legal ao rei e a seus delegados, posto que todos eles são ministros do governo. Claro que a maior parte desses conselhos se aplica a um ambiente em que eram de sobra sabido de fraudes, subornos e tantas formas de corrupção usualmente praticadas pelos delegados régios, às vezes sob a anuência do próprio monarca, que estimulava tais delitos para ampliar os ingressos financeiros a seu tesouro.<sup>303</sup> Mesmo sem fazer uma denúncia direta aos métodos do rei Pedro III —«si és quant lo senyor matex consella o consent a sos oficials de pendre dons»—, Eiximenis não deixaria de repreender a *legea* à justiça implicada pelos atos do príncipe «que és hom corromput e de mala consciència».<sup>304</sup> Em casos extremos, esses motivos seriam implicados aos crimes do tirano, que aliado a seus oficiais são «los majors corruptors e venedors de justícia»,<sup>305</sup> e deste modo atentam contra a base caritativa que alicerça a confiança comunitária.<sup>306</sup> No mais, a ruptura à normalidade, resultada pela falta à moral republicana e pelos crimes de consciência do príncipe e seus funcionários, vai-nos mostrando como o *decorum* está atrelado a uma obrigação da investidura pública e que, sem ele, a comunidade pode suspender as prerrogativas da autoridade régia.<sup>307</sup>

301. Curt WITTLIN, «La sisena part del *Dotzè* de Francesc Eiximenis», p. 232.

302. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 679 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 11-12).

303. Flocel SABATÉ, «L'abus de pouvoir dans la Couronne d'Aragon (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle): corruption, stratégie ou modèle?», em Patrick GILLI (dir.), *La pathologie du pouvoir. vices, crimes et délits des gouvernants*, Leida, Brill, 2016, p. 293-328. Flocel SABATÉ, «El veguer de Catalunya. Anàlisi del funcionament de la jurisdicció reial al segle XIV», *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics* (Barcelona), num. 6 (1995), p. 152-153.

304. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 691 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 2, p. 36).

305. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 607 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 1, p. 326).

306. Paolo EVANGELISTI, *I Francescani e la costruzione di uno Stato*, p. 181-185.

307. Rogerio R. TOSTES, *De Verbis Potestatis: A representatividade política na Catalunha*, p. 488-493.



Foi por levar à frente essa convicção pessoal que Eiximenis alterara a hierarquia dos oficiais contida nas ordenações, introduzindo o papel do chanceler como «primer offici» do corpo burocrático da coroa. Essa primazia lhe é reconhecida pela importância de se administrar a justiça, um encargo que por costume deve ser desempenhado por um membro do clero que seja «entenet e conscienciati e famós». Ou seja, sendo homem irrepreensível e pio na fé, o clérigo que ascende ao posto de chanceler há de ser «cap de la justícia e eximpli dels altres», ocupando, pois, uma posição moderadora entre a mente do soberano e os clamores dos cidadãos, ele é, assim, também «fre del rey e ull del poble, e defensor e escut de veritat». Porém, ignorando a exigência da formação jurídica sobre a qualidade estamental do indicado à chancelaria, Eiximenis se detém na apresentação das virtudes morais do clérigo que, tendo primeiro feito seus votos a Deus, mostrará firmeza na justiça para atender às demandas do poder civil sem temer os assédios dos poderosos —«ne rey ne regina, ne paor ne menaces, ne promyissions ne parentesch, ne res del món»—. Somente o clérigo, bispo ou arcebispo, é que reúne os requisitos para tal exercício, dispondo de posses para que não seja tentado por subornos, e provando ciência de que se aplicará integralmente a reta justiça. Enfim, o clérigo é o melhor candidato ao posto de chanceler porque é o único que acaba revelando a atitude venerável própria a sua profissão de fé. Com um caráter tão irrepreensível, o clérigo investido como chanceler poderá admoestar aos príncipes sem que estes se enfureçam, enquanto «reebran lur correcció axí com de pares». <sup>308</sup> Se o chanceler ideal de Eiximenis for bem-sucedido em imprimir o bom exemplo caritativo e coordenar os excessos do govenante pela vida de piedade, será possível formar um príncipe justo, que não exhibirá a aplicação do direito pela dureza dos enunciados da lei, mas em consonância com a justiça e a misericórdia.

Portanto, ao provar a aptidão do clérigo para o posto mais elevado da burocracia real, estava assignada a concepção de justiça que ele deveria promover como chanceler. Se o bom conselho dado por ele começava a guiar o agir do monarca, o mesmo conselho se destinava a moldar os que estavam hierarquicamente abaixo dele, pois, ao contrário, o mau exemplo traria o escândalo e levaria todos à perdição, o que «provoca los altres officials menors a fer semblant» e, por decorrência, faria com que o próprio povo se visse órfão da guarida soberana, «a desesperar-se de tots punts de haver justícia per mà sua». <sup>309</sup> Por isso, enquanto guardasse uma conduta honesta, o chanceler garantia que a justiça do reino fosse elevada ao nível dos preceitos virtuosos e à imitação das leis divinas. A ascendência do clérigo aos ouvidos do príncipe foi frequentemente inserida por Eiximenis em suas narrativas colhidas dos exemplos históricos. Uma das passagens mais significativas em acordo a esse padrão é apresentada entre os capítulos 202–209 do *Dotzè*, em que Teodósio, o imperador romano

308. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 680 (*Dotzè llibre del Crestià II, 2*, p. 14).

309. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 686 (*Dotzè llibre del Crestià II, 2*, p. 27).

tantas vezes louvado pelo nosso autor, é dado como modelo de bom príncipe que sabe escutar as palavras de Santo Ambrósio acerca da condução da justiça e para a formulação das leis imperiais. Logo, por meio das recomendações do grande doutor, conta-nos Eiximenis que a aplicação do direito nos tribunais do império deixara de ser oficiada segundo as sutilezas técnicas de estilo legal, pois passaria a ser executada conforme procedimentos mais breves e sem demoras, expedindo sentenças «més ab amor que ab rigor», as quais eram em tudo guiadas pela misericórdia e pelo perdão dos culpados.<sup>310</sup>

Quando se passa de modelo pedagógico a determinadas práticas de governo, essa perspectiva de uma ascendência moral exercida pelo chanceler ou pelo confessor vai ganhar significados mais evidentes na relação de Eiximenis com os membros da casa real catalano-aragonesa.<sup>311</sup> Sob a prova da essência agostiniana do poder, o soberano é adestrado a incorporar a justiça terrena como o braço dos desígnios de Deus, de modo a evitar o escândalo em seu modo de aplicar o direito e primando pela forma ostensiva da misericórdia no exame dos julgamentos que são trazidos aos tribunais régios ou quando é o príncipe que dá pessoalmente as suas sentenças.<sup>312</sup> Desta maneira, o dever público do monarca de julgar as condutas externas é mesclado ao exame de intenções subjetivas que caracterizam a culpa do agente e sua consequente expiação pela pena: «lo peccat serà plenàriament corregit d'aquí avant».<sup>313</sup> Esta designação continua a se apoiar no esquema de Agostinho, «crimen autem est peccatum grave».<sup>314</sup> Essa *mescla* de competências é de tal modo aplicada nesse ideário da justiça que a tipologia eiximeniana se refere indistintamente ao pecado e ao *crimen* civil como se tratasse o delito a partir de um único gênero de ação humana, o qual há de ser distinguido não por suas diversas naturezas mas apenas por gradações delitivas próprias, a vez coerentes com o nível decrescente de ordenamentos *divino/natural/humano*.

Com isso em mente, o príncipe é antes encarregado da correção do pecado para mais do que simplesmente impor a dureza da lei, mesmo que nem sempre esses valores estivessem claros na realidade do poder soberano.<sup>315</sup> Embora Eiximenis não tenha penetrado tão bem nos modos de governar no tempo

---

310. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 206 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 439): «Havien sobre si encara la segona ley, qui deya que, totes rimes, e curiositats e subtilitats de dret lexades, jutjassen a cascú tantost son dret sens tota dilació alegrement, e ab dolçor e ab misericòrdia tractant a cascú, e més ab amor que ab rigor».

311. Novamente, remeto ao capítulo do doutor Eduard JUNCOSA, «Francesc Eiximenis i el poder real: entre la teoria i la praxi».

312. Claude GAUVARD, «Grâce et exécution capitale: les deux visages de la justice royale française à la fin du Moyen Âge», *Bibliothèque de l'École des Chartes* (Paris), num. 153 (1995), p. 275-290.

313. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 207 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 441).

314. S. Aurelii Augustini HIPPONENSIS, *In Ioannis Evangelicum tractatus CXXIV*, cap. XLI, 9 (*Opera omnia*, Valence, Saint-Germain-en-Laye, 1837, t. III, pars 2, col. 2097).

315. Flocel SABATÉ, *The Death Penalty in Late-Medieval Catalonia: Evidence and Significations*, Londres, Routledge, 2020, p. 62-64.

de Pedro III e João I, sua relação com Martim e a rainha Maria de Luna seria bastante diferente.<sup>316</sup> Mostrando uma maior inclinação aos preceitos do mestre Eiximenis, o rei Martim dava provas de haver abraçado a piedade evangélica na concretização da justiça. Em uma missiva enviada em 1402 a seu sobrinho Enrique III de Castela, Martim ensinava ao jovem monarca que a «clemencia deve yesser preposada a dura vindicta e correctión excesiva». O propósito da carta era dissuadir o rei castelhano de punir tão severamente a seu privado Benito Ferrández de Tapiés, induzindo-lhe então a mostrar clemência, a ponto de substituir a pena capital por um castigo mais ameno como o exílio ou o confisco de bens. Ao examinar o conteúdo da missiva, vemos o quanto ela impressiona pelo domínio de argumentos teológicos tão bem manejados por Martim I, o qual assume para o cerne da função régia toda a disposição de *curar* as almas de suas transgressões, empunhando o exemplo das virtudes cristãs ao exhibir a misericórdia soberana pelo juízo brando:

[...] por la incompreensible e transcendent majestat divinal el ministerio e sacrificio de la sacra justicia por corregir los graves excessos e culpas de los delinquentes entre las otras cosas sea stado muyt santament ordenado, empero ella veyendo la masquindat de la frevol, enferma e caíble natura humana, la qual /por\ la transgressión detestable del hombre primero yes más inclinada, induzida e prompta a mal que a bien, muy misericordiosament e piadosa ha dito que no li plaze la muert miserable del hombre en peccado caído mas que, convirtiendo, esmende sus obres e biva. Esto, rey muy caro sobrino, yes, e a vos, e a nos e aún a los otros reyes e príncipes terrenales, comendable e acceptable exemplo, e encara doctrina de operación piadosa e /muy\ meritoria, por los quales devemos, postposando de todo en todo la aspreza de la rigorosa justicia, las enfermedades de las lúgubres culpas de los excedientes e deliquientes curar, non con amargura de crueldat, mas con olio de misericordia e pietat [...].<sup>317</sup>

Essas prescrições se encontram minuciosamente elaboradas nos tratados do frade Francesc que tão de perto aconselhou a Martim, o Humano. Toda a reserva de consciência é chamada para incorporar a distribuição do direito, o qual nada é sem a caridade senão um enunciado vazio de sentidos. Assevera-se que a atenção à boa consciência está a guiar a mão justiceira do príncipe, tanto

---

316. Andreu IVARS, «Franciscanismo de la reina de Aragón, doña María de Luna (1396-1406), su privanza con Fr. Francisco Eximénez», *Archivo Ibero-Americano* (Múrcia), num. 36 (1933), p. 568-594. Apesar da bibliografia vária, remeto às apertações e nova bibliografia contida em Chiara MANCINELLI, «The Foundation of the Franciscan Friary of the Sant Esperit, Valencia: Rule, Economy, and Royal Power in the Fifteenth-Century Crown of Aragón», em Flocel SABATÉ (dir.), *Ideology in the Middle Ages: Approaches from Southwestern Europe*, Leeds, Arc Humanities Press-Amsterdam University Press, 2019, p. 321-325.

317. Arxiu de la Corona d'Aragó, Cancelleria, reg. 2211, f. 195r-v, «Dada en Valencia a III días de noviembre del año de la Natividad de Nuestro Senyor MCCCCII. Rex Martinus». Agradeço ao caro amigo Stefano Cingolani pelo envio da transcrição desta carta.

quanto serve a moderar e a corrigir as insuficiências morais das leis humanas. O soberano, como primeiro árbitro da sociedade, e os juizes que agem por sua delegação, estão ligados em juramento a não obrar *contra consciència* e, por meio desta, devem tomar a via da indulgência: «faça lo jutge misericòrdia salva tostemps pau de la comunitat e lo bé comú estant en sos térmens». <sup>318</sup> De tal modo, até mesmo a pena cominada pela autoridade civil cumpre um papel penitencial sobre a culpa subjetiva, assim se está a buscar a restauração do pecado em acordo ao foro interno da consciência. Eiximenis não parece inclinar-se a aceitar a divisão entre delitos públicos e pecado, tal como seria atribuída pelos canonistas posteriores a Graciano. <sup>319</sup> A fim de demonstrar quão potentes eram os efeitos penitenciais dos castigos ditados pelo príncipe, Eiximenis deixou o seu exemplo pelas palavras atribuídas a Teofasto, rei da Capadócia, que explica a finalidade do corretivo dado a seu servo Sareto: «[g]ràcies a la pena qui has sofrida en lo cor, qui t'ha dat enteniment, vet quant de bé fa pena, que solament paor dóna seny als folls». <sup>320</sup> Se não fosse assim, em suma, a lei humana não estaria atendendo à sua finalidade de coagir e instruir a razão ao reto juízo. E é precisamente por confiar na dimensão vinculativa das normas que atuam sobre a culpa, bem como pela defesa que cumpre ao poder civil em sua função auxiliar de examinar o foro interno, é que todos os níveis do ordenamento humano se reduzem ao âmbito da consciência.

### 7.3. *A subordinação do direito ao foro da consciência religiosa*

Tendo assentada a instrução de uma linguagem que garantirá a ética civil e manterá as relações comutativas entre os membros da comunidade, e havendo também estabelecido os requisitos de adesão moral dos oficiais públicos para que se administre a reta justiça, o frade catalão há de se dedicar ao problema jurídico do foro interno. Além das prováveis ponderações sobre a vigência das leis que Eiximenis havia prometido tratar num jamais escrito *Setèn llibre*, pouco é expressamente dito sobre isso senão em termos colhidos das fontes canônicas, tal quando diz que a validade da lei positiva depende de sua vinculação aos estatutos divinos. <sup>321</sup> Igualmente, no amplo material principiológico que completa o seu esquema de *regiment*, ele já havia traçado um direito público que, mesmo sem ser concebido em linhas *tecno-legais*, criara certos instrumentos à cognição e execução de normas e procedimentos judiciais. No pensamento eiximeniano, tais instrumentais de aplicação legal se aperfeiçoam graças à precaução por inserir um novo lugar ao intérprete do direito, numa hermenêutica que é dada

---

318. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 207 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 441).

319. Paolo PRODI, *Uma história da justiça*, p. 77-78.

320. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 701 (*Dotzè llibre del Crestià II, 2*, p. 63).

321. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 209 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 444).

em coerência à doutrina da moral do agente. Dito isto, entendemos como Eiximenis havia partido do pressuposto de que a lei humana fosse justa e boa, em consoância com os parâmetros da lei eterna, para tornar mandatário que se aplicassem as normas civis segundo o exame de «la intenció de la ley» —superando assim a tecnicidade jurídica— «e no en les paraules» dadas só pelos enunciados do direito.<sup>322</sup> Evidentemente, a busca de um sentido da lei era largamente discutida pelos civilistas, mas aqui a *mens legis* é requerida para atender aos ditames de uma ciência íntima do sujeito, como comando da natureza que corresponde aos preceitos *in libro cordis interioris* da razão individual.

Em que medida, então, a invocação a preceitos divinos/naturais permite conferir à lei positiva «gran eficàcia en sa valor e en sa observança», sem que se racaiam nas antigas polêmicas sobre os dois foros? Tal como se viu, toda a revisão eiximeniana das faculdades legislativas exibidas pelo poder público depende de se encontrar em plena coerência com a *lex aeterna*. É por meio dela que se toma a razão intelectual como instrumento para ordenar as leis positivas aos súditos/cidadãos e bem exigir-lhes o reconhecimento de seus comandos prescritivos. Neste sentido, vê-se brilhar o agostinianismo de Eiximenis, que é mais nítido talvez do que o fora em alguns de seus contemporâneos. Pois, em que pese o alargamento do modelo pactista às circunstâncias práticas de seu próprio instante político, Eiximenis ainda se mantém fiel à ideia de infusão espiritual que confere as capacidades individuais para a participação comunitária.<sup>323</sup> É, portanto, necessário que se restaure uma visão hierocrática que ordena os dons derivados da *charis*, uma fonte imprescindível para o intelecto agente, retomado da mesma tradição agostiniana que então converteu o «nous poietikós» (*νοῦς ποιητικός*) em motor da razão humana.<sup>324</sup> Neste modo de ver as coisas, o poder espiritual da Igreja é encarado como uma manifestação superior do intelecto que arranja as demais valências normativas da sociedade, de modo que ainda se reconheça na autoridade eclesiástica o plano de ordem necessário para as instituições civis. Porém, seria o caso de tomar as ideias do frade como as de um tardio defensor da *plenitudo potestatis* pontificia? Esta visão foi esposada por Hauf alguns anos atrás, que considera o contexto de elaboração das *Allegationes* como necessidade de afirmação da supremacia jurídica do papado.<sup>325</sup> Entretanto, é difícil supor que Eiximenis pretendesse defender uma tese mais radical neste sentido, revivendo a pleno efeito as polêmicas que retrocedem à época da bula *Clericis laicos*. Ao invés disso, parece mais provável inferir que, além de recobrar valor à autoridade pon-

---

322. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 207 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 441).

323. S. Aurelii Augustini HIPONENSIS, *De Civitate Dei*, lib. IV, cap. 4.

324. Chad T. GERBER, *The Spirit of Augustine's Early Theology: Contextualizing Augustine's Pneumatology*, Londres, Routledge, 2016, p. 57-87.

325. Albert Guillem HAUF, «Les “Allegationes” de fra Francesc Eiximenis OFM, sobre la jurisdicció i el poder temporal de l'Església», em Lola BADIA e Josep MASSOT (dir.), *Estudis de literatura catalana en honor de Josep Romeu i Figueras*, vol. II, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1986, p. 5-33 (Biblioteca Abat Oliba; 45).

tífica, a *admoestatio* eiximeniana quisesse também preservar algo do que restava à autonomia jurisdicional da Igreja, tão atacada ao longo do século XIV.

Ao se tomar em conta a fragilizada posição do papado avinhonês na época em que as *Allegationes* foram escritas, têm-se mais claras as distâncias que marcaram o clímax da pretensão hierocrática de Bonifácio VIII, no início do século XIV, e os eventos que levam ao Cisma no final dessa centúria.<sup>326</sup> Havia pouco desde que Martin subira ao trono em lugar de seu falecido irmão, e todos os apoios da casa real estavam voltados ao teólogo Pero de Luna, então eleito papa em 1394 na sede avinhonesa. Assim iam as coisas quando Eiximenis foi convocado pelo bispo de Valência —em data incerta, mas por certo após o ano de 1398—<sup>327</sup> para integrar a junta de expertos que arbitraram sobre o impasse com o *justícia* do reino, o qual havia ordenado o confisco das armas de clérigos e a retenção de alguns deles em tribunais seculares, em detrimento da imunidade de foro que lhes cabiam. Apesar da discricção habitual do frade diante das polémicas correntes, ele não deixaria de manejar apoios e críticas às instituições que queria defender. Sem nenhuma incorência, Eiximenis soube defender o *status quo* dos membros do clero, enquanto noutras ocasiões já lhes havia acusado pelos desvios e excessos.<sup>328</sup> Na questão particular das *Allegationes*, é possível entrever o aceno favorável ao encargo do pontífice, função que a esta altura fora ocupada em Avignon pelo já mencionado papa Luna, entronizado como Bento XIII. Está fora de dúvidas o apreço de Eiximenis por este último, a quem saudara como *Lux Ecclesia* no proêmio ao *Psalterium laudatorium*,<sup>329</sup> e de quem havia recebido o título de Patriarca de Jerusalém e o episcopado de Elna, já nos seus últimos anos de vida.<sup>330</sup>

À razão de tão particulares circunstâncias, cremos que é possível revisitar as linhas das *Allegationes* sem interpretá-las com tanta literalidade. Nelas, todo o

326. Cf. Joëlle ROLLO-KOSTER, «Episcopal and Papal Vacancies: A long History of Violence», em Radosław KOTECKI e Jacek MACIEJEWSKI (dir.), *Ecclesia et Violentia: Violence against the Church and Violence within the Church in the Middle Ages*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 2014, p. 55-64.

327. Esta inferência é baseada na sequência das reuniões a que ele se fez presente, convocadas em 1397, em Saragoça, e em 1398, a fim de deliberar sobre as causas que mantinham a ruptura entre a cristandade.

328. Sobre os contenciosos entre autoridades laicas e eclesiásticas na Catalunha, com aplicações muito próximas às ocorrências documentadas em Valência, cf. Josefina MUTGÉ VIVES, «Sociedad laica y sociedad eclesiástica en Cataluña (siglo XIV). Aportación a su estudio», *Aragón en la Edad Media* (Saragoça), num. 14-15 (1999), p. 1185-1198.

329. Francesc EIXIMENIS, *Psalterium alias Laudatorium*, «Prologus»: «Sanctissimo ac beatissimo in Christo patri et domino, domino Benedicto, digna Dei Gratia Romano Pontifici [...] Lux Ecclesiae ac pater beatissime. Experientia lata novi aliquando, et post modum relatione fidedigna sum informatus ad plenum, apicem vestrae excelsae et devotissimae mentis in laudem Creatoris impingari latissime et in memoriam redemptoris Jesu saepius inardescere, ac in ordinatione vitae cleri quam maxime exquisite attendere, et Dei populum in predictam laudem verbo et opere inflammare» (*Psalterium alias Laudatorium. Papae Benedicto XIII dedicatum. Three cycles of contemplative prayers by a Valencian Franciscan: De laude Creatoris. De Vita et excellentia Redemptoris. De vita et bona ordinatione Hominis viatoris*, edição de Curt J. Wittlin, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, p. 47 [Studies and Texts; 87]).

330. Maria Teresa FERRER I MALLOL, «La projecció exterior de la Corona catalanoaragonesa a la segona meitat del segle XIV», em Antoni RIERA (dir.), *Francesc Eiximenis (c. 1330-1409)*, p. 76-77.

largo cortejo de autoridades citadas por Eiximenis alinha a doutrina teológica e os cânones da Igreja à antiga base de argumentações eclesiológicas, a de que a cristandade como *congregatio fidei* é composta de uma harmônica universalidade, a qual exige a administração jurídica de seu único líder: «[...] ex unitate fidei et ex unitate ecclesie confingit necessitas unius solius principalis capitis in quo sit iudicio universalis», algo dito sem qualquer pejo ao omitir a *monstruositas* de uma Igreja que agora se encontrava bicéfala,<sup>331</sup> mantendo a cadência das velhas fórmulas hierocráticas acerca da unidade organológica *caput-membra*: «[...] nam omnis pluralitas eciam, secundum philosophos reducitur ad unitatem, et requirit necessitas rerum ut bene regantur. [...] Ex eiusdem igitur clare patet quod totum corpus ecclesie requirit unum capud ad quod omnia reducantur et ad quod sit omnium recurssus finalis».<sup>332</sup> À parte isso, há muito mais do mesmo nesse repertório de citações teológicas e canônicas, isto é, repassam-se as tópicas do *rex-sacerdos* da exegese veto-testamentária, tal como a submissão dos príncipes seculares, a atribuição dos gládios, etc. Retoma-se, por exemplo, a doutrina da era carolíngia que subordina o soberano ao *ministerium* da Igreja, seguindo a prova mais ostensiva deixada pela tradição que exibia a coroação e a unção régias como investiduras dados pelo sacerdócio.<sup>333</sup> Sob tal tradição se interpretam as instruções das *Allegationes* sobre o ritual de coroação como mais um aditamento<sup>334</sup> às *Ordinacions* e à autocoroação protagonizada por Pedro, o Cerimonioso.<sup>335</sup>

---

331. A metáfora organológica agora evoluíra à figura da *hydra*, propagada pelos partidários da sé romana, como Nicolau de Clamanges, que mudara de lado após romper com Bento XIII. O mesmo uso metafórico que se refere à Igreja como *monstro bicéfalo* seria adotado correntemente no início do século xv e apareceria nas atas do Concílio de Pisa, o último e mais profundo ataque às pretensões legitimistas de Pero de Luna. Cf. Renate BLUMENFELD-KOSINSKI, «The Conceptualization and Imagery of the Great Schism», em Joëlle ROLLO-KOSTER e Thomas M. IZBICKI (dir.), *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)*, Leida, Brill, 2009, p. 146-151.

332. Francesc EIXIMENIS, *Allegationes*, p. 41 (publicada em anexo: Albert Guillem HAUF, «Les “Allegationes” de fra Francesc Eiximenis OFM», p. 11-33, posteriormente publicada também em versão digital pelo projeto Antiblavers, disponível em: <[www.antiblavers.org](http://www.antiblavers.org)>; consulta: 15 de fevereiro de 2020).

333. Francesc EIXIMENIS, *Allegationes*, p. 15-16: «Confirmatur hec ratio quia eciam coronacio regum, cum aliis multis quae inferius habent dici, euidenter ostendit quod rex qui coronatur, tam uerbo quam facto confitetur se recipere regnum per colaboracionem seu ministerium sacerdotum».

334. Francesc EIXIMENIS, *Allegationes*, p. 15: «Ubi uide quod cum rex coronat unus de episcopis ipsum circumstantibus proponit archiepiscopo qui cum habet coronare sic: “Pater reverende, postulat sancta mater ecclesia ut presentem egregium militem ad dignitatem regiam subleuetis”. Tunc interrogat metropolitanus sic: “Scitis illum esse dignum et utilem ad hanc dignitatem?”. Illi episcopi tunc respondent: “Et uouimus et credimus eum esse dignum et utilem ecclesie Dei et ad regimen huius regni”. Et respondent omnes: “Deo gratias!”. Tunc coronatus publice admonetur de fide et dilectione Dei et de multis aliis. Quibus dictis, coronandus facit sequentem professionem: “Ego, talis, profiteor et promitto coram Deo et angelis eius deinceps legem, iusticiam et pacem sancte Dei ecclesie et populo michi subiecto proposse et nosse facere ac servare, salvo condigno misericordie Dei respectum, sicut cum consilio fidelium meorum melius potero inuenire, pontificibus quorum ecclesiarum Dei condignum et canonicum honorem exhibere, atque ea quae ab imperatoribus et regibus ecclesiis collata et reddita sunt inuolabiliter observare, abbatibus, conventibus et vassallis meis congruum honorem, consilium fidelium meorum praeservare, et hec omnia super hec sacrosanta euangelia tacta me ueraciter observaturum iuro”».

335. *Crònica de Pere III el Cerimoniós*, p. 95-96. Cf. Jaume AURELL, «Peter IV of Aragon’s Self-Coronation»,



É bem verdade que Eiximenis manteve-se firme à tradição que invocava a *Donatio Constantini*, cuja validade a esta altura já havia sido bastante questionada, porém, estava a fazê-lo de maneira a justificar o *usus* proprietário da Igreja,<sup>336</sup> provado antes da concessão feita por mandado imperial —«qui nullo modo fuissent tali iure nisi de facto tale jus habuissent imperiali super imperium predictum». Essa aquisição confirmada no decurso do tempo seria a base da *libertas ecclesiae*,<sup>337</sup> tantas vezes violentada e depredada pelos poderes tirânicos da terra. Clama assim, por um lado, o exemplar martírio de São Tomás Beckett, morto no altar por defender o patrimônio e as prerrogativas do foro eclesiástico. De outro lado, menciona ainda o caso dos territórios pontifícios enfeudados pela Igreja na Itália,<sup>338</sup> sobre os quais ela ainda possuía o domínio principal, podendo exercer de pleno efeito a alta jurisdição: «[...] ibi habet dominium principale et per gens, et omnia pertinencia nin dominio tali et iurisdictione superiori».<sup>339</sup> Ou seja, assiste-se à renúncia dos argumentos universalistas do papa Bonifácio VIII, limitando-se agora a afirmar uma autonomia para o poder eclesiástico de modo a manter o seu próprio patrimônio. E ele faz tudo isso sem querer que se avance a outras competências jurisdicionais, restringindo-se a defender que os antigos domínios do clero não fossem vinculados a novas obrigações fiscais que os poderes seculares lhes queriam impor.<sup>340</sup>

---

*Medieval Self-Coronations: The History and Symbolism of a Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 242-273. E, também, uma bibliografia anterior: Jaume AURELL e Marta SERRANO-COLL, «The Self-Coronation of Peter the Ceremonious (1336): Historical, Liturgical, and Iconographical Representations», *Speculum* (Chicago), num. 89 (2014), p. 66-95. O qual ainda remete às linhas ditas por Percy Ernst SCHRAMM, «Die Krönung im Katalanisch-Aragonesischen Königreich», *Estudis Universitaris Catalans* (Barcelona), num. 22 (1936), p. 577-598. A este remete-se também: Bonifacio PALACIOS, *La coronación de los reyes de Aragón (1204-1410): Aportación al estudio de las estructuras políticas medievales*, València, Anubar, 1975; Carlrichard BRÜHL, «Les auto-couronnements d'empereurs et de rois (XIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles). Remarques sur la fonction sacramentelle de la royauté au Moyen Âge et à l'époque moderne», *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (Paris), num. 128 (1984), p. 110-113. Finalmente, para o caso alto-medieval francês, em contraste com outros cerimoniais europeus, cf. Jean-Pierre BAYARD, *Sacres et couronnements royaux*, Paris, Éditions de la Maisnie, 1984.

336. A sua vez, este mesmo *usus* se desvinculará do domínio personalizado na pessoa do pontífice, a quem Eiximenis havia concedido no *Dotzè* um encargo executivo de administrar o patrimônio da Igreja. Cf. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 459, València, Lambert Palmart, 1484.

337. Gommarus MICHIELS, *De potestate ordinaria et delegata. Commentarius tituli v libri II Codicis Juris Canonici* (Canones 196-210), Paris, Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, 1964, p. 10-13.

338. No *Dotzè*, Eiximenis narra em detalhes as insurgências das comunas italianas contra a autoridade pontifícia, relatando a grave diminuição imposta ao patrimônio da Santa Sé. Cf. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 453.

339. Francesc EIXIMENIS, *Allegationes*, p. 18.

340. Deste modo, comenta-o Josefina Mutgé acerca das disputas entre o bispo de Girona e o rei Afonso, o Magnânimo, sobre a imposição de tributos sobre os membros do clero: «La Iglesia se defendió de los ataques de que era objeto en contra de las exenciones fiscales de que gozaba, empleando un recurso extraordinario por su naturaleza y su eficacia, esto es, la excomunió, que el clero medieval esgrimió con mayor frecuencia contra los que atentaban contra sus privilegios materiales que contra los herejes. Así el obispo de Gerona, Gastón de Montcada, que hemos mencionado más arriba, en el otoño de 1333, decretó el entredicho contra los cónsols y prohoms de las ciudades de Camprodon, Besalú, Torroella de Montgrí y Figueres, por el mero hecho de haber establecido un impuesto con el fin de poder pagar la cantidad que les correspondía para armar una galera contra los genoveses, pese a que, en las Cortes de Montblanc había accedido a ello» (Josefina MUTGÉ VIVES, «Sociedad laica y sociedad

Mesmo quando era facultade do papa intervir na soberania dos príncipes, segundo os exemplos de Frederico II e Ludovico da Baviera («Ignocens III<sup>o</sup> deposuit Fredericum imperatorem, et Johannes XXII<sup>o</sup> deposuit Ludovicum imperatorem bavarum»), o sumo pontífice deve fazê-lo justificado por estritas balizas morais, já que cumpre a ele censurar os erros daqueles que, com o escândalo de seus maus exemplos, põem toda a comunidade cristã em risco de perdição das almas.<sup>341</sup> Sem mais, veremos Eiximenis asseverar em termos bastante claros que o poder de que está munido o pontífice não representa um domínio pleno acima dos principados seculares: «[e]x quibus patet qualiter principes subsunt ecclesie, quod non posse fieri sicut nec alia precedentia, nisi papa haberet jurisdictionem plenissimam super eos». Segue a esta afirmação, uma linha de argumentações ordenada por preceitos e hipóteses que dita como «ecclesia potest se intromittere de temporalibus», em que mais parece reivindicar o papel arbitrador dos homens da Igreja.

De tal modo, restringem-se os termos da censura desferida pelo gládio espiritual ao secular tão somente sobre os casos em que houver lesão ao foro da consciência,<sup>342</sup> hipótese em que se há de aplicar a excomunhão ao culpado pelo pecado, a *ultima ratio* da punição canônica, e apenas nessas circunstâncias o papa poderá aplicar a jurisdição coativa. Entre essas causas, incluem-se as circunstâncias para a deposição do príncipe iníquo que descumpre o juramento no ato de coroação («credimus eum esse dignum et utilem ecclesie Dei et ad regimen huius regni»). Em suma, se o monarca for julgado *princeps inutilis*, negligente com os interesses públicos — lembremos o que havia dito J. Gallensis: «Rex qui

---

eclesiástica en Cataluña», p. 1195).

341. É neste contexto, por exemplo, que o papa invocará o seu dever de remover o *scandalum* anulando uma sentença imperial, a de Henrique VIII contra Roberto de Anjou, que agredia as prerrogativas senhoriais sobre o reino da Sicília: «Il seggio imperiale, effettivamente, [...] risultava vacante a seguito della morte di Enrico VII a Buonconvento. In ragione della riaffermata reggenza, con l'intento di *periculis obviare et scandala remove* —come recita appena in apertura la *Pastoralis*— il Papa dichiarava nulla la precedente sentenza imperiale di condanna del re Roberto di Sicilia, incolpato di aver sollevato alcuni sudditi contro l'Imperatore e di averli istigati alla ribellione. Per questo l'Imperatore accusava il re di lesa maestà e —dopo averlo citato in giudizio a Pisa, città notoriamente nemica di Roberto, tanto da indurlo a non presentarsi per salvare almeno la testa— scioglieva i vassalli regi dal vincolo feudale. Ma il Papa, dopo la morte di Enrico, forte della reggenza esercitata —come precisava l'*incipit* della decretale— al fine di evitare scandali, pericoli e turbamenti "super cunctas Christiani populi nationes", interveniva per dichiarare nulla per difetto di giurisdizione territoriale la sentenza pronunciata dall'Imperatore, non essendo il re di Sicilia suddito dell'impero» (Cecilia NATALINI, «*Bonus Iudex*»: *Saggi sulla tutela della giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Trento, Università degli Studi di Trento, 2016, p. 79 [Collana della Facoltà di Giurisprudenza; VIII]).

342. Orazio CONDORELLI, *Principio elettivo, consenso, rappresentanza. Itinerari canonistici su elezioni episcopali, provvisori papali e dottrine sulla potestà sacra da Graziano al tempo della crisi conciliare (secoli XII-XV)*, Roma, Il Cigno, 2003, p. 54-55: «Qualche parola in più è bene spendere sulle questioni giuridiche e costituzionali che sorgono dall'osservazione del quotidiano uso della *plenitudo potestatis* da parte del papa che, agendo *supra ius* e *contra ius*, si sostituisce alle istanze ordinarie nell'azione di conferimento dei benefici ecclesiasti. La materia beneficiale è infatti uno dei luoghi in cui la scienza canonistica analizza le prerogative della *plenitudo potestatis* papale e i suoi modi di esercizio nei rapporti col diritto vigente e con le esigenze morali e di giustizia. [...] Tutto è lecito —afferma il cardinale Ostiense— fuorché gli atti commessi contro la fede cattolica o che comportino peccato mortale. Diventa allora essenziale conoscere se tutto ciò che è lecito risponda anche ai canoni di onestà morale a cui anche l'azione del Principe della Chiesa deve essere informata».

quod est utile subditorum»—,<sup>343</sup> então, o papa reclama a prerrogativa de ter feito a *translatio imperii* para rescindir a soberania dissoluta e investir outra nova, capaz de reestabelecer a paz.<sup>344</sup> Por último, em defender tanto o patrimônio material da Igreja quanto a imunidade de seus representantes, Eiximenis vai completar um reexame da terminologia canônica e teológica, inferindo que «ecclesia habet utramque iurisdictionem»,<sup>345</sup> indispensável para a defesa de suas próprias instituições. Estas tantas reivindicações mostram quão limitadas eram as pretensões eiximenianas em sua «radical defesa» da *plenitudo potestatis*, voltadas mais à uma postura defensiva do que o eram as doutrinas papais dos séculos XII-XIII.<sup>346</sup>

Ao conceber uma ordem normativa e um sistema de jurisdições idealizados em coerência à hierarquia eclesiástica, o frade catalão nada mais fez que repercutir um velho fundamento de ordem cósmica já de muito tempo defendido pelos escolásticos. Não há outro fundamento público senão aquele que vincula as vontades corporativas à *caritas*, e em nome da qual os poderes seculares são instituídos e se munem de autoridade para conferir a *vis activa* da lei. Outrossim, na percepção de teólogos como Eiximenis não restaria muito sentido em chamar à colaboração legal entre o poder eclesiástico e o poder civil,<sup>347</sup> porquanto o vocabulário que fundamenta tal dualidade já procede de uma essência infusa em ambos; com efeito, declara-se que «omnis christianus ratione peccati mortalis fit de foro ecclesie».<sup>348</sup> A mesma personificação da comunidade humana vista antes é que depende do alimento dado por sua mãe, a Justiça, a qual se queixa ao Criador que ao estar separada de sua filha, esta não sobreviverá: «car deya que la justícia cridava a Deú e li deya: —O, Senyor, ajuda'm, car ma filla, la comunitat, no pot viure si no és contínuament per mi aledada. E aytal e aytal han-la lunyada e han-me de la mia filla separada. O, Senyor! Donchs què'm faré yo de mia filla, qui serà morta?».<sup>349</sup>

343. Johannes GALLENIS, *Communiloquium sive Summa collationum, pars 1a, dist. 3, 5.*

344. Francesc EIXIMENIS, *Allegationes*, p. 21: «Et probat, quia electores et imperatores habent potestatem eligendi ab ecclesia, ut patet *Extra, Venerabilem*, “*Verum*”, et de hoc satis ibi, *De re iudicata*, “*Pastoralis*”. Et imperatorem confirmat, iungit et coronat, approbat, reprobatur et deponit, ut patet ibi supra, capitulo “*Venerabilem*”, § 1-2. Confirmatur hec ratio: nam “romana ecclesia imperium transtulit a Grecis in Germanos”, et si princeps secularis fuerit inutilis et dissolutus et negligens circa sui regnum iusticiam et pacem observandam, papa potest eum absolvere a dignitate regia et alteri utili et pertinenti dare, ut patet 22, q. III, “*Si quis deinceps*”, et *Obedientia*, “*Solite*”, et in *Clementinis*, et in VI<sup>o</sup>, *De sententia et re iudicata, capitulo “Pastoralis*”, § “*Nos quoque*” et *De foro competenti*, “*Licet*”, et *Extra, De excessibus praelatorum*, “*Ex litteris*”, et clare “*Ne clerici vel monachi*”, c. fi. li. vi, et in multis aliis locis que essent tediosa nimium omnia refert. Et quod ecclesia hoc per se potuit statuere patet in Decreto, capitulo “*Omnes sive patriarche*”, et in capitulo “*Nulli fas*” igitur dicitur, et ibi hoc totum ponitur clare».

345. Francesc EIXIMENIS, *Allegationes*, p. 23.

346. Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Le corps du Pape*, trad. fr. de C. Dalarun Mitrovitsa, Paris, Seuil, 1997, p. 81-89.

347. Albert Guillem HAUF, «El poder espiritual y terrenal de la Iglesia», p. 68.

348. Francesc EIXIMENIS, *Allegationes*, p. 19-20.

349. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 75 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 164).

Em conclusão, não há margem legal à *coisa pública* sem que as leis civis estejam em conexão moral com o foro interno, e, ainda que separados em gládios diversos, resiste nesta anfibia separação um só fim que tende à justiça eternal. Por extensão, «[p]otestas ordinis duplex», como assinalava Gerson, «una super corpus Christi verum in consecratione; altera super corpus Christi mysticum in sacramentorum ministracione»,<sup>350</sup> segundo ele essa dualidade de ordens se estende à dualidade dos foros. A caridade é o fundamento e a energia vinculante dos membros no corpo místico, a Igreja como *corpus intellectuale*. É esta mesma caridade que instaura a coisa pública, fundando um esquema derivativo que havia tornado o corpo místico em ser composto de infracomunidades civis, que a vez representam individualmente cada *corpus politicum et morale*<sup>351</sup> ou, como havia dito Vicente Beauvais, cada comunidade perfaz um particular *corpus reipublicae mysticum* entregue por delegação espiritual aos que representavam os gládios seculares.<sup>352</sup> Em Eiximenis, como vimos antes, é repetida a sinergia dos membros ligados ao corpo, dada como o signo de *unanimitas* de um ente comum: «[...] en ço que toca la comunitat sien tots de un cor e de un voler, axí que res sots Déu no sia bastant a separar-los d'aquesta unitat e benevolença a la comunitat, per gran mal que's vullen entre ssi».<sup>353</sup>

Era necessário retomar essas coordenadas eclesiológicas num contexto tão repleto de crises como o final do século XIV, quando a cristandade ocidental estava tomada de facciosismos e a autoridade pontifícia era submetida a contínuos desgastes em face das pretensões centralizadoras dessas novas monarquias. Pode-se compreender o esforço de muitos teólogos para preservar a doutrina de unidade da Igreja<sup>354</sup> e resistir contra os assaltos à *libertas ecclesia* feitos por soberanos como Pedro, o Cerimonioso<sup>355</sup> e o seu filho João, ambos sedentos por fazer aumentar as próprias rendas às custas do patrimônio do clero.<sup>356</sup>

---

350. Johannis GERSONIIS, *Regularum moralium*, n. 156 (*Opera omnia*, vol. III, col. 106).

351. Walter ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, trad. esp. de Rosa Vilaró, Barcelona, Ariel, 1983, p. 171.

352. Vincentii BELLOVACENSIS, *Speculum doctrinale*, lib. VII, cap. 8 (*Ejusdem Speculi Historialis*, Estrasburgo, J. Mentellin, 1473, p. 92).

353. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 75 (*Dotzè llibre del Crestià I*, 1, p. 162).

354. Sylvie BARNAY, «Le Grand Schisme en vision... Parole de Dieu et foi de visionnaires», *Cahiers de Fanjeaux* (Tolosa), num. 39 (2004), p. 518-526.

355. O exemplo mais contundente dessas disputas jurisdicionais é mostrado ao longo dos litígios entre o rei Pedro e o arcebispado de Tarragona sobre as zonas que mantidas em co-domínio entre o poder secular e o religioso, o que dá um notável exemplo da obsessão régia pelo assenhramento do patrimônio eclesiástico. Cf. Eduard JUNCOSA, «La bofetada de santa Tecla al rey Pedro el Ceremonioso: el reflejo legendario de las luchas por el control jurisdiccional de Tarragona», *En la España Medieval* (Madri), num. 33 (2010), p. 75-95.

356. O caso mais ingente desse abuso foi dado a exemplo da negociação realizada por Pedro, pois, enquanto ele afirmava indiferença na contenda entre as duas sés, colhia para si as *décimes* do patrimônio eclesiástico. Cf. Arxiu de la Corona d'Aragó, Cancelleria Reial, reg. 1254, f. 61r-v. Também, dois trabalhos que ainda merecem ser citados: Andreu IVARS, *La «indiferencia» de Pedro IV de Aragón en el Gran Cisma de Occidente (1378-1382)*, Madri, Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, 1928; Johannes VINCKE, «Die Berufung an den Römischen Stuhl während der "indifferenz" König Peters IV von Aragon», *Gesamelle Aufsätze zur Kulturgeschichte Sapiens* (Munique),

Por isso, neste cenário particular, o aviso de que «papa est verus monarcha» confere um significado restaurativo à autoridade moral da Igreja como um corpo místico, protegendo os seus membros e a reserva dos foros eclesiásticos que sofriam a invasão de competências da jurisdição secular: «[...] quod curia ecclesiastica instanter et juridice petens rigorose clericos captos per curiam secularem, facit quod debet et ad quod tenetur, quia tales capti sunt sui iuris, quos tenetur defendere et protegere et liberare».<sup>357</sup> É o que lemos também no exemplo do mau chanceler que, embora fosse arcebispo da Igreja, acatara as ordens de um monarca, o rei Carlos de Anjou, em sua pretensão por depor injustamente um abade sem consentimento apostólico. Quando esse arcebispo comparece ao chamado do papa, este lhe interroga duramente: «No devies tu familiarment corregir lo rey e dir-li que ell, manant e exeguent aytal deposició, era vedat de excomunicació major, e que peccava mortalment e contra la libertat ecclesiàstica, e que ço que ell feya no auria valor de dret ne davant Déu ne davant mi?».<sup>358</sup> Nestes casos, sem sombra de dúvidas, tal intromissão secular seria punida com a anátema (a *excomunicació major*), enquanto o mandado régio era tomado por nulo em seu confronto com a ordem canônica.

Mas proteger a ordem superna da Igreja era também garantia de uma base moral para as instituições civis que dela descendiam, daí veremos uma forma indissociável de autoridade pública para a tutela da moralidade e a punição dos pecados públicos contra a fé, ou seja, os crimes de heresia e escândalo contra a *lex aeterna*. Defender a *caritas* como fundamento da autoridade pública importa em afastar a semente do *scandalum*, isto é, o erro e a confusão que trazem a discórdia entre os membros do corpo. Porém, o escândalo deveria ser examinado também entre os representantes do sacerdócio, já que até mesmo os pequenos maus exemplos eram formas de escândalo capazes de desvirtuar as vias de moralização para a cidadania. Sabia-se que a corrupção de membros do clero era um tema bastante criticado, e que muitas vezes a autoridade canônica tendia a desferir sentenças excomunicatórias como mera forma de punir a todo o indivíduo que desacatasse as ordens dos altos dignatários da Igreja, e não aos

---

num. 8 (1940), p. 263-279. Vide também uma atualização das investigações sobre o tema em: JOAN F. CABESTANY, MARIA TERESA FERRER I MALLOL, JOSEP M. MARQUÈS, JOSEP PERARNAU, JAUME RIERA, JOSEP TRENCHS ÒDENA e JOSEP VIVES, *El Cisma d'Occident a Catalunya, les Illes i el País Valencià: Repertori bibliogràfic*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1979; JORGE DÍAZ IBÁÑEZ, «El pontificado y los reinos peninsulares durante la Edad Media. Balance historiográfico», *En la España Medieval* (Madri), num. 24 (2001), p. 465-536; EDUARD JUNCOSA, «Pedro el Ceremonioso y el Cisma o cómo sacar provecho de la indiferencia», em GUIDO D'AGOSTINO *et alii*, *La Corona d'Aragona e l'Italia: Atti del XX Congresso di Storia della Corona d'Aragona (Roma-Napoli, 4-8 ottobre 2017)*, Roma, Sede dell'Istituto Palazzo Borromini, 2020, p. 71-82 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi Storici; 119). Sobre os avanços das exigências fiscais da coroa durante o Cisma, ver o excelente trabalho doutoral de Esther TELLO HERNÁNDEZ, *Pro defensione regni: La contribución de la Iglesia a las demandas de Pedro IV de Aragón (1349-1387)*, tese de doutorado em História Medieval, Saragoça, Universidad de Zaragoza, Departamento de Historia Medieval, Ciencias y Técnicas Historiográficas y Estudios Árabes e Islámicos, 2017, p. 553-604.

357. FRANCESC EIXIMENIS, *Allegaciones*, p. 25.

358. FRANCESC EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 683 (*Dotzè llibre del Crestià II, 2*, p. 20).

que delinquiam contra a fé.<sup>359</sup> Esse abuso da sagrada autoridade manifesta na criação de leis canônicas havia sido acidamente notada por Marsilio, que não só enxergava nas prerrogativas temporais do papa uma apropriação ilegítima, e, a plenitude de poder, um *nequicie instrumentum* de sua ganância,<sup>360</sup> mas ainda se valiam das decretais para impor os seus caprichos a todo o universo, «in tantam quoque demenciam demum proumpentes ipsorum aliqui, ut omnes mundi principes et populos hiis decretalibus pronunciaverint sibi coactiva iurisdictione subiectos», determinando que sem essa obediência os homens não chegassem à salvação.<sup>361</sup>

Com um tom bem mais conciliador, e já longe das polêmicas dos tempos de Marsilio, veremos o frade Francesc Eiximenis acusar os tantos abusos cometidos pelas autoridades religiosas, em particular por parte daqueles que deturpam os preceitos corretivos das leis canônicas e que sem mais fulminam a seus inimigos com excomunhões e anátemas: «viuen sens tota oració, sens tota caritat, sens tota pietat, e sens tota misericòrdia», em suma, imersos em ganância e lascívia «trobar-los-has hòmens dissoluts, ossiosos, scandalosos, contra ordinació de sancta mare Sglèsia». Ao se afastarem dos preceitos da consciência, a prestação judicial expedida por essas cúrias abandonam a dignidade devida a um tribunal eclesiástico, onde se observa que «en lurs juhís e corts nulltemps trobaràs veritat ne justícia, mas pública clamor», enquanto a execução das normas legais não refletir tal decadência moral, assim resta ao enunciado da lei sua mera forma vazia, sem intenção de atingir a justiça e, portanto, sem força vinculativa: «[f]an aytals leys e statuts com se volen, totstems a favor de lur supèrbia e avarícia».<sup>362</sup> Entretanto, longe de recusar a autoridade papal, Eiximenis a retoma em prol

---

359. Paolo PRODI, *Uma história da justiça*, p. 197-198.

360. Marsilius PADUENSIS, *Defensor Pacis*, pars IIA, cap. 25, § 17 (*Monumenta Germaniae Historica. Fontes Iuris Germanici Antiqui, ex separatim editi*, edição de Richard Scholz, Hanôver, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1938, p. 483).

361. Marsilius PADUENSIS, *Defensor Pacis*, pars IIA, cap. 25, § 15 (*Monumenta Germaniae Historica*, p. 482).

362. Francesc EIXIMENIS, *Llibre dels àngels*, parte III, Barcelona, J. Rosenbach, 1449, cap. 13, f. 32v: «Són tirans cruels de lurs súbdits, en tant que tot lo món confessa que pus cruel senyoria que al món sia, sí és vuy la senyoria dels clergues [...] e sens tota vergonya mesclen en lurs contractes simonia, usura, rapina e pública mercaderia. Ne d'ells neguna gràcia spiritual se pot aconseguir sinó per poder de pecúnia. E si no poden haver ço que a ells és degut, gitaran tantes de excomuniacions e de tan forts que fins al cel pugen lur paraules e malediccions. [...] E viuen sens tota oració, sens tota caritat, sens tota pietat, e sens tota misericòrdia. E trobar-los-has hòmens dissoluts, ossiosos, scandalosos, contra ordinació de sancta mare Sglèsia portant armes, jugants a daus, anar curts en hàbits de malandrins, companyons de alcavots, procuradors de negocis setglars, sobre tots altres hòmens presumptuosos e orgullosos, avariciosos, vindicatiu, carnals, públichs concubinaris, maliciosos, gelosos, desonestes e gests e en paraules [...] en lurs juhís e corts nulltemps trobaràs veritat ne justícia, mas pública clamor, dients: —“Haja'm pecúnia!”. Fan aytals leys e statuts com se volen, totstems a favor de lur superbia e avarícia. Quan los altres sofferen fams e caresties e ells lavors se farten millor [...] si-ls reprenten de lurs defalliments públichs e maniffests, saltarvos-han en la cara, dient que vós sots horat e temerari que marexeríets que hom vos penjàs per la gola, car gosats posar la bocha en lo cel, a corregir aquells qui són patriarques del poble de Déu e lum de tota la terra. Quaix jamés per lurs juýs ne mals no són punyts, ne'n bons no són hoýts. Aquí no's serven leys ne cànones [...] en tant que lur cort més són cases de ladres o de robadors o de publicans que no corts de Déu ne de pares ne de regidors del poble de Déu ne de neguna justícia» (cit. Albert Guillem HAUF, «El poder espiritual y terrenal de la Iglesia», p. 64).



de restaurar a prelázia das leis canônicas, bem como a ordem jurídica da Igreja enquanto a instância mais próxima ao foro da consciência.

As dimensões dessa ideia seriam reavaliadas ao longo da crise causada pelo Cisma do Ocidente, momento em que a emergência das doutrinas conciliaristas trariam as suas próprias visões acerca da dignidade pontifícia, como bem o haviam demonstrado os teólogos Jean de Paris e Jean Gerson, ou por canonistas como J. Andreas,<sup>363</sup> Teutonicus,<sup>364</sup> Zabarella.<sup>365</sup> Atendo-se particularmente sobre as ideias de Gerson, encontraremos provas dos reclamos pela integridade do sumo pontífice como o responsável pela paz e concórdia de toda a Igreja, vinculando a própria plenitude do poder aos limites de seu encargo.<sup>366</sup> Para tanto, o direito canônico detém em primeiro plano uma jurisdição coercitiva própria: «Erit igitur iurisdicito ecclesiastica potestas coercitiva secundum ius divinum politicum; iurisdicito naturalis secundum naturae», e completa: «[...] iurisdicito humana illa erit quae iure collata est».<sup>367</sup> Em nome de fundamentos bastante próximos achamos um paralelo interessante em Eiximenis, o qual indicou que o papa também poderá deter uma jurisdição coativa, sobretudo quando se tratasse de administrar os próprios domínios da Igreja; porém, indo mais longe, atribuíam-se-lhe capacidades para arbitrar com maior neutralidade sobre os partidos em dissenso no jogo travado pelos poderes seculares, sobretudo quando estivesse em causa a salvaguarda da paz e as ameaças do escândalo que abalam a unidade cristã:

Primo, quia papa habet super alios iurisdictionem coactivam, igitur et temporalem tenet condigna, quia unum clauditur in alio. Antecedens probatur quia ministerium et servitium pape consistit in regendo et gubernando gregem commissum, quos non posset faceret nisi haberet iurisdictionem coactivam. Secundo, sic: quia constat quod papa est iudex universalis et ordinarius et temporalis, sentenciando et

---

363. BONIFATIUS [VIII, papa] e Joannes ANDREAE, *Sextus decretalium liber. Regulae Iuris*, reg. xxix (em *Bonifacio VIII in Concilio Lugdunensi editus. Cum Glossematum diuisionibus: que ex nouella Johannis Andree: suis sunt locis passim apposite. Interpretametis domini Helie et Domini de sancto Geminiano*, Basileia, 1511, f. 166r-v).

364. GOMMARUS MICHELS, *De potestate ordinaria et delegata*, p. 16.

365. BRIAN TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 166-224 (1ª ed.: 1955).

366. LUDWIG BUISSON, *Potestas und Caritas: Die Päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Colônia, Böhlau, 1958, p. 164: «Nach der Bloßlegung der Begierde als des Grundübels und der daraus entstandenen Folgen für die Kirche Gottes wendet sich Gerson der Gerechtigkeit und ihren Forderungen an den Vicarius Christi zu: “[...] von recht erlassenen Gesetzen wirst Du niemals Dispens erteilen, wie sehr Du auch von ungelegenen Bittstellern mübe gemacht wirst, es sei denn, daß eine necessitas dazu drängt oder die communis utilitas es erfordert; sonst wäre es eher eine ‘crudelis dissipatio’ als eine ‘iusta dispensatio’”. Hüte Dich auch davor, eine Dispens durch Gesetz zu damit nicht das Unsittliche (turpe) entsteht, daß die Rechtsregel von ihrer Ausnahme abgelöst wird. Hast Du dies gemacht, wozu Dich die Schuldigkeit (debitum) des übernommenen Amtes verpflichtet, dann wird, wenn die Wurzeln des Schismas herausgerissen wurden, der christliche Friede selbst von neuem den Erdkreis erfüllen”. Der Papst wird sein Haus mit “frommen, klugen, bescheidenen, sittenreinen und unbestechlichen Männern” füllen. Nach dem exemplum des höchsten Königs wird er seine so beschaffenen Glieder durch alle Welt zur Botschaft des Friedens schicken, wie auch von Jenem aus unablässig engelhafter Hauch zu den Menschen strömt, um ihnen zu dienen».

367. JOHANNIS GERSONIIS, *Liber de vita spirituali animae, lectio IIIA (Opera omnia, vol. III, col. 28)*.



puniendo malefactores; igitur habet iurisdictionem super omnes tales. Tercio, quia adductum est etiam super questionem, papa etiam ratione peccati mortalis se potest intrromittere de sic peccante, igitur, etc.<sup>368</sup>

Ao fim, esses argumentos doutrinários convergiam à obrigatoriedade que era dada pelo foro da consciência. De tal modo, a verticalização conferida à autoridade apostólica do pontífice não funcionava de modo inteiramente diverso daquele que operava a doutrina romanística, ao concentrar, na figura do imperador, uma fonte intelectual do ordenamento terreno que baliza a dedução de outros ordenamentos *subspescies*. Mas, ao contrário dos legistas que apoiaram a hierarquia normativa num legalismo ideal, os teólogos avançaram —antes mesmo dos canonistas— à base de racionalidade que escalonava a força coativa das leis partindo de uma ascendência divina. Portanto, «summa ratio in Deo existens», havia dito o Aquinate, de modo a firmar as derivações jurídicas que emanam da *lex aeterna*, «omnis lex a lege aeterna derivatur».<sup>369</sup> Ainda com Ockham, e logo depois em Gerson, vai-se seguir a linha dos escolásticos, hierarquizando os graus de vinculação à lei através de cada um de seus planos instituintes: «Potestas in exteriori duplex: una coercionis seu correctionis secundum legem proprie divinam, quae est excommunicatio; altera secundum leges positivas, canonicas vel civiles, quae iurisdictioni saeculari similis est».<sup>370</sup> Entretanto, algo muda a partir dos nominalistas, que passam a considerar a razão natural inspirada no intelecto divino um comando mediato que passa pela vontade humana para encontrar sua execução, algo que Otto von Gierke denominara de *Realistischen Princip* (“princípio de realismo”).<sup>371</sup> Desse modo, abria-se a investigação ao foro da consciência na determinação do agir individual, fato que traz mais complexidade para a aplicação do direito humano, já que agora ele se preocupa mais com as causas da ação e centraliza a culpa como medida de cominação das penas e de controle institucional. Isso claramente transforma a mera dualidade dos foros apresentada pela patrística, algo que, citando uma úl-

368. FRANCESC EIXIMENIS, *Allegationes*, p. 22.

369. Sancti Thomae de AQUINO, *Summa Theologica*, 1a 1ae, q. 93, a. 1. Adiante, Aquino conclui: «Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter legem aeternam. Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna».

370. JOHANNIS GERSONIS, *De potestate ecclesiastica*, vol. VI, cons. 13 (*Opera omnia*, vol. II, Haia, Petrum de Hondt, 1728, col. 255).

371. OTTO VON GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien: Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, Breslávia, Wilhelm Koebner, 1880, p. 73-74, n. 14: «[...] die entgegengesetzte, vom reinen Nominalismus ausgehende Ansicht sah in ihr einen einfachen göttlichen Willensbefehl (*lex praeceptiva*), der lediglich, weil Gott als Gesetzgeber es so wolle, gerecht und bindend sei (so Occam, Gerson, d’Ailly); die herrschende vermittelnde, jedoch dem realistischen Princip näher stehende Meinung hielt für die Substanz des Naturrechts das dem göttlichen Wesen nothwendig entfließende und durch die in Gott selbst enthaltene natura rerum unabänderlich bestimmte Urtheil über das Gerechte und führte nur seine verpflichtende Kraft auf die Zuthat des göttlichen Willens zurück (so Thomas Aquinas, Cajetanus, Soto, Suarez 1, c. II, c. 6, § 5-14)».

tima vez as palavras de Gerson, assim se constata: «Rursus potestas iurisdictionis in interiori foro duplex est: una clavium scientiae et potestatis in absolute seu remissione culparum; altera in poenae commutatione per largitionem indulgentiarum».<sup>372</sup> Em face desse esquema, o intelecto do sujeito participa mais ativamente na configuração da ordem jurídica, enquanto a cominação da pena deixa de ser apenas um ato de puro rigor e passa a identificar as possibilidades de remissão do culpado pela absolvição do pecado. Logo, a consciência se eleva em parâmetro-guia que circunscreve tanto o indiciado/delinquente, quanto o legislador e o juiz que lhe rendem vigília em seu ofício de criar e aplicar as leis.

Desse modo, voltemos a Eiximenis, que diz que «si la ley és justa e feta per aquell qui la pot fer, e és feta per bé de la cosa pública, no solament obliga em for públich, hoc encara em for de consciència».<sup>373</sup> Talvez se o franciscano catalão fosse mais lido fora dos meios especializados, esta afirmação pudesse lhe dar um lugar entre os primeiros autores que passaram a considerar que a lei positiva vincula a ação humana no foro interno. Mas esta declaração apenas é verdadeira enquanto se interpretar a dualidade dos foros em sua verticalidade derivativa, e não segundo uma oposição horizontal entre eclesiástico e civil. Apenas concluindo que uma ordem subsume a outra é que se pode compreender, segundo os nossos tardios escolásticos, que a autoridade pública está atada aos mesmos princípios que regem a *utilitas communi* sob a unidade eclesiológica do mundo:

Si emperò la ley no guarda lo bé comú, mas lo propri d'aquell qui la fa, o aquell qui la fa no ha plen poder de ffer-la, o no és bé feta, axí com és quant no dispensa o partex egualment los càrrechs de la multitut, lavors no obliguen em for de consciència, si donchs no u fa per pahor de escàndol, axí com és quant se por moure turbació entre los homens si no volen pagar ço que la dita ley mana, lavors l'om és obligat de pagar ans que no permeta la dita turbació e escàndol [...].<sup>374</sup>

Uma vez atentos a este princípio de coerência, faz mais sentido retomar o exame feito noutra passagem do *Dotzè* acerca da excelência da lei divina sobre as leis humanas, e como elas são o perfeito fundamento da república. Com efeito, elas estão atreladas ao princípio da caridade, e é por meio desta última que a *communicatio* se expande entre os membros da sociedade; portanto, a elevada qualidade moral do cristão atesta a sua superioridade em instituir uma ordem política em que, ao contrário das sociedades pagãs, as leis são obedecidas com mais firmeza —«crestians sobre totes nacions del món, servant llur llei són les pus aptes gents del món, e les pus endreçades, a mantenir la cosa pública»—. E, isso tudo, a vez que há uma ciência/consciência que faz circular os dons

372. Johannis GERSONIIS, *De potestate ecclesiastica*, vol. VI, cons. 13 (*Opera omnia*, vol. II, col. 255).

373. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 202 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 432).

374. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 202 (*Dotzè llibre del Crestià I, 1*, p. 432).

ativos da caridade e que, através dela, aprofundam-se os comandos imperativos da lei eterna. Novamente, valendo-se da prova de Santo Agostinho em que o *vinculum societatis* é reassumido, justifica-se a excelência de uma ordem jurídica baseada nos pactos assignados pela infusão caritativa: «[...] atenga com ella [la santa doctrina evangèlica] ferma e lliga altament tota la cosa pública». <sup>375</sup> Por outro lado, se essa sinergia espiritual estiver ausente, as bases institucionais hão de fenecer prontamente e, sem mais, assim acabarão entregues às artificialidades da técnica legal, cujo poder de ligar os homens a seus deveres civis não passará de mera extemporaneidade.

Então, agora a justiça civil e a comunidade política —personificada e investida de *voluntas*— perfazem os estatutos legais que cofundamentam a república. Se a comunidade política pode expelir o príncipe por força desses mesmos estatutos, como conta Eiximenis no exemplo de Carlos de Anjou e o reino de Nápoles, pondo em boca dos representantes do reino que «si negun vol proceir contra nós per lleis imperials, nós creem que per aquells nós podem ensenyar nostra justícia». Aqui, para além da repetida declaração eiximeniana de que a comunidade se autogoverna por amor de si mesma, entra ademais um claro limite sobre o substrato constitucional de sua autonomia, o qual é dado na natureza dos estatutos civis que fundam o contrato coletivo. <sup>376</sup> Esse mesmo substrato servirá para afirmar uma rejeição à *ratio iuris* procedente do direito romano: «[...] jatsia que nós ne nostra comunitat no es sia subjugada jamés a regir-nos per aitals lleis, sinó solament per raó natural e per llei crestiana, que és fundada en caritat e per furs propis de la terra». <sup>377</sup> Desse modo, creio, completam-se os vértices de um esquema teológico-político que subsume a verdade das formas jurídicas dentro da existência comunitária, a qual passa a ser habitada por cidadãos, ora investidos de consciência e capacidade em manejar a linguagem política e, mais do que tudo, são indivíduos habilitados a reivindicar o próprio direito sem que para isso precisem contar com a técnica mortificante dos legistas.

---

375. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 359 (*Lo Crestià*, p. 195).

376. Paolo EVANGELISTI, «*Ad invicem participandum*. Un modello di cittadinanza proposto da Francesc Eiximenis, frate francescano», par. 13: «[...] un'ampia testualità francescana, che utilizza il paradigma della capacità gestionale della ricchezza come criterio fondamentale di idoneità civica, il frate porta in primo piano il caso di un *civis* possidente che, in ragione del reiterato rifiuto a partecipare al risanamento del debito pubblico della città con i propri capitali, pur remunerati con adeguati interessi, viene privato della cittadinanza. Significativamente il suo patrimonio viene d'autorità non confiscato dalla *res publica* ma ripartito tra i suoi figli che mantengono così o acquisiscono il diritto a diventare essi cives. La mancata corresponsione ad un dovere fondamentale della *caritas* civile, come accade in questo caso, corrisponde proprio ad una dimostrazione di inidoneità politica che comporta l'espulsione dal novero dei cives, di coloro che hanno la *dignitas* per esserlo».

377. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, cap. 608 (*Dotzè llibre del Crestià II*, 1, p. 329).



## Del *Dotzè del Crestià* al *Llibre dels àngels*

**Xavier Renedo Puig**

*Institut de Llengua i Cultura Catalanes*

*Universitat de Girona*

---

*Josep Sindreu Portabella,*

*in memoriam.*

S'atribueix a Thomas Carlyle una anècdota llibresca que és molt possible que sigui apòcrifa i que té com a centre de gravetat el *mot d'esprit*, o *witz*, següent: «No es riguin, senyores —o, segons la versió, senyors—, d'aquests llibres, perquè la segona edició d'aquestes obres es va enquadernar amb la pell de la gent que es va riure de la primera». Les paraules de Carlyle anaven adreçades, segons les versions que conec de la història, o bé a unes dames que es burlaven dels llibres dels filòsofs de la Il·lustració que Carlyle tenia a la seva biblioteca, o bé a un home de negocis que, enmig d'un dinar, li va criticar que estigués massa interessat per les idees.<sup>1</sup>

Aquesta anècdota em va molt bé per a començar a parlar del *Dotzè del Crestià* o, més ben dit, dels *dotzens*, perquè la veritat és que no hi va haver, en vida d'Eiximenis, una única edició del *Dotzè del Crestià*, sinó dues. I es podria dir, a la manera del Carlyle de l'anècdota que acabo de glossar, que la segona edició es va enquadernar amb la pell de la gent que, en comptes de riure-se'n, més aviat es devia espantar del contingut de la primera. En aquest sentit, també es podria dir que la primera edició del *Dotzè del Crestià* va morir d'èxit i que Eiximenis va haver de fer mans i mànigues per a preparar en ben poc temps —el que va del 17 de novembre al 13 de desembre de 1391, és a dir, en encara no quatre setmanes— una segona edició de la seva enciclopèdia política; una edició, per una banda, com és ben sabut, corregida i augmentada amb set capítols nous, però, per l'altra, alhora corregida i disminuïda, com em sembla que no és tan sabut, amb la supressió de ni més ni menys que quatre-cents quaranta-un capítols. Es tracta, doncs, de dues edicions amb diferències substancials no només de volum, sinó sobretot de contingut. De fet, gairebé es podria dir que el *Dotzè* del 1387 està als antípodes del *Dotzè* de quatre anys més tard. I, de la mateixa manera, també es pot dir que la segona edició del *Dotzè* està molt més

---

1. «There was once a man called Rousseau who wrote a book containing nothing but ideas. The second edition was bound in the skins of those who laughed at the first» (MacIntyre, 1988: 185). L'anècdota de les dames que es reien dels filòsofs de la Il·lustració l'he llegida en el *Diccionario filosófico* de Fernando Savater (1995: 203).

a prop del *Llibre dels àngels*, que es va publicar el 1392 —a la tardor o a l'hivern del 1392, per a ser més exactes—, i que és un tractat d'angelologia amb un intens contingut polític.

## I. Els entrebancs del *Dotzè del Crestià*

1. El gran projecte enciclopèdic del *Crestià* es va acabar —o potser seria millor dir que es va truncar— amb el *Dotzè*, una obra, en principi, de nou-cents set capítols, però que a finals del 1391 es va veure reduïda a quatre-cents setanta-tres i començada a escriure quan Eiximenis encara residia al convent franciscà de Barcelona, abans del 1382, continuada i acabada a València, i publicada a principis del 1387 (Cátedra, 1982; Renedo, 2011). El llibre està dedicat a Alfons el Vell, marquès de Villena, comte de Dénia i de Ribagorça i duc de Gandia, i és un tractat polític dedicat a analitzar en profunditat «com [nostre senyor Déu] lo relleva [a l'home caigut] per lo bon regiment de tota la cosa pública, ço és a saber, a tots los senyors e a tots llurs súbdits segons diverses formes e maneres de viure» (Hauf, 1983: 41). Eiximenis hi explica les bases de la seva original i radical reformulació del pactisme, basada en autors franciscans, i parla a fons tant del regiment de les ciutats com del dels regnes i de les grans comunitats polítiques.<sup>2</sup> Si Eiximenis no va arribar a escriure cap altre dels nou volums que encara estaven pendents del gran projecte del *Crestià*, va ser per la mateixa raó per la qual va haver de rectificar i escurçar la seva gran summa política. La revisió del *Dotzè*, l'any 1391, amb l'eliminació de quatre-cents quaranta-un capítols, va significar també la cancel·lació de la resta de l'enciclopèdia per a passar a escriure una obra com el *Llibre dels àngels*, que de fet es pot llegir com una refutació dels aspectes més polèmics, per no dir-ne fins i tot revolucionaris, del *Dotzè del Crestià*.

2. Per a mirar d'entendre la fortuna editorial del *Dotzè* i la fi del projecte del *Crestià* cal tenir molt en compte les relacions d'Eiximenis amb la casa reial durant la tardor del 1391 i, més en concret, la correspondència creuada a finals d'any entre, per una banda, el rei d'Aragó i, per l'altra, Pere d'Artés, mestre racional de Joan I, i Eiximenis. El 17 de novembre Joan I va escriure una carta a Pere d'Artés, bon amic d'Eiximenis, en la qual es queixava de les prediccions astrològiques i polítiques, que sembla que en aquells mateixos moments estava fent Eiximenis a València i que tenien molta relació amb les que havia formulat quatre anys abans en les planes del *Dotzè del Crestià*. Per a entendre bé la carta cal tenir en compte que feia poc més d'un mes que, després d'un estiu marcat amb

---

2. M'he ocupat de les fonts i del sentit de la reformulació eiximeniana del pactisme català en un article recent (Renedo, 2021).

sang i foc per l'assalt i el saqueig dels calls de bona part de la Corona d'Aragó, Joan I havia començat a reprendre el control de la situació:

Mossèn Pere, entès havem que maestre Francesch Ximeniç, qui a vegades s'entremet de l'art de astronomia, pronostica e diu que ans que no passarà l'any de MCCCC no haurà algun rey de cristians al món, sinó tan solament rey de França, e que tots los realmes de cristians, saul aquell, seran comunes, de la qual cosa som fort meravellats que ell vaticín aytals coses, car no's pertanyen de semblant hom tan scient e religiós com ell és, e si no per tal com lo amam e l'havem en nostra afecció, nós hi proveiríem en altra manera. Per què us manam que per virtut de la creença que us comanam ab altra letra nostra, la qual dreçam al dit maestre Francesch e tramatem a vós, que la li presentets, li digats que d'ací avant se abstenga de aytals peraules si no vol provocar nostra ira sobre si, car verament no y dariem paciència (Rubió i Lluch, 1908: 325).

El rei Joan es manifesta sorprès i, sobretot, indignat amb els vaticinis astrològics d'Eiximenis; tan indignat que demana a Pere d'Artés que, quan hi parli, li faci saber que no pensa tolerar de cap de les maneres més prediccions d'aquesta mena.

3. Hi ha una relació directa entre les queixes i les acusacions del rei i el capítol cc del *Dotzè del Crestià*, on Eiximenis, amagant-se darrere de l'autoritat de Lactanci, tot i que en realitat la seva font és més aviat el franciscà Joan de Rocatalhada, havia anunciat que a partir de l'any 1400 hi hauria un canvi radical en el govern de les comunitats del món, amb la caiguda de totes, o gairebé totes, les monarquies i la instauració de governs comunals, és a dir, de repúbliques municipals a l'estil de les que aleshores ja existien a Itàlia o a Alemanya. Poc més de quatre anys separen la publicació del *Dotzè* de la redacció de la carta del rei d'Aragó, però entre els «pogroms» del 1391 i la carta només hi ha tres o quatre mesos de marge. Vegem, però, en primer lloc, el text del capítol cc del *Dotzè*:

Ara en lo derrer centenari del món, qui serà *in aperione sexti signaculi Ecclesie*, que diu que començarà *anno Domini* MCCCC, d'aquí avant diu que no y haurà reys, ne duchs, ne comptes, ne nobles, ne grans senyors, ans d'aquí avant fins a la fi del món regnarà per tot la justícia popular, e tot lo món, per consegüent, serà partit e regit per comunes, axí com vuy se regex Florença, e Roma, e Pisa, e Sena e d'altres ciutats de Itàlia e de Alamanya (Renedo, 2005: 427-428).

És evident que les queixes del rei, en la carta del 17 de novembre de 1391, i les afirmacions del capítol cc del *Dotzè* tenen molts de punts en comú. De fet, fins i tot pot fer la impressió que en la carta s'estigui fent un resum del capítol d'Eiximenis. Si Joan I diu que a partir de l'any 1400 no hi haurà en el



món cap rei cristià excepte el de França, en el *Dotzè* es llegeix, com acabem de veure, que a partir de la mateixa data no hi haurà ni «reys, ne duchs ne comp-tes», i més endavant s'afegeix que, tanmateix, alguns salven la casa reial francesa, per «gràcia special de Déu», de la caiguda general de les monarquies. Si el rei Joan afirma que, llevat de França, tots els regnes cristians esdevindran comunes, Eiximenis assegura que a tot arreu es regiran per la «justícia popular» i que, en conseqüència, tot el món «serà partit e regit per comunes». Tanmateix, tot i les coincidències entre les queixes del rei i les afirmacions del capítol cc del *Dotzè*, em sembla que en realitat Joan I no es queixa pas del llibre, que ja feia quatre anys que circulava per la Corona d'Aragó, sinó d'afirmacions molt més recents i més de caràcter oral que no pas escrit.

4. Cent vint-i-vuit anys després de la carta de Joan I a mossèn Pere d'Artés —i també dels pogroms—, Miquel Garcia, un notari de València, es va tornar a queixar dels vaticinis polítics d'Eiximenis. En aquest cas, però, com que el franciscà gironí ja era mort, la font només podia ser, per força, el capítol cc del *Dotzè del Crestià*:

Lo principi de aquesta germania, que així la nomenaren ells, fonch un peray-re que's deya Johan Llorens, lo qual los deya que València avia de ser comuna així com Venècia. E açò deya ell molt adveradament per una falsa opinió de Luctanci, la qual recita mestre Francesch Ximenes en lo *Dotsè del Chrestia*, a cc capítols. E lo dit Johan Lorens avia llegit la falsa opinió, e no avia legit lo contrari que li fa lo mateix mestre Francesch Ximenes, retractant com a mala e falsa dita opinió. E així lo dit Johan Lorens, ab aquesta falsa opinió, pus li agradà, amonestà a tots los menestrals de València a son preposít (Duran, 1984: 329).

S'ha escrit molt sobre els fonaments ideològics de les Germanies i s'ha citat sovint aquest passatge, però em sembla que no se li ha donat tot el crèdit que es mereix. Des del meu punt de vista, de la mateixa manera que les paraules d'Eiximenis van influir, com es pot deduir de la carta de Joan I, en els pogroms del 1391, Eiximenis també va influir, a través del *Dotzè*, en les Germanies valencianes. Crec que cal atorgar el mateix crèdit a la carta del rei que a la crònica del notari. Cent trenta-dos anys després de la publicació del *Dotzè*, la «falsa opinió» de Lactanci —la falsa font que Eiximenis s'inventa per a estalviar-se d'esmentar el nom del franciscà Joan de Rocatalhada— va tornar a atiar el foc d'una revolta. Tornarem a parlar d'aquesta qüestió al llarg d'aquest article.

## II. La «justícia popular» entre Joan de Rocatalhada i Eiximenis

1. Abans de centrar-me en les diferències entre la carta del rei i el contingut del capítol CC del *Dotzè*, em sembla que cal dedicar una mica d'atenció al concepte de *justícia popular* usat per Eiximenis en el capítol CC de la seva enciclopèdia política.<sup>3</sup> Es tracta, com ha posat en relleu Robert E. Lerner (2008a i b), d'un concepte manllevat del *Vade mecum in tribulatione* (Avinyó, 1356), del franciscà Joan de Rocatalhada. La *justícia popular* és la cinquena de les vint *intentiones* o esdeveniments que, segons Rocatalhada, estaven a punt de tenir lloc i que eren un senyal de l'acostament progressiu de la fi dels temps. Es tractava de fets com ara la persecució dels clergues corruptes, la conversió dels infidels, la unificació de l'Església i d'una cadena de cataclismes apocalíptics. La *justícia popular* formava part d'una d'aquestes calamitats o «futurorum horribilium eventuum» (Tealdi 2015: 228). Consistia en la instauració d'un nou ordre polític de caràcter mil·lenarista que havia d'enderrocar els tirans i molts prínceps i nobles com a càstig pel mal govern i l'opressió a què havien sotmès els seus súbdits.

Joan de Rocatalhada presenta tots aquests esdeveniments sota el vel d'una faula en la qual es compleixen els vaticinis expressats en un versicle profètic d'Isaïes: «Ve qui predaris! Nonne predaberis? Ve qui spernis! Nonne sperneris?» (Is 33,1). En la faula, els cucs es rebel·len contra els animals més poderosos (lleons, ossos, lleopards i llops) i els devoren de manera cruel, i el mateix fan les aloses i les merles contra els falcons i els ocells rapinyaires. En la glossa d'aquesta faula apareix el concepte de *justícia popular*:

Consurget enim infra illos quinque annos iusticia popularis et tyrannos proditores nobiles in ore bisacuti gladii devorabit, et cadent multi principum, nobilium et potentium a dignitatibus suis et a gloria divitiarum suarum, et fiet afflictio in nobilibus ultra quam credi potest, et rapiuntur maiores cum proditoribus qui depredari fecerant populum tam afflictum (Tealdi, 2015: 229).<sup>4</sup>

Com s'ha d'interpretar el concepte de *justícia popular*? Des d'una vessant positiva, o des d'una de negativa? R. E. Lerner (2008b: 69–70) creu que el con-

---

3. El concepte torna a aparèixer en el capítol 466 del *Dotzè del Crestià*, on s'anuncia de nou l'adveniment imminent d'un mil·lenni de pau i de prosperitat caracteritzat, entre altres fenòmens, com ara la conversió general dels infidels, per la caiguda de totes les monarquies, excepte la francesa: «e dien que lavors regnarà per tot la justícia popular, qui's regirà sots un papa e sots un emperador fins a la fi del món, axí que no y haurà altre príncep ne rey pus, axí com dit és, e cascuna comunitat regirà si mateixa» (cito a partir de l'incunable del *Dotzè*, imprès per Lambert Palmart el 1484 i custodiat a la Biblioteca de Catalunya, f. 200r-v).

4. En la traducció catalana medieval del *Vade mecum in tribulatione* aquest passatge es presenta en els termes següents: «llevar-s'ha la justícia del poble comú e en "boca de cultell de dues parts tallant" devorà los cruels prínceps nobles e traïdors, e molts dels prínceps nobles e poderosos gitarà de lurs dignitats e de la glòria de lurs riqueses, e afficció serà feta en los nobles pus avant que no's pot ésser cregut» (Pedretti, 2019: 161). El traductor anònim del *Vade mecum in tribulatione* transforma la «iusticia popularis» de Rocatalhada en «justícia del poble comú».

cepte té un sentit positiu per si mateix; ho acaba de posar en evidència el fet que les víctimes de la rebel·lió siguin «els poderosos que, com a depredadors, han espoliat la població sotmesa amb l'ajut de traïdors». De tota manera, Lerner també reconeix en Rocatalhada una forta ambivalència en l'ús d'aquest terme, que està associat a esdeveniments terribles, com ara l'adveniment de l'Anticrist oriental. Tampoc no és un senyal positiu l'ús de l'adverbi «crudelissime» per a referir-se a la manera com havia de tenir lloc la victòria dels humils sobre els poderosos. Malgrat aquesta ambivalència, R. E. Lerner creu que hi ha en Rocatalhada una aprovació, insòlita en la literatura profètica medieval, de la violència insurreccional. En canvi, Elena Tealdi (2015: 67), autora d'una edició excel·lent del *Vade mecum in tribulatione*, posa en dubte la legitimitat de la revolta i de la violència en aquesta obra i, per tant, el seu paper positiu en la història de la salvació. Segons E. Tealdi, la interpretació més positiva que se'n pot fer seria, a tot estirar, la d'una certa ambigüitat.

2. Crec que R. E. Lerner té raó i que, per tant, la concepció que Rocatalhada tenia de la *justícia popular* era positiva. I em sembla que el mateix pensava Eiximenis. Ara bé, també tinc la impressió que, tot i que la concepció que Eiximenis tenia d'aquest concepte partia de Rocatalhada, alhora també anava més enllà. Segons R. E. Lerner (2008b: 71), per a Eiximenis la *justícia popular*, a diferència de Rocatalhada en el *Vade mecum in tribulatione*, no consistia en una sublevació violenta, sinó en la instauració de governs republicans a l'estil d'Itàlia o d'Alemanya. Això és el que es pot deduir del passatge del capítol CC del *Dotzè* que acabo de citar. El discurs d'Eiximenis es pot resumir en dos fets: per una banda, la caiguda de les monarquies; per l'altra, la implantació de la *justícia popular* en forma de repúbliques municipals com les italianes o les alemanyes. Si, però, a més del capítol CC del *Dotzè*, es tenen en compte altres passatges paral·lels de la mateixa obra, em sembla que s'imposa la conclusió que per a Eiximenis la *justícia popular* incloïa tant el sentit que li havia donat Rocatalhada, és a dir, una insurrecció violenta que faria possible l'arribada d'un nou ordre polític, com el que ha posat en relleu Robert E. Lerner.

Des del meu punt de vista, Eiximenis desenvolupa el concepte de *justícia popular* dividint-lo en dues etapes: en primer lloc, la revolució violenta que havia de provocar la caiguda i la desaparició de les monarquies; en segon lloc, la instauració tot seguit de repúbliques municipals en substitució dels regnes. En el capítol CC del *Dotzè* Eiximenis només parla, potser per prudència, de la segona fase de la *justícia popular*, però en altres capítols de la mateixa obra em sembla que es refereix, encara que no usi el terme de *justícia popular*, a rebel·lions legítimes contra el poder establert, unes rebel·lions no pas pacífiques, sinó violentes.

3. Ho podem veure en una mena d'*exemplum* del final del capítol 646 del *Dotzè* en què el papa Innocenci IV explica, en ple Concili de Lió (1245), a

l'emperador Frederic II, que va ser deposat en aquell mateix concili, que la «generositat» o noblesa està en completa decadència, de manera que és impossible trobar «un generós que res valla» i que «tota generositat s'és girada a fer tots los mals del món» (Wittlin 1986: 436). Com a conseqüència del declivi general de la «generositat» o noblesa,

Us dich, fill —dix lo dit papa— que dins breu temps tota generositat perirà en lo món, e's desraigarà axí poderosament que per lurs grans peccats se levaran los pobles e nacions totes del món e mataran generalment a tot hom generós, en tant que e'l món d'aquí avant no's gosarà negun nomenar generós, ne l'om generós gosarà aparèxer en hàbit ne ab negun senyal de generositat. E açò en especial per lur mala avarícia e per defalliment de virtuosa liberalitat, la malícia de la qual avarícia és ja pujada fins a Déu, al cel (Wittlin, 1986: 436).

Em sembla que en aquest passatge profètic Eiximenis està legitimant les rebel·lions violentes dels «pobles e nacions totes del món» contra la noblesa i les monarquies corruptes. Aquestes rebel·lions, de fet, són presentades com una manifestació de la providència divina, que castigaria d'aquesta manera els pecats i la degeneració de la noblesa. Els «generosos», segons Eiximenis, desapareixeran, però no pas *motu proprio*, sinó com a conseqüència d'una insurrecció violenta. És cert que en aquest passatge Eiximenis no parla en cap moment de *justícia popular*, però també ho és que la rebel·lió en contra de la noblesa es presenta com a justa.

4. En el capítol 29 del mateix *Dotzè*, dedicat a explicar que les ciutats, en els inicis de la història de la humanitat, van néixer, almenys en part, per a defensar-se contra els mals homes, hi ha un passatge, en el fons molt similar al que acabo de citar, en què es parla de justícia, encara que no pas de *justícia popular*, i de defensa, o de rebel·lió, armada o violenta contra els enemics del bé comú:

Per què delliberaren alguns hòmens assenyalats e qui amaven lo bé comú que ells hedificassen grans ciutats e poderoses, hon hagués gran multitut de gents ben regides e endreçades en armes e en altres coses necessàries a llur bon estament, axí que si algun tiran o qualsevol multitut de mala gent volia fer neguna injusta opressió, que la ciutat los aterràs, e'ls contrastàs e'ls dissipàs segons que justícia requiria. E açò serven vuy de ffet les grans e notables ciutats de Ytàlia, qui contínuament entenen a aterrar los tirans qui's leven contra elles e a deffendre's d'ells poderosament (Renedo, 2005: 62).

En aquest passatge es defensa de manera ben clara el dret de les ciutats, des dels orígens dels temps, a la defensa armada i, per tant, violenta contra els tirans i els enemics del bé comú «segons que justícia requiria». Les multituds urbanes, «ben regides e endreçades en armes», tenen dret, segons Eiximenis, a la

defensa dels seus interessos i del bon govern amb tots els mitjans que tinguin a l'abast, incloent-hi, és clar, els violents. Tot i que Eiximenis no parla de *justícia popular*, com a mínim parla un altre cop de «justícia». I, a més, torna a citar com un exemple positiu «les grans e notables ciutats de Ytàlia», capaces d'enfrontar-se als tirans que intentessin dominar-les i, si molt convenia, fins i tot de fer-los fora fos com fos. Em sembla, doncs, que la «justícia» a seques del capítol 29 del *Dotzè* és la mateixa que la *justícia popular* del capítol 200. També crec que la revolta contra els generosos profetitzada pel papa Innocenci IV en l'*exemplum* del capítol 646 del mateix llibre està presentada com una acció justa, basada en els principis de la *justícia popular*.

5. Entre els capítols 607-609 del *Dotzè* es planteja un interessantíssim debat sobre la legitimitat del tiranicidi. Analitzaré més a fons aquesta qüestió en l'apartat 7, al final d'aquest treball —i en un article en preparació dedicat en exclusiva a aquest tema—. De moment em limitaré a assenyalar que, tot i que Eiximenis en parla amb cautela, al final del debat s'admet, sota unes circumstàncies determinades, la possibilitat del tiranicidi, que seria, en aquest sentit, una altra manifestació de la *justícia popular*.

Entre els capítols 617-621 del *Dotzè*, un xic més endavant de la secció dedicada al tiranicidi, Eiximenis analitza la benignitat del príncep, una virtut molt necessària per a evitar els excessos en l'administració del poder i de la justícia. Els dos primers capítols d'aquesta secció estan dedicats a la defensa de la benignitat en el govern del príncep, però els tres següents parlen en realitat del que poden o han de fer els súbdits quan el príncep s'oblida de la benignitat i els ataca de mala manera i sense cap raó; és a dir, quan el príncep actua com un tirà. La resposta d'Eiximenis a una pregunta que ell mateix s'ha formulat és que en aquest cas el recurs a la força és legítim:

Lo segon punt sí fo que a cascun és legut de defendre si matex de nafra o de mort; hoc encara pot cascun defendre les sues coses temporals poderosament e ab armes. Aquest punt és aprovat per les leys imperials e per costumes aprovades e generals per tot poble e nació, car tots an posat que *vim vi repellere licet*, ço és que, si força t'és feta, tu te'n pots defendre ab força, emperò servada manera e temprament (Wittlin, 1986: 362).

Les lleis imperials a què Eiximenis es refereix es troben en el *Digest* (ll. 43, tít. 16, 1 i 27), d'on procedeix la citació llatina. En aquest cas, Eiximenis parla de manera molt oberta del dret dels súbdits a la defensa armada, potser perquè el context —el minittractat sobre la benignitat— li permet camuflar un xic les seves afirmacions. En el debat sobre un tema tan delicat com el tiranicidi Eiximenis no podia ser tan explícit, però de tota manera diu el mateix. Com s'assegura al final del debat (cfr. ap. 7.6), «prudenti pauca sufficiunt».

6. El sintagma *justícia popular* ja havia aparegut un altre cop en el capítol 121 del *Dotzè*. Tinc la impressió, però, que en aquest cas Eiximenis no està usant el sintagma encunyat en el *Vade mecum in tribulatione*, sinó que en realitat s'està referint a la recta administració de la justícia. Tot el capítol està dedicat a defensar la necessitat que els governants recorrin a l'oració, però no pas fins al punt de desatendre les seves obligacions polítiques. Lluís IX, sant Lluís, el rei de França, és un exemple de rei devot que cultiva l'oració sense, però, oblidar-se mai de l'exercici del bon govern. A propòsit d'aquesta qüestió, s'explica un *exemplum* en què sant Lluís recrimina al rei de Xipre que, per dedicar-se tan a fons a l'oració, hagi deixat de banda l'administració de la justícia: «Vet, rey, lo diable com t'ha pres falsament en son laç, car lexes perir la *justícia popular*, de la qual ést carregat davant Déu, e poses-te a horar contínuament, a la qual cosa no ést contínuament tengut» (Renedo, 2005: 262). La feina del rei, segons sant Lluís (i Eiximenis), no ha de ser «ésser capellà, ne monge, ne jurista», sinó «regir e governar ses gents, e en dar-los dreita justícia e prompte, e sens anuig e sens corrupció» (Renedo, 2005: 263). Com que, per una banda, no hi ha ni el més mínim ressò profètic en tot l'*exemplum* i, per l'altra, del que es parla és de la pràctica del bon govern, em sembla indiscutible que la «*justícia popular*» del capítol 121 no té res a veure amb la del capítol 200 del *Dotzè*.<sup>5</sup> En realitat, en aquest passatge Eiximenis s'està referint, amb una nominalització, a la correcta administració de la justícia que tot poble es mereix i que tot rei ha de cercar. Res més.

### III. Vaticinis, avalots i pactisme

1. Analitzant el concepte de *justícia popular* ens hem allunyat de la carta que el rei Joan d'Aragó va enviar a Pere d'Artés el 17 de novembre de 1391, i em sembla que hi hem de tornar. La tradició crítica ha tendit a relacionar les queixes del rei amb els vaticinis del capítol 200 del *Dotzè*. Si, però, ens hi fixem bé, veurem que Joan I no es queixava pas de les prediccions d'aquest o d'altres capítols amb afirmacions similars del *Dotzè*, que a principis del segle XVI va repetir, com acabem de veure, Joan Llorenç, un dels líders de les Germanies valencianes. Del que en realitat es queixava el rei és dels vaticinis que sembla que Eiximenis estava fent de viva veu en aquells mateixos moments, és a dir, a la tardor del 1391, i que també devia haver fet durant l'estiu d'aquell mateix any. En efecte, fixem-nos que en la carta es fa servir sempre el present d'indicatiu:

---

5. Eiximenis repeteix aquesta mateixa idea en un passatge de la *Vita Christi* (iv, 55): «lo dit sant Policarpus damna e improva la costuma d'alguns prínceps qui ocupen-se en llegir saltiris o altres llibres, o qui s'ocupen en orar en aquell temps en què deuen respondre a les gents e espatxar los negocis de la terra, car diu que aital orar procura lo dimoni sots espècie de bé per tal que la mesquina de gent estiga desolada e no tròpia justícia, e a la fi se provoc contra lo príncep» (citat per Albert Hauf, 1986: 30). A. Hauf (2015: 610) torna a comentar aquest passatge en un article sobre el panorama literari del regnat de Martí l'Humà.

«maestre Francesch Ximeniç, qui a vegades s'entremet de l'art d'astronomia, *pronostica e diu*». I, un xic més endavant, Joan I se sorprèn que «un hom tan scient e religiós [...] *vaticín* aytals coses». I, al final, el rei acaba aconsellant que Eiximenis «d'ací avant s'*abstenga* d'aytals paraules», és a dir, li recomana que a partir de la recepció de la carta («d'ací avant») deixi d'emetre pronòstics i vaticinis profètics. Enlloc no es parla del *Dotzè* i fa la impressió que el que va molestar de debò Joan I van ser els discursos recents, que és molt probable que fossin sermons, d'Eiximenis.

Això em sembla que vol dir que el que Eiximenis havia escrit en el *Dotzè* quatre anys abans, ho estava tornant a repetir de manera oral en uns moments d'intensa crisi política com aquells, en què l'autoritat del rei s'havia posat en qüestió. I, encara que Joan I no ho indiqui, és molt probable que en les paraules, o els sermons, d'Eiximenis no només hi hagués pronòstics astrològics sobre la caiguda de les monarquies, sinó també crides a la conversió dels infidels com un dels signes dels nous temps que s'acostaven. És un tema que també es toca en el *Dotzè*, que ha estudiat molt bé Marco Pedretti (2021), i que és molt probable que reaparegués en els discursos o els sermons d'Eiximenis en aquells moments. En realitat el rei no es queixa pas del contingut d'un llibre que ja feia quatre anys que s'havia publicat, sinó de les paraules i les accions recentíssimes d'un Eiximenis que sembla que estava reactualitzant, en un context que li era molt propici, les mateixes idees que havia defensat en el *Dotzè*. No és gens sorprenent, doncs, que el rei exhortés Pere d'Artés a convèncer Eiximenis perquè deixés de jugar a l'astrologia i a les prediccions politicoprofètiques «si no vol provocar nostra ira sobre si, car verament no y dariem paciència». És evident que darrere d'aquestes paraules hi ha una amenaça molt seriosa. El rei estava de debò molt molest amb els moviments i les paraules d'Eiximenis a València en aquells moments.

2. Des de fa dècades hi ha hagut —i encara hi ha— un llarg debat sobre la solidesa i la credibilitat dels materials profètics escampats en les obres d'Eiximenis, un debat que ha condicionat la interpretació que s'ha fet de l'episodi que estic comentant. Per una banda, fa gairebé cent anys que els treballs venerables de Pere Bohigas (1928) i del pare Josep Maria Pou i Martí (1930) van posar en relleu la presència, i la importància, de la vena profètica en obres com el *Dotzè del Crestià* o la *Vita Christi*. I, en temps més recents, Albert Hauf, el millor especialista en l'obra d'Eiximenis, i Robert Lerner, una autoritat de primera línia en literatura profètica, hi han tornat a insistir i han posat en relleu les connexions d'Eiximenis amb el franciscanisme espiritual, sobretot amb Joan de Rocatalhada i Peire Joan Oliu.<sup>6</sup> Per altra banda, però, Josep Perarnau, un altre

6. D'Albert Hauf cal destacar, entre altres contribucions, l'edició del tractat profètic *De Triplici Statu Mundi* i la decidida defensa de l'autoria eiximeniana (Hauf, 1979), i un article sobre la presència d'Ubertino da Casale en l'obra d'Eiximenis (Hauf, 2005). Sobre les aportacions del professor Hauf a aquesta qüestió es poden consultar també les observacions de X. Renedo (2008: 117–120). Respecte als treballs de R. Lerner, cal posar en relleu, a banda dels dos articles ja esmentats en l'apartat 2.1, el capítol dedicat a Eiximenis en el seu llibre sobre els jueus i



gran expert en literatura profètica, que ha estudiat amb encert tant Vicent Ferrer com Eiximenis, tant Rocatalhada com Oliu, ha negat la importància de la vena profètica en Eiximenis presentant-la com a mer material de farciment, usat només per a estar *à la page* i per a complaure els interessos dels lectors en uns temps tan convulsos, i tan donats a les especulacions profètiques, apocalíptiques i astrològiques, com els del Cisma d'Occident (Perarnau, 1998: 38-54).

A diferència del que passa en altres països, com ara Itàlia o Alemanya, o en el món anglosaxó, a Catalunya, al País Valencià o a Espanya en general la història de les idees i dels moviments religiosos no és, malgrat les importants contribucions recents de Josep Perarnau, i en el passat del pare Pou i Martí, una disciplina gaire cultivada. (És molt possible que hagi influït de manera decisiva en aquest fenomen la formació més o menys marxista de molts dels nostres historiadors.) I com que al capdavant els assalts als calls jueus del 1391, o les tensions entre Eiximenis i la casa reial que van venir després, són un tema més propi dels historiadors que no pas dels filòlegs, sembla com si els primers s'haguessin decantat per no donar gaire valor a les especulacions escatològiques i al paper que hi podria haver tingut Eiximenis, i per considerar que tot plegat era d'interès secundari, un malentès i poca cosa més.

3. Des del meu punt de vista, no es tracta ni de bon tros d'un problema menor. La carta del rei és molt seriosa, els canvis que Eiximenis va haver d'introduir en el *Dotzè* del 1387 i, de fet, la cancel·lació definitiva del gran projecte del *Crestià*, em sembla que obliguen a parlar d'un problema molt greu, que ha de tenir, per força, relació amb els avalots antijueus d'aquell estiu infaust. Cal tenir en compte, per exemple, que en el *Dotzè* del 1387, el primer *Dotzè*, es parlava de la conversió general dels infidels i, seguint Duns Escot, s'analitzaven temes com ara si «ab terrós e ab menaces los deuen los prínceps fer batejar» (Wittlin, 1987: 371). Després de quatre capítols debatent els pros i els contres al voltant d'aquesta qüestió, Eiximenis acabava arribant a la conclusió que és «just e legut forçar los infels a convertir-se e batejar los infans contra lur volentat» (Wittlin, 1987: 381).<sup>7</sup> Ignoro si la defensa de la conversió forçosa dels infidels que va fer Eiximenis va generar polèmica. Al capdavant, només se'n parla en quatre capítols (837-840) d'una obra que d'entrada en tenia ni més ni menys que nou-cents set. Suposo, però, que alguna repercussió devia tenir, perquè també anava acompanyada de profecies sobre la conversió general dels infidels com a signe dels nous temps que estaven a punt d'arribar i que tenien l'any 1400 com a punt de partida. No crec, doncs, que el *Dotzè* agradés gaire al rei Joan l'any 1387, quan se'n va publicar la primera edició.

---

la tradició profètica de matriu joaquimita (Lerner, 2002), la traducció catalana del capítol dedicat a Eiximenis en el llibre acabat de citar (Lerner, 2006) i un article sobre la dimensió utòpica del mil·lenarisme eiximenià (Lerner 2009).

7. Remeto de nou a l'article de Marco Pedretti (2021) sobre aquesta qüestió.

4. El «pactisme» del primer *Dotzè* tampoc no podia agradar a la casa reial. El poder polític hi és presentat com una realitat purament humana que sorgeix d'un pacte entre homes lliures, tots ells en plena igualtat de condicions. Segons Eiximenis, el pacte entre governants i governats és un contracte en què es fixen, de manera lliure, els privilegis i les obligacions dels uns i dels altres, i en què també es tria amb plena llibertat l'estructura política que els sembla més adequada. (Una estructura política que per a Eiximenis tant podia ser una monarquia com una república o un govern comunal.) Per una banda, els prínceps o els governants havien de complir les seves obligacions; els súbdits o els ciutadans, per la seva, també havien de complir els seus deures i, a més, havien de defensar, a peu i a cavall, el bon govern contra les possibles violacions per part dels governants del pacte o contracte primigeni, l'origen de tota forma de poder. La defensa de les clàusules del pacte havia de ser tan ferma que, segons Eiximenis, si els mals governants no rectificaven, de grat o per força, la seva conducta i tornaven a respectar, un per un, tots els articles del pacte que els havia permès arribar al poder, els súbdits, un cop esgotades totes les vies de diàleg, tenien dret a la seva deposició i, si calia, fins i tot a l'elecció d'un nou sistema de govern, és a dir, a substituir, per exemple, un rei per un altre, una dinastia per una altra, o fins i tot a passar de la monarquia a la república. Aquest és, en essència, el *pactisme* que es defensa en el primer *Dotzè*, el de principis del 1387.<sup>8</sup> És una reformulació molt radical, i molt franciscana, del *pactisme* propi de la Corona d'Aragó, que, encara que no es reforçés amb elements profètics, havia de molestar per força el rei Joan I, és clar, si, per a acabar-ho d'adobar, anava acompanyada de prediccions sobre la caiguda de les monarquies a partir de l'any 1400 i sobre la instauració de governs comunals a gairebé tot el món, el rei encara s'havia de sentir més molest. No em sembla gaire encertat parlar a propòsit d'aquesta qüestió, com va fer fa molts anys R. García Cárcel (1976: 149), d'un «tibio republicanismo de Eiximenis» i d'«ideas disfrazadas por elucubraciones proféticas y fantásticos anacronismos que despertaron inquietudes en el rey Juan I». Si les idees republicanes d'Eiximenis haguessin estat de debò tèbies i si els vaticinis haguessin estat una mera quimera, dubto molt que el rei se n'hagués queixat amb la contundència amb què ho va fer i que, de retruc, Eiximenis s'hagués sentit obligat a oferir-li a correu una palinòdia com la del *Dotzè* de l'any 1391. I el mateix es pot dir respecte a les queixes del notari Miquel Garcia sobre la influència d'Eiximenis en les Germanies valencianes. Per a rebatre aquestes idees, Miquel Garcia es va remetre a la retractació, o palinòdia, del 1391, en què es va presentar «com a mala e falsa dita opinió» (Duran, 1984: 329).

Em sembla, doncs, que cal prendre's de manera molt seriosa els vaticinis profètics i polítics que Eiximenis va difondre tant l'any 1387, amb la publicació del *Dotzè del Crestià*, com amb els sermons que, quatre anys més tard, devia predicar a València. Crec que és l'única opció que tenim per a mirar de situar en el

8. Sobre el pactisme o, més ben dit, el(s) pactisme(s) d'Eiximenis, cfr. Renedo (2021).

seu context i, per tant, d'entendre, tots els canvis que va patir la summa política d'Eiximenis a finals del 1391.

#### IV. La palinòdia

1. Un treball recent de Jaume Torró (2021) permet de resseguir amb precisió la cronologia i el desenvolupament del conflicte entre Eiximenis i la casa reial. Hem perdut, o no s'ha localitzat, una carta —o potser dues— d'Eiximenis al rei, però el seu contingut pot ser en part recuperat a partir d'unes cartes de Joan I a Eiximenis i a Ramon Alemany de Cervelló, aleshores capità general de Catalunya. Tot comença, com ja hem vist, amb les dues lletres del rei, adreçades a Pere d'Artés i a Eiximenis, que van sortir de Lleida el 17 de novembre de 1391. En la carta a Pere d'Artés s'expressen les queixes, i les amenaces, del rei per les prediccions polítiques i profètiques fetes de viva veu per Eiximenis a València.

La resposta d'Eiximenis no ha arribat fins a nosaltres, però se'n pot deduir una part del contingut a partir de la resposta de Joan I, datada a Vilafranca del Penedès el 12 de desembre de 1391. El rei hi formula la seva satisfacció per «la bona excusació que havets feta». Tot i que Joan I afirma que mai no havia cregut que Eiximenis «hagués dites ni divulgades» (Rubió i Lluch, 1908: 373) doctrines mil·lenaristes, el cert és que Eiximenis va acabar rectificant les tesis més conflictives del *Dotzè*, cosa que em sembla que vol dir que, en realitat, fins que va rebre la carta del rei i la visita de Pere d'Artés, havia continuat dient el mateix que havia escrit quatre anys abans a les planes del *Dotzè*.

En la resposta d'Eiximenis hi devia haver també al·lusions a una carta al rei d'Aragó, per desgràcia ara com ara perduda, de Joan de Rocatalhada i del cardenal d'Albana, el seu protector, amb uns pronòstics molt favorables per a la casa reial i per al mateix Joan I. Com que comento aquestes referències en un altre apartat d'aquest treball (4.7), de moment em limitaré a assenyalar que, per a calmar la ira del rei, Eiximenis refuta les profecies mil·lenaristes del *Dotzè*, que en última instància tenen el seu origen en Rocatalhada, amb una profecia anterior del mateix Rocatalhada.

És possible que, a més, la carta perduda d'Eiximenis també anés acompanyada de la presentació de la nova edició del *Dotzè del Crestià*, amb la supressió de la segona part de l'enciclopèdia i amb la inclusió de set capítols nous de trinca per a tancar l'obra. Si aquesta hipòtesi és certa, la «bona excusació» d'Eiximenis seria ni més ni menys que la segona edició, corregida, augmentada i alhora també retallada, del *Dotzè*. Permet de suposar-ho una carta del rei que sempre s'havia datat al 27 de desembre de 1392, però que en realitat és, com ha demostrat Jaume Torró (2021), de l'any 1391. En aquesta carta, el rei demana a Ramon Alemany de Cervelló que li torni un llibre i una carta d'Eiximenis que em sembla que deuen ser la segona edició del *Dotzè*, i la carta que el rei

contestava quinze dies abans i que, per desgràcia, hem perdut. La carta, molt breu, diu el següent:

Lo Rey. Mossèn Ramon. Com nos vullam haver lo libre e la letra de ffrare Ffrancesch Eximénez que l'altre jorn vos comanam, manam-vos que aquells de continent sens falla nos trametats. Dada en Vilafrancha de Penedès, sots nostre segell secret, a xxvii dies de deembre del any de Nostre Senyor mcccxi [1391]. Rex Iohannes (Torró, 2021).<sup>9</sup>

El llibre que el rei demana no és pas la primera edició del *Dotzè*, la del 1387, sinó la segona, reduïda a la meitat i amb les tesis mil·lenaristes, si no eliminades, com a mínim discutides i impugnades de manera radical. Es tracta, en definitiva, d'un *Dotzè* alleugerit de pes i desproveït de la càrrega de pólvora mil·lenarista que tenia la primera edició, la de quatre anys abans. Podria donar-se el cas, però, que aquesta nova edició del *Dotzè* no fos pas un fitxer adjunt de la primera carta, sinó que arribés a mans del rei poc després, acompanyada, potser, d'una segona carta. Atesa, però, la precipitació amb què semblen escrits els set capítols de la palinòdia, crec que el més probable és que Eiximenis s'afanyés a fer les paus amb el rei Joan i li enviés a correuita la revisió del *Dotzè* amb la carta que el rei li contesta el 12 de desembre.

És molt interessant que la nova edició del *Dotzè* passés de les mans del rei a les de Ramon Alemany de Cervelló, que, com a capità general de Catalunya (Ferrer i Mallol, 1996: 184), havia d'estar interessat en la nova orientació política de l'enciclopèdia d'Eiximenis. Els set capítols afegits al final del *Dotzè* de l'any 1391 són, doncs, la primera mostra de la retractació de les idees més conflictives de l'enciclopèdia política. Totes aquestes tesis són, en paraules del mateix Eiximenis, «fantasies e dits de mal recapte als quals no deu ésser dada neguna creença».<sup>10</sup> En aquesta palinòdia es refuta la validesa de totes les pre-diccions profètiques escampades d'una punta a l'altra de l'enciclopèdia; es nega, en conseqüència, la imminència de la conversió general dels infidels i, sobretot, s'impugna la licitud dels batejos forçats, i, per descomptat, també es desmenteixen els vaticinis sobre la caiguda imminent de les monarquies afirmant de manera categòrica «com reyal potestat durarà fins a la fi del món».<sup>11</sup>

2. Com que, de moment, no disposem de cap edició moderna d'aquests set capítols, em fa l'efecte que no són gaire coneguts o, més ben dit, que només són coneguts de segona o de tercera mà. Per aquesta raó, em sembla que n'he

---

9. La carta ha de ser en realitat de l'any 1391 perquè, com ha posat en relleu J. Torrò (2021), aleshores el còmput de l'any de la nativitat començava el dia de Nadal.

10. Cito sempre els passatges de la palinòdia a partir de l'incunable del *Dotzè* conservat a la Biblioteca de Catalunya. En aquest cas, el passatge citat es troba al f. 205v.

11. Aquest és el títol del cap. 471 del *Dotzè*, f. 200r.

de fer com a mínim una presentació sumària i comentar-ne alguns fragments. En el títol del capítol 467, el primer de la palinòdia, s'afirma amb contundència que especular «sobre les coses esdevenidores en los voluntaris fets dels hòmens, e assignant-hi temps cert sens divinal revelació, o autèntica probació de la Sancta Scriptura, és cosa presumptuosa, e contra consell e still de Jesucrist, e cosa fort folla e perillosa».<sup>12</sup>

Eiximenis comença, doncs, la seva palinòdia negant la major. El lector fervent de Pèire Joan Oliu i de Joan de Rocatalhada, l'autor, l'any 1387, d'una de les afirmacions més ardents de mil·lenarisme de la baixa edat mitjana (Lerner, 2002: 104), canvia de cop i volta de parer, o, més ben dit, l'hi obliguen, i rebutja de manera radical totes les tesis profètiques dels seus mestres, unes tesis que, almenys fins al 17 de novembre de 1391, havia divulgat per escrit, sobretot en el *Dotzè*, i, pel que sembla, de viva veu en les esglésies i les places de València.

3. Després d'aquesta afirmació general, Eiximenis refuta una per una, en els capítols següents, totes les profecies de què havia parlat en el *Dotzè*. En el capítol 468 nega el trasllat de la seu papal a Jerusalem, una profecia que es comença a insinuar en l'obra de Pèire Joan Oliu i que es manifesta en la seva plenitud en Joan de Rocatalhada (Lerner, 2001: 66). No es tracta, ni de bon tros, d'una profecia de segon ordre, de manera que la seva refutació té una importància capital. Abans de la palinòdia, com es pot veure en el capítol 107 del *Dotzè*, Eiximenis connectava, basant-se en «alguns grans doctors de la sancta theologia» (Renedo, 2005: 235), sobretot en el franciscà Joan de Rocatalhada, el trasllat de la seu papal a Jerusalem amb la conversió general dels jueus a la religió cristiana. Bona prova d'això seria, segons Eiximenis, l'origen jueu del papa i de l'emperador que dirigissin el trasllat, és a dir, el papa i l'emperador de la fi dels temps:

Lavors diu que serà transportada la seu papal de Roma en Jherusalem, e aquí haurà papa e emperador per mil hanys qui seran estats de linatge de jueus, emperò seran sants crestians e maravellosos. E diu que la part del temple, ab la meytat de la dita ciutat, tendrà lo papa ab sa clerecia, e l'altra part tendrà lo emperador ab lo poble e ab sa cavalleria (Renedo, 2005: 234).

Eiximenis està parlant, en clara sintonia amb els visionaris franciscans que tant apreciava, de la nova Jerusalem de la fi dels temps, que havia de ser reconstruïda pedra per pedra per a transformar-la en la capital de la fe purificada, i on els hebreus convertits al cristianisme havien d'esdevenir la nova nació imperial de Déu (Lerner, 2008c: 42). Per això era tan necessari que la primera profecia refutada en la seva palinòdia fos aquesta. Eiximenis la desqualifica titllant-la d'herètica i negant que tingués cap mena de suport en les Escriptures.

---

12. *Dotzè*, f. 200v.

Una confessió molt interessant d'Eiximenis en el capítol 468 és que els visionaris franciscans de matriu joaquimita, com Oliu i Rocatalhada, són substituïts, com a punt de referència de la palinòdia, per sant Metodi, «al qual fa millor creure que als damunt dits qui axí parlen».<sup>13</sup> En comptes del mil·lenarisme radical dels dos visionaris franciscans, Eiximenis reula cap al «mil·lenarisme moderat» (Lerner, 2008c: 18) de sant Metodi, que, per altra banda, està desproveït de la intensa càrrega política de Rocatalhada.

4. Un cop negat el trasllat de la cadira de sant Pere a Terra Santa, Eiximenis havia de negar també, per a acabar de reblar el clau, la imminència de la conversió general dels infidels i, per tant, dels jueus. Aquest és el tema del capítol 469, que es tanca afirmant «que los juheus romandran juheus fins al temps de l'Antecrist final».<sup>14</sup> Per si no hagués quedat prou clar el canvi radical de plantejament, en el capítol següent es defensa que, com d'entrada ja s'anuncia en el títol, «no és legut a negú tirar los juheus ne altres infeels a la fe crestiana per força».<sup>15</sup> No es tracta, és clar, ben bé d'un tema escatològic, però sí d'una qüestió relacionada amb la profecia de la conversió general dels infidels i, alhora, amb els pogroms dels mesos de juliol i d'agost del 1391. Amb abundants citacions del dret canònic, Eiximenis condemna les conversions forçades perquè «tocant a ells toquen les regalies del príncep, la qual cosa és fort criminosa e perillosa a tot súbdit».<sup>16</sup> (Eiximenis usa la mateixa metàfora de les regalies per a referir-se tant al coneixement del futur, una gràcia exclusiva de Déu, com als jueus, que són regalies pròpies del príncep i que, per tant, no poden ser obligats per les masses de manera violenta a convertir-se al cristianisme.) També critica l'argument que, pel que sembla, s'havia fet servir per a defensar les conversions dels jueus a punta d'espasa i que assegurava que eren un mal menor que podia tenir com a conseqüència un gran bé. Eiximenis fulmina aquest raonament amb un argument *ad hominem*: «molts qui açò al·leguen e se'n cobren no tenen al cor lo bé que al·leguen, mas, inclinats a lur propri bé, volrien per esta via haver ocasió de furtrar-los los bens o de matar-los».<sup>17</sup> Darrere dels assalts als calls no hi hauria, per tant, res més que cobdícia i ira, set de diners i de sang.

5. Els tres capítols següents estan dedicats al tema central de les queixes expressades en la carta del rei d'Aragó: els vaticinis sobre la desaparició de les monarquies. Eiximenis hi vol demostrar, com es diu en el títol del capítol 471, «com reyal potestat durarà fins a la fi del món».<sup>18</sup> I intenta posar-ho en relleu

---

13. Dotzè, f. 202r.

14. Dotzè, f. 203r.

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*.

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*.

cantant tant les excel·lències perennes de la institució monàrquica com les calamitats associades als governs populars. Es desacrediten, en conseqüència, les veus mil·lenaristes, entre les quals hi ha com a mínim la del mateix Eiximenis quatre anys abans en el *Dotzè*, que vinculaven la desaparició de les monarquies amb una època de pau, de bon govern i de plenitud, «lo pus pacífich temps, e'l mils ordenat del món, qui durarà per D anys».<sup>19</sup> Es tracta del sàbat terrenal, una utopia de pau universal, d'unitat de la fe i de profunda comprensió de les Escripures, dominada per una santedat evangèlica (Lerner, 2009: 73). Si s'arribessin, però, a enderrocar les monarquies i a instaurar repúbliques comunals, la realitat, segons Eiximenis, seria una altra de ben diferent: en comptes de pau universal i de santedat evangèlica, el que hi hauria seria el que Eiximenis de vegades anomena el *regiment popular*, que és «lo pus dolent, e'l pus imprudent, e'l pus desordenat e pus confús».<sup>20</sup> El *regiment popular* del *Dotzè* del 1391 és, doncs, l'antítesi exacta de la *justícia popular* que Eiximenis havia defensat amb veheència quatre anys abans en la primera edició de la seva enciclopèdia.

6. En paral·lel a la defensa de la monarquia i alhora en clar contrast amb el que havia defensat, com ja hem vist, en el capítol 200 del *Dotzè*, Eiximenis també reivindica la pervivència dels «generosos», una peça imprescindible, almenys a partir del 17 de novembre de 1391, en el bon regiment del món. En aquesta palinòdia tampoc no hi podia faltar una crítica implacable de les repúbliques comunals italianes, presentades com un tipus de govern que només era capaç de generar discòrdies i catàstrofes. En efecte, sense la presència de la institució monàrquica, en les repúbliques municipals tindria lloc, segons Eiximenis, un enfrontament obert entre els generosos i les classes populars, «axí com de fet veem tot dia en Ytàlia», que perjudicaria tant els uns com els altres.<sup>21</sup> Les repúbliques municipals italianes deixen de ser, doncs, el model que s'ha de seguir, associat a un nou ordre polític de caràcter utòpic, que en la retractació d'Eiximenis també s'ensorra com un castell de cartes.

7. En el capítol 473, el que tanca la retractació, hi ha una crítica oberta a Joan de Rocatalhada, la font amagada de moltes de les profecies escampades pel primer *Dotzè del Crestià*. Eiximenis, però, no s'atreveix ni tan sols a esmentar-lo pel seu nom i s'hi refereix de manera indirecta: «aquest qui posà la cessació de la potestat reyal après aquest centenari».<sup>22</sup> En la palinòdia, a diferència del que passava en la primera versió del *Dotzè*, Eiximenis no entén que Rocatalhada com a mínim no hagués salvat de la catàstrofe la casa reial d'Aragó, de la qual «en sos tractats, qui són per tot lo món publicats, ha prenunciades tan grans e

19. *Dotzè*, f. 203v.

20. *Dotzè*, f. 204v.

21. *Dotzè*, f. 205r.

22. *Dotzè*, f. 205v.



tan assenyalades prosperitats, hoc encara general monarchia». <sup>23</sup> És cert que Rocatalhada havia anunciat en obres anteriors al *Vade mecum in tribulatione* (1356) un futur molt més pròsper per a la casa reial d'Aragó i per a Joan I. En el *Liber de oneribus orbis* (1354), per exemple, havia previst per als reis d'Aragó, i més en concret per a Joan d'Aragó, un paper escatològic providencial atribuint-los la conquesta del regne de Granada i fins i tot la possibilitat d'accedir a la cadira imperial. <sup>24</sup> En la carta de resposta d'Eiximenis a la que el rei Joan li havia enviat el 17 de novembre, hi devia haver també referències a aquests vaticinis tan positius. És una llàstima que aquesta carta s'hagi perdut, perquè devia contenir un resum de la palinòdia dels capítols 467-473 del *Dotzè*. Malgrat tot, en podem conèixer en part el contingut gràcies a un passatge de la resposta que Joan d'Aragó va enviar a Eiximenis el 12 de desembre, que sí que hem conservat:

E açò que's contén en la dita vostra letra que'l cardenal d'Albana e frare Johan de Rochasist havien scrit a nostre pare, a qui Déus perdó, com se devia seguir en aquest centenar que la monarquia se sperave a la casa d'Aragó, vos responem que bé ha un any en l'archiu nos trobam açò, emperò no y havem dada ni hi donam fe, ans tota vegada lo havem comanat, e ho coman, en les mans de Déus e que Él que n'ordon a sa volentat (Rubió i Lluch, 1908: 372-373).

La carta que Rocatalhada (Joan de Rochasist) i el seu protector, el cardenal d'Albana, van escriure a Pere el Cerimoniós també s'ha perdut, però pel que en diu el rei Joan, que va arribar a llegir-la, sembla que anava en la mateixa línia que el *Liber de oneribus orbis*, és a dir, contenia l'anunci d'un paper escatològic de primer ordre per a la dinastia dels comtes reis, que abans de la fi del segle XIV podrien esdevenir emperadors o monarques. Joan I va fer bé de no donar-hi gaire fe, perquè a finals del segle XIV les circumstàncies no convidaven a ser gaire optimistes en aquest sentit. Eiximenis, tot i ser un bon lector de Rocatalhada, en aquest cas tampoc no hi devia confiar gaire, perquè en el *Dotzè*, i suposo que també en els sermons que devia pronunciar l'estiu i la tardor del 1391, no hi ha cap rastre d'aquests vaticinis tan positius per al casal d'Aragó. Si va acabar donant-hi d'alguna manera fe en la palinòdia, només va ser com a conseqüència de la carta del rei i de tota la pressió que Eiximenis devia rebre a partir d'aquell moment.

8. Si es llegeixen amb una mica de deteniment els set capítols de la palinòdia, es veu de manera molt clara que Eiximenis critica tant les profecies i

---

23. *Dotzè*, f. 205v.

24. «Scio hominem in Christo cui infra viginti quatuor horas ter revelavit Deus quod filius hodierni Regis Aragonum quasi seculo imperaret, propter quod non ambigo Aragoniam exaltari usque ad celum ad vivam Ecclesiam Domini et tempera flagellum. Subjciat ergo vespertilio inclitus rex Aragonum regnum Granate» (Rousseau-Jacob, 2016: 431-432).

les esperances mil·lenaristes que ell mateix havia defensat quatre anys abans en el *Dotzè del Crestià*, com les idees i les profecies en la mateixa línia que havien corregut de boca en boca per les places i els carrers de València al llarg de l'estiu i la tardor del 1391. (Em fa l'efecte que en aquests capítols es refereix més a les profecies que ell mateix havia escampat de viva veu per València el 1391 que no pas a les que havia posat per escrit, quatre anys abans, en el *Dotzè*. És evident que són les mateixes, però em sembla que les que havien tingut més repercussió o, com en diríem ara, millor índex d'impacte, eren les últimes.) Em sembla fora de tot dubte que les contínues al·lusions a «aquells qui les coses damunt dites dien», o a «tot quants aquests posen qui axí parlen» o «docmatizen» —usant un altre cop els verbs en present d'indicatiu—, no es refereixen a uns capítols determinats del *Dotzè*, sinó als agitadors, entre els quals hi havia el mateix Eiximenis unes setmanes abans, que encara devien continuar atiant el foc a València la tardor del 1391.<sup>25</sup> En aquest sentit, la palinòdia d'Eiximenis és un document interessantíssim perquè conserva ecos d'algunes de les idees que es devien fer servir a València per a llançar les masses contra el call jueu.

En la carta del rei a Eiximenis del 12 de desembre de 1391, Joan I li confessa que «havem haüd gran pler de la bona escusació que havets feta, axí com nós pensàvem que faríets» (Rubió i Lluch, 1908: 373). Encara que la resposta d'Eiximenis s'hagi perdut, o no hagi estat localitzada, em sembla que en podem endevinar, pel context i per la resposta del rei, bona part del contingut. Eiximenis devia presentar al rei un resum de la palinòdia que pensava afegir al *Dotzè* i que potser ja havia començat a escriure. A més a més, és possible que també li digués que pensava reduir l'obra a la meitat i que la retractació tancaria el *Dotzè*. No tenia cap sentit inserir aquests capítols just al mig de l'enciclopèdia i després, com si no hagués passat res, reprendre el discurs en principi rectificat. Si la palinòdia no tancava l'obra, el seu efecte es diluïa. Cal tenir en compte que en els capítols de la segona part Eiximenis continuava defensant i desenvolupant les tesis profètiques i polítiques de la primera part del *Dotzè*, que tan conflictives s'havien demostrat. En la segona part ocupa un paper molt important, per a posar només un exemple, la reformulació eiximeniana del pactisme, molt crítica amb el poder reial, sobretot en el tractat cinquè, i fins i tot s'hi afegeix algun tema que no havia aparegut en la primera part, com ara la defensa de la llicitud de les conversions forçoses dels infidels que es pot llegir entre els capítols 837–840. És evident, doncs, que els set capítols palinòdics només tenen sentit si tanquen el *Dotzè* i si alhora s'eliminen, l'un darrere l'altre, els quatre-cents quaranta capítols de la segona part de la primera edició de l'obra.

25. La frase «aquells [...] damunt dites dien» prové del cap. 467 del *Dotzè* (f. 201r). La frase «tots quants [...] axí parlen» es troba al principi del cap. 471 (f. 203r), mentre que el verb «docmatizen» es fa servir al principi del cap. 468 (f. 201v). El sentit del verb «dogmatizar» usat per Eiximenis coincideix amb la definició que dona d'aquest terme un testimoni del procés contra Bonifaci VIII: «Interrogatus quid vult dicere docmatizare respondit quod docmatizare est novam doctrinam inducere contra veritatem scripto vel verbo» (Coste, 1995: 655). És evident que en tots els casos citats Eiximenis marca distàncies amb les afirmacions recollides.

Aquests capítols en forma d'«excusació» eren l'acta de capitulació pública d'Eiximenis, que alhora devia deixar de difondre, suposo que en els seus sermons, les idees profètiques i les esperances mil·lenaristes pròpies d'autors com Oliu i Rocatalhada, que fins pocs dies abans d'escriure la palinòdia Eiximenis tant havia apreciat i divulgat. És probable que tots aquests moviments els fes en un contacte molt estret amb l'Ajuntament de València. No em sembla pas cap casualitat en aquest sentit que el 15 de desembre del mateix 1391, és a dir, tres dies després de la carta del rei que donava per bona l'excusació d'Eiximenis, i potser el mateix dia de l'arribada d'aquesta carta a València, l'Ajuntament recompensés Eiximenis amb quinze florins d'or per a comprar-se un hàbit «en remuneració dels servicis grans e bons que l'honorat religiós e mestre Francesch Eiximenez, de l'orde dels frares menors, ha fets e fa tots dies a la cosa pública de la dita ciutat» (Ivars, 1989: 71). Al capdavall, la nova edició del *Dotzè*, amb els set capítols de la palinòdia afegits al final i amb els quatre-cents quaranta capítols suprimits (467-907), es va acabar dipositant, a l'abast de tots els ciutadans, a la Sala del Consell de l'Ajuntament de València, d'on la va treure Lambert Palmart per a dur a terme la seva edició del *Dotzè*.<sup>26</sup>

## V. Joan de Rocatalhada en el capítol 466 del *Dotzè*

1. Un cop escrita la palinòdia, o potser en els mateixos moments en què s'estava escrivint, calia triar el lloc idoni per a inserir-la i impedir que el verí d'unes idees que s'havien mostrat tan mortíferes i conflictives tornés a fer efecte. (Tot fa pensar que la retractació devia tenir un efecte immediat a València a finals del 1391, però, malgrat tot, els vaticinis mil·lenaristes del *Dotzè* hi devien continuar circulant i van tornar a emergir amb força, cent vint-i-vuit anys després, amb l'esclat de les Germanies.) Es podria haver optat per col·locar la palinòdia al final de l'enciclopèdia, després del capítol 907. Em fa l'efecte, però, que Eiximenis devia pensar que afegir-la al final d'una obra tan llarga podia difuminar l'efecte que volia aconseguir. En canvi, situar-la al final del quart tractat, just després del capítol 466, i tancar tot seguit la segona edició de l'enciclopèdia, era una opció millor perquè, en escurçar l'obra, la retractació destacava molt més. A més, si hi havia un lloc ideal perquè el contingut de la palinòdia tingués el relleu que Eiximenis volia donar-li, era just després del capítol 466.

En la primera edició del *Dotzè* (1387), el capítol 466, que es titula «Què han dits alguns dels regnes presents, e de lur durada e de novell imperi», era el punt final del quart tractat, dedicat a analitzar, segons el capítol 396 del *Dotzè*, «què és regiment, e d'on hagué començament e en què stà huy», és a dir, a exa-

---

26. En el colofó de l'incunable es pot llegir el següent: «lo qual volum per prechs e instància dels reverends e honorables senyors e ciutadans de la insigna ciutat de València és stat tret e empremtat de l'original, que és en la sala de la dita ciutat, per Lambert Palmart» (*Dotzè*, f. 205v).

minar el concepte de *poder polític* i l'evolució de les diverses formes de govern al llarg de la *història*. Eiximenis hi presenta la seva reformulació del pactisme i, en principi, defensa, per una banda, la coexistència de les monarquies paccionades i dels governs comunals, i, per l'altra, el paper del papa, amb el suport de l'emperador, com a màxima autoritat religiosa i secular. Eiximenis, però, era conscient que el que proposava *era un model teòric que només funcionava amb més o menys dificultats a les repúbliques municipals i als regnes. La concentració del poder polític i religiós en la figura del papa*, però, no s'havia donat gairebé mai, perquè els prínceps, entre ells, el propi emperador, li negaven el poder temporal per a poder anar a la seva i tenir més marge de maniobra.

2. Era lògic, doncs, que després de presentar el model ideal de govern del món i de constatar el seu fracàs, Eiximenis tanqués el quart tractat amb el capítol 466, inspirat en bona mesura en el *Liber secretorum eventuum* de Joan de Rocatalhada, «the first systematic expression of a Franciscan utopia» (Lerner, 1994: 77). Eiximenis hi presenta, a partir d'una lectura literal de Ap 2,20, la plena realització del quilianisme, o adveniment del sàbat terrenal, i d'un model de govern ideal en el llarg període de pau que, segons els seus càlculs, estava a punt de començar i que havia de precedir la vinguda de l'Anticrist. Eiximenis comença el capítol demanant-se respecte a les « presents senyories damunt dites de christians, si duraran fins a la fi del món », i tot seguit contesta aquesta pregunta basant-se en les opinions d'« alguns passats », una manera ambigua de referir-se a autors tan perillosos com el franciscà espiritual Joan de Rocatalhada. A partir d'aquests autors « passats » que no es poden anomenar pel seu nom es presenta el que havia de ser el nou mapa polític del món a partir de l'any 1400: trasllat de la seu papal a Jerusalem, amb un nou papa i un nou emperador, que havien de ser jueus conversos; renovació i regeneració radical de l'Església i dels ordes religiosos; conversió general de tots els infidels i caiguda de totes les monarquies, excepte la casa reial francesa. Es tracta d'una reformulació, gairebé completa, de les profecies de matriu roccatalhadiana que ja havien aparegut, a tall d'excurs, en els capítols 107 i 200 del *Dotzè*. En aquest cas, però, ja no es tracta de cap excurs, sinó d'un capítol sencer dedicat en profunditat a aquesta qüestió.

3. El capítol 466, una de les expressions més ardents de mil·lenarisme de la baixa edat mitjana, en paraules de Robert Lerner (2002: 104), acaba amb un paràgraf que en l'incunable de Lambert Palmart, que és el que la majoria dels estudiosos han fet servir per a llegir el *Dotzè*, diu el següent:

Moltes altres coses he legides que aquests posen en aquesta matèria que serien longues de comptar. Si axí serà o no, Déus ho sap e yo no u sé, mas consell que tot

ho posem en la mà de nostre senyor Déu. Ben sé que aquests moltes coses han dites en aquesta matèria que no són axí vengudes de fet, les quals call de present.<sup>27</sup>

En l'incunable i en el seu model, el manuscrit que a finals del 1391 es conservava a la Sala del Consell de l'Ajuntament de València, Eiximenis des-acredita de manera ben clara, doncs, la credibilitat dels autors dels vaticinis que acaba d'exposar, és a dir, de Joan de Rocatalhada i fins i tot del mateix Eiximenis quatre anys abans, ja que haurien anunciat moltes coses que «no són axí vengudes de fet», o, dit d'una altra manera, que mai no s'havien fet realitat. Cal, però, tenir en compte que en el manuscrit del *Dotzè* de l'Arxiu de la Corona d'Aragó, que és l'únic manuscrit conservat de l'enciclopèdia que conté aquest capítol, ni es diu el mateix, ni les fonts profètiques d'Eiximenis en surten tan malparades, sinó més aviat al contrari:

Moltes altres coses he legides que aquests posen en aquesta matèria que serien longues de comptar. Si així serà o no, no u sé, mas consell-te que tot ho posem en la mà de nostre senyor Déu. Ben sé que moltes coses han dites en aquesta matèria qui així són vengudes de fet, les quals call de present.<sup>28</sup>

Eiximenis és conscient que està tractant matèries perilloses i altament inflamables; només pot esmentar les seves fonts profètiques referint-s'hi com a «aquests»; confessa que ignora la veracitat de tots els vaticinis que acaba de presentar i ho deixa tot plegat a les mans de Déu. Tanmateix, al final de tot, després de tanta ambigüïtat calculada, acaba reconeixent que les seves fonts, és a dir, Joan de Rocatalhada, han dites moltes coses que a la fi han resultat ser veritat. En aquest passatge s'expressa de debò el pensament d'Eiximenis, mentre que la variant de l'incunable no és res més que una versió retallada i censurada, quatre anys més tard, per a fer possible la inserció de la palinòdia amb què es tanca el volum i que canvia de manera categòrica el sentit de tota l'obra. El paràgraf final del capítol 466 de l'edició del 1387 clou el quart tractat, i alhora el primer volum de l'enciclopèdia, i deixa oberta i ben viva la vena profètica, que continuarà manifestant-se en el segon volum. En l'edició de quatre anys més tard, el paràgraf final del mateix capítol ja no tanca ni el tractat ni el volum, perquè tot seguit venen els set capítols palinòdics, però sí que clausura de manera definitiva la vena profètica fent de pròleg de la refutació detallada dels vaticinis mil·lenaristes dels capítols següents. És molt reveladora en aquest

---

27. *Dotzè*, f. 200v.

28. Arxiu de la Corona d'Aragó, Fons Sant Cugat, ms. 10, f. 260v. Els altres dos manuscrits que han conservat la primera part del *Dotzè* estan truncats i no n'han transmès la part final. El manuscrit de l'Arxiu Episcopal de Vic s'acaba en el cap. 454, mentre que el de la Biblioteca Nacional de França, a París, només arriba fins al cap. 461. El manuscrit de l'Arxiu del Palau, de Barcelona, desaparegut durant la Guerra Civil, arribava fins al cap. 466, numerat, suposo que per error, com a 467. Per a totes aquestes qüestions remeto al catàleg preparat per Jaume de Puig *et alii* (2012: 155-173).

sentit la diferència, al final del capítol 466, entre l’afirmació «Si així serà o no, no u sé» de l’any 1387 i la de l’edició de quatre anys més tard: «Si així serà o no, Deus ho sap e yo no u sé».

4. Des de principis de desembre del 1391 hi havia en circulació, doncs, dues edicions diferents del *Dotzè*: la primera, la del 1387, i la segona, la de quatre anys més tard. La segona edició del *Dotzè* no podia impedir, però, la lectura ni la circulació de la primera. De fet, aquesta rectificació de moment només la tenim documentada en el volum que estava dipositat a la Sala del Consell de l’Ajuntament de València. Es tracta d’una còpia a hores d’ara perduda que va servir de model, com ja hem vist, a l’edició incunable que es va estampar al taller de Lambert Palmart l’any 1484. En els magnífics treballs de J. M. Madurell (1968) i de Josep Hernando (2007) sobre la presència de llibres d’Eiximenis en testaments i en documents barcelonins dels segles XIV i XV, es troben referències tant a còpies del *Dotzè* en dos volums com a còpies esparses del primer volum, que sol rebre el títol de *De regiment de ciutats*, o del segon, que sol ser identificat com el *De regiment de prínceps*. Es pot assegurar, per a posar un exemple, que la còpia del primer volum que l’any 1453 estava en mans del cavaller barceloní Bernat Terré acabava en el capítol 466 i, per tant, no contenia la palinòdia afegida a finals del 1391 (Hernando, 2007: 488).

Tot fa pensar, doncs, que a Barcelona i, de fet, a Catalunya la segona edició del *Dotzè* va tenir una circulació limitada. Crec que això acaba de reforçar la hipòtesi que els set capítols afegits tenien molt més a veure amb els sermons mil·lenaristes que Eiximenis devia haver predicat a València l’estiu i la tardor del 1391 que no pas amb el *Dotzè* en si mateix. (És veritat, però, que els elements profètics del *Dotzè* i els dels sermons devien ser gairebé idèntics, però el que va acabar de molestar el rei, la gota que va fer vessar el got, devien ser els sermons.) De tota manera, cal no oblidar que dels cinc manuscrits del *Dotzè* conservats en el segle XX —un d’ells, el de l’Arxiu del Palau, a Barcelona, desaparegut durant la Guerra Civil—, quatre són només de la primera part, tot i que no contenen els set capítols palinòdics, i només un conté la segona part.<sup>29</sup>

5. També conté si més no un bon tros de la segona part l’antologia del *Crestià* conservada en un manuscrit de la Biblioteca Colombina de Sevilla que va pertànyer a Fernando de Colón, el fill de Cristòfor Colom. És un manuscrit que J. de Puig (2001: 456) ha datat a mitjan segle XV i que conté cent trenta-cinc capítols del *Dotzè*, tots ells de la segona part. Sembla com si l’autor d’aquesta antologia hagués volgut preservar una mostra representativa d’un volum que em fa l’efecte que aleshores ja no era tan llegit ni tan copiat com el primer de la sèrie. Entre els capítols seleccionats n’hi ha una bona colla dels que,

29. Sobre els tres manuscrits conservats de la primera part, vegeu la nota anterior. L’únic manuscrit que conserva la segona part del *Dotzè* es custodia a la Biblioteca Metropolitana de València (Puig, 2012: 174-178).

sens dubte, van molestar la casa reial a causa de les seves tesis polítiques i de la pervivència de la vena profètica. Hi ha, per exemple, dues visions amb notícies molt negres sobre la vida ultraterrenal dels reis i dels prínceps: en una d'elles s'assegura, de manera profètica, que dels dos-cents trenta-tres prínceps que hi havia al món en el moment de la visió, només se'n salvarien tres, i que dels cent vint-i-sis que havien mort aquell mateix any, només dos havien anat al purgatori: «los altres novellament lavors morts tots eren en infern» (Wittlin, 1986: 37). Cent vint-i-quatre prínceps condemnats aquell any —o dos-cents trenta en el futur— és una xifra que no deixa gaire ben parades les monarquies medievals.

Hi ha també diversos exemples en què tenen lloc deposicions de prínceps. En un d'ells es presenta de manera detallada en cinc capítols tot el protocol que s'havia de seguir per a depositar un rei o un emperador, mentre que en un altre s'explica per què la Llombardia va abandonar la monarquia i «es girà a fer comunes, axí com són huy» (Wittlin, 1986: 431).<sup>30</sup> En un altre capítol, dedicat a glossar i defensar la paciència que ha de prendre el príncep, s'afirma que «tothom dejús lo manto pot fer la figa al rei» (Wittlin, 1986: 352), un proverbi que no és gaire monàrquic i que encara és viu en els nostres dies. És cert, però, que de les tesis més polèmiques del *Dotzè* no s'inclouen en aquesta antologia tant els capítols en què es justifica la conversió dels jueus «ab terrós e ab amenaces» (Wittlin, 1987: 371) com els capítols en què es debat la licitud del tiranicidi. Malgrat aquestes mancances, el pensament polític del primer *Dotzè*, el del 1387, està molt ben representat en aquesta antologia, que no conté ni rastre de la palinòdia afegida el 1391. De fet, es podria dir que el pensament polític d'Eiximenis s'expressa millor en aquest volum, tot i que només conté una sisena part de l'enciclopèdia, que no pas en el *Dotzè* de finals del 1391.<sup>31</sup>

Tot i que no està documentada, és probable que entre els agermanats valencians corregués o bé una còpia de la primera edició del *Dotzè*, sense la palinòdia, o bé una antologia semblant a la de la Biblioteca Colombina, també sense la palinòdia. Si Joan Llorenç i altres líders de les Germanies van arribar mai a llegir la retractació de la «falsa opinió» de Lactanci, tal com se l'anomena en la crònica del notari Miquel Garcia, no en van fer cap cas, potser perquè coneixien les circumstàncies sota les quals s'havia escrit.

Sigui com sigui, em sembla que cal acceptar la influència del *Dotzè* sobre els agermanats, tal com denuncia Miquel Garcia. Com ha posat en relleu Sara T. Nalle (1998), des de finals del segle xv fets com la conquesta de Granada, l'expulsió dels jueus, la descoberta del Nou Món o el canvi de segle van contribuir, a la península Ibèrica, a configurar una atmosfera plena d'esperances mil·lenaristes, el caldo de cultiu ideal perquè es recuperés la vena profètica i

---

30. Analitzo aquests capítols i el protocol de deposició dels mals prínceps que es presenta en el *Dotzè del Crestià*, en el meu treball sobre el(s) pactisme(s) d'Eiximenis (Renedo, 2021).

31. Enric Tremps prepara, des de la Universitat de Girona, una tesi doctoral sobre l'antologia del *Dotzè* recollida en el manuscrit de la Biblioteca Colombina.



escatològica d'Eiximenis i del *Dotzè* de l'any 1387, sense palinòdies ni retractacions de falses opinions.

## VI. La palinòdia definitiva

1. És obvi, però, que els canvis que va patir el *Dotzè* a finals del 1391 eren una rectificació escrita a correu, que, malgrat les presses amb què es va fer i la gravetat del moment, va sortir prou bé, va desqualificar les profecies mil·lenaristes que Eiximenis devia difondre de viva veu per València l'estiu i la tardor del 1391, i va aconseguir de calmar la ira del rei. Per a fer més tangible el canvi d'orientació del pensament polític d'Eiximenis —i, de passada, per a desacreditar totes les còpies de la primera edició del *Dotzè* que encara circulaven per la Corona d'Aragó—, calia una rectificació més madura i més completa, una rectificació en tota regla. Aquesta nova formulació del pensament polític d'Eiximenis es troba en el *Llibre dels àngels*, que és un tractat d'angelologia i alhora també un tractat polític.

2. Com tothom sap, el *Llibre dels àngels* es va publicar el 1392. Potser Eiximenis ja va començar a pensar-hi a finals del 1391, després d'haver escrit la retractació i d'haver donat el toc final a la segona edició del *Dotzè*. (Potser fins i tot hi va començar a pensar durant el mateix procés de redacció de la palinòdia.) I em sembla que a mitjan juliol del 1392 ja devia tenir prou avançada la redacció del *Llibre dels àngels*. M'ho fa pensar un passatge de la carta que el 17 de juliol va enviar a l'infant Martí:

Sobra açò, si a Déu plau, vos scriuré longament, ans he proposat de acabar-vos lo libra que'm faés començar, on sia posat lo regiment reyal, e us soplich que fasatz treladar lo libra que he ordonat de cavalleria e bon regiment de la cosa pública, car tot ho faretz scriure per cent florins e per meys, e serà a vós e als vostros lum e gran directori en totz vostros afers (Riera i Sans, 2010: 31).

El llibre «de cavalleria e de bon regiment de la cosa pública» és, sense cap mena de dubte, el *Dotzè del Crestià*, però quin *Dotzè*? El del 1387 o el del 1391? Crec que només pot ser la segona edició, la del 1391. Eiximenis ja no s'hi refereix com a *Dotzè*, sinó com a llibre «de cavalleria e de bon regiment de la cosa pública». En la primera part del *Dotzè*, entre els capítols 213 i 337, hi ha, en efecte, el *Tractat de les batalles*, de cent vint-i-quatre capítols d'extensió, mentre que entre els capítols 357 i 395 hi ha el *Regiment de la cosa pública*. En la dedicatòria a Alfons d'Aragó, senyor de Gandia, Eiximenis va definir el *Dotzè* del 1387 com un «regiment dels prínceps e de comunitats» (Renedo, 2005: XLIX). Cinc anys després, amb el *Dotzè* partit per la meitat, la gran —almenys en

principi— enciclopèdia política d'Eiximenis va quedar reduïda a un «llibre de cavalleria e de bon regiment de la cosa pública» que necessitava un complement de rang superior, un regiment de prínceps que esmenés els defectes de base del primer *Dotzè*. I aquest regiment de reis i de prínceps no pot ser cap altre que el que va acabar rebent el títol de *Llibre dels àngels*, que és, en efecte, una obra sobre el govern dels regnes que presenta, de manera més meditada i madura que no pas en la palinòdia escrita a correuita uns mesos abans, una revisió dels aspectes més conflictius del pactisme que tants problemes havien generat. És l'obra que va acabar substituint com a manual polític el *Dotzè del Crestià* i que va tenir moltíssima més divulgació, tant en forma manuscrita com impresa, tant en català com en castellà, o fins i tot en francès.

La identificació del *Llibre dels àngels* com l'obra que Eiximenis estava escrivint a mitjan 1392 ofereix una novetat digna de ser comentada. El tractat va ser escrit a petició —o potser per ordre («que'm faés començar»)— de l'infant Martí, que era a València l'estiu i la tardor del 1391, però Eiximenis el va acabar dedicant a Pere d'Artés, mestre racional de Joan I. Una obra sobre el «regiment reyal» encarregada per un príncep que no trigaria a ser rei, però dedicada a un funcionari. No trigarem gaire a descobrir el sentit d'aquesta paradoxa.

3. A l'edat mitjana era molt difícil que unes reflexions sobre angelologia, per breus que fossin, no acabessin tenint connotacions polítiques. La major part de les especulacions medievals sobre aquesta matèria provenen de l'obra de Dionís l'Areopagita i dels seus innumbrables comentaristes. Com ha assenyalat Emmanuele Coccia (2009: 461), es tracta de l'incunable més secret i important de la història del pensament polític d'Occident. En Dionís l'Areopagita, i en els seus comentaristes, àngels i buròcrates tendeixen a confondre's. Els àngels esdevenen éssers polítics, gairebé la idea platònica del ministre o del funcionari, fins al punt que una part de les jerarquies angèliques, com ha posat en relleu el mateix E. Coccia (2009: 11), duen noms polítics: trons, dominacions, potestats o principats. Els àngels són, en Dionís i també en el *Llibre dels àngels*, els gestors dels designis de la providència divina en tots els àmbits, tant en el govern del cosmos i de la mecànica celeste com en el regiment de les comunitats, que —detall important— en el *Llibre dels àngels* estan sempre en mans de reis i de prínceps, i ja no tenen res a veure amb les repúbliques comunals que pocs anys abans tantes il·lusions havien generat en el *Dotzè*. En el *Llibre dels àngels* el poder ve de Déu, no pas dels homes, com passava en el *Dotzè*, i s'executa a través d'una coordinació perfecta entre les diverses jerarquies angèliques: «en bon consell de la dita segona jerarquia se tracten les coses generals del regiment humanal qui puis se'n exseguen per los àngels de la terça jerarquia».<sup>32</sup> La participació decisiva dels àngels en el tauler d'escacs de la política municipal, nacional i internacional seguint, és clar, les directrius de

32. Cito sempre segons l'edició del *Llibre dels àngels* que Sadurní Martí prepara per a la sèrie de les «Obres

la providència divina, reproduïx, segons el *Llibre dels àngels*, el funcionament d'una cort, tot i que el que potser s'hauria de dir és que és la cort de les jerarquies angèliques la que subministra el model de funcionament que ha de seguir tota cort terrestre:

La primera jerarquia conté aquests tres noms, ço és serafins, querubins e trons. La segona jerarquia conté dominacions, potestats e principats. La tercera jerarquia conté aquestes: virtuts, arcàngels e àngels. E són així aquests ordonats a manera que són ordonats los servidors d'un gran rei o príncep, que aquí veuràs que alguns són entesos en ço qui es fa engir la persona del príncep, axí com són camarlengs, consellers secrets e assessors: quaix semblants són los àngels de la primera jerarquia. Altres n'hi ha que han a entendre en lo regiment del regne en comú, axí com los maestres de la cavalleria, e almiralls de la mar, e los jutges e consellers de la real audiència. E així són los àngels de la segona jerarquia. Los tercers són aquells qui són diputats a regiment de certa província o part del regne, axí com d'alguna ciutat o vila. E aitals són los àngels de la terça jerarquia (*Llibre dels àngels*, 2,1).

Dit d'una altra manera, el govern de l'estat —des dels consellers i els cortesans del cercle més proper al rei fins als governadors de les ciutats i de les viles més remotes, passant pels jutges i els caps de la cavalleria i de la flota militar— reproduïx, segons Eiximenis, l'estructura de les diverses jerarquies angèliques.

4. Com que entre el *Dotzè* i el *Llibre dels àngels* hi ha una concepció diferent del poder, no és sorprenent que una lectura en paral·lel de totes dues obres permeti observar també altres canvis considerables, si no radicals, entre dos llibres escrits en tan sols cinc anys de diferència, tot i que amb els pogroms del 1391 pel mig. En les famoses revelacions de l'arcàngel sant Miquel del *Llibre dels àngels* (5, 28) hi ha una correcció evident dels vaticinis profètics més perillosos del *Dotzè*: no hi ha, per exemple, cap referència a la conversió imminent dels jueus a la fe cristiana. Si en el *Dotzè* del 1387 aquesta conversió era, per a Eiximenis i per a les seves fonts, un element essencial del quiliasme que estava a punt de fer-se realitat, en el *Llibre dels àngels* passa a ser un esdeveniment que només tindrà lloc, en un futur remot, just a la fi del món. Les coordenades cronològiques són diferents, però encara ho són més les escatològiques. I, és clar, de la mateixa manera desapareix també qualsevol referència a la caiguda de les monarquies i a la instauració, com a contrapartida, de governs populars i del que l'Eiximenis del primer *Dotzè* anomenava la *justícia popular*. En el *Llibre dels àngels*, de l'ardent mil·lenarisme del primer *Dotzè* no en queda cap rastre.

5. Els canvis, o les rectificacions, no s'acaben ni de bon tros aquí. També hi ha una modificació molt important de la doctrina pactista, que en el *Llibre*

---

de Francesc Eiximenis» que coediten la Diputació de Girona i la Universitat de Girona.

*dels àngels* apareix desproveïda de tres dels seus elements constitutius més polèmics, almenys als ulls de la casa reial. En primer lloc, la presentació del poder polític com una realitat humana, fruit d'un pacte entre homes lliures, basat en el consentiment mutu entre tots plegats; en segon lloc, la teoria contractual de la monarquia i, en definitiva, del poder polític, de tot poder polític; i, en últim lloc, la desaparició d'una de les expressions més radicals de la *justícia popular*, la possibilitat de la deposició dels governants, per exemple, dels reis que, després d'incomplir de manera reiterada els «pactes de pactitzada senyoria», es neguessin a escoltar les queixes que se'ls formulaven a les corts i a rectificar la seva actuació política.

Entre els capítols 410-411 del *Dotzè* es presenta un protocol de deposició dels prínceps i dels governants que no facin bé la seva feina, i al llarg de tota l'enciclopèdia, tant de la primera part com de la segona, hi ha una cinquantena llarga d'*exempla* de deposicions, alguns més curts, d'altres més llargs, alguns històrics, però la majoria em fa l'efecte que són inventats. En aquesta cinquantena d'*exempla* es presenta un ventall molt ampli de causes que justifiquen la deposició: la follia del príncep; la seva conducta depravada; la corrupció; la covardia en la defensa armada dels interessos de la comunitat i, és clar, també la tirania i la violació dels pactes. De vegades el príncep acaba cedint a les queixes de les corts i rectifican la seva conducta, de manera que la deposició no arriba a tenir lloc. En un bon grapat de casos, però, la deposició acaba obrint-se pas, bé en el marc d'unes corts, bé per decisió del papa o de l'emperador. Al llarg de totes aquestes històries, que presenten un model d'actuació, un protocol que s'ha de seguir i de vegades fins i tot un recull d'arguments que es podrien arribar a utilitzar en els debats polítics sobre aquesta qüestió, els àngels no apareixen mai. De fet, un dels temes centrals del *Llibre dels àngels* —la dimensió política de les jerarquies angèliques— és un detall del tot marginal en el *Dotzè*, malgrat que entre una obra i l'altra només hi ha cinc anys de diferència —cinc anys i, sobretot, un estiu sagnant.

Els exemples polítics són un camp de proves molt interessant per a mesurar la distància que separa el *Dotzè* del 1387 del *Llibre dels àngels* de cinc anys més tard. Si, com acabem de veure, en el *Dotzè* n'hi ha una cinquantena, en el *Llibre dels àngels* només n'hi ha tretze. Ara bé, si tenim en compte que l'extensió d'aquesta obra és més de quatre vegades inferior a la del primer *Dotzè*, es fa evident que els exemples polítics tenen més o menys el mateix pes específic en una obra que en l'altra. Com en el *Dotzè*, el conflicte polític que es planteja en els exemples del *Llibre dels àngels* és sempre un problema de mala gestió de la cosa pública per part, sobretot, de consellers corruptes, tot i que tampoc no hi falten els reis folls i incompetents. En dues de les històries, el conflicte es presenta com una violació molt greu dels pactes, dels furs i dels costums, de manera que la situació es fa tan insostenible que la rebel·lió contra el rei sembla que és a punt d'esclatar. Al final, però, la intervenció de les jerarquies angèliques resol

de manera providencial el problema i salva el coll i la corona del rei. Si arriben a rodar caps, només són els dels consellers.<sup>33</sup>

En el nou model polític que es presenta en el *Llibre dels àngels*, el pactisme apareix desproveït de les seves arestes més conflictives i polèmiques. En realitat, en comptes d'una justícia popular que, com passa en el *Dotzè*, quan convé deposa reis i prínceps i no té por de fer rodar caps, en el *Llibre dels àngels* hi ha una justícia divina que fa més o menys la mateixa feina, però de manera molt més subtil, a través de la mort sobtada dels consellers corruptes; de l'extinció de dinasties poc amants de la bona gestió de la cosa pública com a conseqüència de la mort natural dels reis o de la manca de descendents, o a través de l'abdicació, per inspiració divina, del príncep, presentada gairebé com l'equivalent teològic del dret a la deposició que es defensa en el *Dotzè*.

## VII. El debat del *Dotzè del Crestià* sobre el tiranicidi

1. Un altre exemple en la mateixa línia el tenim en el debat sobre la tirania i el tiranicidi que es planteja en vuit capítols del *Dotzè* (602-609) de l'any 1387. Es tracta d'un tema que en el *Llibre dels àngels* no s'arriba a tractar mai perquè és una opció que no hi té cabuda, que no hi pot tenir cabuda de cap de les maneres. Aquests vuit capítols pertanyen a la segona part del *Dotzè*, dedicada a analitzar «ja los senyors del món e lurs oficials quins ne quals deuen ésser en lurs officis e lurs bones custumes» (Renedo, 2005: 1). El tema central d'aquest tractat no és només el perfil moral del príncep i, per contrast, del tirà, sinó també el dels seus funcionaris i fins i tot dels seus súbdits. Entre els capítols d'aquest tractat, escrits per acumulació d'una manera una mica desordenada, destaca una secció dedicada a tres de les virtuts cardinals: la templança, la fortalesa i la justícia. (De la prudència no se'n parla enlloc.)<sup>34</sup> El bloc de capítols en què es parla de la tirania forma part de la secció dedicada a la justícia (cap. 582-609). Tot i que penso dedicar un treball a analitzar el debat sobre la tirania i el tiranicidi que es planteja en aquests capítols, com que es tracta d'una qüestió molt relacionada amb el tema del present article, em sembla que m'hi he d'entretenir una mica.

2. El discurs comença en el capítol 602 amb una anàlisi de les diferències entre el bon príncep i el tirà que en gran manera està inspirada, encara que no en la seva totalitat, en el *De regimine principum* (II<sup>a</sup>, III, cap. IX-XI) de Gil de Roma. En el capítol següent Eiximenis presenta, partint de nou de la mateixa font (II<sup>a</sup>, III, cap. XI), tres formes de bon govern i de tres de mal govern. Les bones són: la monarquia, cal suposar que paccionada; el govern d'uns pocs

33. Analitzo a fons aquesta qüestió en un article recent (Renedo, 2021).

34. Vaig intentar donar una explicació d'aquest buit en un article de fa uns anys (Renedo, 2012).

«dretament e per bé de la comunitat» (Wittlin, 1986: 315), i el que Eiximenis anomena el «regiment del poble», a l'estil de les repúbliques italianes, on «senyoreja tot lo poble en alguns elegits per ells a temps cert» (Wittlin, 1986: 315). Les formes negatives de govern són la tirania, l'oligarquia i el govern del poble no pas en cerca del bé comú, sinó volent «aflegir e empobrir e subjugar-se los richs» (Wittlin, 1986: 315). El capítol 603 es tanca amb una anàlisi dels perjudicis que el tirà causa al bé comú i a ell mateix. El tema central del capítol següent és un dels mals que el tirà es fa a ell mateix: la possibilitat de la condemna eterna.

3. Els capítols 605–606 preparen el terreny per al debat sobre el tiranicidi. El primer torna a analitzar les característiques que defineixen el bon rei, mentre que el següent està dedicat a demostrar que és pitjor el senyor natural que es transforma en un tirà que no pas el tirà que arriba al poder de manera il·legítima. Es tracta d'una qüestió molt interessant que fa pensar en la distinció entre el tirà «*apertus vel manifestus*» i el «*tacitus vel velatus*» de Bartolo da Sassoferrato, tot i que, com ha posat en relleu Berardo Pio (2014: 191–192), els orígens d'aquesta distinció es troben en el *Comentari a les sentències* de Tomàs d'Aquino. En efecte, per a l'Aquinata cal diferenciar entre el «*modum acquirendi praelationis*» del tirà *apertus* que arriba al poder, sense cap legitimitat, a través de la usurpació, i l'«*usum praelationis*» del governant en principi legítim que, però, abusa del poder que li ha estat atorgat.<sup>35</sup> En el *Comentari a les sentències*, Tomàs d'Aquino només admet el dret a la resistència activa contra el tirà sense legitimitat, és a dir, el tirà «*apertus et manifestus*». Eiximenis, en canvi, defensa el dret a la resistència activa contra totes les formes de la tirania, però considera més perillós, i més greu, el cas del tirà «*tacitus vel velatus*» perquè perverteix des de dins l'essència mateixa del pactisme i dels principis del bon govern.

Tant el capítol 605 com el 606 acaben, de manera força simètrica, amb una defensa del tiranicidi basada en citacions del *Policraticus* de Joan de Salisburi. El capítol 605 es clou, després d'enumerar deu vies a través de les quals «lo príncep se pot lunyar de fer-se tiran» (Wittlin, 1986: 319), no amb una, sinó amb dues citacions de Joan de Salisburi:

Onzenament, deu attendre lo príncep en quants mals cau aquell qui's torna tiran, segons que damunt és dit, e veurà que més li valria cent vegades ésser mort que caure en tirannia, car lo tiran pert si matex e los seus en cors o en ànima, axí com damunt és dit. E per raó d'açò diu lo Policrat, *libro tercio*, que segons les leys setglars era antigament axí publicat que auciere tiran era cosa justa e santa. Axí matex Tullius, *tercio De officiis, capitulo VII*, consella als hòmens despullar e deseretar los tirans, e desposseir e matar, e axí com a membres podrits e mortals tallar del cos de la cosa pública (Wittlin, 1986: 320–321).

---

35. Sobre aquesta distinció, vegeu l'anàlisi de Claudio Fiocchi (2004: 69–72).

Si comparem la versió d'Eiximenis amb la seva font, és a dir, Joan de Salisbury, veurem que en el *Dotzè del Crestià* la lletra del *Policraticus* (III,15) no només es tradueix amb una certa llibertat, sinó que també s'hi cometen el que en principi podrien semblar errors, com ara el pas de les «saecularibus litteris» a les «leys setglars» o la traducció d'«aequum et iustum» per «cosa justa e santa». El més probable, però, és que no es tracti pas d'errors, sinó d'una traducció lliure d'Eiximenis, que amb aquests canvis estaria reforçant la seva defensa del tiranicidi.

Vnde et in saecularibus litteris cautum est quia aliter cum amico, aliter uiuendum est cum tyranno. Amico utique adulari non licet, sed aures tyranni mulcere licitum est. Ei namque licet adulari quem licet occidere. Porro tyrannum occidere non modo licitum est sed aequum et iustum (Keats-Rohan, 1993: 230).

En realitat, però, Eiximenis cita el *Policraticus* de segona mà, perquè la font directa és el *Comuniloqui*, o *Summa de col·lacions*, de Joan de Gal·les. Com va demostrar Albert Hauf (1990), les referències a l'obra de Joan de Salisbury que hi ha escampades pel *Dotzè* no sembla que siguin mai directes, sinó indirectes. En tots els exemples analitzats per Hauf, la font és sempre el *Comuniloqui* de Joan de Gal·les. Crec que en el debat sobre el tiranicidi les referències al *Policraticus* tornen a venir de la mateixa font. Tenen també el mateix origen la citació, en la mateixa línia política, dels *De officiis* (III, 6) de Ciceró que fa Eiximenis tot seguit, i fins i tot el versicle dels *Proverbis* (28,15) amb què Eiximenis clou la defensa del tiranicidi. La font de tots aquests passatges, estirats per Eiximenis en cadena, es troba al principi del capítol «Quod princeps caveat a tyrannide et in iusticia» (1a, dist. III, cap. XX) del *Comuniloqui*:

Quod differentia est tyranni et principis, quia hic legi obtemperat et eius arbitrio populum regit cuius se credit ministrum. Tyrannus vero, qui in contrariis modis se habet, in litteris secularibus cautum est quod non est peccatum tyrannum occidere, sed equum et iustum. Ait idem, libro tercio in fine, subdens rationem, qui a Deo recipit potestatem, legibus servit et iuris famulus est. Qui vero eam usurpat, iura deprimat et voluntati suae iura submittit. In eum ergo merito armantur iura qui leges exarmat. Ideo Tullius, tercio *De officiis*, capitulo septimo, nulla est nobis societas cum tyrannis, sed potius summa distractio neque enim contra natura est spoliare eum, si possis, quem etiam honestum est necare, atque hoc genus pestiferum, atque impium, ex hominum societate exterminandum est. Etenim ut membra quedam amputantur (Arribavene 1496: 30v).

El capítol 605 es tanca amb una nova referència al *Policraticus*, tot i que aquest cop no pas per a defensar el tiranicidi, sinó per a elogiar la dignitat del bon príncep que, governant de manera correcta, s'allunya de la tirania i es con-



verteix en un reflex de Déu sobre la terra: «Dotzenament, deu lo rey pensar la dignitat del bon príncep, car bon príncep, e noble e virtuós és la pus assenyalada persona del món, del qual diu *Policraticus, libro quarto, capitulo primo*, axí: *Princeps est potestas publica que in terris est divinae magestatis ymago*» (Wittlin, 1986: 321). Tot i que la referència bibliogràfica és correcta, em sembla que Eiximenis recorre de nou al *Comuniloqui* (1a, dist. II, cap. I), d'on extreu també la glossa de sant Gregori a *Sub quo curvantur qui portant orbem* (Job 9,13) per a presentar el bon príncep no només com a imatge de la divinitat, sinó també com a fonament del poble.<sup>36</sup>

El capítol següent, el dedicat a debatre si és pitjor el tirà «apertus vel manifestus» o el «tacitus vel velatus», acaba amb una nova al·lusió al *Policraticus*. En aquest cas em sembla que Eiximenis torna a fer referència, de manera genèrica, al mateix passatge citat al final del capítol 605 per a acabar de reblar el clau en la seva reivindicació del tiranicidi:

Vet, donchs, com és leja cosa al príncep girar-se en tirannia. Per què deya aquell dit Policratus en lo loch al·legat, per què no seria leja cosa tirannia com les obres qui fan l'om tiran sien contra lig de natura, e de Escripura, e de gràcia, e contra tot dret, e justícia e bones costumes de bones gens? (Wittlin, 1986: 324-325).

Tot seguit es presenta una relació de mals causats pels tirans que pot estar inspirada en bona mesura en una llista que es troba també en el mateix capítol del *Comuniloqui* (1a, dist. III, cap. XX). El capítol es clou, un cop donada aquesta llista, amb les paraules següents: «Açò fa qualsevol hom ver tiran, per les quals coses merex mort en lo cors e perdre los béns temporals, segons que damunt és ja provat» (Wittlin, 1986: 325). Una defensa, doncs, contundent del tiranicidi, reforçada amb l'argument d'autoritat del *Policraticus*.

4. Diversos autors han estudiat en els últims decennis l'abast de les afirmacions de Joan de Salisbury en defensa del tiranicidi. Segons Richard H. i Mary A. Rouse (1967: 695) i Cary Nederman (1988: 382-383), es tracta només d'una justificació teòrica, sense cap crida a l'acció; mentre que per a G. C. Garfagnini (1977) i Lidia Lanza (2005), Joan de Salisbury presenta el tiranicidi com una mera possibilitat, no pas com una obligació; una possibilitat, per altra banda, gairebé impossible de dur a la pràctica.<sup>37</sup> En canvi, en els tres últims capítols del seu minitratat sembla com si Eiximenis volgués sortir del cul-de-sac de les meres especulacions al voltant del tiranicidi per a passar de la teoria a la pràctica. Per aquesta raó, el capítol 607 comença amb una al·lusió molt ben triada a una

36. «Est ergo, ut eum plerique diffiniunt, princeps potestas publica et in terris quaedam divinae maiestatis imago» (*Policraticus*, IV,1; Keats-Rohan, 1993: 232).

37. «Il contesto teologico complessivo, ancor prima che politico, rende inconcepibile il tiranicidio come l'esito di una scelta individuale: un atto così estremo non può che essere lasciato all'imperscrutabile volontà divina, che può scegliere questo come anche altri mezzi per ristabilire l'ordine conforme alla giustizia e liberare i suoi fedeli, qualora questi siano pentiti dei loro peccati» (Lanza, 2005: 175).

faula d'Isop per a plantejar la pregunta essencial: qui i en quines circumstàncies té la legitimitat suficient per consumir el tiranicidi?

Mas diràs tu que qui metrà la esquella al gat, com dix la rata quant fò con-se-llada de fugir quant lo gat vendria, segons que posa lo fabulari (Wittlin, 1986: 326).

La resposta a aquesta pregunta comença amb la presentació d'una supo-sada carta que Gervasius, «patriarcha alexandrinus», hauria enviat als pisans, que patien el govern d'un «mal tiran». (No es tracta, doncs, d'una mera consulta teòrica: darrere de les reivindicacions i de les rèpliques dels pisans al llarg de tot el debat, s'endevina, almenys en el marc d'aquesta ficció, l'ombra d'un tirà.) El debat comença amb Gervasius definint, a partir de «la lig crestiana» (Wittlin, 1986: 326), la seva postura sobre aquesta qüestió. En principi, segons Gervasius, el súbdit no pot matar el seu senyor, excepte en certs casos que, però, no s'es-pecifiquen. La solució que es proposa per a resoldre el problema sense recórrer al tiranicidi és apel·lar a una instància superior —per exemple, el papa— o, si el poble se sent prou poderós, «deu-li dar comiat graciosament» (Wittlin, 1986: 326) o, com a mínim, plantejar el problema davant de les corts.

El millor exemple que se li acudeix a Gervasius en aquest sentit és el de la deposició del príncep de Tàrent, que els florentins «avien elegit per senyor» i que, «quant perceberen que no·ls sabia regir» (Wittlin, 1986: 327), van depositar i van forçar a abandonar la ciutat. Aquest duc de Tàrent em sembla que ha de ser, per força, Gualter VI, comte de Brienne, que va estar casat amb Beatriu d'Anjou, filla del príncep Felip de Tàrent, el germà de Robert d'Anjou, rei de Nàpols. Gualter de Brienne va ser, durant deu mesos i mig, entre el 1342 i el 1343, capità general i defensor del comú de Florència. Al final va ser expulsat de la ciutat per una rebel·lió popular provocada, sobretot, per la pressió tributària i per les malversacions d'alguns dels seus funcionaris, molts dels quals eren francesos (Sestan, 1972: 245–246). Per a Gervasius, «patriarca alexandrinus», aquesta era la solució ideal: la deposició o bé a través d'una rebel·lió, o bé a través d'un procés engegat a les corts, o bé mitjançant la intervenció del papa o l'emperador. Es tracta d'una situació en què no hi ha cap necessitat de recórrer al tiranicidi.

5. A la realitat, però, li costa d'admetre les solucions ideals. Això és el que devien pensar els pisans, que, gens satisfets amb la resposta de Gervasius, repliquen amb una carta en què tornen a defensar, amb quatre raons, la licitud del tiranicidi. En primer lloc, segons els pisans, és l'única opció a què es pot recórrer quan el tirà no té, o com a mínim no reconeix, cap autoritat superior, i quan tampoc no se'l pot acomiadar perquè és més poderós que els seus súbdits. La segona raó posa en evidència la contradicció entre la prohibició del tiranicidi i el dret de tot ciutadà a enfrontar-se, a vida o mort, contra qualsevol enemic de la cosa pública. En aquest cas, en realitat Eiximenis està pensant, encara que no

el citi, en el vell principi del dret romà que sostenia que «vim vi repellere licet» (Dig. 43, 16, 1, 27). Com ja hem vist (ap. 2.5), aquest adagi se cita, en defensa del dret de resistència de les comunitats a la tirania, en el capítol 619 del *Dotzè*.

Els pisans del capítol 606 semblen estar tant entre l'espasa i la paret que no veuen cap altra sortida que el tiranicidi. En aquest sentit, la seva situació fa pensar també en un passatge del capítol 597 del mateix *Dotzè*, titulat «Com lo príncep deu ésser piados a ses gens». En aquest fragment se sosté que si el príncep opta, en comptes d'un comportament pietós, per una política tirànica i despietada, les conseqüències poden ésser terribles: «pensar pot lo príncep que lo poble no'l sofrerà longament si ell los és cruel, ans lo matarà o'l deposarà e'n farà altre, car diu la Escriptura: *Qui nimis emungit elicit sanguinem*» (Wittlin, 1986: 298). Eiximenis reforça la citació bíblica (Pr 30,33) amb una referència a un proverbi per a acabar d'aclarir la qüestió: «diu hom que tant va lo cànter a la font fins que trenca [...] axí lo poble tant pot ésser turmentat per crueltat de mala senyoria fins que rebel·la e auciu son senyor» (Wittlin, 1986: 298). Com podem veure, Eiximenis ho deixa ben clar més d'un cop: un comportament dels prínceps tirànic i mancat de pietat envers els seus súbdits pot tenir conseqüències funestes.

La tercera raó està centrada en Carles d'Anjou i la revolta de les Vespres. Els sicilians, després d'haver hagut de prendre molta paciència esperant un canvi de línia política que mai no es va produir, van acabar fent fora el tirà. És més, si Carles d'Anjou hagués estat a l'illa al principi de la revolta, podria haver passat, com reconeixien els mateixos sicilians, qualsevol cosa: «e pensam que, si ell malignàs contra nós, que nós, qui més podíem en la illa, no aguérem pogut capdellar ne vedar al poble que no l'aguessen mort soptosament» (Wittlin, 1986: 329). En el quart argument dels pisans es passa d'un exemple històric a un raonament jurídic: com que el tirà viola els pactes, deixa de ser el senyor natural dels seus súbdits i, per tant, es pot engegar un procés de deposició que podria acabar amb el tiranicidi. Es tracta d'un argument que ja havia formulat a mitjan segle XI, en plena querella de les investidures, Manegold de Lautenbach en el seu *Liber contra Gherardum* (Fiocchi, 2004: 28-30).

6. La rèplica de Gervasius, que tanca el debat, és un bon exemple de diplomàcia vaticana. No hi ha un reconeixement explícit del dret al tiranicidi, però es deixa la porta mig oberta perquè, si no hi ha cap altra opció, s'hi pugui recórrer. Gervasius analitza, una per una, les quatre raons, o objeccions, presentades pels pisans. En les dues primeres respostes la porta s'obre, mentre que en les dues últimes més aviat es tanca. Em sembla que Eiximenis, conscient d'estar tocant un tema molt delicat, camina en tot moment amb peus de plom, però deixa prou clar que el tiranicidi pot ser una opció prou vàlida. En la rèplica a la primera raó dels pisans Gervasius torna a recomanar, sobretot, la presó o l'exili del tirà, ja que, com a clergue, no pot acon-

sellar una opció que impliqui vessar sang. Tanmateix, sense arribar a aprovar de manera explícita el tiranicidi, Gervasius reconeix tot seguit que pot donar-se el cas que sigui l'única alternativa possible si no hi ha una instància superior a la qual es pugui recórrer:

Si lo vostre tiran és públich invasor de la vostra cosa pública e no avets a qui recórrer, no y à altre remey que y façats segons que justícia requer e raó natural consella, e les leys imperials han ordenat que se'n faça. E ací no diria pus, car escrit és *prudenti pauca sufficiunt*, ço és que a l'hom savi basten poques paraules, car de poques paraules sap traure bastant sentència e resposta a açò que demana (Wittlin, 1986: 331).

La prudència amb què Gervasius, o Eiximenis, s'expressa no li impedeix, ni de bon tros, d'admetre amb subtileza la legitimitat del tiranicidi. *Prudenti pauca sufficiunt*.

En relació amb la segona raó dels pisans, Gervasius fa una distinció entre el tirà que arriba al poder de manera irregular i, doncs, il·legítima, i el que comença com a senyor natural i, per tant, legítim, però acaba convertint-se en un dèspota. En relació amb el primer cas, Gervasius torna a admetre de manera subtil la possibilitat del tiranicidi: «per defensió de la terra lo pare pot auciore lo fill, donchs molt més pot auciore l'om estrany. E açò dich recitant la ley, e no consellant-vos de matar a negun» (Wittlin, 1986: 331). En canvi, per al tirà que comença com a senyor natural, Gervasius demana un tracte cortès i misericordiós, en virtut de l'antiga legitimitat, que sembla que exclou l'opció del tiranicidi.

7. Respecte a la tercera raó, dedicada a la revolta de les Vespres, Gervasius admet que les queixes i reclamacions dels sicilians eren justes, però en critica les formes. Per una banda, reconeix el dret del poble a corregir «son senyor defallent greument axí com se pertany, que no és mal fet, ans se deu fer, e apar que lo senyor deu portar aquella correcció ab reverència» (Wittlin, 1986: 333); però, per l'altra, critica que els sicilians no haguessin acceptat el magisteri de l'Església. Com a mínim s'admet, però, l'obligació del senyor d'acceptar les reclamacions dels vassalls.

En relació amb la quarta raó, Gervasius no admet que el príncep que violi els pactes que li van permetre arribar al poder i es converteix en tirà deixi de ser senyor natural. Segons Gervasius, això només seria possible si una clàusula que preveïés aquesta possibilitat s'hagués inclòs en els pactes entre el senyor i els seus vassalls, «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» (Wittlin, 1986: 333). Eiximenis estira el raonament i sosté que cap senyor no podria acceptar una clàusula d'aquesta mena perquè, com que la tirania del poble és pitjor que la del príncep, aleshores hi hauria més deposicions i tiranicidis del compte, sense cap justificació sòlida al darrere.

D'acord amb aquesta darrera afirmació i en contrast amb el contingut del capítol 200 del *Dotzè*, Eiximenis arriba a afirmar que els generosos, és a dir, la noblesa, estan més preparats per a governar que no pas el poble: «e jatsia que entre generosos e populars n'i aja d'uns e d'altres, emperò, parlant comunament, los generosos són pus virtuosos e ab més seny e vergonya» (Wittlin, 1986: 334). Aquestes paraules estan molt més a prop del to i el contingut dels capítols palinòdics escrits a finals del 1391, que no pas de les idees polítiques defensades al llarg de la major part de la primera edició del *Dotzè* (1387). Per exemple, en el capítol 471 de l'obra, afegit el 1391, Eiximenis assegura que el regiment popular, el govern del poble, és «lo pus vil e l pus dolent regiment qui sia al món».

8. Les contradiccions internes del *Dotzè del Crestià*, perceptibles en aquest capítol i en la valoració del govern dels generosos, es poden explicar a partir d'una observació molt aguda de Martí de Riquer. El *Dotzè* es va escriure en un període tan llarg de temps —entre principis de la novena dècada del segle XIV, si no és que ja s'havia començat a escriure abans, i el 1387 (Cátedra, 1982; Renedo, 2011)— que en realitat és lògic que hi hagi divergències internes, provocades pels canvis d'opinió política que devia experimentar Eiximenis al llarg d'un període tan dilatat. «Les contradiccions que hom ha observat, de vegades, en les idees polítiques d'Eiximenis segurament trobarien clara explicació si disposàvem d'una cronologia certa de la redacció dels capítols del *Dotzè del Crestià* i podíem acarar les idees amb els esdeveniments» (Riquer, 1964: 184-185). Tot i aquestes contradiccions i ambigüitats, Eiximenis es va atrevir a tractar amb un cert deteniment el tiranicidi en la seva enciclopèdia política i, com a mínim, a defensar amb prudència la seva legitimitat en unes circumstàncies determinades.

## VIII. Els tirans, el *Llibre dels àngels* i la santa paciència

1. En el marc polític i teològic del *Llibre dels àngels* ja no hi ha, però, espai per a plantejar qüestions tan delicades com el tiranicidi o la deposició del príncep. Ho podem veure en el capítol VIII del segon llibre, dedicat a tractar dels «sants àngels apellats principats» i a posar en relleu de quina manera els principats informen els ciutadans per a obeir humilment les senyories, tant si són bones com si són dolentes, «car Déu fa part ab la potestat, si bé s'és mala, e açò per tal com té son lloc». Eiximenis reforça el seu discurs amb un rosari de versicles de les epístoles de sant Pere i, sobretot, de sant Pau, que exhorten a obeir en tot moment el poder establert. Segons Eiximenis, els principats

Revelen maneres e indueixen los esperits jussans dats al nostre personal ministeri a humiliar e a informar a nós humilment obeir a les senyories a nós dades per Déu, al·legant-nos la volentat de nostre senyor Déu, qui vol que els obeiscam, e lo

gran profit que'ns en seguex en ànima e en cors, e del contrari, grans e poderosos damnatges. Per què dix sent Paul, *Ad Romanos 13*, *Qui potestati resistit, Dei ordenationi resistit*, e vol dir que aquell qui contrasta a la potestat, aquell contrasta a l'ordinació de Déu, del qual devalla la potestat. E si *Colosenses*, *tercio*, diu: *Obedite per omnia dominis terrenalibus*, ço és a dir, que tots obeïscam als senyors terrenals en totes coses, ço és que no sien contra Déu. E açò mateix diu *Ad Titum 3* e *Ad Ebreos 13*, e sent Pere, *Prima Petri, secundo*. E diu *Ad Romanos 13* així: *Qui potestati resistit, dampnationem sibi acquirit*, e vol dir que aquell qui contrasta a la potestat se procura damnació a la sua ànima, hoc encara mort al seu cors e destrucció als seus e a la sua casa, segons que posa una novella glossa. Raó és, car Déu fa part ab la potestat, si bé s'és mala, e açò per tal com té son lloc.<sup>38</sup>

La lliçó que defensa Eiximenis en aquest passatge no pot ser més clara: cal obeir les autoritats polítiques tant si són bones com si són dolentes. Eiximenis avala la seva tesi amb sis versicles bíblics a tall d'arguments d'autoritat per a acabar de reblar el clau.<sup>39</sup> Després d'aquest devesall de citacions bíbliques, amb el complement d'una «novella glossa» que podria ser ben bé una invenció eiximeniana nova de trinca, la tesi es dona per bona i ja no es torna a discutir més.

2. Si reculem cinc anys i anem al capítol 607 del primer *Dotzè*, hi trobarem, enmig del debat sobre el tiranicidi, la mateixa idea, reforçada també amb una cadena de versicles bíblics, una bona part dels quals són els mateixos del *Llibre dels àngels*. Hi ha, però, una diferència molt important entre una obra i l'altra. En el primer *Dotzè*, la tesi que sosté que cal obeir les senyories a qual-sevol preu, és a dir, tant si defensen el bé comú com si se'n desenten del tot, és tan sols el nucli central de la primera part de l'argumentació de Gervasius, «patriarca alexandrinus», en contra del tiranicidi. Els versicles bíblics són introduïts per Gervasius amb les paraules següents: «Deu axí matex ací attendre tot crestià que lo Salvador nos manà aver paciència e no retre mal per mal, e amar nostres enemichs e aquells qui mal nos fan, axí com apar per diverses parts del sant Evangeli» (Wittlin, 1986: 326). En el *Dotzè*, però, com acabem de veure, el discurs no s'acaba aquí, sinó que continua, després del rosari de versicles bíblics que conviden a prendre paciència, amb les objeccions i les rèpliques dels pisans a favor del tiranicidi. I al final del debat Gervasius acaba deixant la porta oberta, tot i que amb cautela, a la possibilitat de l'execució del tirà. Cinc anys més tard, en canvi, en el *Llibre dels àngels* el debat no va més enllà del capítol que acabo d'analitzar, o, més ben dit, no hi ha debat, no hi pot haver debat, perquè al llarg

---

38. Cito sempre a partir de l'edició *in fieri* del *Llibre dels àngels* de Sadurní Martí per a les «Obres de Francesc Eiximenis» (OFE).

39. Eiximenis repeteix dos cops la citació de Rm 13,2. Cal tenir en compte, però, que les dues citacions no són idèntiques i que en realitat es complementen. Els altres versicles citats, dels quals es dona només el número del capítol, són Tt 3,1, He 13,17 i Pr 2,13-20.

de tot el llibre es repeteix diverses vegades la idea amb què, a tall de síntesi, es tanca el capítol vuitè del segon llibre:

A aquests sants principats majorment deuen ésser fets devots precis per tota gent súbdita que els do cor e voler tostemps d'humiliar si mateix a les senyories, e que les vulla donar dolces, justes e bones, e que ab elles puixen envers Déu merèixer lo guardó de vera obediència.

En el *Llibre dels àngels* Eiximenis exhorta els lectors a humiliar-se davant de les senyories i a pregar perquè Déu permeti que siguin dolces, justes i bones. En el cas, però, que Déu no escolti els seus precis i, per tant, les senyories no siguin ni dolces, ni justes, ni bones, el que es recomana és prendre «santa paciència» —un sintagma del *Llibre dels àngels* (2, 6), no pas meu—, suportar amb resignació les arbitrietats del poder i deixar en mans de les jerarquies angèliques, com a agents de la providència divina, el càstig, quan convingui, dels mals governants.

3. En el primer *Dotzè del Crestià* Eiximenis s'havia queixat de la «bestial paciència» (Wittlin, 1986: 185) del poble de Castella suportant el govern tirànic d'Alfons XI. Cinc anys després va lloar, en el *Llibre dels àngels*, la «santa paciència» del poble que suporta amb resignació les arbitrietats i les injustícies del poder per a purgar els seus pecats.<sup>40</sup> El llarg camí que separa la primera edició del *Dotzè del Crestià* (1387) del *Llibre dels àngels* (1392) es pot resumir en aquests dos adjectius, «bestial» i «santa», aplicats al mateix substantiu: «paciència». Si la segona edició del *Dotzè*, la del 1391, es va enquadrar amb la pell del qui es va espantar de la primera edició, del *Llibre dels àngels* es podria dir, si se'm permet continuar fent servir el llenguatge figurat, que es va enquadrar amb la pell dels qui van llegir de bon grat, massa de bon grat, la primera edició del *Dotzè*, la del 1387. Com deien els clàssics, *habent sua fata libelli*.

---

40. Sobre els conceptes de «bestial paciència» i de «santa paciència» entre el *Dotzè del Crestià* del 1387 i el *Llibre dels àngels* (1392), remeto de nou al meu article sobre el(s) pactisme(s) d'Eiximenis (Renedo, 2021).



## Bibliografia

ARRIBAVENE, Giorgio (ed.). Joan de GAL·LES. *Summa Ioannis Valensis de regimine vite humane seu Margarita doctorum ad omne propositum prout patet in tabula*. Impressum Venetiis per Georgium de Arrivabenis, 1496.

BOHIGAS, Pere. «Prediccions i profecies en les obres de Francesc Eiximenis». Dins: *Franciscàlia: Homenatge de les lletres catalanes a sant Francesc amb motiu del setè centenari de son traspàs (1226), de la seva canonització (1228) i quart de l'autocronia de l'Orde Caputxí (1528)*. Barcelona: 1928, p. 23-38. (Reeditat dins Pere BOHIGAS. *Aportació a l'estudi de la literatura catalana*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1982, p. 94-115.)

CÁTEDRA, Pedro M. «Francesc Eiximenis y Don Alfonso de Aragón». *Archivo Ibero-Americano*, núm. 42 (1982), p. 75-80.

COCCIA, Emmanuele; AGAMBEN, Giorgio. *Angeli: Hebraismo, cristianesimo, islam*. Vicenza: Neri Pozza, 2009.

COSTE, Jean (ed.). *Boniface VIII en procès: Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311)*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1995.

DURAN, Eulàlia (ed.). *Les cròniques valencianes sobre les Germanies de Guillem Ramon Català i de Miquel Garcia (segle XVI)*. València: Eliseu Climent, 1984 (La Unitat; 86).

FERRER I MALLOL, Maria Teresa. «El consell reial durant el regnat de Martí l'Humà». Dins: *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*. Saragossa: Gobierno de Aragón, 1996, p. 173-190.

FIOCCHI, Claudio. *Mala Potestas: La Tirania nel Pensiero Politico Medioevale*. Bergamo: Lubrina, 2004.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo. «La cultura de los agermanados». Dins: *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*. Vol. III. *Edad Media*. València: Universitat de València, 1976, p. 143-151.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo. *Las Germanías de Valencia (nueva edición)*. Barcelona: Península, 1981 (Historia, Ciencia, Sociedad; 119).

GARFAGNINI, Gian Carlo. «Legittima “potestas” e tirannide nel Policraticus di Giovanni di Salisburia. Riflessioni sulla sensibilità di un ‘clericus’ per i problemi storico-politici». *Critica Storica*, núm. 14 (1977), p. 575-610.

HAUF, Albert. «El *De Triplici Statu Mundi* de fra Francesc Eiximenis, OFM». *Estudis Universitaris Catalans*, vol. XXIII, *Miscel·lània a honor de Ramon Aramon i Serra* (1979), p. 265-283.

HAUF, Albert (ed.). EIXIMENIS, Francesc. *Lo Crestià (Selecció)*. Barcelona: Edicions 62 i “la Caixa”, 1983 (MOLC; 98).

HAUF, Albert (ed.). EIXEMENO, Joan. *Contemplació de la Santa Quarantena*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1986 (Biblioteca Marian Aguiló; 9).

HAUF, Albert. «*Lo regiment de la cosa pública: Eiximenis, Joan de Salisbury i Fra Joan de Gal·les, O.F.M.*». Dins: Albert HAUF. *D'Eiximenis a sor Isabel de Ville-na: Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*. València i Barcelona: Institut de Filologia Valenciana i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, p. 125-149.

HAUF, Albert. «La huella de Ubertino de Casale en el preerasmismo hispánico: el caso de fra Francesc Eiximenis OFM». Dins: R. ALEMANY; J. L. MARTOS; J. M. MANZANARO (ed.). *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*. Alacant: Universitat d'Alacant, 2005, p. 93-132.

HAUF, Albert. «El panorama literari en temps del rei Martí». Dins: Maria Teresa FERRER I MALLOL (ed.). *Martí l'Humà: El darrer rei de la dinastia de Barcelona (1396-1410). L'Interregne i el Compromís de Casp*. Barcelona: IEC i Diputazione di Storia Patria per la Sardegna, 2015, p. 244-266 (Memòries de la Secció Històrico-Arqueològica; 98).

HERNANDO, Josep. «Obres de Francesc Eiximenis en biblioteques privades de la Barcelona del segle XV». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, núm. 26 (2007), p. 385-568.

IVARS, Andrés OFM. *El escritor fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408): Recopilación de los escritos publicados por el Padre Andrés Ivars en la revista «Archivo Ibero Americano» sobre Francesc Eiximenis y su obra escrita en Valencia*. Benissa: Ayuntamiento de Benissa, 1989. (1a ed.: en forma d'article publicat per entregues al llarg dels anys 1920-1926.)

KEATS-ROHAN, K. S. B. (ed.). SARESBERIENSIS, Ioannis [Joan de Salisbury]. «Policraticus (llibri I-IV)». Dins: SARESBERIENSIS, Ioannis. *Corpus christianorum: Continuatio Mediaevalis (CCCM 118)*. Turnhout: Brepols, 1993.

LANZA, Lidia. «*Luciferianae pravitatis imago*. Il tirano tra alto e basso Medioevo». *Mediaevalia: Textos e Estudos*, núm. 24 (2005), p. 161-201.

LERNER, Robert E. «Historical Introduction». Dins: Johannes de RUPESCISSA [Joan de Rocatalhada]. *Liber secretorum eventuum: Edition critique, traduction et introduction historique*. Edició de Robert E. Lerner i Christine Morerod-Fat-tebert. Friburg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1994, p. 11-85.

LERNER, Robert E. *The feast of Saint Abraham: Medieval millenarians and the Jews*. Filadèlfia: University of Pennsylvania Press, 2001.

LERNER, Robert E. «Eiximenis i la tradició profètica». *Llengua & Literatura*, núm. 17 (2006), p. 7-28.

LERNER, Robert E. (a). «*Giustizia popolare: Giovanni di Rupescissa nella Boemia hussita*». Dins: Robert E. LERNER. *Scrutare il futuro: L'eredità di Gioacchino da Fiore alla fine del Medioevo*. Roma: Viella, 2008, p. 145-158. (1a ed. angl.: Robert E. LERNER. «Popular Justice. Rupescissa in Hussite Bohemia». Dins: Antonín HRUBÝ. *Eschatologie und Hussitismus*. Edició a cura d'A. Patschovsky i F. Smahel. Praga: Historisches Institut, 1996, p. 39-52.)

LERNER, Robert E. (b). «Millenarismo medievale e violenza». Dins: Robert E. LERNER. *Scrutare il futuro*. Roma: Viella, 2008, p. 63-76. (1a ed. angl.:

Robert E. LERNER. «Medieval Milleniarism and Violence». Dins: *Pace e guerra nel basso Medioevo (Atti del XL Convegno Storico Internazionale, Todi, 12-14 ottobre 2003)*. Spoleto: Fondazione CISAM, 2004, p. 37-52.)

LERNER, Robert E. (c). «Millenarismo». Dins: Robert E. LERNER. *Scrutare il futuro*. Roma:Viella, 2008, p. 15-47. (1a ed. angl.: Robert E. LERNER. «Millennialism». Dins: B. MCGINN (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Nova York: Continuum, 1998, p. 326-360.)

LERNER, Robert E. «Prophetic Utopias: Olivi, Rupescissa and Eiximenis». Dins: Flocel SABATÉ (ed.). *Utopies i alternatives de vida a l'edat mitjana*. Lleida: Pagès, 2009, p. 69-82.

MACINTYRE, Alasdair. *A short history of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. Londres: Routledge, 1988.

MADURELL MARIMON, Josep Maria. «Manuscris eiximinians. Petit repertori documental». Dins: *Martínez Ferrando archivero: Miscelánea de estudios dedicados a su memoria*. Barcelona: Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, 1968, p. 291-313.

NALLE, Sara T. «The Millennium Moment. Revolution and Radical Religion in Sixteenth-Century Spain». Dins: P. SCHÄFER; M. R. COHEN (ed.). *Toward The Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*. Leiden: Brill, 1998, p. 151-171.

NEDERMAN, Cary J. «A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide». *The Review of Politics*, núm. 50 (1988), p. 365-389.

PEDRETTI, Marco. «La traduzione catalana del *Vade mecum in tribulatione* (ms. Carpentras, Inguimbertine, 336)». Dins: Robert E. Lerner; Pavlína RYCHTEROVÁ (ed.). *Vade mecum in tribulatione: Translated into Medieval Vernaculars*. Milà: Vita e Pensiero, 2019, p. 143-176 (Dies Nova; 4).

PEDRETTI, Marco. «Francesc Eiximenis, el bateig forçat dels jueus i els avallots del 1391». Dins: S. MARTÍ; X. RENEDO (ed.). *Estudis sobre Francesc Eiximenis: Vida, obra i transmissió*. Girona: Diputació de Girona i Universitat de Girona, 2021, p. 207-222.

PERARNAU, Josep. «La traducció catalana medieval del *Liber secretorum eventuum* de Joan de Rocalhada. Edició, estudi del text i apèndixs». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, núm. 17 (1998), p. 7-219.

PIO, Berardo. «Il pensiero político di Bartolo». Dins: *Bartolo da Sassoferrato nel VII Centenario della nascita: diritto, politica, società. Atti del L Convegno Storico Internazionale del CISBaM (Todi-Perugia, 13-16 ottobre 2013)*. Spoleto: Fondazione CISAM, 2014, p. 171-198.

POU I MARTÍ, Josep Maria. *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*. Vic: Seráfica, 1930.

PUIG I OLIVER, Jaume de. «Més nous textos catalans antics de la "Biblioteca Capítular y Colombina" de Sevilla». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, núm. 20 (2001), p. 453-510.

PUIG I OLIVER, Jaume de *et alii*. *Catàleg dels manuscrits de les obres de Francesc Eiximenis, OFM, conservats en biblioteques públiques. Volum I: Descripció dels manuscrits*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans i Facultat de Teologia de Catalunya, 2012.

RENEDO, Xavier (ed.). EIXIMENIS, Francesc. *Dotzè llibre del Crestià I, 1*. Girona: Universitat de Girona i Diputació de Girona, 2005.

RENEDO, Xavier. «Albert Hauf, lector i editor d'Eiximenis». Dins: J. E. RUBIO; J. A. YSERN (ed.). «Tot lliga»: *Petit homenatge a un gran mestre. Homenatge al professor Albert Hauf*. Paiporta: Denes, 2008, p. 105-124.

RENEDO, Xavier. «Notes sobre la datació del *Dotzè del Crestià* de Francesc Eiximenis». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. 52, *Miscel·lània d'homenatge a Gabriel Roura i Güibas* (2011), p. 207-224.

RENEDO, Xavier. «Eiximenis, Alfonso IV, Pedro I de Portugal y sus vasallos». *Mirabilia: Revista eletrônica de História Antiga e Medieval*, núm. 15 (2012), p. 289-317.

RENEDO, Xavier. «Eiximenis i el(s) pactisme(s)». Dins: S. MARTÍ; X. RENEDO (ed.). *Estudis sobre Francesc Eiximenis: Vida, obra i transmissió*. Girona: Diputació de Girona i Universitat de Girona, 2021, p. 223-286.

RIERA I SANS, Jaume (ed.). *Francesc Eiximenis i la casa reial: Diplomataris 1373-1409*. Amb la col·laboració de Jaume Torró. Girona: Institut de Llengua i Cultura Catalanes-Universitat de Girona, 2010.

RIQUER, Martí de. *Història de la literatura catalana*. Vol. II. Barcelona: Ariel, 1964.

ROUSE, Richard H.; ROUSE, Mary A. «John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide». *Speculum*, núm. 42 (1967), p. 693-709.

ROUSSEAU-JACOB, Isabelle. *L'eschatologie royale de tradition joachimite dans la Couronne d'Aragon (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles): Étude et édition de textes prophétiques*. París: e-Spania Books, 2016.

RUBIÓ I LLUCH, Antoni. *Documents per l'història de la cultura catalana medieval*. Vol. I. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1908.

SAVATER, Fernando. *Diccionario filosófico*. Barcelona: Planeta, 1995.

SESTAN, Ernesto. «Brienne, Gualtieri di». Dins: *Dizionario biografico degli italiani*. Vol. 14. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1972, p. 237-248.

TEALDI, Elena (ed.). RUPESCISSA, Giovanni di [Joan de Rocatalhada]. *Vade mecum in tribulatione*. Milà: Vita e Pensiero, 2015 (Dies Nova; 1).

TORRÓ, Jaume. «Francesc Eiximenis i Joan I». Dins: S. MARTÍ; X. RENEDO (ed.). *Estudis sobre Francesc Eiximenis: Vida, obra i transmissió*. Girona: Diputació de Girona i Universitat de Girona, 2021, p. 19-26.

WITTLIN, Curt (ed.). EIXIMENIS, Francesc. *Dotzè llibre del Crestià II, 1*. Girona: Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona, 1986.

WITTLIN, Curt (ed.). EIXIMENIS, Francesc. *Dotzè llibre del Crestià II, 2*. Girona: Col·legi Universitari de Girona i Diputació de Girona, 1987.



Amb el suport de



**Diputació  
Barcelona**

Universitat de Girona  
**Institut de Llengua  
i Cultura Catalanes**

ISBN: 978-84-9965-639-7



9 788499 656397