

REFLEXIONS A L'ENTORN D'EIXIMENIS REGIR LA COSA PÚBLICA. EIXIMENIS, ENCARA

Marc B. Escolà

Universitat Europea IMF

ORCID 0000-0001-9328-832x

protonotariat@euniv.eu

Fra Francesc Eiximenis (Girona, 1330 – Perpinyà, 1409) figura amb ple dret en la galeria de personatges insignes de la cultura catalana medieval. Si observem el seu perfil intel·lectual, hom pot classificar-lo, en primer terme, com una autoritat teològica de la Corona d'Aragó del segle XIV. La seva documentada biografia ens informa que va ingressar d'infant al convent de Girona de l'orde de Sant Francesc i, després de seguir els preceptius estudis propedèutics d'Arts, superada ja la joventut va estudiar a la Facultat de Teologia de l'Estudi General de París (1364), on tot indica que va obtenir el grau de *bacalaurius*. La seva reputació teològica va fer que li oferissin una càtedra a l'Estudi General de Lleida l'any 1371, però la manca del grau de *magister* o doctor li va impedir accedir-hi, de manera que va haver de tornar a la universitat, ara a Tolosa, per a obtenir-lo, cosa que va fer l'any 1373, i aleshores va completar el seu currículum universitari. Durant aquelles quatre dècades de formació, Eiximenis va fer la tradicional *peregrinatio* universitària medieval. És per això que, a més de París i Tolosa, tenim evidències o indicis de la seva presència a llocs diversos d'Europa, entre els quals cal destacar Oxford, epicentre aleshores de la teologia franciscana, i la Toscana, on descobreix la comunitat dels «espirituals» del mont d'Alvèrnia —on rebé els estigmes, per cert.

En principi, doncs, Eiximenis presenta els trets propis d'un docte eclesiàstic medieval, plenament incardinat en els corrents intel·lectuals del seu orde, marcats per Occam i Duns Escot, però sempre dins de l'ortodòxia agustiniana. Així, un cop doctorat, va assumir el repte de redactar una *summa theologiae* en llengua catalana, concebuda com una síntesi del pensament escolàstic adreçada a facilitar l'educació religiosa i civil dels llecs, emprant un estil senzill i planer, farcit d'exemples que els apropaven la doctrina que es volia transmetre. Segons el que diu ell mateix en el pròleg de l'obra, aquesta iniciativa sorgí dels precés de consellers i ciutadans honorables de la ciutat de Barcelona, on residia pels volts dels anys 1379-1380, però els estudiosos han identificat com la principal figura impulsora d'Eiximenis el mateix rei Pere el Cerimoniós, gran admirador seu que va finançar-li el doctorat a Tolosa i va enviar cartes on ordenava que no fos distret de la seva dedicació a la seva «obra» (expressió textual del rei). Això no obstant, la magna obra eiximeniana, que segons el seu pla havia de tenir tretze llibres, mai no la va poder acabar: *Lo Crestià* —o *Cristià*, segons Wittlin (2010: 163-177)— va quedar en només quatre volums. La intensa vida «àulica» no li va donar per a més.

Malgrat el fracàs d'aquesta singular empresa, Eiximenis va tenir temps suficient per a escriure un ampli repertori d'obres de caràcter religiós i moralista. Va escriure en llatí les adreçades al públic eclesiàstic i amb formació teològica, i en català les destinades al públic urbà i no especialitzat. Moltes van tenir un gran ressò i foren traduïdes a diverses llengües, però les escrites en llengua vulgar o catalana van tenir una transcendència especial: a més de resultar una valuosa referència històrica i cultural de la Catalunya dels segles XIV i XV, la qualitat de la seva prosa, que recrea el llenguatge popular de l'època en la narració d'exemples i escenes costumistes, les convertí en un preuat objecte d'estudi filològic sobre l'evolució històrica de la llengua i la literatura catalanes.

L'any 2009 van tenir lloc diversos congressos, exposicions, actes acadèmics i publicacions per a commemorar el sisè centenari de la mort d'Eiximenis, tant a la seva ciutat natal com a la València d'adopció. En conjunt, aquesta activitat reflectia un fet evident: la sòlida continuïtat de l'interès per la figura i l'obra de fra Francesc Eiximenis, que s'acompanya d'un reconeixement institucional en forma de beques, premis, centres educatius i culturals, carrers i places que duen el seu nom arreu dels Països Catalans. Així, per exemple, hem d'apuntar que la Societat Catalana d'Estudis Jurídics, Econòmics i Socials —filial de l'Institut d'Estudis Catalans de la qual sorgí l'any 1987 l'actual Societat Catalana d'Estudis Jurídics— va crear l'any 1950 en honor seu el Premi Francesc Eiximenis al Millor Treball d'Investigació sobre Ciències Jurídiques, Econòmiques i Socials. Amb el seu nom, doncs, la present revista referma una pregona tradició de reconeixement acadèmic i social.

Cal advertir, però, que la raó de la pervivència d'Eiximenis no es troba en la seva obra teològica, sinó en la social, de la mateixa manera que l'interès filològic no el genera el seu llatí, sinó el seu català. David J. Viera ja va advertir en el seu moment (Viera, 1983: 13) que en els estudis eiximenians s'observava una certa predominança dels aspectes polítics i jurídics ja des de les acaballes del segle XIX, que segons aquest autor s'explicava, per una banda, per l'impacte de la publicació primerenca del *Regiment de la cosa pública* (un dels pocs tractats ibèrics medievals sobre ciència política) i, de l'altra, per la gran categoria dels investigadors que han estudiat des d'aleshores «l'Eiximenis polític». En efecte, podem considerar que l'estudi del pensament polític d'Eiximenis s'enceta durant la darrera dècada del segle XIX amb les aportacions desvetlladores d'Eduardo de Hinojosa i del bisbe Torras i Bages, i nua fins a la Guerra Civil amb els treballs ja específics de J. H. Probst i els pares Norbert d'Ordal i Martí de Barcelona. La dècada dels quaranta ens va deixar el dens article del jurista Àngel López-Amo, que seria el punt de referència fins a la publicació, el 1950, de l'obra d'Elías de Tejada, revisada més tard en col·laboració amb Gabriella Pèrcopo i Ferran Valls. Durant la dècada dels seixanta, els estudis augmentaren significativament i, amb ells, les controvèrsies sobre el pensament polític eiximenià. L'any 1967 Víctor S. Iranzo va publicar un dens treball on argumentava el teocratisme d'Eiximenis i que seria severament contradit pocs anys després per Jill R. Webster, l'eiximenista anglòfona més destacada. Per la seva part, en aquelles mateixes dates aparegueren textos de José A. Maravall no menys polèmics respecte als d'alguns eiximenistes anteriors. A partir de la dècada dels setanta, el principal tractadista del pensament polític i jurídic d'Eiximenis és Manuel Peláez, però també destaca, entre d'altres,

el medievalista Josep Hernando, editor del *Tractat d'usura* (Hernando, 1985), possiblement l'única obra de dret canònic d'Eiximenis. La vitalitat dels estudis eiximenians no s'ha estroncat amb l'arribada del segle XXI, ans al contrari, com palesa la *Biografia documentada* del professor Lluís Brines, publicada a València l'any 2018.

Per a poder copsar l'abast de la dimensió política d'Eiximenis i entendre l'impacte de les seves propostes cal tenir present el seu perfil biogràfic. Va néixer al si d'una família adinerada de mercaders gironins molt ben relacionada amb la casa reial. A l'Europa del segle XIV, els fills d'aquest estament nodrien majoritàriament l'orde de sant Francesc, en coherència amb llur fundador (Webster, 1987: 78). El plançó va ingressar quan era un infant a la casa franciscana de Girona, que seria la seva pertinença originària, però el menoret Eiximenis no va quedar pas al marge dels lligams familiars amb la casa reial, ans al contrari, com demostra el diplomatari de les seves cartes amb els diversos monarques (1373-1409), editat per Riera i Torró l'any 2011. A la ja referida admiració i suport de Pere el Cerimoniós cal afegir l'amistat amb el seu successor, el rei Joan el Caçador, del qual Eiximenis fou confessor, i amb l'esposa del rei Martí l'Humà, Maria de Luna, a petició de la qual va escriure el *Tractat de contemplació* (1406). Les relacions amb els membres de la casa reial i les famílies aristocràtiques de la seva perifèria foren una constant durant la vida adulta del framenor, però també ho foren els lligams amb les altes esferes eclesiàstiques, tant les del seu orde i les episcopals com les de la Santa Seu, especialment durant el cisma d'Avinyó amb Benet XIII, el papa Luna.

Però, tot i les estretes i continuades relacions amb l'estament aristocràtic, Eiximenis va manifestar en no pocs escrits uns posicionaments comunalistes i republicans —compatibles, però, amb un ferm teocratisme— que singularitzen la seva figura («après la de Déu, sobre totes les caritats e amors d'aquest món és, e deu ésser, la de la cosa pública»). Hom pot detectar en la seva biografia una sorprenent seguretat personal davant el poder i una absència notable de temor en els seus actes i escrits, com demostraren els seus vaticinis sobre la desaparició de la monarquia catalana —només quedaria la francesa, va dir—, que al seu amic, el rei Joan, no li van fer cap gràcia, o els enfrontaments oberts amb el papat d'Avinyó (que després el faria patriarca de Jerusalem i bisbe d'Elna). A banda de la seva innegable llibertat d'esperit, cal afegir també que fou un home d'acció. El trobem fent gestions diplomàtiques, fundant convents, assessorant comuns urbans, organitzant croades, participant en concilis i arbitrants en conflictes socials de tot tipus (jueus, bandositats, revoltes i fins i tot disputes universitàries), afers que contrasten amb la imatge d'un savi teòleg, autor d'una obra gran, plural (va des de l'angelologia a les dones, passant per l'escatologia i els al·legats polítics) i reeixida (té el rècord d'incunables de tota la literatura medieval catalana, i en aquest sentit dobla el *Tirant*).

Efectivament, sabem que la fama de les obres d'Eiximenis el precedia arreu i que manuscrits de *Lo Crestià* estaven encadenats a la post de l'escrivania de la Sala del Consell de València, on foren consultats pels ciutadans durant molts anys (fins i tot pels agermanats de la darrerria del segle següent). El tractat conegut amb el nom de *Regiment de la cosa pública*, que, com es deia més amunt, impulsa la dimensió juridicopolítica d'Eiximenis, fou redactat pel frare gironí l'any 1383. Aquesta data coincideix amb la seva arribada a la ciutat de València, on va romandre els vint-i-cinc anys següents. Això, juntament amb la dedicatòria, ha donat peu

a pensar que el tractat esmentat fou un encàrrec que li feren els jurats de la ciutat del Túria, un testimoniatge més de la pluralitat estamental de les seves vinculacions polítiques. Això no obstant, en el pla de la seva magna obra esmentada ja hi figurava un llibre intítulat *Regiment de prínceps e de comunitats*, de manera que la petició valenciana no fou tant una distracció o un parèntesi com un avançament del seu pla. Per aquesta raó disposem del tractat manuscrit per separat i del manuscrit inserit en *Lo Crestià* (on, amb una notable confusió de noms, apareix amb la dedicatòria i la descripció de la ciutat de València eliminades).

Cal dir, però, que si bé el *Regiment de la cosa pública* va desvetllar l'interès vuitcentista per Eiximenis, de cap manera no es pot fonamentar únicament sobre ell una exposició completa del seu pensament jurídic i polític, tal com advertia el pare Daniel de Molins de Rei en l'edició del 1927 i va comprovar l'alemany Wilhelm Berges en intentar extreure'n les idees polítiques i el concepte d'*estat* (Escolà, 1996: 193). De fet, el seu ús en suport d'algunes argumentacions concretes el trobem en un interessant treball de José Antonio Maravall en el qual s'exposa la contundent posició favorable d'Eiximenis sobre la possibilitat que tot el poble declari la seva opinió sobre els afers generals que afectin els destins de la república (Maravall, 1967: 165-166). Precisament, aquest treball es contradiu amb el de Norbert d'Ordal, bastit a partir de les afirmacions eiximenianes en el *Regiment de prínceps* de *Lo Crestià* (D'Ordal, 1931: 322).

Aquest és un segon factor que cal tenir molt present. Eiximenis fou un autor molt prolífic i les contradiccions que inevitablement acompanyen les plomes prolífiques no sols no han passat per alt, sinó que han generat debats erudits sobre l'autèntic pensament del menoret gironí. Així, disposem avui d'una llarga bibliografia sobre la discussió entorn de la misogínia eiximeniana, però també sobre les seves tendències profètiques i apocalíptiques, sobre la seva relació amb la cultura clàssica i el Renaixement, o sobre la seva posició durant el Cisma d'Occident. En matèria política, les contradiccions eiximenianes adquireixen una dimensió de conjunt sobre tota la seva obra i figura. Més d'un segle d'estudis eiximenians ens permet apreciar que una part significativa dels autors han posat l'accent en el republicanisme d'Eiximenis, de tal manera que han pogut veure'l com un radical del pactisme, un demòcrata i, fins i tot, un renaixentista inconscient. Al costat d'aquesta percepció, altres autors l'han considerat un compilador tradicionalista i conservador, defensor de l'organicisme medieval i de l'ideal teocràtic. Segons Hernando, la qüestió que es discuteix és en quin lloc se situa Eiximenis dins del procés històric del pas de la sacralització a la secularització del poder (Hernando, 1994: 77). Vist a partir del *Regiment de la cosa pública*, aquest punt resulta especialment difícil d'esclarir.

Que el *Regiment de la cosa pública* és un text pactista ningú no ho ha negat mai, ja que els capítols IX i XV no admeten dubtes. Això no obstant, tampoc ningú no ha pretès negar la fonamentació teocràtica del poder que guia aquest tractat. El professor Albert G. Hauf, en el pròleg de la seva edició de *Lo Crestià* (Hauf, 1983), fou capaç de superar aquesta aparent contradicció d'una manera succinta i brillant. Segons Hauf, el pactisme d'Eiximenis ha estat idealitzat i presentat com una posició avançada, alhora que se n'ha accentuat l'especificitat catalana. Però l'estudi de les fonts eiximenianes demostra que cap de les dues apreciacions no és correcta. La idea que el poble ha cedit al monarca la seva llibertat primigènia mitjan-

çant uns pactes que estableixen obligacions mútues, tal com l'expressa Eiximenis en diversos fragments del *Dotzè* —però no directament en el *Regiment de la cosa pública*—, és una idea molt arrelada que Hauf relaciona amb els usos i costums contractuals germànics, que mai no deixaren d'existir en la base de la societat medieval. Aquests usos concorden sovint amb la tradició del dret romà, com prova la norma justiniana *Quod omnes tangit, ab omnibus debet approbari*, citada per fra Pere d'Aragó en el seu tractat *De regimine principum* (cap. 24). Els comentaristes postclàssics del Digest iteraren el principi *Salus publica suprema lex*, recordant que la llei es basa en el poble (*Lex est quod populus jubet atque constituit*) i que, en conseqüència, el legislador actua *gerens vicem* d'aquest mateix poble. Cal no oblidar que l'apoteigma *Quod principi placuit legis habet vigorem* no resta sencer, segons Ulpia, sense la segona part: *utpote populus omne suum imperium conferat*. Pel que fa als autors cristians, la teoria pactista troba una base bíblica ben documentada en escriptors del segle XII com Rufinus (*De bono pacis*, 2: 9), Manegold de Lautembach (*Libellus de Lite*, 1: 365) i Joan de Salisbury, que fins i tot aprovà el tiranicidi. En certs aspectes, com els referents a la tesi organicista, la cavalleria, el papa com a monarca universal, etc., Eiximenis no va anar més enllà d'aquests autors; en d'altres, s'inspira clarament en el *De regimine principum* de sant Tomàs i en obres amb el mateix títol o un de semblant, d'Alvarus Pelagius, Joan de Gal·les, Egidi de Roma, etc. Ignora, en canvi —i no per manca d'informació—, obres més innovadores, com la de Joan de París, o més disruptives, com la de Guillem d'Occam i la de Marsili de Pàdua (el famós *Defensor pacis*), que aleshores ja defensaven la tesi de la separació dels àmbits eclesiàstic i civil. A partir d'aquestes consideracions, Hauf es remet a la tesi general de Walter Ullmann (1961), segons la qual la teoria teocràtica del poder mai no fou altra cosa que una abstracció imposada superficialment des de dalt i que enlloc no va aconseguir eliminar el concepte més concret i arrelat del pacte. Així, l'experiència històrica catalana i valenciana en serien un bon exemple i l'obra d'Eiximenis seria una formulació entenedora de la teoria pactista tal com era concebuda en el seu moment: el poder ve de Déu, però radica en el poble, que en fa cessió al sobirà.

En els capítols que conformen el *Regiment de la cosa pública*, Eiximenis no va incorporar cap definició de *poder*, tot i emprar el mot en diversos llocs del text. Els qui, com el jurista López-Amo (1946: 81-123), han intentat deduir aital definició a partir del conjunt de l'obra eiximeniana, invariablement han hagut de vincular-se al tomisme del nostre autor: el poder és el principi rector de la societat, que dirigeix cap a la seva finalitat aquelles activitats que per si soles i de manera natural no ho farien. El poder és natural perquè va lligat a l'ordre natural de la creació, del qual és conservador. I això és així pel fet que l'ordre no té una essència inalterable, ja que en aquest cas no existiria la llibertat. El poder és una essència, una cosa creada per Déu, i com a tal ha d'ésser bo: l'essència creada no la qüestiona cap possible desviació que l'home ocasioni en usar-la. La potestat, segons el tractat, «és cosa santa», encara que el regiment sia «abominable e terrible». En canvi, el mal sí que no té cap essència, atès que no deriva de Déu, sinó del maligne, però no pas com a tal, sinó per la llibertat atorgada com un atribut benigne de l'ésser. En aquest punt, Eiximenis es manifesta tothora com un agustinia ortodox.

En la lletra dedicatòria del *Regiment de la cosa pública*, Eiximenis no deixa de recordar als jurats valencians que «tot vostre poder de atendre a aquest alt ofici és conseqüència

que Déus vos ha elegit». Aquesta afirmació és invariable en tota la literatura política eiximeniana: «Non est potestas nisi a Deo». Però, en prendre aquesta posició, Eiximenis ha de donar resposta a aquells que creuen que no tota potestat o senyoria davalla de Déu. En principi, accepta l'evidència que alguns prínceps no han arribat al poder per crida divina, sinó mitjançant violències i astúcies, i que el seu govern no es pot considerar «de part de Déu». Això no obstant, segons la seva teoria, la senyoria que exerceixen sí que hi ve, de manera que, tot i exercir-la injustament, Déu la transforma en mèrit dels bons i pena dels dolents. Aquesta idea d'un poder usurpat i tirànic concebut com un instrument de la providència és present al llarg de tot el *Regiment de la cosa pública*, com també en la (seva) *Doctrina compendiosa*. De fet, es tracta d'una concepció present en tots els tomistes, els quals parteixen de la diferència entre el poder *permissum* (que és un càstig tant per a qui l'exerceix com per a qui el sofreix) i el poder *concessum* (que és un remei contra el pecat i per a obtenir la pau).

En la teoria organicista medieval, invocada en el *Regiment de la cosa pública*, aquest principi rector, identificat com el regiment o la senyoria, seria el cap del cos social. Si, com assenyala López-Amo (1946: 83), aquesta concepció orgànica de la societat hagués generat una concepció jurídica de l'estat com una persona titular de la seva pròpia autoritat, i del seu govern com un òrgan, i si, per altra part, el mecanisme institucional hagués funcionat de tal manera que la designació del sobirà hagués estat un acte propi de la vida constitucional de l'ens col·lectiu, independent de les voluntats dels individus que l'integren, la idea d'autoritat s'hauria entès com un principi operatiu de la persona col·lectiva, de manera que les raons de la vinculació del ciutadà al seu govern no generarien més interès que les raons per les quals els membres d'un cos reben l'impuls i la direcció dels òrgans centrals. Però la realitat sempre fou una altra. Per molt que hom consideri la societat humana com un tot diferent de l'individu o superior a ell, no és un organisme de naturalesa semblant. Al seu interior no hi ha altra cosa que les persones que la constitueixen i, per aquesta senzilla raó, les relacions d'autoritat que s'hi estableixen són sempre relacions entre persones, i no pas relacions funcionals entre òrgans. Aquest és un dels fonaments més clars del pensament eiximenià present en el *Regiment de la cosa pública*, perfectament explicitat per mitjà de la deontologia del bon governant continguda en el capítol VII del tractat.

De fet, el poder en la societat només pot radicar en els homes. No hi ha cap altre titular possible. Tant és així que Eiximenis emprà normalment l'expressió «senyoria» per a denominar el poder, la qual cosa és ja per si mateixa prou il·lustrativa del caràcter personal que se suposa que té. Cal advertir, però, que si fem el *Regiment de la cosa pública* com a única font d'anàlisi, aleshores hem d'acceptar que Eiximenis localitza el poder no solament en la senyoria, sinó també en la regidoria, puix que, com ja ha estat dit, el cap del cos social «és aquell qui ha lo regiment o senyoria». Aquest és un dels punts més conflictius del pensament eiximenià, ja que el seu cor republicà es troba amb el seu raonament monàrquic. En el *Regiment de la cosa pública* aquest conflicte es fa present ben aviat. Així, en la lletra dedicatòria als jurats els recorda que «après Déu, ell [Pere III] és rei de la ciutat», però tot seguit els diu també que tot el seu poder com a regidors obeeix a l'elecció divina. Aquesta doble radicació del poder es fa encara més explícita en el capítol XXVII, on parla de «la multiplicació de prínceps e regidors

que destroeixen la cosa pública». Aquesta confusió no es pot resoldre a partir del *Regiment de la cosa pública*, ja que Eiximenis la va abordar en les parts següents del *Dotzè*, sobretot en el *Regiment de prínceps*, emparant-se en una disquisició conceptual d'origen tomista amb la qual va provar de sortir-se'n, amb un èxit discutit.

De la lectura del capítol 1 del *Regiment de la cosa pública*, on Eiximenis avança que tota comunitat és una unitat on les parts no són iguals, queda clar que l'estament format pels «majors» gaudeix d'una superioritat natural. Aital superioritat genera un vincle natural de subjecció envers les altres parts socials que constitueix el contingut del poder com una facultat de decidir i manar. Aquest contingut comporta, en la pràctica, una subjecció a un home, atès que el poder ha de raure en un home, la qual cosa planteja a Eiximenis un greu problema filosòfic: «Res que sia contra ley de natura no pot esser vengut de Déu; com donchs senyorejar als homens sia contra natura, segons que diu sanct Gregori en los seus Morals, doncs potestat de senyorejar als homes no és devallada de Déu». Per tal de superar aquest repte, Eiximenis s'axopluga, com ja s'ha avançat, en el tomisme més ortodox i diferencia dues classes de domini: el que estableix una servitud i el que consisteix en la direcció i el govern de les persones lliures. Aquest darrer, com és lògic, és el que fonamenta el contingut del poder, segons Eiximenis.

Superada l'objecció del caràcter antinatural del domini entre els homes amb la distinció tomista exposada suara, Eiximenis afronta en el *Regiment de la cosa pública* les argumentacions que consideren la doctrina cristiana antagonista de la república. És en aquest punt on el nostre autor especifica amb més concreció el fonament del poder civil o polític. El seu discurs es descabdella a partir d'una afirmació: «[...] si justícia defall en lo món, no són altre cosa los regnes e les senyories sinó lladronicis e roberies». Eiximenis és invariable en aquesta afirmació: sense justícia no pot existir comunitat, puix que «de vera virtut ix tot lo lligament». Cal recordar, quant a aquest tema, que el fonament primer de la cosa pública és la unitat del cos social; en aquest aspecte, Eiximenis és un medieval íntegre. Imposar justícia no és, segons ell, contrari a la caritat evangèlica, atès que el poder coactiu és un deure, una obligació que emana de la mateixa essència del poder, creat per Déu per a mantenir i restablir l'ordre de justícia entre els homes quan aquest sigui trencat a causa de la llibertat humana de pecar. Així doncs, la coacció és un mitjà necessari i inherent al poder polític, la finalitat del qual és salvaguardar la justícia, l'ordre i la pau. Segons Eiximenis, el poder —i l'autoritat que li és pròpia— no és de cap manera un producte de l'agregació de voluntats individuals i sobiranes, sinó una nota essencial de la societat en estat de naturalesa caiguda que disposa de la llibertat d'elegir el mal. Per tant, no hi ha lloc per a interpretacions contractualistes de cap tipus.

En el *Regiment de la cosa pública* els conceptes de *regiment* i de *senyoria* apareixen normalment units i signifiquen la governació dels jurats, en el primer cas, i la del príncep, en el segon. Així, ambdós conceptes identifiquen l'acció material del poder polític com una facultat de decidir i manar. En el pensament eiximenià, el príncep no gaudeix d'altre domini o senyoria que el de direcció o govern, la qual cosa es manifesta en el seu mateix apel·latiu: *regnar* ve de *rego*, que significa 'regir', així com *príncep* vol dir 'principal', però no pas 'superior'. En els casos en què el príncep imposa un domini de servitud sobre els seus vassalls, se situa en una posició intermèdia entre el «ver monarca» i el tirà.

L'al·lèrgia eiximeniana a les eleccions populars es revela en el títol d'un dels seus capítols: «Que res no es faça en la comunitat per elecció, per esquivar discòrdia». En el *Regiment de la cosa pública*, Eiximenis —defensor públic de la monarquia hereditària— no aborda les eleccions dels prínceps, sinó únicament les eleccions dels jurats o consellers de les ciutats, als quals va adreçat el seu tractat. Segons Eiximenis i d'acord amb la seva argumentació en el capítol esmentat, les eleccions dins la cosa pública en posen invariablement en perill la unitat, que, com ja s'ha dit, és el primer dels seus fonaments constitutius. Per aquesta raó, proposa tot un seguit d'exemples italians consistents en mecanismes de designació popular on la voluntat humana resta sempre al marge. Però a nosaltres ens interessa destacar, a banda del pragmatisme aristotèlic de la seva argumentació, el fet que Eiximenis avança un dels punts clau del seu «pactisme teocràtic»: la providència, creadora del poder, el transmet per mitjà del poble, el qual només és un instrument seu. En aquest procediment ideal no hi ha lloc per a la voluntat de les persones, atès que aquesta voluntat és la d'una naturalesa caiguda que pot no seguir la via recta. És Déu qui elegeix, i així ho recorda Eiximenis als jurats valencians en la lletra dedicatòria. La ciutadania s'ha de poder expressar sobre allò que afecta el comú, però la decisió política no es pot fonamentar en una agregació de voluntats individuals que no són sobiranes perquè no són lliures, d'acord amb la seva concepció de l'esclavitud del pecat.

El *Regiment de la cosa pública* fou un tractat adreçat més al *gero* que no pas al *rego*, i això n'explica tant els abundants pragmatismes i consideracions deontològiques com l'absència de conceptualitzacions polítiques. No era una obra teòrica ni pretenia ser-ho. La part del dret que rep la distinció de «públic» és la projecció jurídica més directa i intensa de la governació, és a dir, de l'exercici del poder. La idea de poder, en la seva dimensió social i política, ha estat sempre i arreu tan problemàtica com el mateix regiment de la cosa pública, i una evidència d'aquest capteniment és l'antiga i secular tradició de textos adreçats a concretar un bon govern. Tres segles abans de Crist, la dinastia imperial hindú dels *maurya* ja disposava del seu propi manual, l'*Arthashastra*, adjudicat al conseller Kautilya i considerat per alguns com el primer precedent d'*Il príncipe* de Maquiavel (Escolà, 2000: 11). A la Grècia del segle v aC hi va deixar una petjada fonda el programàtic *Panegíric* d'Isòcrates, amb la seva associació entre poder i hegemonia. La Roma imperial, ja prou hegemònica, va fixar la seva atenció en la reialesa, entesa com la institució on radica el poder —«el mandat del cel», en la visió confuciana—, fet que podria explicar el gran ressò del tractat de Dió de Prusa, amic personal de Nerva i llegit per Vespasià, Titus i el mateix Trajà (Olives, 2000: 39-69). La llum que sobre la reialesa irradiava l'anomenat *Crisòstom* no era de naturalesa diferent del discurs de Sinesi de Cirene davant els basileus bizantins (399) o del de Jonàs d'Orleans davant Lluís el Pietós (833). El fil de plata que unia aquests «miralls de prínceps» traspua a la baixa edat mitjana amb una generosa collita de la qual cal destacar, per la seva gran transcendència política i ideològica, el *Polycraticus* (1159), de John de Salisbury, i l'opuscle *De regimine principum*, de Tomàs d'Aquino (1266). Eiximenis i el seu *Regiment de la cosa pública* són baules d'aquesta llarga cadena que encara avui ens uneix i ens comunica amb el nostre gran aixovar del pensament jurídic, polític i social.

BIBLIOGRAFIA

- BRINES, L. (2018). *Biografia documentada de Francesc Eiximenis, OFM*. València: Brines.
- ESCOLÀ, Marc. B. (1994). «Sobre la teoria del poder en el tractat de Francesc Eiximenis: *Regiment de la cosa pública*». *Finestrelles* [Centre d'Estudis Ignasi Iglésias], núm. 6, p. 189-204.
- ESCOLÀ, Marc. B. (2000). «Sobre el poder». A: ESCOLÀ, Marc. B. (coord.). *Idees de poder*. Barcelona: Institut d'Estudis Humanístics Miquel Coll i Alentorn, p. 11-26.
- HERNANDO, J. (1994). *El poder polític a l'edat mitjana: de la sacralització a la secularització*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- LÓPEZ-AMO, A. (1946). «El pensamiento político de Eiximeniç en su tratado de "Regiment de príncipes"». *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 17, p. 5-139.
- MARAVALL, J. A. (1967). «La corriente democrática medieval en España y la fórmula *quod homines tangit*». A: *Estudios de historia del pensamiento español: Serie primera. Edad media*. Madrid: Cultura Hispánica, p. 160-170.
- OLIVES, J. (2000). «Poder i reialesa». A: ESCOLÀ, Marc. B. (coord.). *Idees de poder*. Barcelona: Institut d'Estudis Humanístics Miquel Coll i Alentorn, p. 39-70.
- ORDAL, N. de (1931). «El príncep segons Eiximenis». A: *Miscel·lània Patxot: Estudis de dret públic*. Barcelona: Llibreria Verdager, p. 317-332.
- RIERA, J.; TORRÓ, J. (ed.) (2011). *Francesc Eiximenis i la casa reial: Diplomataris 1373-1409*. Girona: Universitat de Girona, Institut de Llengua i Cultura Catalanes.
- ULLMANN, W. (1961). *Principles of government and politics in the middle ages*. Londres: Methuen.
- VIERA, D. J. (1980). *Bibliografia anotada de la vida i obra de Francesc Eiximeis (1340?-1409?)*. Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajoana.
- WEBSTER, J. R. (1968). «La república cristiana y el rey en el siglo XIV según Francesc Eiximenis (1340?-1409?)». *Estudios Franciscanos: Publicación Periódica de Ciencias Eclesiásticas de las Provincias Capuchinas Ibéricas*, vol. LXIX, p. 111-118.
- WITTLIN, C. (2010). «Era cristià, "Lo Crestià" de Francesc Eiximenis? Història d'un error de paleografia». *Caplletra: Revista Internacional de Filologia* [Institut Universitari de Filologia Valenciana i Publicacions de l'Abadia de Montserrat], núm. 48, p. 163-177.