

EIXIMENIS: MORAL Y MORALIDAD EN LA GESTIÓN PÚBLICA

I. PLANTEAMIENTO

Moralizar la vida colectiva es una exigencia que dimana de la vida misma. Es dimensión del hombre y de la dignificación humana. Un humanismo político es indisociable del componente ético. Anda en juego la posibilidad misma de la convivencia política y aun de su concepto. Una concepción moral del hombre político es, pues, todo un grave reto para la reflexión. El tema, por lo demás, reviste hoy urgencia máxima a lo largo y ancho de nuestro mundo. La gestión pública necesita en nuestro tiempo más que nunca toda una reconsideración ética dirigida a quienes han de representar y promover el bien común de las colectividades humanas. Por esto mismo, parece oportuno recordar ahora que alguien como Francisco Eiximenis se preocupara con insistencia, hace ya siglos, de este grave problema.

La cuestión de una convivencia radicada en la moral es ya antigua en la filosofía. Casi tanto o más que la filosofía misma. Sócrates entendía la vida ciudadana mucho más que como mero ámbito vegetativo en el que se nace, se crece y se muere. Ciudad es para él pedagogo y *paideia*, conductor de vida, referente de valor, ley y criterio de bien. Y por ello no rehuirá el veredicto ciudadano, aunque le condene a morir. Platón y Aristóteles heredan la honda convicción de que vida política es indisociable de vida moral. Más aún: la política integra a la moral y la moral culmina en la política. Concepción que perdurará hasta el estado de Maquiavelo, cuya separación entre ambas dimensiones tantos recelos y polémicas habrá de provocar ¹. El hombre medieval, heredero también en esto de griegos, romanos y cristianos, vive un planteamiento trascendente del orden político. Y piensa la política a la vez como espacio sacro y ámbito moral en refuerzo mutuo. Por eso la demanda ética frente a lo políti-

¹ Cf. A. J. Cappelletti, 'Ética y política en Aristóteles', en *Pensamiento*, 32, n. 127 (1976) 323-328. Observaciones básicas sobre el tema.

co llena las bibliotecas. Si repasáramos toda esa literatura, comprobaríamos que la requisitoria del consejero moral del medievo se dirige las más de las veces a la cúpula misma, a las supremas instancias de la colectividad, presuponiendo quizá que el aconsejado «príncipe» fuera el único responsable o el único y decisivo anillo de toda la convivencia ética ciudadana.

Pues bien. En parecida línea de reconvención moral interviene también Eiximenis. Pero lo hace desde *una intuición innovadora y propia*. Es ésta: los representantes y responsables del bien colectivo no son sólo las máximas autoridades políticas. Por el contrario, lo son *todos los directamente implicados en la gestión pública*. Por eso la doctrina de Eiximenis se presenta menos como un tradicional «espejo de príncipes» y más como breviario moral de funcionarios, llamados por él *oficiales*². Los tiempos han cambiado. La edad política que él vive es ya nueva. Atrás quedó el *unus pro omnibus* o príncipe teocrático. Además, llegó ya la hora del incremento de este mundo y del negocio, la mercadería y el goce de la vida próspera. *Eficiencia gestora y eficacia de prosperidad se imponen así como nuevo criterio moral*. No hay administración moral sin gestión eficaz. El criterio de una eficiente gestión y de eficiencia pública queda directamente vinculado a la conciencia moral y da concreción a la venerable idea del bien común. En el lenguaje de Eiximenis el nuevo criterio ético-político se llama *diligencia*. Pero no adelantemos conclusiones. Ampliemos más bien la mirada y el planteamiento del presente estudio.

Una reflexión como la de Eiximenis, en la segunda mitad del siglo XIV, nos coloca, según creo, ante un viejo problema de la cultura hispana que desborda al propio Eiximenis y afecta a todos los pensadores hispanos de su misma época y generaciones siguientes: el de su sintonía epocal o su desajuste con la cultura e ideas de sus días, su conexión primera con lo que siglos más tarde se impondrá como la modernidad de Europa. Es sintomática la exigencia de M. Bataillon. A su juicio, lo que más precisa un buen conocedor del siglo XVI español es saber lo que ocurrió en el XV. Para clarificar habría que retroceder. Aportaciones de A. Soria, O. di Camillo, M. Batllori..., junto a recientes estudios sobre el siglo de «El Tostado», comenzarían ya a colmar tal exigencia³. Otros estiman, por el contrario, que el nuevo pensamiento moderno carece de génesis histórica y es comienzo absoluto (Descartes), que la modernidad se esclarece rompiendo con el medievo (J. Burckhardt), a través de una falla o quiebro científico (Th. Kuhn), tras dejar el último medievo convertido en cierre

² En términos de «príncipe», cf. N. de Ordal, 'El Princep segons Eiximenis', en *Miscel.lània Patxot*, Barcelona 1931, 317-332. En términos de «oficios» y de «oficiales», cf. J. J. Webster, 'Francesc Eiximenis on royal officials. A view of fourteenth century Aragon', en *Med. Stud.*, 31 (1969) 239-243.

³ Cf. A. Soria, *Los humanistas de la Corte de Alfonso el Magnánimo*, Granada, Univ., 1956; O. di Camillo, *El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia, F. Torres, 1976; M. Batllori, *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Barcelona, Ariel, 1987.

del pasado o edad otoñal (J. Huizinga). Algunos más, todavía, juzgan que es preciso aguardar al siglo XVI para ver cumplidos los signos de la modernidad. Y esos signos son prevalentemente económicos: el espíritu capitalista y burgués vinculado al «espíritu» y vivencia religiosa del protestantismo (M. Weber) o a la superación «dialéctica» del régimen productivo y social del feudalismo (W. Sombart). Digamos de paso que tras la discusión de estas últimas posturas por parte de A. Fanfani, R. H. Tawney, H. Pirenne..., así como los estudios documentales de R. de Roover, A. Saponi, Y. Renouard, J. Le Golf..., se revelan falsas. No hay, pues, que esperar. De igual modo, es de advertir que el rupturismo, frente al que ya S. Montero Díaz protestaba, parece hoy desmentido por una amplísima indagación, en curso, de las fuentes del pensamiento renacentista (P. O. Kristeller). En consecuencia, el verdadero problema que hoy se plantea es más bien éste: ¿a qué momento concreto hemos de retroceder para explicar la modernidad? En todo caso, J. A. Maravall cree hallar un mirador privilegiado de su época: Francisco Eiximenis. Efectivamente, entre 1350 y 1450 corre, al parecer, un siglo decisivo para la cultura hispana desde el punto de vista de lo que cabría llamar su «ritmo europeo o moderno». Ante profundas innovaciones en marcha ocurre preguntarse por el grado y modo de conexión e inserción de nuestros pensadores en ese tiempo innovado de cultura y humanidad. El presente estudio coincide con Maravall en ver a Eiximenis como exponente muy significativo de sus días. Pero me pregunto si tanto el enigma histórico de nuestro siglo XVI como la comprensión adecuada del pensamiento del propio Eiximenis no habrían de ser retrotraídos ambos a un momento clave anterior. Pues como hombre de la segunda mitad del siglo XIV se halla bajo la perspectiva de *decisivos problemas pendientes, abiertos desde la primera parte de ese mismo siglo*. Y mi pregunta clave es si realmente toma conciencia de toda esa problemática y hasta qué punto. No es éste el ángulo más habitual en la indagación sobre el ilustre franciscano. Estimo, sin embargo, que la moralización de lo político, tan vivamente reclamada y pensada por él, alcanza comprensión plena dentro de esa perspectiva. *Más aún: me pregunto si no constituiría precisamente Eiximenis el punto mismo de partida para observar y evaluar el acompasamiento o no de nuestra cultura con la modernidad de Europa*. De cualquier modo, no hay que olvidar una peculiaridad del siglo XIV: todos los acontecimientos decisivos —tanto teóricos como prácticos— que convulsionaron la época ocurrieron, por lo general, en su primera mitad, antes de 1350. Como indicaré luego, entre las últimas décadas del siglo XIII y 1350 ocurrió una de las más hondas transformaciones que la humanidad haya experimentado nunca en sus instituciones e ideas. Considero, por eso mismo, que entender a Eiximenis y a los siguientes pensadores, hasta el siglo XVI incluido, nos pide ganar una visión global y profunda de ese cambio desde su raíz humana y metafísica. Con tal perspectiva, deseo adentrarme en la propuesta moral del eminente catalán y valenciano, recordando previamente algunos rasgos de su personalidad. Desarrollaré, pues, los puntos siguientes: personalidad de Eiximenis (II), moral de la cosa pública (III).

II. PERSONALIDAD DE EIXIMENIS

¿Colocó la vida a Eiximenis en condiciones de percibir la transformación moderna de su propia época? Este podría ser el hilo conductor para repasar su biografía. En cualquier caso, Eiximenis no es un desconocido⁴. Pero tampoco es uno de esos «héroes» de la especulación habitualmente en nuestros labios. Considero, pues, oportuno evocar una figura como la suya, que tan vivo reflejo tiene en sus obras y doctrinas. Nos colocaremos en su época a través de las fechas clave de su vida. Y accederemos a su pensamiento presentando previamente su obra y su talante de hombre, escritor y pensador. La síntesis de G. Díaz Díaz resume, a la altura de hoy, los datos principales de su vida⁵.

Como queda ya indicado, Eiximenis es un hombre de la segunda mitad del siglo XIV, aunque nació hacia 1340 y en Gerona. Martí de Riquer asocia entre sí a tres figuras de una misma generación y parecida significación cultural: A. Canals (1352-1418), Bernat Metge (1350-¿1413?) y Francisco Eiximenis (ca. 1340-prob. 1409)⁶. Representan algo así como una generación de relevo. Generación que hubo de subsistir a la terrible peste de 1349-1350 y las siguientes que segaron la vida de tantos ilustres pensadores —Guillermo de Ockham es uno de ellos—, o bien murieron en las proximidades de esa fecha. Surgieron de una profunda convulsión demográfica y poblacional, que mientras determina toda una nueva base biológico-vital provoca, según la interpretación más aceptada, una honda transformación y renovación de estructuras económicas y sociales mientras el nominalismo ockhamista se difunde y afianza en Centroeuropa o culmina la vida de Petrarca (1374) y de Boccaccio (1375), se reafirma la nueva conciencia particularista de nación durante el enfrentamiento entre Francia e Inglaterra en la guerra de los Cien Años o los místicos propugnan reformar a la vez las costumbres y los planteamientos epistemológico-aristotélicos de la teología, y mientras movimientos heréticos o marginales rebeldes e iluminados pululan reclamando el *dies irae* de justicia social, o con J. Wiclef y J. Huss exigen una nueva vida reformada del cristianismo como auténtica comunidad eclesial, o exasperan el sentimiento religioso de las buenas gentes con prácticas de flagelantes, lolardos, beguinos..., o en la magia y superstición. Ya han pasado, sin embargo, los furores del franciscanismo convulso y apocalíptico, revolucionario en lo social, y también los del franciscanismo fratricida

4 El panorama de estudios eiximenianos lo han ido trazando en anteriores décadas los trabajos sintéticos de M. de Barcelona, A. Ivars, A. López, J. Massó Torrents, N. del Molar, M. Montoliú i Togores, J. Perarnau i Espelt, M. Riquer..., G. Díaz Díaz, a quien luego me referiré. Véase también nota n. 9.

5 G. Díaz Díaz, 'Eiximenis, Francisco', art. en su obra *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. III: E-G, Madrid, CSIC, 1988, 13-20.

6 M. de Riquer, *L'humanisme català*, Barcelona, Barcino, 1934; Id., 'Medievalismo y humanismo en la Corona de Aragón a fines del siglo XIV', en *VIII Congreso de la Corona de Aragón*, Valencia 1967.

y confrontado en la agria discusión sobre la pobreza ⁷. Un san Francisco más apacible acogió en la Orden, de muy niño, a Eiximenis ⁸. Cursó, aún joven, Artes y teología en Valencia. Noticias poco precisas nos informan de algo fundamental: sus viajes centroeuropeos por las universidades de Oxford, París, Colonia, ciudadelas del ockhamismo triunfante y con el que nuestro fraile pudo bien contactar, si bien es punto oscuro y misterioso todavía hoy, pese a su decisiva importancia. Viajó también a Aviñón, símbolo a un tiempo del nuevo humanismo y de un papado en descrédito como norte rector de la vida medieval juntamente con el Imperio, también en franca decadencia y recesión histórica. Nuestro viajero pudo bien percibir en todo ello el nuevo perfil de la época en transformación. Estuvo también en Roma y viajó luego a Toulouse, donde alcanzó el magisterio en teología en 1374. Tras una experiencia de enseñante de Artes y teología —y mientras proyecta su magno escrito, *Lo Crestià*—, inicia su ascenso político en dos peldaños principales: como miembro del Consejo municipal de Barcelona y como consejero de Martín I. Un hecho capital en su vida —su traslado a Valencia— ocurre en 1383, dando paso a todo un nuevo período en su vida. Durante los veinticinco años de permanencia en esta su segunda patria —cuyas maravillas cantará emocionado— redacta sus grandes escritos e interviene en los asuntos públicos. Lo hace casi siempre como apaciguador de luchas y pleitos o para redactar los estatutos de enseñanza, etc. En las postrimerías de su vida, Eiximenis entra en el círculo más íntimo de influencia del tozudo Benedicto XIII. Su colaboración se vio recompensada con el título de «Patriarca de Jerusalén». Moría muy poco después, probablemente en 1409, si bien historiadores de hoy le conceden aún vida hasta 1412.

La obra de Eiximenis presenta aún múltiples quehaceres de edición e investigadora clarificación. Pero sus datos básicos nos son bien conocidos ⁹. Me refe-

7 Sobre todos esos acontecimientos, cf. F. Rapp, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1973.

8 Subraya la dimensión franciscana J. A. Maravall, 'Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista: la obra de Eiximenis', en su obra *Estudios de historia del pensamiento español*, ser. I: *Edad Media*, Madrid, Cult. Hisp., 1983³, 365-383.

9 Sobre la vida y obras de Eiximenis se ha reunido una importante colección de estudios en la obra *Studia bibliographica* (Estudios sobre Francesc Eiximenis, I), Girona, Col·legi Univ.-Diputació, 1991. Incluye ensayos descollantes a lo largo de un siglo, obra de: E. Grahit (1873), J. Massó i Torrents (1909-1910), A. López (1914), J. Sanchís Sivera (1930), Martí de Barcelona (1928), J. Monfin (1980) y tres de D. Viera (1979-1987). Se halla aquí todo un arsenal de datos útiles sobre: vida, escritos originales de Eiximenis, su redacción, historia de composición, etc., traducciones y pervivencia, manuscritos, descripción pormenorizada de contenidos y estructuras, junto a informaciones de pasada sobre estudios en torno al propio Eiximenis. Como libro de recopilación, no contiene, sin embargo, lo más actual. Véase al efecto S. Vila, *La ciudad de Eiximenis. Un proyecto teórico de urbanismo en el siglo XIV*, Valencia, Dip. Prov., 1984, 145-152, con elenco de obras y datos actualizados. En pp. 152-157, bibliografía. El estudio de G. Díaz Díaz, reseñado en nota *supra*, n. 5, elenca también las obras de Eiximenis en pp. 14-16.

riré luego a escritos más directamente relacionados con este estudio. Nuestro pensador hizo su pequeña incursión por la teología escribiendo, en la línea del acreditado Pseudo-Dionisio, un *Llibre des Angels*. Y como hombre devoto, redactó también un libro de contemplación: *Scala Dei*. Su título evoca la doctrina de su *confrater*, san Buenaventura, cuya efigie de finura humana reproduce en buena medida la personalidad del propio Eiximenis. Escribió también una obra de moral femenina, justamente célebre por la vigencia de su tema en su mismo siglo y posteriores, creando toda una tradición que alcanzará de lleno a J. L. Vives y a fray Luis de León, entre otros. Me refiero a su celeberrimo *Llibre de les dones*, objeto hoy de redoblada atención por la actualidad de su tema: el comportamiento de la mujer en sus diversos estados¹⁰. Dejando aparte escritos menores y los que estudiaré luego, la obra por excelencia de Eiximenis, en la que dijo casi todo cuanto tenía que comunicar de doctrina, es su impresionante *Llibre de lo Crestià* (o *Lo Crestià...*), cuya descripción conviene siempre recordar. Se trata de una *Summa* que presenta los conocimientos en el más genuino sabor medieval: como enciclopedia total, en organización sistemática meticulosa y estricta, partiendo de la creencia por revelación. Es, pues, una enciclopedia de la fe¹¹. La planificó meticulosamente en doce libros. Pero de ellos sólo redactó los tres primeros referentes a Dios, la perfección del creyente y el tema del mal. También se adelantó a redactar el duodécimo o *Dotzé del Crestià*. Lleva el título propio de *Llibre de regiment de princeps e de comunitats* y va dedicado íntegramente a temas de ética política. Me referiré luego a este escrito de modo particular. Esta producción máxima de Eiximenis, su *Crestià*, nunca tuvo edición plena y perfecta, consonante con su importancia en diversos aspectos del humanismo y del saber. Mucho tuvo que ver con ello su enorme extensión, que disuadió casi siempre a editores de antes y de hoy. Pero allí reposa un mar —océano— de indicaciones y apuntes sobre su época científica y humana.

¿Quién era Eiximenis como hombre y como escritor? El primer rasgo característico de su figura es, según creo, el de una personalidad diáfana, fácilmente espejada y retratada en lo que hace y escribe. Los trazos literarios y doctrinales se articulan allí con los humanos en un todo inseparable, revelador de una personalidad que, para ser marcada, no necesita ser recia o adusta, sino más bien llena de encanto y afabilidad. Por eso, su obra se lee con agrado y hasta con gozo, como la de sus *confratres* Rogerio Bacon —todo un «periodista» del pensamiento medieval— y san Buenaventura, aunque sin lo lenguaraz del primero —lo que valió un «veraneo» de varios años de cárcel—, pero con genio más chispeante que el segundo. Por sus escritos corre un aire nuevo. Lo

10 Cf. estudios reseñados en nota *infra*, n. 19.

11 Sobre esta magna obra, cf. estudio de L. Amorós, en *Arch. Franc. Hist.*, 52 (1959) 178-203, y otros de J. J. E. Gracia, en *Estud. francisc.*, 73 (1972) 305-310, y en *Anal. S. Tarracon.*, 46 (1973) 265-277.

espeja ya su misma lengua vernacular o nacional en la que es consagrado maestro, en su amplísima formación, su temática, etc. Al igual que Lulio —a quien tanto se parece, pero sin los ímpetus y «excesos» de éste— prefiere el lenguaje nuevo del pueblo para expresar los conceptos antes reservados al latín de una docta élite medieval. Estamos ante un rasgo peculiar del siglo XIV: la consagración definitiva de la *autonomía lingüística de cada etnia* particular, pues particular es ya el mundo político en que se vive y particular —individualismo absoluto— es ya el nuevo ser ockhamista. El uniforme latín del medievo se particulariza ahora en lenguas de cada etnia, consideradas ya como vehículo adecuado para expresar la belleza y los conceptos de la ciencia. La *Divina comedia* encarna esta nueva concepción. Pero el propio Dante hizo del hecho teoría general en su *De vulgari eloquentia* al comenzar el siglo XIV. El auge del catalán o valenciano de Eiximenis desde esas mismas fechas no es, pues, casual. Responde, en parte al menos, a la nueva concepción de que cada lenguaje étnico puede expresar ciencia y belleza con igual adecuación que el viejo y uniforme latín. De ahí que Dante (ca. 1304-1307) entone este canto de laudes:

«La lengua vulgar es ilustre en su magisterio porque la vemos alzarse egregia, clara, perfecta y culta entre un tosco vocabulario latino, de entre una sintaxis complicada, por encima de una fonética defectuosa y de una acentuación inculca... Es también manifiesto que la lengua vulgar se encuentra ensalzada por su poder...»¹².

La obra de Eiximenis testifica, al propio tiempo, una amplísima formación de su autor. Recorre los saberes disponibles en su tiempo en sus vertientes griega, romana, cristiana y medieval. No hay prejuicios limitadores de su humanismo, contra lo que alguien ha sugerido. Con gracejo singular reconoce, por ejemplo, que «*los romanos són estats los majors homens del món*»¹³. No hay en su caso incompatibilidad entre «medievalismo y humanismo»¹⁴. Comparado con su «precursor» Lulio, es más clásico y más sistemático, si bien menos influido por el oriente. Fue también menos difundido y leído que el mallorquín, aunque, dicho sea de pasada, el castellano se ha portado bien con su obra, repetidas veces editada en su traducción. Se conviene en subrayar el alto valor documental y doctrinal de su obra, lo que le convierte en testigo elocuente de

12 Dante Alighieri, *Sobre la lengua vulgar*, libro I, en *Obras completas de Dante*, Madrid, BAC, 1980⁴, p. 750, cuya traducción sigo.

13 Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, ed. cit. nota *infra*, n. 32, p. 47.

14 Martín de Riquer y otros insisten en subrayar un medievalismo tal de Eiximenis que resultaría poco favorable al humanismo. Hay dos cosas ciertas: 1) Eiximenis recurre al saber y realidades clásicas de modo constante y natural; 2) lo hace en un nuevo contexto cultural certificado por los propios escritos de Eiximenis, para esclarecer una situación nueva del hombre. Cf. nota *supra*, n. 6.

la época en que vive y la sociedad a que pertenece. D. de Molins de Rei completa aún el cuadro de la persona y mentalidad de Eiximenis a través de sus escritos¹⁵. Subraya su radicación, pertenencia y formación medievales, como lo revela su visión modélica de la sociedad —lo que cabría llamar «ejemplarismo político»—, que convierte a la ciudad terrena en espejo de la ciudad eterna, o su insistencia en que la ley cristiana no sólo enseña la *vera libertas*, sino que, además, hace de fundamento principal de la cosa pública. Y se refleja también, añade Molins, en los restos de excesiva credulidad, y aun superstición, bullendo bajo su pluma, en su preocupación de sistema exagerada hasta la obsesión y traducida en sargas de divisiones, subdivisiones... que entorpecen la lectura y oscurecen la comprensión, así como en un recurso abusivo a las autoridades doctrinales, desmedido y sin control, que refleja, por otra parte, su enorme conocimiento doctrinal. Nuestro franciscano es, al propio tiempo, hombre práctico, próximo a todos en un diálogo fluido con gentes diversas que desfilan por sus páginas, a veces bajo crítica, pero siempre con benevolente bondad. Es también exigente. Reclama un príncipe observante y unos «ejecutivos» u oficiales eficaces para poder ser morales. Y ama la libertad¹⁶. Abomina del absolutismo y del abuso de autoridad, aunque la rectitud del orden la valora como un bien. Se insiste nuevamente en su vivaz estilo, lleno de colorido y de vida, lo que no excluye cierta lentitud y aun pesadez en temas de mayor densidad doctrinal. Su léxico es rico e imaginativo. Su impronta personal y su variedad de recursos suscitan múltiples intereses en el lector. Pero cabe señalar un momento de cierta culminación estilística y humana en el Eiximenis escritor cuando reconoce y canta, emocionado, la excelencia de su segunda patria, Valencia. Tanto la tierra valenciana como la gran ciudad es *fort deleitosa*. Y le entona un célebre canto subrayando «*les especials belleses de la ciutat de València*»¹⁷. Toma de boca de moros el dicho: «*que si paradís és en la terra, que en regne de València és*» (p. 22). Pues allí se halla «*una de les pus assenyalades terres del món*» (*ibid.*). Y continúa: «*que aquesta terra beneita és digna de gran llaor*» (p. 25). Su calificativo constante es «*aquesta beneita terra*» (p. 34), «*aquesta beneita ciutat*» (p. 35). Y a sus gentes las considera como «*poble especial e elet entre les altres de tota Espanya*» (*ibid.*). Utiliza los sólitos recursos de loor a la ciudad. No hay límites en tal exaltación. El conocido filósofo Juan de Jandun escribía en 1323 un célebre encomio, *De laudibus Parisius*, donde, en la jerga del gremio, sostenía que estar en la ciudad del Sena es *esse simpliciter*, mientras que estar en cualquier otra parte *esse non nisi secundum quid*. Pero el elogio eiximeniano fluye sincero, con

15 Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, ed. cit., nota *infra*, n. 32, pp. 7-14.

16 Se subraya lo avanzado que Eiximenis era en este punto: Cf. M. Peláez, 'La ley, la justicia, la libertad y la deposición del tirano en el pensamiento jurídico de Francesc Eiximenis...', en *Est. francisc.*, 80 (1979) 167-208, espec. pp. 198 ss.

17 Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, ed. cit., nota *infra*, n. 32, pp. 22-35. La paginación incluida ahora en el texto se refiere a esta misma obra.

menos carga «metafísica» que en el «Janduno», pero con más vibrante emoción. Sin renunciar a su catalanidad de origen —a la que hace alusiones explícitas— expresa una gozosa adaptación a aquella segunda patria, que tan descollantes motivos de reflexión le habría de proporcionar. Este es, en breves rasgos, Eiximenis: hombre culto y franciscanamente bondadoso que ve en las cosas su parte mejor y presenta el lado radiante de todo aquello en lo que piensa, vive y cree.

Antes de considerar su moral política, enumeremos rápidamente estudios actuales más directamente relacionados con su filosofía. En 1946 la conocida obra de T. y J. Carreras y Artau (vol. II, 477-480) intentaba mostrar el significado filosófico de la reflexión eiximeniana. Últimamente, se atiende más a la conexión y radicación social de sus ideas, especialmente en las series de trabajos que M. J. Peláez y D. J. Viera publican en *Estudios franciscanos* desde 1975, así como en monografías concretas de J. J. Webster. No obstante alusiones de Eiximenis a Avicena y su concepción de las esencias generales en *Regiment de la cosa pública*, etc., han dado pie a U. Lindgren para toda una germánica indagación de 1983. Se discute en otros estudios la vertiente humanística del pensamiento eiximeniano y su posible iniciación, junto a B. Metge, Canals..., en Cataluña. Se ocupa de ello, entre otros, M. Montoliú y Togores en un estudio de 1960. Pero es quizá el aspecto político lo que más ha venido interesando a los conocedores del gerundense. Inició su indagación un importante trabajo de J. H. Probst en 1917. Le siguieron ulteriores esclarecimientos de A. López Amor y Marión, en 1946, y de J. J. Webster, en 1968, sin olvidar el estudio más general de E. de Tejada, de 1950, sobre el pensamiento político en la Cataluña de entonces, ni la breve pero penetrante exposición en la panorámica histórica de A. Truyol y Serra. De la teocracia en particular hacía tema un estudio de V. Sebastián Iranzo en 1967. Me referiré luego al reciente trabajo de S. Vila sobre la concepción urbanística de Eiximenis. Éste sería el perfil actual de la figura de Eiximenis y de la preocupación de hoy por sus ideas más directamente pertinentes a la filosofía.

III. MORAL DE LA COSA PÚBLICA

Las ideas de Eiximenis —como repetidamente se ha observado— se mueven siempre en un halo de preocupación moral. Y tal atmósfera constituiría un matiz permanente de toda su obra. Pero hay motivos y temas que destacan de modo más particular. Tal es, por ejemplo, el caso —ya aludido— de su tratamiento de la moral femenina en el *Carro de les dones*, donde estudia el adecuado comportamiento, la rectitud moral de la mujer siguiendo el cuadro de «estados» que la edad media le asignaba en la sociedad como más propios¹⁸.

18 Cf. F. Bertini (ed.), *La mujer medieval*, Madrid, Alianza, 1991, donde se estudian «tipos» medievales de mujer; R. Pernoud, *¿Qué es la Edad Media?*, Madrid, Emesa, 1977, donde

Es importante notar de paso que la concepción de Eiximenis en este importante y actual tema es más bien avanzada y positiva, como indica expresamente D. J. Viera¹⁹. Se sabe también —es otro ejemplo— que el *Terç del Crestià* contiene una de las más amplias discusiones acerca de los siete pecados capitales, con haber aparecido tantas sobre tan renombrado tema en el medioevo, como muestra el conocido estudio de J. Bloomfield. Todo ese libro se preocupa también de moralizar aspectos inmediatos y muy próximos de la vida diaria. Un ejemplo bien concreto de ello son los treinta densos capítulos que dedica a discutir peculiaridades, historia y factura del vino para poder dictaminar moralmente acerca de su bebida. Este tema ha sido expresamente estudiado por J. J. E. Gracia²⁰. Parece, pues, que lo moral interviene como preocupación dominante en toda la temática eiximeniana. Sin embargo, el interés se redobra siempre que nuestro franciscano dirige su reflexión a la cosa pública, como él mismo insistentemente la denomina. Intenta mostrar lo conveniente, justo y bueno para la convivencia. Nuestro gerundense es, por ello, un típico pensador de ética política. Se sugiere a veces que Eiximenis no es tanto pensador político como moral. Lo cierto es que Eiximenis da muestras claras de preferir pensar lo político desde el ángulo moral. Predomina este matiz al considerar el entero cuerpo de ciudadanos y estamentos rectores de la vida ciudadana, cuyo conjunto y provecho ha de entenderse justamente como «la cosa pública». Trata, así pues, de presentar el bien colectivo en términos de conciencia moral y de valor ético, es decir, como algo vinculante y obligante a la responsabilidad individual en vista de la colectividad. Cabe distinguir en su reflexión estos dos aspectos: 1) moral de la convivencia política en general; 2) moral de la gestión pública. En el primer punto, Eiximenis habrá de tener en cuenta ciertos conceptos más generales, como los de poder, justicia, ley... En el segundo, mira directamente a las instancias políticas representativas y gestoras del bien colectivo. Es lo que llamaríamos dimensión administrativa o gestora del orden político. La preferencia de Eiximenis parece inclinarse por esta dimensión más concreta. La vida pública se torna moral si sus gestores administran correctamente el bien público. Moral, pues, de gestión: se centra en la actuación funcional de los «oficiales» en perspectiva moral.

se propone una revisión de tópicos en la materia; J. Le Goff (ed.), *El hombre medieval*, Madrid, Alianza, 1990, espec. cap. VIII: «La mujer y la familia», pp. 295-322, con bibliografía.

19 D. J. Viera, 'El *Llibre de les dones* de Francesc Eiximenis y el *Corbacho* del Arcipreste de Talavera, ¿influencia directa, indirecta o fuentes comunes?', en *Est. francisc.*, 81 (1980) 1-31, cit. p. 23. Otros difieren en tal apreciación: M. Peláez, 'La mujer en la obra de Francesc Eiximenis. Un ejemplo de literatura antifeminista en la baja Edad Media', en *Collect. francisc.*, 53 (1983) 41-49.

20 J. J. E. Gracia, 'Rules and regulations for drinking wine in Francesc Eiximenis *Terç del Crestià*', en *Traditio*, 32 (1976), 369-385. Indica Gracia que Eiximenis siguió aquí tratados médicos y manuales de diverso tipo (cf. p. 373).

La preferencia de Eiximenis por este tipo de consideración queda patente en el hecho de haberle dedicado dos diversas obras. Mi cometido para esta ocasión es verificar un breve repaso por cada una de ellas, atendiendo más al significado y sentido general de su doctrina que al minucioso análisis de detalle. Vengamos, pues, a cada uno de estos escritos.

Comenzaré por la *Doctrina compendiosa*. Su contenido y orientación lo refleja ya claramente el propio título originario que le dio su autor: *Tractat appellat Doctrina compendiosa de vieure justament e de regir qualsevol offici public leialment e diligent*. Pero hay una cuestión previa que considerar: la de su autenticidad. Algunos dudan de ella o la niegan. El editor, Martí de Barcelona, la consideró auténtica²¹. Sin embargo, las dudas posteriores culminan en la negación de su autenticidad por parte de J. J. Webster²². La generalidad de los estudiosos, por el contrario, la consideran actualmente auténtica. Y con la atribución expresa a Eiximenis acaba de ser reeditada en Italia²³. En estudio directo de la obra, A. Cuéllar Bassols da por supuesta su autenticidad²⁴. De igual modo, G. Díaz Díaz la incluye sin reparos entre las demás de nuestro franciscano²⁵. Considero, por mi parte, que toda duda huelga aquí. Procedimientos, talante y doctrinas son los mismos de sus otras obras. Y lo es también el estilo. Lo advierte fácilmente el lector próximo a su lengua. De tal modo que, o bien es obra suya o bien se inspira tan directamente en él que resulta cosa suya, como hoy se dice en el caso similar de la *Carta VII* de Platón. Seamos críticos, pero no pongamos problemas donde no los hay. La forma literaria de este escrito tiene su interés. Toda la obra se desarrolla en diálogo de tono amistoso y amable entre un *frere* —el propio Eiximenis— y los *ciutadans*. El autor mismo nos indica su estructura. La divide en dos partes: 1) vida en justicia, de todo hombre; 2) cómo todo hombre puede desempeñar un oficio público leal y diligentemente. Cada parte se divide en capítulos no numerados. La primera parte es más general. La segunda es aplicada y más concreta. Expresión constante es «la cosa pública», «la comunitat de la ciutat». Indica ya con ello su preocupación por la convergencia de la ciudadanía en el bien público, así como su modelo concreto de vida colectiva tomado de la ciudad. Hoy se subraya la modernidad de este punto y el influjo decisivo que tuvo el entorno de su ciudad de Valencia para su concepción del conjunto político y su modelo efectivo de comunidad. Dicho en breve: Eiximenis razona desde la rea-

21 Eiximenis, *Doctrina compendiosa*, ed. Martí de Barcelona, Barcelona 1929, p. 10.

22 J. J. Webster, *Francisc Eiximenis. La societat catalana al segle XIV*, Barcelona, Península, 1980², p. 7. Aduce, como razón, su diferente estilo, si bien añade que las ideas son similares a los del *Regiment de la cosa pública*.

23 Eiximenis, *Doctrina compendiosa*, ed. G. Zanolletti, Palermo, Sellerio, 1991.

24 A. Cuéllar Bassols, 'Doctrina compendiosa de fray Francisco Eiximenis. Sobre la manera de comportarse y ejercer, los jurados, los oficios públicos', en *Est. francisc.*, 62 (1961) 415-432. Alude al problema al comienzo mismo de su estudio.

25 G. Díaz Díaz, 'Eiximenis, Francisco', en *Hombres y documentos...*, cit., p. 16.

lidad concreta de Valencia. Los primeros capítulos acometen el tema de lejos: la bondad, el hombre bueno, el temor de Dios, noción de justicia. Serían algo así como los fundamentos teóricos. Pues como observa A. Cuéllar Bassols, estamos ante el concepto básico —la justicia— que informa de algún modo todo su discurso. Recoge definiciones diversas y algunos cantos que la exaltan como virtud. Y la entiende por relación al bien o mal obrar. Pero lo más decisivo es —como subraya también A. Cuéllar Bassols— que la justicia «comprende todos los negocios del mundo»²⁶. Evidentemente, la noción de justicia que aquí propone Eiximenis no está plenamente elaborada y no agota ni expresa adecuadamente toda la doctrina contenida en sus demás escritos. Pero, al estudiarla a fondo, M. Peláez subraya también esta misma vertiente aplicada de su concepto:

«La justicia eiximeniana es más virtud moral que relación jurídica... La justicia es la gran ordenadora de la vida comunitaria»²⁷.

Seguidamente, Eiximenis denuncia vicios tales como la ociosidad, la ira y felonía, para reafirmar luego que misericordia y justicia no se contradicen. Evitar el falso testimonio y todo lo inhonesto son también temas integrantes de su abreviado y rápido tratado de vicios. Inmediatamente, el discurso cambia de orientación. Y Eiximenis nos sorprende de pronto con esta pregunta: ¿cómo poder ganar y poseer riquezas sin pecado? Es manifiesta la apertura moral que este enunciado implica. La riqueza acumulada fue siempre mal vista en el medio. Ahora deja de serlo. Y lo malo de ella se ha desplazado a su mala adquisición o a su incorrecta administración. Pasa así Eiximenis a su consideración del orden político bajo los dos puntos de vista de su preferencia: como organismo funcional administrativo, en perspectiva moral. E inicia el primer capítulo de la segunda parte, de modo algo más general, preguntándose cómo regir cualquier oficio público leal y diligentemente. Su moral de oficios y oficiales queda ya en claro. Distingue —no del todo nitidamente— entre oficios con jurisdicción y sin ella. Es claro que a Eiximenis la estructura social y las instituciones jurídicas le interesan mucho menos en sí mismas que en cuanto al comportamiento recto de sus funcionarios, lo que lleva a A. Cuéllar Bassols a considerar esta obra como «un tratado de moral»²⁸. Nuestro gerundense distingue tres tipos de «negocios»: 1) los de los pobres de Dios, en una especie de peculiar mercadería divina basada no sobre el beneficio, sino sobre la misericordia; 2) los del fisco, que «official» y juez despachan como asunto del rey y en los que Eiximenis pide justa diligencia para «*esquivar dan e mal en la cosa pública*»²⁹; 3) los que se intercambian entre las gentes o negocios particulares. Expo-

26 A. Cuéllar Bassols, 'Doctrina..', p. 417.

27 M. Peláez, 'La ley...', cit., p. 189.

28 Cuéllar Bassols, 'Doctrina...', p. 420. Siendo una moral aplicada y directamente ceñida a la administración pública, habrá de entenderse más bien como ética política.

29 Eiximenis, *Doctrina compendiosa*, ed. Martí de Barcelona, cit., p. 75.

ne y lamenta descuidos e inobservancias de deberes en sus días en todo ello, al par que reitera la misma expresión: «*esquivar dan e mal de la cosa pública*»³⁰. Y se extiende denunciando como «horribles abominaciones» de los oficiales el no corregir los males o la pasividad ante daños y errores, mientras rechaza las excusas de los oficiales en todo ello y ensarta unas consideraciones un tanto intempestivas acerca de la Providencia. Interviene así el matiz religioso como refuerzo de su moral. Y añadirá luego que el bien común es bien divino: *bonum commune, bonum divinum*. Si respecto a los oficiales con jurisdicción Eiximenis se muestra severo, con los demás, sin ella, es especialmente detallista y minucioso. Su análisis moral arranca del oficio mismo de los jurados, consejeros y regidores de las ciudades. El concepto capital es el de *diligencia*, que en amplias consideraciones encomia y exalta, primero positivamente, como el verdadero medio que «*fa guanyar a l'hom lo cel e la terra*», y luego negativamente, recriminando a los negligentes con dichos tomados de toda la vieja sabiduría, tan expresiva en este campo. Rechaza algunos aforismos y dichos populares que disuaden de servir al bien público. Y adoptando un tono más exhortatorio, próximo siempre al discurso propiamente moral, incita a no dañar en modo alguno a la cosa pública, puesto que honor y provecho de la ciudad exigen no hacer daño, injuria o perjuicio a nadie. La «*prosperitat de la ciutat*» o «*la potencia de la ciutat*» es para Eiximenis fin y criterio de bien desde una dimensión interior y moral. En nombre de ello se impone un código de comportamientos negativos que evitar, tales como injuriar a alguien, perjudicar a ciudad, villa o lugar, la discordia entre ciudadanos. Antes de concluir el diálogo, da provisiones para que sea escrito: «*la memòria es tant flaca!*». Pero vuelve aún sobre la doctrina expuesta para reafirmar su conveniencia, lo razonable y justo de la misma.

La otra obra que Eiximenis dedica a reflexionar más directamente sobre moral-política es su *Regiment de la cosa pública*. La historia de su composición nos la narra D. de Molins de Rei al prologar su edición de 1927. En 1381 Eiximenis concluía en Barcelona el *Primer del Crestià*. Y el año siguiente concluía en Valencia el segundo libro. Un año después, en 1383, interrumpe el orden de composición de su magna obra. A petición de los jurados de Valencia, redacta un tratado más reducido con el título de *Regiment de la cosa pública*, previsto ya en el plan general del *Crestià*. De tal forma que al redactar luego el libro doce, incluyó ese tratado, el *Regiment...*, haciendo los capítulos 357-395 de ese último libro de la gran obra. Es de observar que ese último libro del *Crestià* lleva el título propio de *Llibre de regiment de princeps e de comunitats*. Ello indica la intención primordialmente política que presidió su redacción. A juicio de J. J. Webster, el *Dotzé* tendría un carácter político³¹. Suele, en efecto, considerarse como emblemático del pensamiento político de su autor. Y además, A. Rubió i

30 Eiximenis, *Doctrina compendiosa*, ed. Martí, cit., p. 79.

31 J. J. Webster, *Francesc Eiximenis...*, cit., p. 7.

Lluch hace de Eiximenis por esta obra al mejor cronista de la vida política de su entorno. Por mi parte, presentaré su doctrina atendiendo, también aquí, al sentido, significado y procedimientos más que al detalle.

El proemio es una carta que el autor dirige *«als jurats de la ciutat de València»*, a quienes considera responsables del régimen de la ciudad en beneficio del pueblo y a quienes dedica *«aquest poquet tractat»*, *«aquest poc tractat»*. Digamos de entrada que si los interlocutores son ya similares a los de su *Doctrina compendiosa*, sus ideas son también semejantes o idénticas, aunque el procedimiento metódico es intencionadamente documentado y prolijo. Entra en juego ya desde este comienzo su concepto básico de *diligencia*. El franciscano la exige de los mandatarios como asunto de conciencia y responsabilidad moral. Y aduce, de entrada, una de esas sartas de «razones» que tanto le agradan. En este caso las razones, que enumera y explica, son veinte. ¿A quién dirige su discurso, sobre quiénes recae? Lo dice claramente: para *«cascun offici e arte e estament de la comunitat»*. Refleja ya aquí la situación de riqueza y pujanza económica de Valencia, lo que favorece pompas y vanidades, particularmente en *«les dones»*. E inmediatamente expresa el himno a Valencia, al que ya me referí. Enumera con parsimonia sus noblezas en otra sarta de razones, que esta vez suman hasta treinta y dos. El recurso a la sabiduría bíblica y profana, mucho más intenso en esta obra, entra ya en juego desde los primeros capítulos, que tratan de mostrar: qué es cosa pública, cómo el amor mutuo es necesario a la misma, la ley moral como fundamento de la cosa pública. Tres amplios capítulos dedica a este último punto: la relación entre cristianismo y vida política. Según su criterio, el mensaje evangélico es fundamento primero del organismo ciudadano al dar interconexión y vínculo íntimo a sus miembros entre sí. Obviamente, recurre aquí a textos cristianos, bíblicos y patristicos. Digamos ya aquí que esta obra la piensa y sitúa su autor bajo la autoridad preponderante de san Agustín en la doble dimensión de su obra *La ciudad de Dios*: como portavoz autorizado del cristianismo y como informe histórico sobre la Roma antigua y su experiencia política. Los intérpretes del pensamiento eiximeniano han tomado ya buena nota de la concepción ejemplarista que del seguimiento de Agustín hace derivar aquí Eiximenis y que enuncia así: *«aquesta cosa pública de present se regirà a semblança de aquella gloriosa comunitat de paradís»*³². Concepción que yo mismo prefiero denominar «ejemplarismo político». Es éste un punto fuerte y de mayor calado doctrinal en la concepción política eiximeniana. Volveré sobre ello. La vinculación trascendente del orden político la reafirma el capítulo siguiente: la dicha y ventura política es *«donum Dei»*. Los Romanos, que opinan lo contrario, dice Eixime-

32 Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, ed. D. Molins de Rei, Barcelona 1927 (repr. facsímil 1980), p. 51. Este texto fue reproducido también en la edición mexicana de *Clàssics catalans*, vol. IV, edicions de la «Biblioteca Catalana», México 1947, con prólogo de A.-M. Sbert. Me referiré siempre al texto de 1927 y su paginación. El canto a Valencia, antes aludido, está en pp. 20-35.

nis, no han de ser oídos. Alude a la experiencia de Roma y su desventura, pues su mismo nombre es lo contrario de *a.m.o.r*. Correlaciona luego costumbres morales y cosa pública reiterando lo adecuado que el cristianismo es para la «*conservació de la cosa pública*». Pero el buen régimen exige, sobre todo, buenas leyes. Si el primer fundamento de la política es para Eiximenis el cristianismo, el segundo es la buena ley, cuya observancia resulta imprescindible para todo buen regimiento político. Y tras presentar el ejemplo —bíblico o profano— de grandes hombres que hicieron grandes cosas para que las leyes fueran observadas, insiste luego —con promesa de hacerlo aún más detenidamente en el futuro— en que los malos regidores destruyen la cosa pública. Entra aquí en escena también la justicia, como tercer fundamento de la cosa pública. Insiste, obviamente en su observancia, aproximándose incluso a los modos y recursos de la exhortación retórica. Pero concede mayor espacio al cuarto fundamento: la lealtad, cuya importancia social y política exalta, no sin describirla en la dirección mutua de todos para con todos, de todos para con el príncipe y del príncipe para con su pueblo. Eiximenis conoce bien el fallo radical del hombre en este decisivo punto: la conveniencia interesada le vuelve traidor. Hasta aquí, Eiximenis ha apelado a grandes disposiciones interiores del hombre como base moral de la política. Queda clara para él una primera idea: recta política se basa en rectitud moral, de tal modo que una política no moral no lograría constituir siquiera un verdadero todo político. Queda también claro que nuestro autor piensa fundamentalmente la política no tanto como realidad en sí cuanto desde su base moral. Es su ángulo propio: la ético-política.

A partir del capítulo diez y seis de la obra, habla en términos más prácticos e inmediatos. El quinto fundamento de la cosa pública lo constituyen para él los buenos consejeros. También aquí se detiene. Recurre a toda suerte de hechos y dichos de toda procedencia para confirmarlo. Y lo enhebra todo en otra sarta de razones a lo largo de cuatro tupidos capítulos, no sin repetir algo ya dicho: las muchas cosas notables de los antiguos en pro de la cosa pública. También los desvalidos y débiles —a quienes hay que ayudar— son útiles a la comunidad, si bien mejor sería, dice él, que no fuera preciso tener que mendigar ni hubiera necesidad alguna sin cubrir. Todos en la colectividad han de tener ocupación. Que nadie esté ocioso sin prestar utilidad. Y repasa uno por uno todos los estamentos sociales para «asignarles» trabajo y ocupación. A juicio de Eiximenis, la salud del organismo político requiere que ciertas «artes» y oficios queden excluidos de ella y se prohíban. Los considera dañosos. Su elenco es más bien amplio. Pero el denominador común de todos es aproximadamente el mismo: magia y adivinación, es decir, jugar contra la verdad. Un amplio espacio concede también al tema del matrimonio. Lo considera base del conjunto político y aun de la naturaleza humana. Y estima que todas sus corruptelas van directamente contra la cosa pública. El elenco de males va aquí desde el adulterio a los nacimientos extramatrimoniales, etc. La moral matrimonial es, pues, vista desde el ángulo político. A lo largo de cinco capítulos (desde el 27 al 31), afirma y confirma una gran verdad: multiplicar los oficios públicos

daña a la comunidad. Lo aplica expresamente a la multiplicación de príncipes, regidores, juristas, abogados, fiscales, «picaplets»... Muestra conocer de cerca la materia: argucias y trapisondas del mundillo leguleyo que describe con gracejo, para lamentarlo como importante corruptela del orden político. Una vez más, parece prever nuestras penas y hablar para nosotros. El estilo chispeante y aun bromista de Eiximenis luce aquí en todo su esplendor de crítica aguda, pero nunca ofensiva y siempre bondadosa. Los picapleitos excitan su ingenio. Pero su decisión es firme y terminante: «mejor es tener pocos notarios y buenos», apelando al viejo dicho: «*omne rarum praeciosum*». Hay en todo esto la profunda intuición de que antes, como hoy, el orden político de *isonomía* legal reposa no sólo sobre disposiciones interiores de justicia moral, sino también sobre una escrupulosa y correcta administración de justicia legal. Si los administradores de justicia se pasan a «políticos», ya no hay a quién apelar y los horrores no tienen fin... No aprueba tampoco Eiximenis cualquier tipo de elecciones a cargos públicos. Exige cuidar este punto y utilizar garantías, de modo que no generen discordias. Los capítulos 33-36 son de una importancia capital en el pensamiento de Eiximenis y en el de su propia época. Y convierten a nuestro gerundense en *testigo cualificado de la nueva moral del siglo XIV*, cuando ha emergido la nueva manera de ver el mundo presente y de experimentar la temporalidad encarnada en un nuevo tipo de hombre: el mercader, el hombre de negocios. Dos capítulos dedica aquí Eiximenis a la mercadería buena y dos desvelan otros tantos tipos de mercadería mala, es decir, la del especulador y la del usurero. En una afirmación taxativa que bien pudiera haber conmocionado a sus mayores, Eiximenis afirma rotundamente: los mercaderes son «*vida de la cosa pública*»³³. El réprobo de ayer se convierte en el virtuoso de hoy. El mercader se convierte ahora, bajo el nuevo aprecio moral, en ser benéfico, tanto económica como políticamente. Queda, así pues, bendecido el negocio, la prosperidad, la fortuna, la abundancia. Más aún: mercadería es oficio virtuoso por beneficioso. En consecuencia, dice el capítulo treinta y cuatro: «los mercaderes deben ser favorecidos». Y otra sarta de razones abona la idea de que la comunidad ha de llenar de favores y protecciones al mercader. Lo decisivo aquí es señalar que la imagen del mundo subyacente a estos juicios es ya otra. Y si Ockham —negando la participación en Ideas trascendentes— y Marsilio, etc. —negando la vinculación teocrática de la política— nos devuelven a un discurso inmanente sobre el ser o sobre el poder, Eiximenis es testigo del retorno emergente de una *secularidad inmanente personificada en el auge del negocio y la prosperidad*. Pocas décadas han bastado, desde finales del siglo XIII, para un decisivo y profundo cambio de «mundo». Durante el siglo XIV la representación de la realidad y del propio hombre ha cambiado desde su más honda raíz ¿Qué hubieran dicho Y. Renouard, R. de Roover, A. Saporì, J. Le Goff, A. Fanfani, B. N. Nelson, J. T. Norman, R. López... y aun el propio M. Weber o W. Som-

33 Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, ed. cit., p. 107.

bart si hubieran leído estas páginas de Eiximenis? La historia de una nueva economía, de una nueva moral-política y, en definitiva, de una nueva imagen del mundo se espejan en ellas. Y, como era de esperar, los capítulos siguientes arremeten contra el mercader malo —el especulador y el usurero— como auténtico daño público. Añade aún nuestro autor otros varios consejos para la conservación de la cosa pública y responde a dichos y refranes populares que disuaden de su servicio (obsérvese de pasada: repetición exacta de lo ocurrido en *Doctrina compendiosa*, lo que corrobora, si es que lo necesita, la autenticidad de esta última obra). Finalmente, el capítulo treinta y nueve cierra este notable escrito, «tractat», en tono abiertamente exhortatorio. Reclama de los jurados diligencia y sabiduría para «tan alta obra» como es regir la cosa pública con dignidad moral.

Concluyamos. La exposición de estas dos obras de Eiximenis nos permite, creo, formular unas conclusiones ya aquí y que para mayor nitidez y claridad prefiero numerar.

1. Se mueve el franciscano como en terreno propio al considerar la cosa pública, cuyo ser último no indaga, sino que lo acepta como hecho dado en su realidad actual, por más que su «ejemplarismo político» coloque ese *factum* ante su propia dimensión de idealidad. Pero al hacerlo —al convertir la política presente en imitación de la celeste— no se adentra especulativamente en las intimidades del ser o estructura de lo político. Simplemente, lo considera bajo su punto de vista preferido: en perspectiva moral.

2. Lo suyo es, pues, la política moral o la ético-política, aquel tipo de reflexión que indaga las condiciones morales de lo político para ser viable y pensable. Para Eiximenis resulta obvio que el verdadero fundamento de la política está en lo moral. Y todos los «fundamentos» que expresamente propone —incluido el propio cristianismo— los entiende en su dimensión moral, es decir, como disposiciones interiores de rectitud capaces de conexas y corroborar las bases mismas del organismo de bien que es la comunidad.

3. Eiximenis dirige su discurso no únicamente a la cúpula representativa de toda la comunidad política, como hacían los viejos «espejos de príncipes», sino primordialmente a todo el cuerpo de gestores del bien público u «*officis*». La suya es, por ello, una moral de gestión, moral de eficacia cuyos funcionarios quedan bajo obligación interior y responsabilidad de conciencia.

4. Su «cosa pública», su modelo concreto de comunidad política está tomado de la realidad fáctica: la «*ciutat*» concreta de Valencia, con todas sus connotaciones de unidad política y prosperidad económica. A partir de ahí se alza la reflexión «urbanística» que S. Vila intenta reconstruir³⁴.

34 Véase la obra citada en nota *supra*, n. 9. Se intenta aquí reconstruir toda una concepción urbanístico-política que Eiximenis extraería de su experiencia concreta en el entorno de la ciudad de Valencia y que elevaría a rango teórico con ciertos trazos todavía medievales, pero apuntando ya a la modernidad.

5. Eiximenis bendice, junto a esa prosperidad, a los mercaderes que, fomentándola, dan estabilidad política a la propia ciudad. La nueva imagen del mercader consolida la nueva representación de un mundo inmanente y secular. En este preciso sentido —y no como mero cronista superficial— la obra de Eiximenis constituye un documento de importancia histórica primordial.

6. Llama la atención del lector el apasionado énfasis que Eiximenis pone en la supremacía del bien público como razón primera de lo político y exigencia absoluta para la convivencia de la comunidad. Ese bien colectivo y urgente se relee aquí como «la cosa pública».

7. Subrayemos, por fin, una vez más, su idea del oficial honesto. La eficacia social y política —concreción del bien público— se traduce, a su vez, para Eiximenis, en rectitud del funcionario desde la interioridad de su conciencia moral. Lo que podríamos denominar «ética de lo público» alcanza en Eiximenis los rasgos modernos de un nuevo hombre activo y emprendedor que demanda eficacia en vista del éxito y la prosperidad. Pero gravita sobre un nuevo tipo de personalidad ética: la propuesta del oficial honesto, el funcionario moral. Esta *profunda reconsideración del hombre* subyace al pensamiento político de Eiximenis entendido como visión moral nueva: la moralidad de la gestión pública, la gestión del bien común en perspectiva moral.

8. Que lo sepan M. Weber, W. Sombart... y tantos más: el criterio económico del lucro no ha de aguardar al advenimiento del «espíritu» del protestantismo para hacerse realidad. La modernidad del siglo XIV queda patente en este encomio del mercader con toda su implicación de un profundo giro moral y una nueva ética. Lo formula con inconfundible amplitud y nitidez, mientras bendice la prosperidad de Valencia, un ilustre y amable conversador hispano del siglo XIV: Francisco Eiximenis.

AGUSTÍN UÑA JUÁREZ