

JOSEP OLIVES I PUIG

DEL PACTISME MEDIEVAL AL CONTRACTUALISME MODERN

Introducció: Dues hipòtesis sobre la relació entre pactisme i contractualisme

En el llibre II de la seva cèlebre obra *La tradició catalana*, mossèn Torras i Bages fa una presentació de les formes de pensament que ell considera que han influït més en la mentalitat del nostre poble, les quals, articulades conjuntament, configurarien el substrat ideològic de la nació moderna. En el capítol quart de l'esmentat llibre, s'exposa l'obra del mestre Francesc Eiximenis O.F.M., el destacat polígraf gironí que escrigué, a les darreries de l'Edat Mitjana, un dels més grans tractats de ciència política i d'altres ciències que mai s'hagi escrit a Europa.¹ El bisbe de Vic, en el capítol esmentat, ens n'ofereix un resum que inclou comentaris de pròpia reflexió, com és usual en aquest gran sociòleg i assagista catòlic de principi de

1. Sobre la vida i obra de F. Eiximenis *cfr.* MARTÍ DE BARCELONA (1932) i D. VIERA (1980). Quant a la importància del seu pensament, malauradament avui encara gairebé ignorat per la ciència política i social anglosaxona, predominant en medis universitaris, ens limitarem a aduir l'autoritat de TOMÀS CARRERAS I ARTAU, que recull l'opinió, no menys autoritzada, d'EDUARDO DE HINOJOSA, quan afirma: «A Catalunya la literatura filosòfico-política tragué també bona florida com ho justifiquen, entre altres produccions, el tractat 'De Regimine Principum' de l'Infant Fra Pere d'Aragó, compost entre 1355 i 1358, i el 'Regiment de la Cosa Pública' de Fra Francesc Eiximenis, que ho fou l'any 1383, i hom ha qualificat de fruit el més assaonat de la literatura teològica política a Espanya durant l'Edat Mitjana.» (CARRERAS, 1931).

segle que tant ha marcat el pensament posterior del nostre país.² Un d'aquests comentaris és el que ha motivat aquest treball i, per això, començarem exposant-ne el sentit.

En l'apartat V del capítol citat, Torras i Bages exposa la doctrina eiximeniana del pacte entre prínceps i vassalls, la qual ens situa al cor mateix de la teoria política clàssica, puix que és precisament d'aital pacte d'on surten totes les formes d'organització política, de domini, de senyoria i de poder. El pacte obliga totes dues bandes: els senyors i els vassalls o, com diríem en llenguatge modern, els governants i els governats; per tant, aquests últims només tenen l'obligació d'oïr, en paraules del mateix Eiximenis, «... *en ço que no és contra Deu e en ço que rasonablement és estatut e ordenat entre ells*». Heus ací, segons el bisbe de Vic, la doctrina que el cristianisme ha observat des del principi, la qual, al seu entendre, equival «*a la pràctica del constitucionalisme més rigorós*». Ara bé, per més que fins a cert punt sigui cert que la idea cristiana medieval del pacte de senyoria es pot assemblar formalment a les constitucions en els estats moderns, les quals són pactades i obliguen tant els governats com els governants, se'ns acudeix el dubte següent: no està implicada en el constitucionalisme modern una teoria política prou diferent de la doctrina cristiana medieval, que fa inapropiat d'identificar l'antic pacte amb la constitució en sentit modern?

Torras i Bages, endut per l'eufòria progressista i modernista que el caracteritzà, en tot moment ens presenta l'escriptor medieval com un home d'idees molt avançades i, al seu parer, «*consemblants a les del famós filòsof de Ginebra* [es refereix a J. J. Rousseau] *en l'explicació del pacte social*». Però, nogensmenys, en aquest punt ell mateix introdueix una reserva important quan diu que «*després d'una atenta reflexió es veu la infinida diferència que va de l'un a l'altre*». Segons la seva opinió, és propi d'Eiximenis el respecte a la veritat filosòfica i històrica, immensament superior al de Rousseau, de qui critica el convencionalisme i l'antinaturalisme. I és aquí on formula la frase que donarà peu a la nostra primera hipòtesi de treball, la qual diu així: «*El nostre escriptor [Eiximenis] reconeix i altament proclama la naturalesa social dels homes, els avantatges i necessitats de la vida comuna; per ell el pacte és sols el dret positiu, no l'origen del dret com per Rousseau; és la forma, no la substància*».³ (p. 347) Si aital asseveració

2. Sobre aquesta qüestió, vegeu PÉREZ FRANCESCH, J. L.: *L'Església i el Regionalisme, i altres textos (1887-1899)*, en concret, l'estudi que encapçala el recull de l'edició.

3. Les citacions sobre l'obra del Dr. Torras que apareixen en aquest treball corresponen a l'edició de l'any 1924.

resulta ésser certa, tindrem que, en el primer cas, hi ha autonomia de la llei respecte al pacte, mentre que, en l'altre cas, la llei li és heterònoma.

Aquesta primera hipòtesi es complementa amb una segona que obtenim d'una altra afirmació del Dr. Torras quan, en un paràgraf posterior del seu capítol i en nota a peu de plana, ens invita a comparar el pacte eiximenià, que ell qualifica de «*generador de la vera llibertat política del Mig Temps*», amb «*el contracte social de Rousseau, principi de l'il·lustrat despotisme de l'estat modern*»; contracte, diu, «*que caracteritza bé son autor amb les següents paraules: Toutes les clauses (du contrat) se ramènent à une seule, savoir, l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à la communauté, chacun se donnant tout entier, tel qu'il se trouve actuellement lui et toutes ses forces dont les biens qu'il possède font partie*». (p. 350) La pregunta podria, doncs, formular-se de la manera següent: és cert que el pacte eiximenià genera llibertat, mentre que el pacte de Rousseau la treu?

Formulades totes dues hipòtesis, caldrà tenir en compte el següent: essent ambdós conceptes que es comparen d'una o altra manera a la base dels fonaments conceptuals de l'organització política, haurem d'admetre, en cas que es confirmi el que pressuposem, que hi ha una ruptura entre el caràcter de l'Estat modern i la naturalesa del que en el pensament cristià medieval s'entén per *cosa pública*.

A efectes pràctics i per a aquesta investigació, adoptem el criteri d'anomenar *pacte* a la institució medieval i al concepte eiximenià, deixant el terme *contracte* per a la idea moderna exposada per Rousseau, per tal de comparar un i altre concepte. Tots dos autors (com també llurs comentaristes) empenen indistintament aquests dos termes, i encara altres que s'hi afegeixen, com ja veurem. Per tant, es tracta, per part nostra, d'una mera disposició metòdica. En canvi, els mots derivats, com són *pactisme* i *contractualisme*, mantindran llur sentit habitual i ens remetran a contextos històrics diferents.

Aquest treball estudia primer la doctrina medieval del pacte, i l'emmarca dins de dues grans teories cristianes medievals: la teoria del poder i la teoria de la llibertat primordial de l'home i de la seva pèrdua. Després, exposa la concepció eiximeniana del pacte de senyoria amb relació al perill del seu trencament i amb relació a la teoria de la llei. Finalment, per a acabar de situar aital concepte en el marc teòric al qual pertany, ofereix alguns elements de dues grans teories que li serveixen de base i n'expressen, cadascuna a la seva manera, els principis: la teoria medieval de la naturalesa i la teoria bíblica del pacte. Donem prioritat a aquesta part pel fet d'ésser la menys freqüentment tractada pels estudis sociològics i, per tant, la més desconeguda, generalment, en l'àmbit de les ciències socials.

En segon lloc, s'exposen alguns punts de la teoria contractual de Rousseau que són pertinents a aquest estudi comparatiu. Com a cloenda, s'apunten algunes conclusions provisionals que ens permetran de matisar l'hipòtesi de treball formulada al principi.

I. Del pactisme medieval

I. 1. Sobre la teoria del poder

El pacte medieval, tal com es menciona al llarg de l'obra de Francesc Eiximenis,⁴ és «*un pacte de senyoria*» pel qual una comunitat es compromet a obeir un senyor o grup de governants elegits per aquella (*sic*), i aital senyor o grup de governants es comprometen, recíprocament, a servir les lleis i els costums que en aquell conveni s'expliciten i s'estableixen, amb les limitacions que s'escauen. El pacte de senyoria fixa els límits d'aital obediència i n'assenyala les condicions. El concepte de senyoria, com diu Eiximenis, pot aplicar-se a una persona individual, com és el cas dels monarques, o a persones col·lectives, com és el cas de les anomenades repúbliques. La senyoria, doncs, equival a allò que avui anomenem *poder*. Per tant, com que el pacte és un pacte de senyoria, la doctrina del pacte s'enquadrarà, conceptualment, dins la teoria del poder.

I. 1. 1. Del poder o senyoria

L'abast d'aquesta teoria en el pensament eiximenià és amplíssim i els seus enfocaments conceptuals han estat discutits àmpliament pels estudiosos, els quals, unànimement, no han dubtat a imputar-li una completa teoria del poder (PELÁEZ, 1993; ESCOLÀ, 1994). Prenent aquest concepte en el seu sentit més ampli, es pot dividir, segons Eiximenis, «*en tres maneres o espècies de senyoria: la primera s'apella divinal; la segona, angelical; la tercera, humanal*». És interessant posar en relleu com l'obra eiximeniana, malgrat que la conservem només en estat fragmentari, desenvolupa aquestes tres parts: la primera, en els volums de més contingut teològic, sobretot el primer de *Lo Crestià*, on es parla del poder en l'àmbit ontològic, tal com l'expressa la

4. La teoria eiximeniana del pacte de senyoria es troba principalment exposada en el llibre XII de la seva gran obra, escrita a l'estil de les summes medievals i anomenada *Lo Crestià*. Podeu consultar-ne una selecció de textos a cura d'ALBERT HAUF (Ed. 62, Barcelona, 1983). Aquesta és l'edició que citarem al llarg d'aquest treball.

senyoria del Verb diví en el món; la segona, en el *Llibre dels àngels*, els quals, segons Dionís Areopagita en la seva *Jerarquia Celestial*, són les energies (gr. *dynameis*) mitjançant les quals Déu es manifesta i, per tant, els executors o instruments de la seva política cosmogònica. La tercera, en l'obra política *stricto sensu*, a la qual, sobretot, ens referirem en aquest treball i que trobem, principalment, en el llibre XII de *Lo Crestià*, que inclou el cèlebre *Regiment de la cosa pública*, i també en l'opuscle anomenat *Doctrina compendiosa*. Considerant la successió d'aquestes tres parts i llur coherent articulació, ens atrevim a afirmar que l'obra del nostre menoret pot ésser tinguda per un vast tractat de ciència i teologia política; fet, aquest, que no ens ha de sorprendre en un clergue franciscà que encarna exemplarment el compromís polític característic del seu orde, nodrit directament per l'agustinisme i el tomisme més ortodoxos.⁵

Si ens situem directament en el pla del poder humà, que és l'únic que consideren les teories polítiques modernes i, per tant, el que en aquest treball tindrem en compte, veurem com el menoret gironí el subdivideix en tres aspectes. Diu així: «la terça senyoria és humanal, e aquesta és partida per tres parts, ço és: per natural, per esperitual, e per civil o temporal...».⁶ Aquest tercer aspecte, el poder temporal, és l'únic que avui habitualment considerem poder. El pacte de senyoria se situa dins del seu àmbit, però cal advertir, ja des d'ara, que, per a entendre aital institució de manera correcta, no es pot abstrure totalment dels altres aspectes o nivells del poder, puix que l'univers conceptual al qual pertany els inclou tots plegats i no admet, per principi, la consideració de la política en el sol àmbit humà i temporal, com els moderns estem, des de Maquiavel, acostumats a fer. Caldrà, doncs, recordar en tot moment que el poder humà temporal no és altra cosa que l'aspecte més inferior i contingent de la política en el pensament cristià medieval i que, per tant, les qüestions polítiques, com poden ésser les referents al pactisme, seran sempre relatives respecte d'altres nivells del poder,

5. Per a entendre la figura i l'obra d'Eiximenis –com també la de Lluï– no podem oblidar la significació intel·lectual i política de l'orde franciscà en la història d'Occident. Cal destacar-ne, per una banda, el tarannà democràtic que li donà el mateix fundador, Francesc d'Assís, i que ha conservat fins avui. Per altra banda, i particularment pel que fa al seu paper en la Corona d'Aragó, fou l'orde predilecte dels monarques i prínceps de la Casa de Barcelona, tant per a prendre'n consell com per a vestir-ne els hàbits, quan s'escaigué. Essent la dita Corona la màxima potència política d'Occident en aquella època, es pot entendre el paper destacat que correspongué a un savi i respectat conseller com Eiximenis i la rica informació que devia servir-li de base en la seva obra sociològica i política (LÓPEZ-AMO, 1946).

6. *Cfr.* XII, 153 (citat per ELÍAS DE TEJADA, 1950, p. 150).

i no podrien ser prou ben enteses amb els paràmetres conceptuals moderns, que pertanyen a la concepció política que amb tota propietat podríem anomenar «estatal», la qual és filla dels plantejaments que absolutitzaren l'esfera del poder temporal.

Considerat des d'una altra perspectiva, el poder, en la visió eiximeniana, és de tres classes. Segons la primera, l'home posseeix les coses. Aquesta és l'única forma de poder temporal existent abans del que la doctrina cristiana anomena «la caiguda en el pecat original», edat primera que el nostre menoret, seguint la tradició medieval i antiga, equipara a l'estament *comú* de l'home, quan aquest se suposa que viu en règim social de *comuna*. La segona classe de poder és «*la potestat que naturalment exerceix un ésser sobre un altre, com la del pare sobre el fill, el marit sobre la muller, o els àngels superiors sobre els inferiors, potestat, que durarà el que duri l'ordre jeràrquic del món*».⁷ La tercera classe és «*el poder d'obligar un home a un altre amb la facultat de castigar al desobedient, poder, aquest, que és fruit del pecat, i que és pròpiament el poder polític*».⁸

La diferència entre el poder natural i el que, seguint el terme emprat per Elías de Tejada, anomenarem *poder polític*, és que el primer pertany a la naturalesa de les coses i, per tant, davant dels seus preceptes no hi ha cap discussió ni negativa; el segon, en canvi, neix sempre d'un acte voluntari, no obliga sinó en la mesura que lliurement i voluntàriament fou creat i pot ésser discutit atenent-nos a les regles establertes en el moment del seu naixement.

En darrer terme, ens cal destacar el fet clau de l'associació conceptual del poder polític a la idea de pecat, la qual, intel·lectualment parlant, denota en la doctrina cristiana un estat de l'home que és posterior a la seva *caiguda*. Aital associació, doncs, implica un estat anterior en què no hi ha encara poder polític, en el sentit de dominació d'uns homes sobre els altres, tot i que en el dit estat hi hagi política, però cal pensar que es tracta aquí d'una política que és ben lliure de senyoria o de poder temporal i que només implica els altres nivells del poder que postula l'esmentada teoria cristiana.

I. 1. 2. De l'origen pactat del poder polític

El pensament polític cristià medieval afirma que tot poder és d'origen diví, tal com repeteixen una i altra vegada les «Escriptures» i, par-

7. Cfr. ELÍAS DE TEJADA, 1950, p. 151.

8. Cfr. XII, 493. Cit. a ELÍAS DE TEJADA, *ibidem*.

ticularment, els Salms, tot recordant el sentit primer i etimològic de la paraula «poder», la qual denota la capacitat engendradora, l'ésser capaç de crear. «*Non est potestas nisi a Deo*», diu l'«Epístola als Romans» (XIII, 1). Per tant, les tres classes del poder o senyoria esmentades, la divina, l'angelical i la humana, han d'ésser considerades tres nivells o hipòstasis d'una potestat única, aquella que, segons el pensament clàssic aristotèlic, contínuament genera, conserva i transforma el món. No ha de sorprendre, doncs, que des d'aquest punt de vista, compartit per Eiximenis, no solament tots els poders justos i legítims provenen de Déu en última instància, sinó també els injustos i tirànics que, en la perspectiva universal pròpia de l'economia divina, aconsegueixen també una funció equilibradora amb relació al pecat (ESCOLÀ, 1994).

Ara bé, aquest enfocament de les coses, que amb tota propietat pot anomenar-se teocràtic, puix significa que la força (gr. *kratós*) ve de Déu (gr. *Theós*), és perfectament compatible amb el pactisme més estricte, com el que, seguint la línia tomista, en tot moment va defensar el nostre framenor.⁹ Si, d'acord amb el dit pensament, ens situem en el que es considera el pla de l'acció humana, és a dir, el pla d'allò que és social i també històric, és correcte afirmar que l'origen del poder polític rau en el pacte, entenent que el poder polític equival al poder temporal legítim. I aquest és un dels conceptes que el frare gironí assenyalà amb més insistència al llarg de la seva obra i el va desenvolupar amb gran claredat en els capítols 156 i 157 del XII. És el que amb tota propietat Elías de Tejada anomena la teoria de l'origen «contractualista» del poder polític (ELÍAS DE TEJADA, 1950, p. 152) i que Eiximenis exposa lapidàriament en aquests termes: «*Totes les senyories del món foren en llur fundació primera paccionades e posades en certs pactes e ab ses lleis municipals*». La ulterior argumentació del franciscà demostra que no pot haver-hi cap altre origen del poder polític i afirma repetidament la conclusió que, per tal que uns homes manin sobre els altres, és imprescindible l'acceptació voluntària de la senyoria per part dels que hi estan subjectes. Per la claredat i la força dels seus arguments, Eiximenis ha estat reconegut pels estudiosos com a un pactista radical.

Hi ha, però, arguments en contra de l'origen contractual del poder polític que el nostre franciscà no pot ignorar. El principal, segons ell, és que

9. Cal destacar que la tradició pactista no solament és representada per Eiximenis, ans és ben pròpia i característica de tot el pensament polític medieval, és a dir, aquell pensament que anomenem clàssic i que és anterior a les revolucions monàrquiques absolutistes que políticament marquen la fi d'aquell període i l'entrada en el Renaixement (Cfr. M.B. ESCOLÀ, 1994).

molts prínceps han aconseguit llur possessió per un suposat *ius belli* (dret de guerra). Però, tal com explica Eiximenis, això és impossible perquè, quan es conquereix alguna possessió amb l'espasa o per la força de les armes, no hi ha jutge per a donar o treure la suposada raó al vencedor; i recorda que, si bé Nemrod, Nabucodonosor, Alexandre o l'imperi Romà tingueren gran part del món sota llur poder, aquests són precisament exemples de tirania i de manca de dret. Segons el pensament ortodox, «entre cristians», com diu el nostre menoret, no hi ha senyoria que pugui ensenyar clarament que per aquest suposat *ius belli* posseeixi la terra (ELÍAS DE TEJADA, 1953, p. 153).

Tota comunitat política és doncs, segons Eiximenis, una societat perfecta, autosuficient i lliure. En la cristianitat medieval, el sistema més comú és la monarquia, el poder polític de la qual ha estat contractualment i voluntàriament establert pel poble. La forma monàrquica de govern en règim hereditari és la que el nostre tractadista recomanava en aquell moment i en el context en què visqué, però, en principi, qualsevol altra també és considerada possible.¹⁰ Un bon nombre d'estudiosos han relacionat el pactisme radical d'Eiximenis (anomenat també «constitucionalisme radical», seguint Torras i Bages) amb el tarannà pactista atorgat per la historiografia catalana als monarques del Casal de Barcelona (LÓPEZ-AMO, 1956; VALLS I TABERNER, 1954; ELÍAS DE TEJADA i PERCOPO, 1963-1965), la qual cosa és probablement certa i digna d'ésser notada, puix que el frare gironí, sovint reconegut com la gran llumenera del pensament polític hispànic medieval, influí fortament en la dita casa comtal; així mateix, els seus predecessors franciscans, que foren consellers i confessors dels reis i estigueren sempre vinculats directament al Casal de Barcelona, aplicaren el pensament agustinà-tomista més ortodox característic d'aquell orde. A la vegada, i recíprocament, la casa comtal, tant tradicional en el respecte de lleis, pactes i costums,¹¹ podia haver influït amb el seu exemple en l'obra teòrica d'Eiximenis, tal com López-Amo s'ha encarregat de destacar.

10. El pare Norbert d'Ordal O.M.C. (1931) qualifica amb raó el nostre autor de «*partidari de la monarquia constitucional*» (p. 7), però aquesta seva opinió política no nega el valor més universal de la teoria clàssica del pacte, per ell exposada.

11. Els prínceps de la Casa de Barcelona mai no reclamaren com a tals el títol de rei, a diferència dels seus col·legues castellans i aragonesos, i preferiren mantenir el títol de comtes, fins i tot després d'heretar, per aliança matrimonial, la corona reial d'Aragó. D'aquesta manera, si més no nominalment, es mantingueren fidels al principi pactista de les antigues monarquies, pel qual el príncep era considerat simplement *primus inter pares*, i això tant en les primitives formes monàrquiques en règim electiu, com en les formes posteriors en règim hereditari.

Per a cloure aquest epígraf, valgui, a tall d'exemple, l'episodi de la conquesta del Regne de València per a donar testimoni de la rectitud pactista —avui diríem «democràtica»—, amb què procedí el rei Jaume I a l'hora d'establir la seva senyoria: va jurar els furs, els costums i els privilegis de la ciutat i va respectar en tot moment l'autonomia d'aquell regne representat per les seves Corts (LÓPEZ-AMO, 1956, p. 31).

1. 2. Els fonaments del pacte

1. 2. 1. De la llibertat

La teoria política clàssica exposada per Eiximenis es basa en una idea de llibertat que és condició necessària de tota ciutadania i de tota decisió política. Cal advertir, primerament, que la teoria política clàssica no separa la llibertat moral de la llibertat política: sense la primera no pot existir la segona. Per això hem de seguir el pensament eiximenià sense afegir qualificatius al concepte de llibertat i tenint sempre present que hi són incloses ambdues idees.

Per al pensament clàssic en general, la llibertat és inherent a l'home i, puix que aquest és sociable per naturalesa, les comunitats humanes son també en principi lliures o, com diu Eiximenis, «*cascuna comunitat és naturalment franca quan és per ella mateixa*». A propòsit d'això, cita Sant Gregori (*Secundo Moraliūm*, cap. X) quan diu «*omnes homines natura equales genuit*», frase que el nostre menoret tradueix de la manera següent: «*que natura tots los hòmens feu eguals quant en sí era, car primerament no havien senyoria fins que ells mateixs s'eligiren senyor per llur protecció e bon estament, al qual donaren aital juredicció sobre si mateixs com el volgueren*». És així com la igualtat original era equiparada a la llibertat. Tots els homes són en principi iguals, puix que tots són en principi lliures. Heus aquí aquell estat únic i primer de l'home, al qual ja hem fet referència més amunt, i que també era recollit per la teoria política clàssica amb el simbolisme de la ciutat.¹²

Aital estat original atribuït a l'home per la teoria cristiana, en què pri-

12. Recordem que en el diàleg platònic *La República*, es parla d'una «primera ciutat», corresponent a l'època mítica de l'*Edat d'Or*, on no existia la propietat privada, l'acumulació de riquesa ni la indústria, època que fou anterior a la «ciutat de luxe» que és la ciutat o societat segmentada i en règim de «civilització» —valgui la redundància— la qual és el principal objecte de l'argumentació continguda en aquell diàleg. En el pensament cristià, aital «primera ciutat» serà concretament representada per la *Ciutat de Paradís*, mencionada en el cap. III del llibre XII, de la qual i, *modo symbolico*, el jardí bíblic de l'Edèn n'és una altra representació.

men la seva natural llibertat i la igualtat, estaria subjecte a corrupció, com totes les coses naturals i, per tant, la seva vigència o durada seria finita. Aquest termini, el fixa l'anomenada *caiguda de l'home*, és a dir, la seva *culpa* i, en clau política, és representat simbòlicament per mitjà del mite de l'expulsió de la Ciutat de Paradís. A causa d'aquest procés, apareix un nou estat de l'home, que és l'al·ludit anteriorment. Hem vist com en aital estat existeix per primera vegada el poder temporal o poder polític en el sentit que aquí donem a aquest terme. Simultàniament, hi apareixen els estats de servitud, que són, com explica Eiximenis, producte del crim, de la guerra, de «*vendre's l'hom a si mateix...*»; estats, tots ells, que denoten un oblit de la llei natural vigent en els orígens i que provoquen l'aparició de la llei positiva, la llei feta pels homes que ben aviat esdevindrà llei escrita i que sant Gregori equipara al dret de gents (*Moralium* XXVI). I fins a tal punt la llei positiva és pròxima a la servitud, que el nostre menoret l'assenyala com si en fos la causa mateixa dient: «*los hòmens naturalment foren francs tots, en lo començament del món, fins que les lleis fetes per ells mateix ne feren alguns catius*». És en aquest moment quan l'argument eiximenià addueix el plantejament aristotèlic de la construcció de la comunitat per agrupació de cases o famílies, les quals «*es proposen de fer comunitat per millor estament llur*». I, com que es tracta d'assolir un estat millor, «*no es privaren de llibertat*», perquè «*la llibertat sia una de les principals excel·lències que sien en los hòmens francs, e la servitud sia per les lleis comparada a mort*». I essent lliure, «*cascuna comunitat pogué elegir senyoria aital com se volgué que fos sots príncep, si es vol sots regiment d'alguns de si mateixa a temps, si es vol per altra via*». Per tant, a partir d'aquest pacte entre homes lliures, es generen totes les formes de règim descrites ja per Aristòtil, comentades per Eiximenis i encara més pels seus crítics moderns, però que, des del punt de vista que aquí ens interessa, tenen una importància secundària.

Els pactes i convencions que cada comunitat estableix amb sa pròpia senyoria han d'ésser principalment «*profitosos per a la comunitat dels ciutadans, e après per aquell o aquells a qui donà la potestat de son regiment; e açò apar per tal que la comunitat no elegí senyoria per amor del regidor, mes elegí regidor per amor de si mateixa*». D'aquesta manera, es fa palesa l'herència platònico-aristotèlica del nostre franciscà, que posa en tot moment el bé comú per sobre del bé del príncep. Amb relació a això, ens cita un fragment de l'*Ètica* de l'estagirita on diu: «*lo bé, aitant com és pus comú, aitant és pus alt e pus divinal, e digne de major amor e honor*». Per tant, des d'aquest punt de vista que posa tant èmfasi en la llibertat i dignitat dels ciutadans, el bé del príncep o governant només és respectable i digne d'honor si ell guarda el bé de la comunitat.

Tota comunitat, doncs, a l'hora de donar potestat sobre ella mateixa a un príncep o governant, fos aquest singular o plural, ho féu, segons el plantejament eiximenià, seguint certs «*pactes e lleis*». Si aquests pactes s'establiren principalment per a atendre al bé de la comunitat, cal entendre que, com diu el gironí: «*no hi ha comunitat que mai bagi donat potestat absoluta sobre ella mateixa*». El poder atorgat als governants és un poder relatiu, ja que, si no fos així, significaria la destrucció de la comunitat. Per tant, el pacte queda lligat inextricablement a la idea de salvaguardar la llibertat dels ciutadans, atès que s'estableix entre homes lliures, els quals formen comunitats polítiques o paccionades i institueixen així una nova forma de vida; aquesta, malgrat tot, continua essent comunitària i, per tant, conforme a la naturalesa i a la tendència social de l'home, sempre postulada pel pensament clàssic. Per això escriu Elías de Tejada (1950: 151) que Eiximenis, «*adelantándose en trescientos años al desaforado argüir de Hobbes, asevera que la construcción de una comunidad puede tener lugar sin menoscabo de la libertad de sus componentes*».¹³

I. 2. 2. El trencament del pacte

Quan els governants no respecten els pactes i les lleis i deixen d'atendre al bé comú per a buscar el bé particular, ja sigui aquest un interès individual o un interès de grup, aleshores el pacte és trencat. Aquest trencament genera totes les formes de corrupció de «*les tres maneres que hi ha de principat*», segons Aristòtil, les quals són enumerades per Eiximenis (XII, 603). D'aquestes tres maneres de principat, per tal d'explicar què significa el trencament del pacte, es refereix Eiximenis a la tirania, i és tal l'atenció que dedica al desenvolupament d'aquesta qüestió, que la podem considerar una peça clau de la teoria eiximeniana de la llibertat política, tal com tots els estudiosos i crítics l'han comentada i valorada. Mossèn Torras i Bages, des del seu punt de vista modernista i progressista, la considera una de les més avançades, no solament de l'Edat Mitjana, sinó fins als seus temps. Elías de

13. L'eminent catedràtic de la Universitat de Salamanca, Dr. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, posà gran èmfasi al llarg de la seva obra (principalment en 1950), en la teoria de la llibertat com a característica del pensament polític català i, particularment, dins la doctrina eiximeniana. Diu textualment en el pròleg del citat llibre: «*...que en catalán habló por vez primera la idea de la libertad moderna por boca de Eiximenis, catalana fue aquella legión de juristas que trazó la primera doctrina con raíces sociológicas de una monarquía limitada (...) Me daré por muy satisfecho (...) si pervive la impresión que a mí me han inspirado los escritos donde se contiene el pensamiento catalán de la Edad Media: que la tradición española, aunque no fuese más que por lo que tiene de catalana, es la tradición de la auténtica libertad política*». (p. 13 i 14).

Tejada diu, del capítol 156 del llibre XII de *Lo Crestià*, on s'exposa principalment aquesta teoria, que «*sería bueno estuviera escrita con letras de fuego en la frente de los tiranos de toda laya, que ven en la fuerza de las armas victoriosas título bastante para arrogarse funciones de gobierno.*» (p. 152)

Una primera modalitat de tirania és, segons Eiximenis, la de tots aquells governants que accedeixen al poder sense legitimitat i per l'ús de la força, dels quals ja hem fet esment anteriorment. En aquests casos, no hi ha pacte de senyoria i, per tant, tampoc es pot dir que hi hagi poder polític pròpiament dit, si recordem que, des del punt de vista tradicional, la mera existència de poder polític en sentit propi implica la legitimitat.

Un altre cas és el de la caiguda en formes tiràniques de govern per part d'aquells que havien estat senyors naturals de la comunitat, és a dir, aquells que havien jurat el seu càrrec de conformitat amb pactes i lleis. En aquest cas, el trencament del pacte té lloc quan el governant comença a procurar el seu bé privat, propi, o particular (XII, 602, 603, 156) i esdevé la figura invertida del bon sobirà, que es caracteritza per procurar per damunt de tot el bé comú. Amb aquesta actitud el tirà destrueix la comunitat i, com que dins de la teoria clàssica en general la comunitat és el fonament de la cosa pública (OLIVES, 1994), ell n'esdevé l'enemic i, per tant, ha d'ésser tractat com a tal. Aquest punt, principalment si el nostre frare legitima el tiranici o no, ha estat molt discutit pels estudiosos. Direm aquí, simplement, que la seva opinió, comparada amb la que pogué tenir un Joan de Salisbury, és molt prudent i ponderada i que, en els casos pràctics i exemples que comenta, sempre recomana el recurs a l'autoritat espiritual per a resoldre el conflicte, cosa que correspon a l'ortodòxia més estricta.

A més de l'esmentada definició clàssica de la tirania, amb referència als principis de la política, Elías de Tejada pondera la modernitat d'Eiximenis perquè també defineix el tirà simplement com aquell que viola les lleis, ja que això, al seu entendre, suposa traslladar-se al marc legal positiu. En aquest sentit, el franciscà seria un precursor de la fórmula del *Rechtsstaat* que, segons el professor de Salamanca, ha estat «*tan cacareada por ciertas escuelas decimonónicas como conquista de los tiempos nuevos, y que hemos visto ya tan viva en la Edad Media catalano-aragonesa.*» (p. 156)

L'asseveració de l'il·lustre politòleg és encertada en quant reivindica com a propi del pensament clàssic medieval un concepte de la llibertat que certament, no inventaren els pensadors del segle XIX, com ja comentava irònicament Torras i Bages en dir que la lectura d'Eiximenis deixaria «*amb la boca badada a tants de simples qui avui encara creuen que la llibertat comença amb en Riego, o tot lo més enllà amb la Revolució francesa, com també veurà destruïda la idea que tant sovint es troba en els escriptors mo-*

derms, de que la Mitjana Edat no conegué la vera llibertat» (TORRAS, 1924, p. 348). Però, a la vegada, l'afany de modernitzar l'aportació eiximeniana fa caure el professor salmantí, en l'exageració de situar el compliment de la llei positiva com el principal criteri de la fidelitat al pacte, cosa que condueix a infravalorar el criteri principal del pensament medieval, que és la posició del governant respecte dels principis de la política; és a dir: posar en primer lloc la legitimitat de l'origen del seu poder o senyoria i que en tot moment situï l'interès de la comunitat per davant del seu propi. Aitals principis, tan ben enunciats i arreu repetits al llarg de l'obra eiximeniana, Elías de Tejada els considera uns punts de referència tòpics, que qualifica de «*cánones manidos*». Ben al contrari, nosaltres creiem que atorgar als principis aquella importància que el pensament cristià medieval –i, en general, tot el pensament polític clàssic– els atorgà, és la clau de volta per a dilucidar les similituds i les diferències entre el pactisme clàssic i el contractualisme modern.

I. 2. 3. *Les lleis i el pacte*

El pacte pel qual una comunitat es dóna senyoria i lliga amb obligació mútua governants i governats, consisteix en un acord mutu i pren la forma d'una llei positiva. Tota l'obra eiximeniana és plena d'exemples en què la paraula *pacte* és equiparada a la paraula *llei*. Cal entendre, doncs, que el pacte és l'establiment d'unes lleis acordades que, pel fet d'ésser explicades al comú i publicades, passen a ser lleis positives. La mancança d'aitals lleis en un regne o senyoria és el senyal d'un poder absolut, d'una senyoria tirànica que no ha estat donada per pactes, ans «*per pròpia voluntat del regidor*». Les lleis, doncs, són les que orienten i limiten els poders del governant i aquest no pot sortir del cercle que elles li marquen. Quan això s'acompleix, tenim el règim que Eiximenis qualifica de *liberal*, en el sentit que respecta la llibertat dels ciutadans.¹⁴

14. Elías de Tejada, des del seu plantejament progressista, diu que Eiximenis és qui per primera vegada utilitza el terme *liberal* per a qualificar una forma de règim que es contraposa al decisionisme tirànic. Citem a continuació el text on apareix la paraula: «...*Perquè apar que qui vol en presidència servir sa alta llibertat, fa mester que no s'isca fora de sos tèrmen assignats al president per la llei e pactes posats entre ell e els vassalls, e llavors pot bé governar liberalment la dita comunitat e no en altra manera*». Afegeix Elías que la paraula *liberal* és «...una de las más usadas en el elenco laudatorio de Eiximenis. Véanse sus elogios a Cristo por ser "molt liberal" en el fol. 48 del 'Psalterium Laudatorium'. Si la voz "liberalismo" fue puesta en circulación hace poco más de un siglo desde tierras ibéricas, no deja de ser interesante la coincidencia que presenta con la terminología de este obispo de Elna, príncipe de los escritores políticos de Cataluña.» (ELÍAS DE TEJADA, 1950, p. 156).

Cal entendre, però, que en el pensament medieval, la llei positiva, la qual especifica les normes del pacte i és el primer criteri per a avaluar-ne el compliment, no és el criteri absolut, puix que ella mateixa és relativa i està vinculada a certes dimensions de la llei que la teoria política prou s'encairrega d'explicar. El nostre tractadista, seguint el pensament escolàstic, identifica en la teoria de la llei cinc modalitats de la mateixa. En primer lloc, la *lleï eterna*, la qual només de manera analògica pot ésser anomenada *lleï* i que, en tot cas, cal tenir present que exclou qualsevol connotació penal; és, en termes eiximenians, «*la sobirana veritat i justícia indefallible que expressa la rectitud de l'ordre de l'univers*».¹⁵ En segon lloc, la *lleï de gràcia*, que és la lleï atorgada als homes per Jesucrist.¹⁶ En tercer lloc, la *lleï natural*, la qual és inscrita en la naturalesa i en la raó de tot home. La quarta, és la *lleï d'Esriptura*, que equivaldria als preceptes continguts en les «Sagrades Esriptures». Finalment, i en cinquè lloc, hi ha la *lleï positiva*, que és necessària per a la vida de les comunitats, i a la qual ja hem fet referència relativament en parlar de l'establiment del pacte. A cada modalitat de lleï correspon una figura simbòlica. Així, la lleï natural és simbolitzada per Adam; la lleï d'Esriptura, per Moisès, i la lleï de gràcia, per sant Pere.

Entre les diferents modalitats de la lleï hi ha una clara jerarquia. Les lleïs no escrites són superiors a les lleïs escrites i, entre aquestes últimes, la d'Esriptura és superior a la positiva, que és la lleï establerta en els pactes de senyoria. La lleï positiva queda, doncs, en el grau més baix de la jerarquia i es destaca com l'aspecte més relatiu de la lleï, puix que depèn de tots els aspectes superiors de la mateixa; a la vegada n'és l'aspecte més contingent, ja que la seva definició escrita i la seva concreció en un context històric molt determinat, com pot ésser un determinat pacte de senyoria, l'apropen necessàriament a la variabilitat que el pensament tradicional imputa a les formes sotmeses directament a les condicions de l'espai i el temps.

El caràcter dependent que té la lleï positiva en el pensament social clàssic, com també en tota la tradició iusnaturalista posterior, queda ben clarament destacat al llarg de l'obra eiximeniana. En el capítol 364 del llibre XII de *Lo Crestià*, on es parla de les lleïs com a segon fonament de la cosa pública, es fa constar que «*les lleïs deuen ésser fundades en caritat e en justícia, e llavors, [diu el gironí] aquells qui volen mal fer, no es poden excusar sots ombra de la lleï*». I explica com la lleï positiva pot ésser injusta en cas que vagi contra la lleï divina; en tal situació, la lleï positiva «*preci-*

15. Cfr. EIXIMENIS: *Cercapou*, fol.44.

16. Cfr. Llibre I de *Lo Crestià*, 202.

pita i derroca l'hom en tot mal». Queda clar, per tant, el caràcter insuficient i relatiu d'aquesta llei, que contrasta amb el caràcter absolut que anirà adquirint en el pensament modern, a partir de Rousseau i entre els autors liberals.

I. 3. De la naturalesa i el pacte

I. 3. 1. Sobre la naturalesa humana

Tant el pacte medieval com el contracte modern pressuposen un estadi anterior en la vida de l'home en què pacte i contracte no han estat encara establerts, tal com ja hem explicat anteriorment a propòsit de l'herència bíblica i platònica de la teoria política cristiana. En la base mateixa de les dissemblances que s'observen entre la concepció medieval del pacte de senyoria i la concepció moderna del pacte social, hi ha, en un i altre cas, deixant de banda les grans diferències, el que podem anomenar provisionalment una teoria de la naturalesa humana i de la naturalesa en general. La naturalesa és, doncs, la peça clau que fonamenta aquesta part tan central de la teoria política com és la doctrina contractualista, puix que el contracte social es contraposa a un anomenat *estat de natura*, respecte del qual el contracte representa una ruptura i una sortida que inaugura un nou estat humà, l'anomenat *estat social* de l'home. Els pensadors liberals, que feren seva la visió contractualista de la societat, i el mateix Rousseau com a principal expositor de la mateixa sempre observaren i assenyalaren que l'home modern, alhora que anava adquirint el que ells consideraren una nova individualitat i es despenia del que tenien per vells prejudicis i supersticions, perdia el seu antic estat en l'univers i, en certa manera, anava quedant desintegrat de la naturalesa, amb la qual abans estava unit i podia identificar-s'hi tal com un fill amb la seva mare. A partir del pensament liberal, la relació de l'home amb la naturalesa és concebuda com una separació fonamental de l'home respecte d'ella; l'ésser humà, d'ençà aquell moment, se suposa que queda desorientat –*alienat*, dirà Rousseau, que introdueix aquest terme que farà tanta fortuna entre els pensadors socials. Aital alienació o desorientació de l'home respecte de la natura i, per tant, respecte de si mateix, esdevindrà un dels temes més característics del pensament modern, sobretot a partir de l'assagista ginebrí i dels romàntics que el succeïren fins a l'existencialisme del segle XX i els seus rebrots. Per aquestes raons, i a fi de ben copsar la idea pactista tal com apareix en el pensament eiximenià, ens caldrà recordar, primer, quina era la concepció de la naturalesa humana en el pensament anterior, tal com els autors cristians medievals ens la descriuen

i segons la qual l'home, com a fill de Déu, està perfectament situat en el centre mateix de la naturalesa.

I. 3. 2. *La Naturalesa com a teofania*

En el pensament cristià medieval la naturalesa és vista com una totalitat harmònicament travada i plena de significació. És considerada un mirall on es reflecteix l'obra de Déu, el seu creador. És el lloc on les idees d'aquell autor prenen forma i es fan sensibles. Per tant, és en la naturalesa on l'home pot llegir *el pla de Déu*, puix que aquesta, a la seva manera, l'expressa. Per això tots els escriptors i tractadistes d'aquell temps l'associen sempre a la idea de *revelació* i la comparen amb un llibre que es pot llegir i que constitueix la primera escriptura sagrada de la qual l'home és fet depositari en venir al món i mitjançant la qual es pot aprendre a conèixer tot el que l'envolta i a si mateix (ANTÓN, 1986).

La idea de la naturalesa com a una totalitat significativa va sempre unida al concepte d'univers. La paraula llatina *uni-versum*¹⁷ designa etimològicament la unitat de totes les coses que componen el món en la mesura que totes convergeixen en el seu centre que, simbòlicament, en representa la unitat: l'ésser universal o Déu mateix –*Esse et Unum convertuntur*, diria l'Aquinata–, qui les ha generades, qui les conserva en llur ésser contingent i qui les transforma, segons les lleis de construcció i destrucció que regeixen el dinamisme característic de totes les coses naturals.¹⁸ Segons Adam Escot, tot l'univers revela Déu: la primera visió de Déu consisteix a conèixer-ne l'obra i la contemplació de la naturalesa esdevé el llindar d'una revelació interior (DAVY, 1977, p. 150). En aquest sentit, s'ha d'entendre sant Benet, l'anomenat *pare d'Europa*, quan afirmava que aprengué més en els boscos que no pas en els llibres. Joan Escot Erígena és qui posarà en voga el terme grec *teofania* per a designar aquesta qualitat cognoscitiva i sapiencial de la naturalesa, ja que significa etimològicament *manifestació de Déu* o, com dirà Honori Augustodunenc: «*Teophania, id est divina apparitio*».

Hug de Sant Víctor, el capdavanter de l'escola cistercenca, també anomenada en referència a ell «victorina», qui tant significadament és citat en l'obra d'Eiximenis, escriu que prendre contacte amb la naturalesa significa per a l'home entrar en una economia de salvació: les realitats secretes i invi-

17. Etimològicament, ve d'*unum*, la unitat, i de *verto*, verb que significa *tendir*.

18. Aquest doble moviment natural, del qual s'originen totes les lleis, és anomenat en el tomisme *generació-corrupció*, termes que tradueixen literalment els aristotèlics *genesis-phthora*.

sibles es fan visibles i comprensibles per mitjà de la natura. Ja sant Pau (Rom, I, 20) amb la seva màxima *Per visibilia ad invisibilia* afirmava que l'home es pot elevar al coneixement de les propietats invisibles de Déu partint de la consideració de l'univers creat. I també sant Agustí, seguint la línia platònica, escriu que conèixer Déu mitjançant el que és sensible és remuntar des de les coses a llurs *idees*, llurs models presents dins la ment divina. En les seves *Confessions* ens parla del sentit de la revelació en l'ordre de la naturalesa (GILSON, 1956, p. 22).

La naturalesa com a *locus* primer de la revelació i, per tant, com a mitjà de comunió amb les idees i el sentit pregon de l'univers, acompanya de manera general tot el pensament dels autors de l'Edat Mitjana. Sobre aquesta qüestió, el més popular de tots ells, i el que a la vegada, lògicament, més havia d'influir en el pensament eiximenià és sant Francesc d'Assís. La seva doctrina espiritual és en gran part un cant a la natura, com ho fa palès el famós *Càntic de les criatures*, dedicat al «germà sol», i a la «germana lluna», o el seu ric llegendari, segell característic de tot el pensament franciscà posterior, dins del qual, precisament, es desenvolupà la teoria política de la baixa Edat Mitjana que donà el seu màxim fruit en l'obra de Francesc Eiximenis.

Cal recordar, per altra banda, que aquestes idees de la naturalesa no foren exclusives dels segles medievals. Les trobem també en molts autors antics com ara, per exemple, Dió Crisòstom, del segle I, en la seva afirmació que la natura constitueix, per a aquell qui la contempla, una *iniciació*, en el mateix sentit dels misteris pagans. I àdhuc les trobem en autors llatins com el mateix Sèneca, qui ja ensenyava la unió religiosa amb l'univers. Més enllà del nostre Occident, en el pensament que avui coneixem dels pobles primitius, no ens manca informació sobre la seva presència gràcies als estudis de l'antropologia (ELIADE, 1981), com també entre les grans tradicions espirituals dels pobles civilitzats pre-moderns (NASR, 1986).

1. 3. 3. *Natura naturans i natura naturata*

El pensament escolàstic, seguint Plató, conté tota una teoria de la dimensió cognitiva inherent a la naturalesa. Aital teoria es basa en la distinció de dos nivells, cosmològicament jerarquitzats: la *natura naturans* i la *natura naturata*. La primera d'elles és invisible i conté les *idees pures* que se suposa que configuren el món en la ment del seu Creador. En aquest sentit, podria ésser considerada una mena de model subtil de l'univers o el seu disseny estructural i dinàmic, regit per lleis de funcionament pròpies.

Per sota d'aquest suposat model invisible i arquetípic, hi ha la *natura naturata*, que en constituïria el recobriment sensible. En termes escolàstics,

és l'aspecte visible del món o, més exactament, el que es pot percebre amb els cinc sentits de l'home. Aital aspecte sensible de la naturalesa n'és la part passiva, tal com indica el qualificatiu de «naturata», que forma contrast amb la part anomenada «naturans», l'aspecte actiu d'ella mateixa, la part causal on rau tot el dinamisme prototípic dels fenòmens naturals. La naturalesa «naturada» és, per tant, considerada la plasmació material de la naturalesa «nurant», i la relació existent entre totes dues obeeix una llei d'analogia. I és precisament per aital analogia o similitud de la part material i sensible amb la part subtil i invisible que el pensament escolàstic explica el caràcter teofànic de la natura. Dit d'altra manera i emprant la imatge típica: si una part és el mirall on l'altra queda reflectida, aleshores la visió d'aital reflex, la contemplació de la natura material, tant practicada i preconitzada pels medievals, no és pas una mera fruïció estètica, com ho serà per a Rousseau i els romàntics, sinó que, en primer lloc i sobretot, serà una funció cognitiva que opera mitjançant l'especulació. No oblidem que *especular*, en llatí *speculare*, deriva d'*speculum*, que vol dir mirall. Precisament pel mateix joc de miralls, una natura es reflecteix en l'altra i la ment humana, segons els autors medievals, pot copsar allò invisible en allò visible. L'especulació és, doncs, el mètode del pensament analògic característic del pensament medieval i és indissociable dels arguments més racionals del tomisme. La naturalesa, en aquest enfocament, és un mitjà per a l'especulació o, dit d'altra manera, el suport d'una operació intel·lectual que revela a l'home la dimensió invisible d'ell mateix i de l'univers que l'envolta.

1. 3. 4. *El model bíblic del pacte*

El pensament cristià medieval, a diferència dels plantejaments liberals posteriors, no considera que l'home com a home, és a dir, l'home en la seva dimensió individual, sigui una cosa *a part* de la naturalesa: els sentits i les emocions humanes, com la voluntat i les facultats mentals, inclosa la reflexió o raó, formen part de la natura. Tal com ja hem vist, en la teoria medieval de la natura la reflexió és inherent a la naturalesa i no pas –com creuran Descartes i Rousseau entre altres– una operació que en resta al marge i que en comporta un distanciament. Per aquesta raó, totes les formes del que Eiximenis anomena *la colligació entre els homes*, vinculades a la seva racionalitat, pertanyen també a la natura i no poden restar-ne al marge. Això que avui anomenem «societat», i que els antics i medievals anomenaren «ciutat» o «comunitat», no pot ésser conceptualitzat, en la perspectiva que ara considerem, si no és partint de l'esmentada relació entre les citades dues parts de la naturalesa, unides precisament l'una amb l'altra mitjançant la reflexió.

Així doncs, tota institució social o política, com ho és per excel·lència

el pacte de senyoria, haurà d'ésser considerada, segons el pensament cristià medieval, en dues perspectives, corresponents als dos esmentats nivells o parts de la naturalesa: l'arquetípic, invisible, en l'esfera dels models ideals; i el material, concret, i existent empíricament. Aquest plantejament, en el pla social i polític, rep la seva formulació més acabada de la ploma de sant Agustí en el seu *De civitate Dei* i pren com a fonament la teoria de les dues ciutats, la qual constitueix el nucli mateix del pensament polític clàssic (OLIVES, 1994). Aquesta doctrina d'arrel platònica és exposada pel bisbe d'Hipona principalment en els llibres XV i XVI de l'esmentada obra. Allí explica que el gènere humà, com a part de la naturalesa, reflecteix també els dos ordres d'aquesta, de manera que, en realitat, està distribuït en dos gèneres, els quals, diu en el paràgraf primer, *mysticae apellamus civitates duas, hoc est duas civitates hominum*. Aquestes dues societats –o ciutats–, per a ésser conceptualment ben còpsades i fugir una mica del plantejament un xic dualista de qui en la joventut es formà entre maniqueus, caldria considerar-les dos nivells diferents d'una mateixa societat humana, anàlogament a aquells dos nivells de la naturalesa i, com ells, estan imbricats en una realitat única.

Per tal de caracteritzar aquests dos nivells del món social, sant Agustí recorre a la mitologia bíblica, que és la font escripturària del pensament analògic judeocristià. Recordarem, a propòsit d'aquesta qüestió, que la mitologia (més apropiadament anomenada «història sagrada» dins l'esmentada tradició espiritual), a l'igual del simbolisme en general, ha d'ésser considerada per la ciència social, tal com Lévy Strauss (1982) ens recorda, no pas com un discurs sense sentit, ans al contrari, com una manera especial de dir, com un llenguatge o codi, que ens demana d'ésser desxifrat.¹⁹ No podem entrar aquí en l'exposició d'aïtal teoria, tan rellevant dins la història del pensament social i polític d'Occident (GINER, 1990), però tampoc podem deixar d'al·ludir-hi, ja que la doctrina eiximeniana se situa dins el seu marc conceptual i en desenvolupa els aspectes de la seva problemàtica que són més adients al context de la baixa Edat Mitjana. Per a copsar el sentit del pacte de senyoria cal fer-hi referència, però abans cal recordar que la teoria política clàssica s'alimenta de tres fonts principals: la Bíblia, el dret romà i la filosofia grega. El concepte de pacte procedeix directament de la tradició bíblica i això ens obliga a fer una breu digressió pel simbolisme pactista, tal com aquest és expressat en la «Sagrada Escripura», la qual cosa pot aportar nova llum a la investigació conceptual que pretenem dur a terme.

El pacte és un dels conceptes fundacionals de la tradició espiritual

19. Sobre el llenguatge del simbolisme, vegeu R. ALLEAU (1975) i M. ELIADE (1987).

judeocristiana. El terme hebreu que li correspon és *berith*, paraula que també significa *compromís*. Els Setanta la traduïren pel terme grec *diatheke*,²⁰ i sant Jeroni, en la *Vulgata*, encunyà el terme *testamentum*, el qual passà a les nostres actuals llengües vulgars amb el mateix sentit de *pacte* o *aliança*.²¹ La tradició cristiana ha dividit en dues parts la «Sagrada Escripura» i les ha anomenat, respectivament, «Antic» i «Nou testament»; divisió, aquesta, que no solament té un sentit cronològic, ja que constitueix el fonament hermenèutic de la dita tradició espiritual. En conseqüència, el concepte de pacte se situa en el centre mateix dels plantejaments doctrinals del judeocristianisme, com també dels seus desenvolupaments exegètics posteriors. És un dels símbols fonamentals de la seva «història sagrada» i, per tant, un dels principals vehicles de què disposa per a transmetre els seus continguts intel·lectuals (DODD, 1974).

El simbolisme del pacte o aliança es desenvolupa al llarg del «Pentateuc» sota diferents versions, lligat al nom dels diversos patriarques que en són els signataris: Noè, Abraham i Moisès són els tres principals. En tots els casos, l'aliança signada amb Jehovà significa el restabliment d'una unitat que ha estat perduda, tant en l'àmbit humà i moral com en l'àmbit comunitari, social i polític. El pacte sempre s'esdevé en situacions de recapitulació i recomençament que succeeixen a grans ensulsiades; situacions, totes elles, que demanen una reconexió o un rel·ligament²² amb els principis fundacionals i metafísics d'aquella tradició espiritual. Aquests principis són, a la vegada, les idees mestres de la respectiva cultura i civilització (i per tant de la seva ètica), com també de la seva política i unitat comunitària; ètica i política estan inextricablement enllaçades tant en el judeocristianisme com en el pensament clàssic en general.

El concepte de pacte pertany, doncs, a situacions de *caiguda* —avui diríem d'alienació— on la unitat primordial de la naturalesa humana i comunitària²³ ha estat trencada o bé oblidada. El simbolisme bíblic reforça espe-

20. També *sytheke*, agafada amb el mateix sentit.

21. En aquest sentit, *testamentum* és equivalent al llatí *foedus*, emprat també en la *Vulgata*.

22. El concepte de rel·ligament és el sentit etimològic que tradicionalment s'ha donat al terme *religió* ja des de l'època romana. SALVADOR GINER (1990) defineix la religió d'aquest poble antic com «una permanent diplomàcia enllaçant el cel i la terra». Davant d'aquest sentit tan clar, adient també al cristianisme i adoptat unànimement per la tradició, l'argumentació en contra de tan destacats sociòlegs de la religió com són P. BERGER i J. ESTRUCH, que proposen el sentit alternatiu de *relegere*, ens sembla rebuscat i mancat de fonament, perquè, en el millor dels casos, només afegeix una significació derivada i menor al concepte en qüestió.

cialment aquesta idea: el pacte de Noè, el segella l'arc de sant Martí, el signe que representa la unió del cel i la terra. En el cas d'Abraham i Moisès, el pacte queda segellat pel sacrifici de víctimes animals compartides (DANIÉLOU, 1948). En el ritu d'Abraham, un cop partida la víctima en dues meitats, hi passa pel mig un atxó de foc que significa l'aliança, la qual unifica allò que està partit i que participa d'una mateixa sang. En la nova aliança, la víctima serà Crist i el signe, l'eucaristia. «Així—diu M. M. DAVY (1977)— *les aliances se succeeixen les unes a les altres no pas destruint-se, ans assumint-se*».

Aquesta última referència a la «Nova Aliança», representada pel sacrifici del Crist i la consegüent acció redemptora en el món, ens permet d'assenyalar el nucli conceptual i simbòlic del pactisme medieval, puix que s'hi expressa el prototipus de tota senyoria en la cristianitat. L'«Apocalipsi» presenta la ciutat celestial —el model arquetípic i utòpic de la *politeia* cristiana— com l'esposa del seu governant o príncep, i sant Agustí, com també sant Bernat i altres pares de l'Església, entengueren que el «Càntic dels càntics» de Salomó representa el diàleg entre aquells dos principis metafísics: la ciutat i el seu senyor.²⁴ Ens limitarem a assenyalar que la teoria pactista eiximeniana es basa en aquesta concepció, aquí merament al·ludida mitjançant algunes petjades simbòliques que poden ésser orientatives de cara a ulteriors recerques.

El pacte medieval adquireix el seu ple sentit i la seva plena eficàcia com a concepte amb relació a la dita doctrina bíblica. Cada pacte concret en l'esfera històrica de la cristianitat medieval haurà, doncs, d'ésser entès, per relació a l'univers conceptual al qual pertany, com una aplicació contingent del pacte «metafísic» i fundacional de la tradició cristiana, establert en l'esfera espiritual i, com diu la fórmula litúrgica, *in illo tempore*. Anàlogament, des de la perspectiva neotestamentària, tots els pactes històrics de l'«Antic testament» no foren altra cosa que prefiguracions o símbols del pacte fonamental de la civilització cristiana, expressat i *revelat* de manera directa en el «Nou testament» o «Nova Aliança». Finalment, i per a enllaçar amb el que anteriorment ha estat esmentat, hem d'afegir a la significació bíblica del terme *pacte*, el sentit de *lleï*, que certament també inclou. Quan Jesucrist,

23. Sobre la unitat essencial dels conceptes d'humanitat i comunitat en el pensament clàssic, tal com l'expressa la doctrina aristotèlica del *zoon politikon*, Cfr. OUVES (1994).

24. Convé aquí tenir en compte que, des del punt de vista de l'hermenèutica espiritual del Llibre, que regula la interpretació escripturària (ANTÓN, 1988), el simbolisme, urbà o polític, és el que presta la seva imatge per a representar idees metafísiques, i no a l'inrevés, malgrat que el simbolisme cosmogònic i metafísic sigui susceptible d'aplicacions socials i polítiques, com bé ho han demostrat els treballs de Georges Dumézil sobre la mitologia (DURAND, 1971).

subjecte del Nou Pacte, diu que no ve a abolir l'Antiga Llei, ans a complir-la o realitzar-la, caldrà entendre, pel que fa a la nostra disquisició conceptual, que el sentit espiritual i religiós que el pensament medieval atorga al concepte de pacte no nega el valor històric i polític d'aquella institució concreta, tal com es practicà i fou instituïda en repúbliques i reialmes; ben al contrari, és la garantia de la seva realització i efectivitat per tal que no es quedi en el mer fariseisme i en la hipocresia, és a dir, en lletra morta. Dit amb altres termes, el sentit literal del pacte és insuficient per a copsar el concepte dins l'univers de significació al qual pertany. Com tot concepte simbòlic pertanyent al pensament polític clàssic, el concepte de pacte necessita d'una hermenèutica espiritual que en garanteixi una interpretació real.²⁵

II. Del contractualisme modern

II. 1. Sobre la naturalesa humana

És difícil i arriscat aventurar-se a exposar el concepte de Rousseau de la naturalesa, puix que l'obra d'aquest autor, múltiple i variada, no ofereix una teoria coherent de la naturalesa com la que trobem en Eiximenis i en els autors medievals, que pensen dins el marc conceptual de l'escolàstica cristiana, fonamentada en la tradició bíblica i patristica. Rousseau, com a màxim exponent modern de la teoria del contracte social, és, en certa manera; hereu de determinades idees del pensament social clàssic, però, a la vegada, d'altres ben modernes (maquiavelianes, protestants i liberals), i està influït particularment per les noves teories de la ciència positiva que ja han començat a desenvolupar-se en el seu temps i que se situen al marge dels plantejaments cristians medievals. El pensament filosòfic de Rousseau és el resultat d'una convergència d'enfocaments, els quals es van alternant al llarg de la seva obra i que desanimen qualsevol investigador que pretengui fer-ne una síntesi coherent. És per això que tota afirmació sobre el pensament d'aquest escriptor ginebrí resulta arriscada, puix que la seva obra vasta sempre podrà oferir algún contra-argument que desmenteixi qualsevol afirmació teòrica que vulgui fer-se sobre el sentit del seu contingut (GUU, 1991).

Establerta aquesta reserva, i recordant el que més amunt hem exposat sobre el concepte medieval de la naturalesa, creiem que, malgrat tot, és pos-

25. S'entén aquí la interpretació en el sentit que els actors interpreten un paper realitzant-lo (ANTÓN, 1988).

sible destacar en l'obra de Rousseau algunes importants diferències quant a la concepció de la natura que determinaran la divergència que presenta el contracte social modern respecte de l'antic pacte de senyoria.

El ginebrí emprà el terme *état de nature* per a referir-se a diversos àmbits denotatius que intentarem exposar a continuació. En primer lloc, cal destacar que aquest terme mai no ens remet a una naturalesa essencialment marcada pel valor intel·lectual o cognitiu de les seves formes i processos, com sí ho fa el pensament medieval, per la qual cosa, sembla quedar separada de la part intel·ligent de l'home. S'associa, en canvi, al domini dels instints i dels sentiments; això és, en termes del pensament tomista, a les parts inferiors de l'ànima humana, com són el seu nivell concupiscible i el nivell irascible, mentre que en resta exclòs el nivell racional. L'home natural ens apareix alternativament de dues maneres principals que contrasten l'una amb l'altra. La primera, ens el presenta sobretot com un ésser indefens, poruc, preocupat per la seva salvaguarda en un medi hostil i refugiat en la precària privacitat de la vida familiar, únic reducte on aconsegueix expressar la tendresa, que també el caracteritza. La segona,²⁶ ens el presenta més aviat com un ésser ferotge, competitiu davant els seus consemblants i en estat permanent de guerra. Aquesta última visió de l'home natural deriva directament, al nostre entendre, de l'antiutopia de Tomàs Hobbes, del cèlebre llibre *Leviathan*, on el panegirista anglès de la tirania consignà aquelles dues frases lapidàries: *homo homini lupus* i *bellum omnis contra omnem*, que sintetitzen de manera contundent determinats aspectes de la teoria liberal, de la qual, en certa manera, Rousseau també participa.

Un altre aspecte important de l'estat rousseauinià de natura és el de l'inacabament, que posa l'accent en la imperfecció de l'*home natural* i de totes les coses pertinents a la natura. Aital aspecte entra en contradicció amb el caràcter perfecte i modèlic que el pensament cristià medieval preferia destacar en la naturalesa, que era considerada un medi de coneixement transcendent i un vehicle d'iniciació als misteris de l'home i l'univers. Ja s'entén que, per al ginebrí, la naturalesa ha deixat d'estar equiparada a la idea d'univers i que, en conseqüència, ja no representa l'ordre total del món ni manifesta les lleis de la seva harmonia conjunta com ho feia a ulls dels escriptors cristians de l'Edat Mitjana. La naturalesa, en el plantejament rousseauinià, ha esdevingut una realitat també inacabada, un fragment del món i de l'home que és perfectible, puix que, fonamentalment, és incomplet. L'aspecte positiu d'aquesta visió, que per contrast amb la visió medieval

26. Cfr. principalment, l'*Essai sur l'origine des langues*.

podríem considerar negativa, consisteix en la noció de perfectibilitat que li és indissociable i que, per tant, és també inherent a l'home natural, el qual, en aquest enfocament, se suposa que està subjecte a un principi d'autodesenvolupament (Guru, 1991, p. 23).

En tercer i últim lloc destacarem que ambdós aspectes assenyalats prèviament de l'hipotètic *home natural* rousseaunià impliquen una manca de sociabilitat (o de *civilitat* com diríem des del punt de vista del pensament polític clàssic). Aquesta manca apareix en diferents graus al llarg de l'obra de l'assagista ginebrí, i va des de l'anti-sociabilitat i l'individualisme més feréstecs, consemblants a les mitologies negatives de l'home primitiu i salvatge freqüents en la literatura moderna²⁷ a partir d'aquesta època, fins a les formes més suaus i relativament amables, en què primen els sentiments de timidesa, l'espaiament i la incapacitat d'expressar-se i de comunicar-se amb els altres. En tot cas, aquestes imatges de l'hipotètic home natural rousseaunià, ja sia asocial o antisocial, formen un viu contrast amb la imatge antiga i medieval de la naturalesa humana originària, sempre vinculada a la idea de participació en una intel·ligència innata, que traspua tot l'univers, del qual l'home n'és el centre, que s'expressa precisament per mitjà de totes les formes i de tots els processos naturals i fa possible una hermenèutica espiritual basada en les lleis de l'analogia. Però caldrà encara més endavant matisar la idea rousseauniana de l'estat de natura.

II. 2. Del dualisme cartesià

El canvi denotatiu que comporta el concepte de naturalesa en les concepcions modernes que són la base de les teories contractualistes, respecte de la idea cristiana de la natura fonamentadora del pactisme medieval, seria inexplicable si no tinguéssim en compte que en l'endemig s'ha esdevingut una revolució en l'ordre de les idees que té com a fita principal i segell característic l'obra de Descartes, el principal expositor i promotor de

27. Aitals mitologies tenen llur precedent en la literatura clàssica grecoromana i medieval, en què les històries dels titans, gegants i homes violents i ferotges apareixen sempre com a formes d'humanitat degradada o bé enquadrades dins una teoria de la caiguda cíclica (com és el cas del mite de les races dels hesiòdics *Treballs i Dies*), o bé com a contemporànies de l'epopeia heroica, de la qual no poden ésser conceptualment aïllades, puix que només tenen sentit, i per tant realitat, respecte d'una teoria de l'home normal. *Cfr.*, p.e., la interpretació psicològica que en fa P. DIEL (1976). Des d'aquest punt de vista, el plantejament de Hobbes, que en gran part el del ginebrí recull, apareix com a totalment abstracte i mancat de base teòrica.

la teoria racionalista. No podem entrar aquí a fons en la descripció dels seus plantejaments innovadors davant el marc conceptual que ell principalment contribuï a desplaçar a fi de poder bastir sobre noves bases el que serien les ciències positives modernes. Certament, la tasca de l'autor francès tenia precedents importants en els segles anteriors: ja estava prefigurada en el franciscà Guillem d'Occam, en autors anteriors, islàmics, cristians i jueus i àdhuc entre els autors antics. Però nogensmenys, va escaure al cartesi la tasca de segellar la porta que permetia a l'antiga filosofia i al pensament cristià medieval de traspasar el llinar del pensament analògic per tal de fer ús de simbolismes, mitologies i imatges, procedents de l'àmbit religiós i d'antigues tradicions sagrades, amb les quals completar i redimensionar la racionalitat sistemàtica, tan venerada pels occidentals des de l'antiguitat grega. A partir d'ell quedà segregada la intuïció analògica del mètode científic, i així ho apuntà en el seu conegut *Discurs*.

El racionalisme, la paternitat del qual és atribuïda simbòlicament a Descartes, erigeix la dualitat pròpia de la reflexió racional en principi fonamental d'investigació de la naturalesa, de l'home, del món i de tota cosa. Aquell qui pensa es troba irremeiablement separat de la cosa pensada i, per tant, des d'aquest punt de vista, la naturalesa començarà a ésser concebuda unilateralment com una cosa en essència aliena a l'home, el propi cos humà s'anirà veient com a segregat de la consciència, igualment com l'individu respecte del cos social comunitari, al qual abans es considerava que pertanyia de manera coessencial i en principi. El pont que l'analogia establia per al pensament medieval entre tots dos termes, que permetia que una part es reconegués en l'altra com a participant d'una mateixa essència o unitat, quedarà trencat a partir d'ara. La raó, erigida en subjecte, considerarà que la naturalesa, incloent-hi el cos humà i els altres homes, està sempre de part de l'objecte. Aital dualisme suposa un canvi radical respecte de les concepcions anteriors de l'home i el seu entorn, tant natural com social. Rousseau, com la majoria de pensadors del seu temps, participa d'aquesta visió, la qual cosa posa de manifest principalment en el seu II *Discurs* (RAPACZINSKY, 1993) i determina en gran part la seva visió del contracte social com la superació d'una naturalesa que és imperfecta.

II. 3. Mecanicisme i artificialisme

El racionalisme comporta, pel fet d'ésser una teoria dualista, un gran canvi denotatiu en la idea tradicional de la naturalesa, que, com ja hem explicat, es caracteritzava per la seva condició vehicular, pel fet de ser un

mitjà de fer participar l'home en el coneixement de si mateix i del món, com també per la seva dimensió mística i contemplativa. Els plantejaments racionalistes, adoptats pels grans teòrics del contracte social, com són Hobbes, Locke i Rousseau, entenen la naturalesa d'una manera mecànica, seguint el model d'aquella ciència que estava preparant els fonaments de la industrialització i que el propi Descartes va contribuir a imposar a Europa com a model de científicitat. El fet que la naturalesa pugui ésser conceptualitzada com si fos una màquina, comporta, necessàriament i en primer lloc, l'exclusió de l'àmbit natural de tot allò que pertany a l'ordre moral i, per tant, també de tot allò que es refereix a la dimensió comunitària, social i política de l'home, puix que aquesta no podria existir si no fos sobre la base d'opcions ètiques.

A partir del moment en què conceptualitzem la naturalesa mitjançant el model mecanicista, aquesta queda relegada, com qualsevol màquina, al domini de la necessitat i, per tant, serà impossible que l'home en el seu hipotètic *estat natural* sigui un home lliure. La seva llibertat, la moralitat que hi va lligada, la seva sociabilitat, com també totes les qüestions que s'hi refereixen, han d'ésser reconegudes com a completament independents de la natura i, per tant, de la ciència natural. Es crea així un antagonisme entre la part material de l'home, la seva naturalesa mecànica, per una banda, i la seva racionalitat i la seva llibertat, per l'altra. I és en aquest punt on Rousseau polemitzava amb els seus predecessors, els filòsofs del dret, i afirma contra ells que la natura no pot explicar la llibertat. Per tant, si busquem delimitar la part de l'home que pertany a la naturalesa i pretenguéssim identificar-lo amb ella, trobaríem, diu el ginebrí, que l'home natural és subhumà (LÉVY STRAUSS, 1953, p. 271).

La visió mecanicista de la naturalesa té com a conseqüència l'artificialisme, ja esmentat al principi de nostre treball per boca del bisbe Torras, que el denunciava com un signe de la incompatibilitat entre la concepció pactista medieval i el contractualisme rousseauià. En efecte, l'artificialisme, partint de l'inacabament i la imperfecció de totes les coses naturals, pretén que l'home, mentre és en l'hipotètic estat de natura, no és encara ell mateix, no es pot dir que sigui pròpiament humà. Cal, doncs, que, per un esforç artificial basat en la seva capacitat racional, realitzi un ideal de vida del qual ell mateix sigui l'autor; d'aquesta manera es realitza com a home i es converteix en l'autor d'ell mateix. Així, la raó humana individual assumeix el paper creatiu màxim i completa la inacabada obra de la naturalesa. Part central d'aquest treball, que els homes medievals haurien certament relacionat amb el simbolisme titànic, és el contracte social, del qual parlarem a continuació. Abans, però, convé destacar que l'artificialisme, com a en-

focament de la realització humana, pot ésser també anomenat, en referir-lo a la dimensió social i comunitària, amb el terme *enginyeria social*, denominació que serà emprada per la sociologia i que ens introdueix en el concepte clau de la teoria de Rousseau: l'esmentat contracte.

II. 4. Del despotisme de Rousseau

Apuntades ja algunes diferències importants entre els pressupòsits conceptuals subjacents en el contractualisme rousseauià i en el pactisme medieval, convé destacar també les grans similituds que hi ha entre els plantejaments d'un i altre autor ressenyats; similituds que, d'altra banda, justifiquen la sorpresa del Dr. Torras i Bages. Sens dubte Rousseau, malgrat tot el que acabem d'observar sobre les seves teories i atenent-nos a les seves declaracions escrites, és, a primera vista, un defensor aferriat de la llibertat dels individus, com també de la dels pobles. Tota la seva obra està impregnada de la fe en la llibertat original de l'home i de la veneració per l'ideal del ciutadà, idees de les quals ell, com a bon suís i juntament amb altres compatriotes, ha estat un dels principals portaveus en la història del pensament. La seva enemistat amb l'esclavatge, les formes de tirania i d'abús i la usurpació de la sobirania per part dels governants, etcètera, ens recorden molt les expressades al respecte pel franciscà de Girona que el precedí en més de tres-cents anys.

Quant a la primera part de la nostra hipòtesi inicial, això és, que el pacte no és més que dret positiu, però no pas l'origen de la llei, com sembla ser el contracte, podríem considerar, partint d'una lectura literal del ginebrí, que no és veritat que hi hagi tal discrepància, puix que al llarg de la seva obra afirma repetidament que existeix la llei natural, conforme a la naturalesa de les coses, que tota justícia ve de Déu (CS, II, VI, p. 378) i que les lleis han d'establir-se conformement a dita naturalesa de les coses.²⁸ Per tant, es podria afirmar que, com a mínim pel que fa a determinades

28. La teoria rousseauiana del *contracte social* s'expressa principalment en el llibre que porta aqueix mateix títol, seguit del subtítol següent: *Principis del dret polític*. Aital obra tingué una primera redacció, amb diferent subtítol (*Assaig sobre la reforma de la República*) que es conserva fragmentàriament. La citarem en sa versió original amb les sigles CS, inclòs en el III volum de les *Obres completes*, publicades en la col·lecció La Pléyade per Gallimard (París, 1964). En el cap. XI del llibre II (p. 393) Rousseau posa que el legislador es pot equivocar si no pren per principi el que neix de la naturalesa de les coses. En les *Cartes escrites de la muntanya* (cap. VI, *op. cit.*, París, 1964) escriu que el pacte no ha de contravenir en res les lleis naturals.

asseveracions reiterades en els seus escrits, Rousseau està d'acord amb Eiximenis sobre l'heteronomia de la llei positiva respecte d'aquelles que existeixen en plans superiors. Ell mateix, en establir determinades lleis fonamentals per a la seva república ideal, les justifica dient que emanen de la naturalesa de les coses i que estan fundades en la raó (CS, *ibid.* IV). Ara bé, tot això no és suficient per a poder afirmar que el nostre assagista coincideixi amb la doctrina eiximeniana del pacte quant a l'origen de la llei, puix que les anteriors afirmacions són contradites per altres, per ell mateix formulades, i en cap cas no queden consistentment integrades dins la teoria del contracte.²⁹

Hi ha un aspecte del pensament rousseauià que coincideix amb la visió, en gran mesura clàssica, dels iusnaturalistes i de *L'Esprit de les lleis* de Montesquieu, sobre les quals es recolza amb fermesa la part més consistent de la seva teoria; a aquest aspecte pertanyen les referències adduïdes en el paràgraf anterior. Però també hi ha en el mateix autor un altre vessant que nega les dites influències, cosa que queda reflectida, per exemple, en el cèlebre passatge en què es pregunta: «*Mais qu'est-ce enfin qu'une loi? Tant qu'on se contentera de n'attacher à ce mot que des idées métaphysiques, on continuera de raisonner sans s'entendre...*» (CS, II, VI, p. 378). Segons el criteri dels historiadors, aital definició és un atac directe al també cèlebre passatge en què Montesquieu defineix les lleis: «*Les lois, dans sa signification plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.*»³⁰ Com podem veure, el nostre autor nega, en aquest passatge, el que suava afirmava, i veurem més endavant com aquesta negació s'adiu amb la seva teoria contractualista.

La crítica rousseauiana de les lleis superiors, que ell anomena *metafisiques* i que representen l'ordre natural de les coses, no és una negació directa, però sí una negació de la seva pertinència real i efectiva en l'ordenació de la cosa pública, entenent que aitals lleis queden, en la pràctica, desvinculades del funcionament del cos polític (CS, IV, VIII, p. 465). Una opinió com aquesta és conseqüència directa de la seva crítica de la religió. La religió protestant-calvinista, que ell considera la més autèntica; l'anomena *religió de l'home* i, seguint el tarannà de la Reforma, la defineix

29. Per exemple, l'afirmació que tota justícia ve de Déu (*cfr.* supra) es contradiu amb la teoria contractualista, en la qual la justícia és inexistent en l'*estat de natura*, el qual està governat per l'instint, i només apareix posteriorment en el contracte en l'anomenat *estat civil* (CS, I,V)

30. *Esprit des Lois*, I,1, cap. primer.

com «un cristianisme que no és el d'avui, ans el de l'Evangelí» (CS, *ibidem*).³¹ Ens la presenta com una *religió interior*, no solament desvinculada de la cosa pública, ans contrària i destructiva davant la política i els valors de la ciutadania. Ens trobem aquí a les antípodes del pensament polític cristià medieval tal com Eiximenis l'exposava, en el qual la religió, seguint el concepte clàssic, apareix com a garantia de la civilitat. En canvi, l'admirador de Calví, engrescat en la crítica –que en molts moments del seu cèlebre capítol «La religió civil» prefigura els bàrbars accents de Nietzsche– acaba criticant el cristianisme com una religió antisocial, que deslliga els ciutadans de l'Estat.³² Les lleis superiors, morals i espirituals, que a ulls de Rousseau aquesta forma de religió sembla monopolitzar, cauen automàticament dins la mateixa crítica i són vistes com unes concepcions abstractes i desencarnades, allunyades del món real.

L'objecte del ginebrí en el citat treball és ben clar, sobretot si ens atenem als seus dos subtítols, corresponents a les dues successives edicions, ço és: establir els principis del dret polític i la forma que cal donar a la república. L'alternativa que ell propugna es basa en la tercera modalitat religió, aquella que ell considerava la pròpia de l'antigor grecoromana, i que pretén aplicar, adaptant-la prèviament, al món modern de la seva època. Val a dir que la fórmula rousseauiana d'instaurar una *religió civil* com una alternativa a la religió cristiana (o àdhuc a les religions i tradicions espirituals en general), esdevingué molt influent en el pensament posterior i, en particular, fou desenvolupada pel moviment comità com una «religió de la humanitat» i per tots els posteriors intents, saintsimonians i altres, de considerar la sociologia, o la ciència positiva en general, com una alternativa a la religió i una imitació d'aquesta. Amb aquesta finalitat, Rousseau, apartant-se decididament de la teoria pactista clàssica, pro-

31. Aquest cristianisme «d'avui», equiparable al *cristianisme romà* pertany, segons ell, a la tercera mena de religió, la qual qualifica com la *plus bizarre*, i a la qual pertanyeria també el lamaisme tibetà i «la dels japonesos» (sic). Aqueixes queden totalment desqualificades dins els plantejaments del ginebrí per tal com, al seu entendre, separen el poder religiós del civil i estableixen un dualisme en l'esfera pública (*ibid.* p. 464).

32. Negant el que fou la visió del pensament polític clàssic (per a la seva definició *cfr.* Ourves, 1994), afirma que el cristianisme no és una república, també que predica la servitud i la dependència, que és favorable a la tirania i que els cristians estan fets per a ésser esclaus. Aitals asseveracions nietzscheanes *avant la lettre*, que ja prefiguren l'irracionalisme modern, s'acompanyen d'altres afirmacions de caire semblant, com la que indica que «l'amor a la justícia està proscrit de tots els cors, i que no hi ha un sol cristià sobre la terra» (*cfr.* prefaci del *Narcisse* i la *Note responsive a M. de Malesherbes*, C. G. T. VI, p. 95).

pugnà normativament la nova religió com una obra d'enginyeria social.³³ En els dos últims paràgrafs del seu tractat, que no dubtem a titllar de pamfletaris, podem constatar com per la ploma de l'assagista suís s'expressa un dèspota il·lustrat que dissenya el que ha d'ésser la «religió» que pretén inculcar al poble. Comença explicant com han d'ésser els nous dogmes de la *religió civil*: «*simples, pocs, enunciats amb precisió, sense explicacions ni comentaris*»,³⁴ i acaba posant, «*com ha d'ésser (sic) l'existència de la Divinitat,³⁵ la vida futura, la felicitat dels justos, el càstig dels malvats*». Pel que fa a la nostra tasca present, interessa destacar que l'escrit rousseaunià pretén imposar «*la santedat del contracte social i de les lleis; heus ací*—s'exclama— *els dogmes positius!*». La claredat lapidària i conclusiva d'aquesta frase, situada en la part terminal de l'obra, ens obliga a donar la raó al Dr. Torras i Bages quan afirma que el contracte no és mera expressió de llei positiva, ans pretén ésser l'origen de tota llei. Això és, efectivament, el que implica el fet que Rousseau pretengui «santificar-lo» i convertir-lo en dogma, en objecte de fe, com també la llei que estableix. Amb aquest ardit, ben típic del despotisme setcentista, queda totalment desvirtuada l'eficàcia teòrica dels conceptes *origen diví de la justícia*, *llei natural* i *ordre natural de les coses*. Aitals conceptes queden relegats, dins el sistema rousseaunià de pensament, a una mera funció *retòrica* o potser més aviat apotropaica. Resulta, per tant, demostrada la veritat de la primera hipòtesi, que duu aparellat l'antinaturalisme i el convencionalisme³⁶ del contracte social rousseaunià.

33. La idea d'enginyeria social o de constructivisme és conceptualment incompatible amb el concepte clàssic de religió, el qual, precisament, es basa sempre en la idea de revelació, la qual implica un descens des de dalt, malgrat que també pugui haver-hi edificacions des de baix, les quals seran sempre subsidiàries, respecte d'allò primer, que és el factor estructurant.

34. En un altre lloc diu «*clars, lluminosos i colpidors per llur evidència*» (cfr. *Profession de foi*, ed. Masson, p. 343) Hom podria preguntar-se, a propòsit d'això, quina necessitat hi hauria de convertir en dogmes les veritats que ja són evidents.

35. Diu que la divinitat «*ha d'ésser*» poderosa, intel·ligent, etcètera. Llegint aquesta frase, se'ns ocorre pensar que hi ha dues possibilitats: l'una és creure que la divinitat és, i llavors per necessitat és el que és; l'altra, que no hi ha divinitat, i llavors aquesta no és de cap manera. Però Rousseau, aplicant el criteri constructivista, sembla que considera una tercera possibilitat.

36. El seu convencionalisme és radical, ja que el projecta a l'estat primordial de l'home dient que l'acta per la qual un poble és un poble (ço és, el contracte social que constitueix l'Estat), és el fonament veritable de la societat (CS, I,V). Un punt tan fonamental per a la consistència de la seva teoria com és aquest, hauria hagut de desenvolupar-lo, cosa que no fa en cap moment.

La segona hipòtesi que encapçala aquest treball compara, com es recordarà, el que el doctor Torras i Bages anomena la «vera llibertat política» que genera el pacte en l'Edat Mitjana amb el contracte social de Rousseau, «*principi de l'il·lustrat despotisme*». El bisbe de Vic addueix a continuació, com a prova, la cèlebre frase del ginebrí, que assenyala la clàusula única del contracte social, a la qual poden reduir-se totes les restants, i que consisteix en «*l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté*». (CS, I, VI, p. 360) En realitat, com ja hem dit abans, aquesta segona hipòtesi és una segona part de la primera i, en conseqüència, en queda ja corroborada la veracitat si entenem que l'exigència d'una alienació total dels drets dels ciutadans davant del que el suís anomena *comunitat*, i que en realitat no és més que l'Estat modern, és la conseqüència lògica del despotisme il·lustrat que el projecte contractual rousseauià pretén dur a terme. Hem vist com aquest tractava d'imposar dogmàticament una mena de religió, considerada pel mateix R. Dérathée, el seu comentarista, com «*une étrange confusion du profane et du sacré*»,³⁷ i, per tant, una pseudo-religió, aprofitant, probablement, els elements de corrupció, d'abús de poder i de manipulació de consciències que poguéssin haver-se generat prèviament dins l'Església catòlica.

La diferència principal que podem ara observar entre el pacte medieval i el contracte rousseauià és que el primer és heterònom respecte de les lleis que són superiors a les que ell mateix estipula, mentre que, en el segon cas, no hi ha res que hi estigui per sobre i, per tant, queda ell mateix *absolutitzat* o *santificat*, tal com diu el suís. En conseqüència, l'antic ciutadà conserva íntegra la seva llibertat davant del pacte, puix que aquella li ve donada a priori i no depen d'allò que el pacte estipuli. En el segon cas, la llibertat se suposa que ve donada als ciutadans pel contracte mateix, sense el qual viurien en estat de barbàrie. Però, podem parlar veritablement de llibertat quan aquesta ve donada per la despòtica imposició d'una «religió» il·lustrada? Per a respondre bé aquesta pregunta, hauríem d'aprofundir en el sentit que dóna Rousseau al terme *religió civil*, tal com ell pretén aplicar-lo al contractualisme i a la fundació de l'Estat modern, la qual cosa només podrà fer-se per comparança amb la religió cristiana anterior, que li serví de model. Aquesta és una tasca, però, que supera els límits del nostre treball

37. La paraula *profā* designa, en sentit etimològic, allò que està fora del temple (*profanum*) i, per tant, allò que no participa d'uns símbols, ritus i mites referents a una dimensió metafísica, mitjançant la ruptura de la dimensió espai-temps. Viceversa, és aqueixa ruptura de l'espai-temps el que denota la paraula *sagrat* (ELIADE, 1988).

i que haurem de deixar per a una altra ocasió. Amb tot, com a cloenda, apuntarem algunes observacions en aquesta direcció que es deriven d'aquest estudi.

III. Conclusió

Rousseau afirma com un dels seus *leit motive* la llibertat humana original i el seu caràcter irrenunciable per a tothom. Però, a diferència del franciscà de Girona i de tots els qui foren expositors del pensament polític clàssic, ell ja no disposa d'una teoria de la llibertat que n'expliqui els diferents graus i les diverses modalitats, els factors i les circumstàncies de la seva conservació, pèrdua i recuperació. Sobre aquesta qüestió, es reconeix ignorant i els pocs indicis teòrics que aporta no són més que vagues nocions fragmentàries, manllevades a la teoria política clàssica, les quals hi suren com a tòpics aïllats, mancats d'articulació conceptual amb el nucli teòric de la seva doctrina del contractualisme.³⁸ En tot cas, la teoria contractualista exclou aital llibertat original de l'home, puix que el descriu en el seu *estat de natura* com un animal «*stupide et borné*».³⁹

Hem de pensar, doncs, que les declaracions rousseauianes sobre la llibertat original de l'home tenen el mateix paper apotropaic que abans hem reconegut en les nocions de llei natural o de justícia divina, en argumentar la nostra primera hipòtesi. Descartades aquestes declaracions, la teoria en qüestió no difereix en essència de la de Hobbes, la qual, com és sabut, es caracteritza per invertir els termes de la teoria clàssica, convertint l'home primordial en un ésser asocial i ferotge.⁴⁰ D'aquesta manera, es dissipen

38. Així, p.e., quan al·ludeix «aux obstacles qui nuisent à la conservation (des hommes) dans l'état de nature» o quan afirma que el trencament de l'*estat de natura* per la caiguda en l'*estat de guerra* s'esdevé a causa dels vicis (CS, I, VI). Aquestes són nocions molt vagues que només podrien adquirir sentit per referència a la teoria clàssica de la *caiguda de l'home*, l'origen de la qual a Occident és tant bíblic com grecoromà i germànic.

39. «Borné au seul instinct physique, il est nul, il est bete, c'est ce que j'ai fait voir dans mon discours sur l'inégalité» (*Lettre à Christophe de Beaumont*, ed. de 1763, p. 18, cit. a ROUSSEAU op. cit, p. 1450) «...aucune relation morale, ni devoirs communs» (*Discours sur l'Inégalité*). Podria argüir-se que Rousseau es refereix a l'existència de llibertat política sense que hi hagi llibertat moral, però això resultaria absurd en la situació primordial de l'home a la qual es refereix.

40. El caràcter ferotge que Hobbes ja atribueix a l'home primordial es concreta col·lectivament dins de la teoria contractualista en l'*état de guerre*. El caràcter asocial es palesa en el *Discours sur l'Inégalité*, quan diu que els homes en *estat de natura* viuen «...sans liaison et sans commerce les uns avec les autres».

totes les ambigüitats del ginebrí quan pretén diferenciar la seva teoria de la del seu predecessor anglès.⁴¹

Un altre concepte important que està sotmès a la mateixa mena de vicissituds és el de *comunitat*, juntament amb el seu principi, el *bé comú*. És ben notòria la seva vinculació, dins la teoria política clàssica –i dins el tractat d'Eiximenis en particular–, amb la doctrina de la llibertat original de l'home i de la seva natural sociabilitat i civilitat: doctrina d'arrel platònico-aristotèlica, i ensems cristiana, a la qual en altre lloc ja ens hem referit sota la denominació del *zoon politikón*. El bé comú i la comunitat en són les claus de volta, si és que se'ns permet de traduir el pensament cristià medieval amb la metàfora de considerar la cosa pública una obra d'arquitectura. Bé comú i comunitat són, en aital teoria, dues idees universals, desenvolupades mitjançant una simbologia de base crística i eucarística, involucrades inextricablement en la metafísica cristiana de la persona, que és, alhora, una metafísica de la comunitat.⁴² Rousseau, en canvi, malgrat conservar aquests dos termes emprats ací i allà manta vegada, no pot conservar-los amb el valor universal que tenen en principi perquè els desvincula del context conceptual al qual pertanyen. En el punt de vista racionalista, en què se situa el seu enfocament, el concepte de comunitat equival al de poble o nació, conceptes que empra en sentit indistint i, lògicament, donant-los un valor col·lectiu. El punt de partida teòric ja no és universal, sinó individual⁴³ i, per tant, no haurà d'estranyar-nos que el concepte rousseauià de voluntat general, clarament adscrit a una dimensió individual, ocupi de manera efectiva el lloc que tenia el de bé comú en el

41. Rousseau sembla considerar que el que ell anomena *estat de guerra* no correspon al veritable *estat de natura*, però aquest tema tant important, sobre el qual han donat voltes els seus comentaristes, essent com és la peça clau de la seva teoria, ell el deixa sense concretar i no diu mai com es passa d'un estat a l'altre (CS, *op. cit.* nota de R. DERATHÉ, p. 1443). Hem de suposar, doncs, que, si el suís no accepta la teoria clàssica de la *caiguda de l'home*, que és l'única que podria explicar el pas d'un estat a l'altre, amb la consegüent pèrdua de la llibertat humana original, és perquè accepta la inversió de Hobbes segons la qual *l'estat de guerra* o simplement l'estat asocial i egoista coincideix amb *l'estat de natura*. No hi ha altra alternativa i, tenint en compte el sentit de la teoria rousseauiana, és evident que el seu autor pren per fonament la dita teoria de Hobbes.

42. Cfr., p.e., el llibre XII d'Eiximenis, cap. 392, p. 226 *op. cit.*, on el bé comú és identificat amb «*lo bé de Jesucrist, qui és amor de la cosa pública*».

43. Recordarem que en el pensament clàssic, que és on es defineix la terminologia que aquí estem emprant i que moltes vegades es fa servir sense propietat, l'individual es contraposa a l'universal. L'individual conté dos ordres diferents i exclouents, que són el general i el particular; i el particular es dona en dues modalitats, que són el col·lectiu i el singular.

pensament clàssic.⁴⁴ Així mateix, des d'aquesta òptica, l'estat civil de l'home apareix com una cosa posterior a la seva existència singular.⁴⁵ La unitat –aquella persona-comunitat de la qual totes les parts participen–⁴⁶ ja no és primera: la *unitat* del cos social esdevé posterior a les seves parts, talment com el resultat d'una suma. I, per tant, aquesta «unitat» sempre serà relativa, incompleta, plural, valgui la contradicció en els termes. La «comunitat» en el contractualisme és conceptualitzada sempre dividida dins d'ella mateixa i contra ella mateixa, talment com un sistema de forces contraposades, que, precisament per via contractual, s'intentarà de neutralitzar, fins on sigui possible.⁴⁷ Però aquesta via, tot i ésser contractualment establerta, sempre comportarà l'alienació de cadascú i, certament, hem de pensar que no hi ha alienació que no comporti una minva de llibertat.⁴⁸

Partint d'aïtals diferències, es fa ben clara la gran distància que separa el pactisme medieval del contractualisme modern. El primer només està fet per a restaurar la unitat natural perduda o oblidada, i té com a base un model espiritual i metafísic, descrit i representat simbòlicament en una tradició cristiana que recull les anteriors; està al servei de la llibertat humana, i hi està subjecte. El segon imposa artificialment⁴⁹ un símil d'unitat: l'Estat, el nou *Leviathan*, al qual els homes «esclaus i ferotges» sacrifiquen llur llibertat⁵⁰

44. En la teoria de Rousseau la voluntat general és sobirana. En la d'Eiximenis el bé comú, identificat metafísicament amb el «Verb Diví» n'és el subjecte, puix que ell «*governa el món per la seva paraula*».

45. O *individualitzada*, tal com diríem correntment fent servir una terminologia impròpia.

46. Sobre el concepte clàssic de participació política *cfr.* el meu citat article (1994).

47. Poble i nació són definits pel ginebrí com *sistemes de forces*. Això confirma el seu alineament teòric amb la inversió de Hobbes, quan posa com a principi de l'àmbit social l'aspecte força, davant de l'aspecte coneixement, que és el principi de la civilitat en la teoria comunitària clàssica. La suma de forces contraposades, Rousseau l'anomena –valgui la incoherència– «*força comuna*». Partint d'aquest plantejament, l'objectiu del pacte és «*trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé*» (CS,I,VI, p.360). Veiem, doncs, com aquesta *força comuna* correspon exactament al concepte de Hobbes de *Leviathan*, és a dir, a l'Estat modern.

48. On es fa més palesa la inversió, *modo hobbesiano*, que introdueix la teoria rousseauiana davant la teoria política clàssica, és en la identificació del concepte modern d'Estat amb el de Ciutat, que en el pensament clàssic serveix per a desenvolupar la doctrina de la unitat essencial entre comunitat i persona (OLIVES 1994).

49. Rousseau diu que la «*constitution de l'homme est l'oeuvre de la nature; celle de l'état est l'ouvrage de l'art*» (CS,III,XI), d'aquí l'artificialisme, inherent al contractualisme.

50. Hem dit abans que el contractualisme de Rousseau no aporta una teoria completa de la llibertat. Es limita a distingir entre l'anomenada *llibertat natural*, que seria un suposat dret o

per a fer possible la convivència. En aquest enfocament, que en gran part adoptaran les ideologies liberals i després socialistes, la *cosa pública* tendeix a ésser vista com una amenaça contra la llibertat, i l'Estat, on aquesta es fa concreta, com un mal necessari o com una cosa a extingir. Per a Eiximenis i el pensament polític clàssic, la cosa pública, pel fet d'estar conceptualment inclosa dins d'una hermenèutica espiritual, és el principal objecte d'amor de tots els ciutadans, i no hi ha contradicció entre la realització comunitària i la realització de l'home, puix que la llibertat depèn de poder reconèixer i interpretar la identitat natural d'ambdós termes. Des d'aquest punt de vista, l'artificialitat no rau en la sociabilitat, sinó en el fet de voler contraposar home i societat i violentar l'ordre natural de les coses. Queda amb això confirmat que, de les dues significacions conceptuals que comporten el pacte medieval i el contracte modern, respectivament, es deriven formes netament distintes d'entendre la cosa pública⁵¹ i la política.

BIBLIOGRAFIA

- ALLEAU, RENÉ (1981), *La Science des Symboles*, París.
- ANTÓN, JOSÉ ANTONIO (1988), *Symbolica Nomina. Introducción a la hermenéutica espiritual del libro*, Symbolos, Barcelona.
- ARQUILIÈRE, H. X. (1955), *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, París.
- BOHIGAS, P. (1932), «Idees de Fra Francesc Eiximenis sobre la cultura antiga», *Estudis Franciscans*, Barcelona.
- CARRERAS I ARTAU, T. (1931), *Història del pensament filosòfic a Catalunya*. Catalònia, Barcelona.
- CARRERAS I ARTAU, T. (1946), «Fray Francisco Eiximenis: su significación religiosa, filosófica, moral y social», *Archivo del Instituto de Estudios Gerundenses*, vol. I, p. 270-293.
- CUÉLLAR, A. (1961), «Doctrina Compendiosa» de Fray Francisco Eiximenis, *«Estudios Franciscanos»*, p. 321-330.
- DANIÉLOU, ALAIN (1976), *Les Quatre sens de la vie et la structure sociale de l'Inde traditionnelle*, Buchet Chastel, París.

la possibilitat de dur a terme els propis instints i passions (en sentit hobbesià o fins i tot nietzscheà, *avant la lettre*), i la *llibertat moral* o *llibertat civil*, la qual, alhora que pertany a l'estat civil de l'home, apareix en mode negatiu i com una pèrdua inevitable de la *llibertat* primera.

51. És millor ací no escriure *Estat* en el lloc de *cosa pública*, puix que, per tot el que hem exposat al llarg d'aquest treball, extrapolar, tal com és usual, el concepte d'Estat en el pensament clàssic, tant el platònic com el medieval, és impropï i en alguns casos pot generar o alimentar confusions, com per exemple les que manifesta K. POPPER en el seu cèlebre assaig (1971) en imputar el totalitarisme a un context conceptual que li és aliè.

- DANIÉLOU, JEAN (1948), *Le Mystère de l'Avent*, París.
- DAVY, M. M. (1977), *Initiation à la Symbolique Romane*, Flammarion, París.
- DE BARCELONA MARTÍ, (1932), «Frà Francesc Eiximenis O. M.», *Estudios Franciscanos*, vol. 40, fasc. III-IV, n. 238-239, p. 437-500, Barcelona.
- DIEL, PAUL (1976), *El Simbolismo en la mitología griega*, Labor, Barcelona.
- DODD, CH. H. (1974), *Las Parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid.
- D'ORDAL, NORBERT (1931), «El Príncep segons Eiximenis», *Miscel·lània Patxot*, Barcelona.
- DURAND, GILBERT (1971), *La imaginación simbólica*, Buenos Aires.
- DURAND, GILBERT (1983), *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid.
- ELIADE, MIRCEA (1981), *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid.
- ELIADE, MIRCEA (1982), *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid.
- ELIADE, MIRCEA (1984), *Lo Sagrado y lo profano*, Taurus, Madrid.
- ELÍAS DE TEJADA, F. (1950), *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval*, p. 139-163, Aymà, Barcelona.
- ELÍAS DE TEJADA, F. i PERCOPO, G. (1963-65), *Historia del pensamiento político catalán*, vol. III, p. 89-116 i 117-163, Montejuorra, Sevilla.
- ESCOLÀ, M. (1994), «Sobre la teoria del poder a l'obra de Francesc Eiximenis: regiment de la cosa pública», *Finestrelles*, Barcelona.
- FUSTER, J. (1972), *Rebeldes y heterodoxos*, Ariel, Barcelona.
- GILSON, ETIENNE (1956), *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París.
- GINER, SALVADOR (1974), *El progreso de la conciencia sociológica*, Crítica, Barcelona.
- GINER, S. (1990), *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona.
- GOUREVITCH, AARON J. (1983), *Les catégories de la culture médiévale*, Gallimard, París.
- GUIU, JORDI (1993), *J. J. Rousseau i la socialització incompleta: Individu i societat com a construccions socials*, Public. de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- GUIU, J. (1993), «Entre públic i privat: un espai per a l'interès comú», *Revista del CIFA* núm. 12, set., Barcelona.
- GUSFIELD, J. R. (1975), *Community. A Critical Response*, Blackwell, Oxford.
- HALL, J. A. (1989), *Poderes y Libertades*, Península, Madrid.
- HERNANDO, JOSEP (1994), *El poder polític a l'Edat Mitjana: de la sacralització a la secularització*, Universitat de Barcelona.
- HINOJOSA, E. (1890), *Influencia que tuvieron en el derecho público de su patria y singularmente en el derecho penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*, V. Suárez, Madrid.
- IRANZO, V. S. (1967), «La teocracia pontificia en Francisco de Eiximenis», *Anales del Seminario de Valencia*, núm. 14, p. 5-182, València.
- IVARS, A. (1925), «El escritor Fra Francisco Eiximenis en Valencia», *Archivo Ibero-Americano*, vol. XXIV, Barcelona.

- LÉVY-STRAUSS, CLAUDE (1953), *Natural Rights and History*, Chicago.
- LÉVY-STRAUSS, CLAUDE (1975), *Anthropologie Structurale*, Gallimard, París.
- LÓPEZ-AMO, A. (1946), «El Pensamiento político de Eiximeniç en su tratado "Regiment de Prínceps"», *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. XVII, p. 5-139.
- MARAVALL, J. A. (1950-1962), «Sobre el concepto de monarquía en la Edad Media española», *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, vol. V, p. 415 ss., Aguirre, Madrid.
- MICHEL, S. (1932), *La notion «thomiste» de «bien commun»: quelques unes de ses applications juridiques*, París.
- NASR, SAYYED HOSSEIN (1986), *L'Homme face à la Nature*, París.
- NICOLAU D'OLWER, LLUÍS (1929), *Aspectes d'Eiximenis*, Llibreria Catalònia, Barcelona.
- OLIVES, JOSEP (1994), *El concepte de Participació en el pensament clàssic: l'aportació de la teoria eiximeniana de la ciutat, la comunitat i la cosa pública*. Segon Congrés Català de Sociologia, Girona.
- PELÁEZ, M. J. (1993), *Estudios de historia del pensamiento político y jurídico catalán e italiano*, Universidad de Málaga, etc., Saragossa.
- POPPER, K. (1974), *The Open Society and its Enemies*, Londres.
- POU I MARTÍ, JOSEP MARIA, OFM (1925), «Fray Francisco Eiximenis, Patriarca de Jerusalén», *Archivo Ibero-Americano*, vol. XXIII, Barcelona.
- PROBST, J. H. (1917), «Francesc Eiximenis. Ses idées politiques et sociales», *Revue Hispanique* XXXIX, p. 1-82, París.
- RAPACZINSKY, J. (1989), *Nature & Politics. Liberalism in the philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*, Cornell University Press. Ithaca i Londres.
- RUBIÓ I LLUCH, A. (1908-1921), *Documents per la història de la cultura migeval*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona.
- SABINE, GEORGE (1976), *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic.
- TENENTI, ROMANO (1975), *Los Fundamentos del mundo moderno*, Siglo XXI, Madrid.
- TORRAS I BAGES, J. (1924), *La Tradició Catalana*, 62, Foment de Pietat Catalana, Barcelona.
- XIFRA, J. (1967), «Régimen municipal y liberalismo burgués en la Edad Media», *Revista del Instituto de Ciencias Sociales*, vol. IX, Barcelona.
- VALLS I TABERNER, F. (1954), «Les doctrines polítiques de la Catalunya medieval», vol. II d'*Obras selectas*, p. 210-216. CSIC, Madrid-Barcelona.
- VIERA, D. J. (1980), *Bibliografia anotada de la vida i obra de Francesc Eiximenis*, Fundació Vives Casajoana, Barcelona.
- WEBSTER, JILL (1968), «La República cristiana y el rey en el siglo XIV según Francesc Eiximenis (1340?-1409?)» *Estudios Franciscanos*, vol. LVIX, p. 111-118.
- WEBSTER, JILL (1969), «Francesc Eiximenis on royal officials», *Mediaeval*, 1