

## DEL PACTISMO Y DE OTRA FORMA DE ESCRIBIR LA HISTORIA

1. Dado que he tenido ya ocasión de rendir el debido tributo en otro lugar <sup>1</sup>, puedo entrar directamente en el asunto central de las presentes líneas. Retomando una afirmación incidental sobre parte de la obra de Tomás y Valiente, la única forma posible en este momento de cumplir con el compromiso adquirido es tratar de escribir una suerte de parábola. Si los límites objetivos del presente homenaje, propios de todo homenaje, y los condicionamientos subjetivos actuales no me permiten hacer otra cosa, quede, al menos, el testimonio del deseo de recordar, de la manera más digna posible, al amigo.

2. El historiador, al contemplar el pasado, está siempre expuesto a dos riesgos, íntimamente ligados entre sí, aunque de signo opuesto. El presente puede resultar demasiado agobiante e inducirle a contemplar el pasado de su propia nación o bien como algo peculiar, sin reflejo en ninguna otra, o bien como algo común a todas las naciones, como consecuencia de valorar la condición humana como una naturaleza inmutable. Ambas posiciones coinciden, paradójicamente, porque niegan el carácter histórico del hombre, al atribuirle, a la manera tacitiana, un carácter inmutable.

Cuando Vico reclamaba una historia cíclica en espiral, resaltaba ese aparente carácter repetitivo de la historia, pero subrayaba ya, dentro de los límites de su planteamiento, que las soluciones encontradas por las distintas generaciones respondían, sin embargo, a creencias diferentes. Si se reconoce que el hombre no tiene naturaleza, sino historia, se da un paso adelante y se tiene que admitir que cada generación tiene que escribir su propia historia, respondiendo ese aparente

---

<sup>1</sup> Aquilino IGLESIA FERREIRÓS, «Francisco Tomás y Valiente», en *Homenatge al professor Francisco Tomás y Valiente*, Barcelona, 1996, pp. 21-24.

repetirse de la historia no a un proceso real, sino a un proceso intelectual, a la capacidad –o a la incapacidad– del hombre de presentar el pasado con los trazos del presente.

En un presente actual, marcado por unas pretendidas aspiraciones europeístas, la tentación de presentar el pasado de los países que forman la actual Comunidad europea bajo un signo unitario es grande; se puede intentar resistir a esta tentación, si se reconoce que esa unidad europea es una aspiración que no puede encontrar confirmación en el pasado. Si esa unidad europea se coloca como la meta urgente a alcanzar, se tiene que reconocer que es una solución nueva que no encuentra su origen en el pasado; al máximo, dentro de la posición de Vico, podrá admitirse que alcanzada en una época anterior, tuvo que ser abandonada, pretendiéndose, ahora, reinstaurarla de nuevo, aunque necesariamente desde una nueva altura de los tiempos, para retomar la formulación orteguiana.

Si la situación actual posibilita pensar una historia de la humanidad, ésta ha vivido, en el pasado, historias diferentes e independientes. Una de estas historias es la que han logrado construir los antiguos ciudadanos romanos del Imperio de Occidente tras su desaparición. La capacidad de abstracción del hombre y la necesidad del discurso llevan a hablar de una historia de esos antiguos ciudadanos, aunque esa historia también se diversifica en historias diferentes, si bien todas ellas arranquen de ese momento inicial que, por comodidad, se simplifica en la caída de Roma, *caput mundi*.

El papel de la ciudad de Roma había sufrido ya grandes transformaciones a lo largo de su historia, pero la desaparición de ese mundo del cual era capital –el imperio romano– provoca que a partir de ese momento el pensamiento aristotélico, que veía en la ciudad la culminación de las comunidades naturales –familia y aldea– sufra un giro importante. La ciudad pierde su condición de comunidad política perfecta, siendo sustituida en ese papel por el reino que deviene la comunidad política perfecta, donde se resumían las comunidades inferiores naturales.

De esta manera, una herencia común será desarrollada de forma autónoma por distintos grupos humanos, huérfanos tras su desaparición del Imperio, algunos de los cuales terminaron configurándose en la nueva organización política que la Edad Media contempló como la unidad de convivencia política perfecta, el reino.

La historia de estos reinos presenta, pues, unos rasgos comunes, pero la vida posterior de cada uno de ellos la ha precisado de forma distinta. En este proceso de transformación ha jugado un papel importante la pérdida de la creencia aristotélica en el carácter natural de la comunidad política. Perdido su derecho natural a existir, en la conocida formulación de Arquillièrè, el reino se presenta como una construcción artificial, un recurso al cual acude la Iglesia para hacer triunfar sobre la tierra la palabra de Dios. Cuando la persuasión de

los sacerdotes no es suficiente, debe recurrirse al terror. Dios ha colocado al frente de los pueblos y de las gentes a reyes, quienes por medio del terror imponen a sus súbditos el cumplimiento de sus leyes, las cuales deben actuar la justicia cristiana.

La nueva unidad política perfecta se identifica por la sumisión de sus miembros a un rey. De la misma manera que el rey recibe su nombre de regir rectamente a sus pueblos y a sus gentes, el reino recibe el suyo por haber colocado la divinidad al frente del mismo un rey. La simbología cristiana aplicada a las relaciones entre Cristo y la Iglesia puede extenderse al mundo político y, de esta manera, el reino puede configurarse como una persona, cuya cabeza es el rey, encargado de dirigir a sus súbditos, el cuerpo o los miembros. Si los súbditos aparecen unificados en cuanto sometidos a la cabeza, sin embargo no tienen todos la misma condición. El mismo Dios ha querido las diferencias existentes entre los súbditos, porque unos son señores y otros son siervos.

Esta construcción teórica que aparece recogida en las leyes y en los escritores visigodos planteaba dos problemas a resolver. El carácter divino del poder da una primera respuesta, ya que es Dios quien pone al frente de los pueblos y de las gentes a los reyes. Dios, contento, dará buenos reyes a los pueblos, mientras que, airado, les dará malos reyes.

Si como recuerda Jonás de Orleáns los reyes lo son, porque Dios lo ha querido, sin embargo Dios no determina la forma a través de la cual realiza su elección. La Iglesia visigoda intervino para acabar con la violencia, excluyendo del número de reyes legítimos a quienes alcanzaban el poder por medio de la fuerza. De esta manera se ponían las primeras piedras para alcanzar una solución al segundo problema. El poder tenía un origen divino y se transmitía por la sangre. El criterio dinástico, con titubeos, se difundía.

Las afirmaciones paulinas que condenaban a quienes se resistían a la potestad del rey como resistentes a la potestad divina tuvieron que ser también traducidas a una realidad humana, siendo la idea de fidelidad la elegida. La fidelidad recíproca entre la cabeza y sus miembros implica una vinculación personal y refleja perfectamente la sociedad desigualitaria del momento. Son los señores, de forma genérica, los miembros de los grupos privilegiados, identificados en estos momentos con la nobleza, eclesiástica y laica, quienes se vinculan directamente con el monarca.

Estas características de esa nueva sociedad que suele conocerse con el nombre de *res publica christiana* se acentúan con el paso del tiempo por razones diversas que facilitan soluciones diferentes, aunque todas ellas se caractericen por la inexistencia de un poder decisivo dentro de las sociedades políticas.

De esta manera, esta reciprocidad sirve también para testimoniar la posición de debilidad en la que se encontraban los reyes peninsulares. Desaparecido el

reino visigodo, la ley había dejado de ser obra del rey. El orden divino de la creación marcaba la vida de los hombres y todos, desde el rey al último súbdito, debían de respetar ese derecho impreso por Dios en las mismas cosas. Si los hombres estaban situados dentro de ese orden en una situación distinta, también sus derechos debían ser necesariamente distintos, porque emanaban de esa misma situación en la que Dios los había querido colocar. Por esta misma razón, los hombres estaban obligados a defender sus derechos, porque esa defensa implicaba la defensa del orden divino.

En estos momentos, cuando el derecho se identifica con lo que posteriormente los juristas identificarán con la equidad ruda, su respeto dependía de la fuerza de la que disponen sus titulares para hacerlo cumplir. Si el rey era quien estaba en mejor situación para hacer cumplir el derecho, sin embargo necesitaba contar con los restantes miembros privilegiados del reino. El pacto se convertía en una necesidad, en unos momentos en los que cuando un monarca pretende recordar a un conde quién le había nombrado, recibe como contestación la misma pregunta.

La herencia que la Alta Edad Media ha dejado a la Baja ha sido una serie de documentos, donde se fijan las relaciones entre el monarca y los grupos privilegiados. Uno de estos documentos, los *Usatges*, ilustra de forma precisa esa situación. El condado de Barcelona, la unidad política equiparable al reino, se identifica con una persona, cuya cabeza, el conde, es el encargado de su defensa frente al enemigo exterior y de mantener la justicia y de juzgar *per directum* al pueblo que Dios le ha encomendado, de abrir su casa y su mesa tanto a los nobles como a los ignobles, pero de distribuir sus riquezas entre sus nobles (*Us.* 124). La necesidad de mantener la justicia juzgando por derecho encontraba su fundamento en la idea de que un príncipe sin verdad y sin justicia arruinaba su tierra y destruía a sus habitantes; todos debían, en consecuencia, ayudar al príncipe a mantener la fidelidad y la palabra dada (*Us.* 66).

Este recurso a la divinidad encontraba su expresión máxima a la hora de determinar lo que era justo para acabar con los conflictos. Si la tarea de decidir lo que es conforme con la *aequitas rudis* no es de nadie, sino que todos deben realizarla en sus corazones y defender por la fuerza la solución encontrada, sólo Dios podía decir la última palabra. La ordalía permitía que Dios se hiciese presente en este mundo, pero no siempre evitaba los conflictos. Cuando la discusión no se aquietaba ni siquiera con el recurso a la ordalía, no quedaba entonces más remedio que pactar, aun cuando se estuviese plenamente convencido de tener derecho. De esta manera, en 1037, en un pleito entre un señor laico y un señor eclesiástico, el monasterio de San Cugat debe renunciar a que la discusión se resuelva según la ley, debe renunciar a la razón que la prueba ordalíaca realizada le había concedido, debe renunciar, finalmente, a hacer valer su derecho y pactar un reparto de la tierra en litigio que perjudica sus derechos para evitar de esta mane-

ra nuevos conflictos en el futuro. El temor de Dios es grande, pero la tentación de imponer novedades, de imponer abusos es mayor, pues siempre es posible un arrepentimiento en el trance supremo, especialmente cuando serán los descendientes quienes deberán renunciar a los abusos impuestos.

Este sistema que, como último recurso, ponía en manos de la divinidad la solución de los conflictos, no dejaba de entrañar sus peligros a causa de la dureza de los corazones humanos. El recurso a las guerras privadas, un duelo colectivo, arruinaba la tierra y al *populus* del momento. El *populus* es uno de esos falsos amigos, a los que aluden los lingüistas, y es necesario precisar aquí el sentido con el cual aparece normalmente en las fuentes y que testimonia, por ejemplo, la decisión de Alfonso el Casto, en 1192, cuando convoca a una reunión junto a los nobles y a los eclesiásticos, *tam civitatum quam villarum probis hominibus et populo*. El *populus*, en su sentido medieval, es el grupo humano formado por la gran mayoría de los súbditos de un rey y que se identifican por su sumisión a un señor; de forma más gráfica, aunque anacrónicamente, pueden identificarse negativamente con las personas –la mayoría de la población– carentes de privilegios.

La necesidad de alguien que decida en última instancia se había puesto de manifiesto en el enfrentamiento entre el papa y el emperador, cuando en su *Dictatus papae* Gregorio VII hace dos afirmaciones decisivas: el papa puede juzgar a todos y por nadie debe ser juzgado y el papa puede crear nuevas leyes cuando así lo requiera la necesidad de los tiempos.

Aún antes de pretender afirmarse como legisladores, los reyes lograron afirmarse como jueces. En Cataluña se establece que no sólo es un ataque al poder del conde –del rey– encargado de hacer realidad la justicia rechazar el juicio de su curia, sino que es también una demencia hacerlo, porque se rechaza la sapiencia y la ciencia de una curia, donde se reúnen no sólo los nobles –eclesiásticos y laicos–, sino también los sabidores y los jueces (*Us.* 80).

El derecho escrito forma parte de ese juzgar *per directum*, porque, como también se reconoce en el reinado de Alfonso el Casto, los jueces deben sentenciar conforme a los *Usatges* y, a falta de los mismos, del *Liber*, quedando abierto como último recurso el acudir al juicio del príncipe y de su curia (*Us.* 81). Ese derecho escrito se identifica con la ley, la cual, como la costumbre, lo es si está dotada de *ratio*, es decir, si refleja la justicia divina.

El rey fortalece su poder gracias al triunfo de la idea de que, estando al frente del reino, adquiere las tierras de nadie y suyas son las tierras donde viven su vida sus súbditos, «non ut habeant per alodium vel teneant in dominio, sed ut sint omni tempore ad empramentum cunctorum illorum populorum, sine illius contrarietatis obstaculo et sine aliquo constituto servicio» (*Us.* 72). También en los *Usatges* se encuentra la doctrina que tantos quebraderos de cabeza causa a los juristas y que se encierra en la fórmula de que el emperador es *dominus mundi*.

3. Estas novedades reflejan los inicios de una nueva era que aparece marcada por la recuperación de la obra justiniana, hecho que precede a la recuperación del pensamiento político griego. El descubrimiento de la obra de Justiniano, encuentre o no su razón de ser en esa circunstancia, coincide con el enfrentamiento entre los dos poderes pretendidamente universales del momento, el papa y el emperador, que facilita la paulatina transformación de las ideas altomedievales, sin necesidad de romper con las mismas.

La idea de un orden divino de la creación se mantiene, pero ahora se reconoce que la equidad ruda debe ser apresada en los lazos del derecho para devenir equidad constituida. El derecho vuelve a ser una tarea de los hombres y el monarca aspira a asumirla, ya que en cuanto vicario de Dios en la tierra ha sido puesto al frente de su pueblo por Dios. El enfrentamiento entre el papado y el imperio encuentra también un eco culto en el ámbito peninsular, donde se ha sabido resolver el problema en su doble frente. La identificación del conde de Barcelona con el *princeps* autoriza durante el reinado de Alfonso el Casto, a fines del siglo XII, al anónimo redactor de los *Usatges* a afirmar que el conde puede dar leyes nuevas en base a la autorización que le concede el *Liber*. La vinculación directa entre el rey y la divinidad, al ser aquél vicario de Dios en la tierra, independiza al conde de Barcelona de su dependencia frente al papado.

Esta última afirmación no sólo independizaba el poder del rey de las pretensiones eclesiásticas, sino también de las pretensiones laicas. Con la afirmación y regulación de la sucesión hereditaria, el monarca pretendía combatir las nuevas ideas difundidas por Tomás de Aquino a través de la popularización del pensamiento aristotélico. La Iglesia, en su deseo de consolidar el poder del papa, pudo impulsar la idea de que siendo el poder de origen divino, Dios lo entrega a los pueblos quienes, a su vez, eligen un rey, para que los juzgue *per directum* y los mantenga en justicia.

Los grupos privilegiados estaban vinculados con el rey, desde la Alta Edad Media, por un lazo de fidelidad que garantizaba unos derechos y deberes recíprocos que no podían verse modificados, salvo para alcanzar un bien superior, ya que encontraban su último fundamento en la misma voluntad divina. La recuperación de la obra justiniana favorecía que el rey pudiese afirmar teóricamente un poder y unos derechos que se identifican con las regalías, pero se encontraba aherrado en su ejercicio por los privilegios altomedievales.

Las pretensiones teóricas del rey bajomedieval encontraban dificultades a la hora de llevarlas a la práctica al chocar con las pretensiones de los estamentos privilegiados. De aquí la necesidad de pactar, una necesidad cada vez mayor, porque el patrimonio regio, una vez estabilizadas las conquistas, se iba mermando paulatinamente a través de las gracias reales, sin que el rey pudiera usar libremente de sus regalías, al estar limitado su ejercicio por la herencia del pasado.

Las Cortes de Barcelona de 1251 son el primer testimonio del enfrentamiento por el poder en la sociedad catalana del momento, ya que las pretensiones plasmadas en el *Us. 81* se ven combatidas, pero son las Cortes de Barcelona de 1283 donde el enfrentamiento alcanza su primera definición. Contra las novedades, se reivindica el pasado.

De un lado, los estamentos privilegiados logran ver confirmados todos sus privilegios, tal como los tenía en la época de Jaime I, acabando con todas las reformas que había pretendido introducir Pedro el Grande y, de otro, se establece que en el futuro no pueda darse estatuto ni constitución general sin el consentimiento de los convocados a Cortes o de la mayor y más sana parte de los mismos.

Afirmar que «los tres brazos, *nomine sui et tocius universitatis Cataloniae*, lograron que el soberano aceptara una serie de artículos destinados a minimizar su poder como soberano en Cataluña» es abrir el camino para otras afirmaciones tan brillantes como equívocas que condicionan toda la historia del pactismo, visto a la luz de un pasado democrático que nunca ha existido. De esta manera, se considera que como consecuencia de este enfrentamiento entre los grupos privilegiados y el rey, la «nobleza se convirtió en oposición parlamentaria», impuso la separación del poder judicial y del poder ejecutivo, la sumisión del poder ejecutivo al poder legislativo, la independencia del poder judicial e incluso propició la aparición de un tribunal de garantías.

Las decisiones de 1283, gravemente malentendidas como consecuencia de proyectar en el pasado situaciones posteriores, confirman la novedad favorable al poder del conde que se trataba de introducir por el anónimo redactor de los *Usatges*, pero tratan de poner límites a su ejercicio. La voluntad del conde había logrado el establecimiento de un nuevo grupo privilegiado, los habitantes de las ciudades, con los cuales tenían que compartir ahora su poder los nobles, eclesiásticos y laicos. Se reconoce que el conde de Barcelona puede dar leyes, pero se limita el ejercicio de esta facultad, al establecer que para dar un estatuto o constitución generales necesitará contar con el consentimiento de los participantes en Cortes o de la mayor y más sana parte.

Esta solución es el resultado de un enfrentamiento y en este sentido debe subrayarse, en primer lugar, que, pese a lo que se suele afirmar, el principio fundamental de que lo aprobado en Cortes sólo puede ser modificado en otras Cortes posteriores sólo fue reconocido en Cataluña en 1599. En segundo lugar, el establecimiento de un principio sanioritario refleja las verdaderas intenciones del monarca. Este principio tenía su origen y triunfaba, fundamentalmente, en las elecciones religiosas, porque el papa podía intervenir para determinar dónde se encontraba la más sana parte. Posteriormente, durante los enfrentamientos ocurridos en el reinado de Pedro el Ceremonioso, este principio cobra todo su auténtico relieve, pues, como ha subrayado Pons Guri, en los momentos de máximo

enfrentamiento Pedro el Ceremonioso recurrió a la sentencia de la Curia para zanjar discusiones inútiles, invocando para ello el *Us. 80*.

En estos momentos se asiste a una lucha por el poder decisorio dentro del reino y en esta lucha ambas partes recurren a todos los medios a su alcance. De este primer enfrentamiento, quienes supieron obtener los mejores resultados fueron los aragoneses, aunque su momentáneo triunfo subraya, igualmente, los límites innatos a su pírrica victoria.

Reducida a su mínima expresión, la organización política medieval en sus trazos esenciales se plasmaba en la existencia de un rey, dotado de un poder divino, puesto al frente de su pueblo por Dios, para actuar la justicia cristiana y vinculado con su pueblo por una fidelidad que, en cuanto recíproca, le exigía actuar esta justicia. El reino es un *cos mistic*. Apoyándose en esta realidad, que es la que les garantizaba en su posición, los estamentos privilegiados aragoneses consiguen el reconocimiento de que si juzgan que su rey no reina rectamente, pueden deponerlo y buscarse, sin merma de su lealtad, un nuevo rey.

El pactismo, políticamente hablando, no es una forma de resolver los problemas, sino una necesidad que se impone a las partes enfrentadas, cuando los problemas no se pueden resolver y se quiere evitar la violencia. Frente al poder del rey, se trata de afirmar ahora el poder de los estamentos privilegiados reunidos en Cortes. El reino, el principado de Cataluña, tiene su base en la tierra del rey, que, en muchos casos, aparece ya perfectamente consolidada, desaparecida la posibilidad de incorporar nuevas tierras, vencidos los musulmanes y prohibida la guerra entre reyes cristianos.

«Negun príncep comunament no sap ne presomeix que per aital via –ço es *jure belli*– ell sia possessor de sa terra; ans pot abans presumir... que si sa terra s'és guanyada per força d'armes, que es sia haüda per trania e sens tot dret... que no hi ha senyoria que aital haja sobre sos vassalls».

Esta afirmación de Eiximenis suele extraerse de su contexto, porque *jure belli* Jaime I arrebató sus tierras a los musulmanes y formó el reino de Valencia. Quienes defienden el *statu quo* suelen olvidar que el mismo es también un hecho histórico, resultado de haber acabado con otro *statu quo* previamente establecido.

El término de la conquista pone fin también a la posibilidad de adquirir nuevas riquezas y coloca a los reyes en manos de los estamentos que, a través de privilegios, se han hecho dueños del patrimonio de los reyes. Para intentar nuevos proyectos, se necesita dinero y, para obtenerlo, es necesario hacer nuevas concesiones.

A mediados del siglo XIV se acaban de poner las bases de este control. Se impone la idea de que los capítulos de la proferta están vinculados al pago del dinero y a su administración. Estos acuerdos son esencialmente temporales y duran mientras dura el dinero.

Esta práctica encuentra una fundamentación más profunda. Durante este siglo, cobra también toda su importancia la doctrina de Tomás de Aquino, inspirada en el pensamiento aristotélico. Paradigma de este nuevo planteamiento es la obra de Eiximenis, del cual se recuerdan algunas de sus afirmaciones principales, una vez más extraídas de su contexto y teñidas, anacrónicamente, con unos vagos ideales democráticos:

«Natura tots los hòmens féu eguals en quan en si era, car primerament no havien senyoria fins que ells mateixs s'elegiren senyor per llur protecció e bon estament, al qual donaren aital juredicció sobre si mateixs com se volgueren... Aprés que hagueren fetes comunitats no es privaren de llibertat, com la llibertat sia una de les principals excel.lències que sien en los hòmens francs».

De esta igualdad natural de los hombres, Eiximenis concluye el carácter electivo de la monarquía.

«Puis que les comunitats de si mateixes són franques... seguex-se que cascuna comunitat pogué elegir senyoria aital com se volgué: si es vol que fos sots prínceps, si es vol sots regiment d'alcuns de si mateix a temps, si es vol per altra via».

Estas afirmaciones deben situarse en su momento histórico, porque si Eiximenis reconoce que la comunidad puede elegir el sistema de gobierno que quiera, también afirma que no pueden ser iguales todos los hombres que forman parte de una comunidad. Sólo unos pocos deben participar en la vida política y nunca todo el pueblo.

Este carácter pactado de la monarquía que, sin esta teoría, se había manifestado ya en el privilegio de la Unión, implica que el rey deba ejercer su poder dentro del marco de las condiciones establecidas para su reconocimiento como tal y conduce a afirmar que el rey sólo adquiere su condición de tal una vez que ha jurado los derechos del reino, condición previa para ser jurado y reconocido como rey por el reino. De aquí que se suela recordar que durante el reinado de Pedro el Ceremonioso, «a los pocos días de su coronación en Zaragoza, varias ciudades catalanas se negaran a aceptar a los oficiales enviados por el nuevo rey, alegando que Pedro el Ceremonioso aún no había jurado los privilegios y las costumbres de Cataluña y que, por tanto, no estaban obligados a obedecer sus mandatos».

Y aunque se reconoce que estas pretensiones fracasaron, queda sin embargo en el aire esta idea del triunfo del carácter elegible de la monarquía catalana. De esta manera, fuera de la historia queda aquella otra dirección que inspiraba la política de los monarcas catalanes de fines del siglo XIV y principios del XV que

suele identificarse con una línea renacentista petrarquista, sea porque se guarda silencio sobre la misma, sea que se considere que «está de espaldas a la Cataluña verdadera».

Este grupo de juristas, incidiendo en las ideas del pasado y fundiéndolas con los principios del *ius commune*, veía en el príncipe el tutor máximo de la justicia, valorando los esfuerzos de las Cortes como un intento de impedir la realización de la justicia y reclamando del monarca que gobierne sin contar con las Cortes. Incluso Mieres, que sin embargo no forma parte de este grupo, teniendo a la vista la situación del momento, subraya que todo el esfuerzo de las Cortes respondía a un mismo fin, limitar el poder del monarca: «semper enim tendit ad infringendum potestatem principum contra *l. quod principi placuit. ff. de constit. principus. et contra prooemium vsat. cap. cum Dompnus cum similibus*». El mismo conde catalán había recordado ya a los estamentos que la organización de su casa era un asunto propio, sobre el cual nada tenían que decir las Cortes, y el mismo Mieres recuerda unas palabras de Pedro el Ceremonioso, dirigidas a los estamentos privilegiados, cuando les dijo: «quod satis habebant leges et iura et quod rogarent Deum vt eis daret Reges». De aquí, la desesperada petición de Mieres: «Rogemus Deum, quod habeamus bonum, et catholicum Principem, et quod populus sit bonus, et fidelis, alias pro merito plebis deprauatur vita rectoris».

Esta petición alcanza todo su sentido, si se tiene presente que la práctica inaugurada, al parecer, durante el reinado de Pedro el Ceremonioso en el campo de los *capítols de la proferta*, terminó por extenderse a los acuerdos de Cortes, cuando Martín el Humano, incapaz de resistirse a las peticiones de los estamentos por la necesidad urgente de dinero, accedió a sus peticiones, pero vinculando la vigencia de los acuerdos al dinero. Como afirma Mieres, de las peticiones y de las respuestas del rey se deduce «quod iustitia, quae gratis impendi debuit, auro venit; et tamdiu durat, quamdiu et eorum: quia huiusmodi capitula fuerunt obtenta mediante mutuo centum quinque millium florenorum, duratura tantum quamdiu dictum mutuuum durabit».

Sobre estos acuerdos pesa, además, una amenaza mayor, porque su adquisición mediante un préstamo obliga a plantearse «an posset hac vsura, vel simonia notari». Para actuar la justicia es mejor tener buenos reyes que hacer leyes y, de esta manera, Mieres —o su anónimo continuador según Pons i Guri— afirma que Pedro IV, que había comenzado a reinar en enero de 1464 y quería hacer justicia, no quiso volver a convocar Cortes.

Junto a las declaraciones de los estamentos privilegiados reunidos en Cortes no pueden desconocerse estas otras afirmaciones u otras semejantes, como las expresadas por Martín el Humano, en 1404, cuando solemnemente afirma: «Cum legis condende disposicio, principem, qui capud reipublice esse cernitur, spectare, sit clarius esse necessarium, sanxit legislator, ut eius interpretacio ipsimet

principi sit solo peculiaris, non est autem qui nesciat privilegia leges esse privatorum, de quibus, cum suscitatur dubium, ipsum principis est proculdubio interpretari, et etiam enodare».

Las ideas fundamentales que están detrás de la noción del *cos mistic* —«Raó natural, escriptura sacra, filosofia moral e drets escrits indueixen e mostren, en la conservació de la cosa pública e polític regiment, que el príncep regint e dominant, e los súbdits dominats e regits, fan e són un cors místic inseparable, lo cap del qual és lo príncep, e los vassalls membres seus»— subrayan la situación de inferioridad en la que se encontraban los estamentos privilegiados que necesitaban la presencia del rey para ver garantizada su posición dentro de la sociedad del momento. Pero mientras el rey puede invocar la *utilitas publica* para intentar favorecer a los sometidos a costa de los privilegiados, *cum utilitas publica privatae sit in omnibus praeferenda*, como recuerda Pedro el Ceremonioso, la defensa de sus propios intereses impide a los estamentos privilegiados hacerse portadores de la *utilitas publica*. La debilidad de los grupos estamentales radica, precisamente, en la necesidad en la que se encuentran de mantener el *cos mistic* para así poder mantener sus privilegios, aunque pretendan limitar el poder del rey.

Este enfrentamiento entre posiciones distintas que no son propias de Cataluña, aunque en Cataluña encontraron respuestas propias, explica el curioso papel jugado por el Compromiso de Caspe y la paradoja de que una dinastía autoritaria, que por ello se declara ajena a la tradición catalana, es, precisamente, la que permite el florecimiento de un pactismo que se considera característica propia del alma catalana.

La reunión de Caspe ha dado lugar a diversas interpretaciones. Me limito a recoger aquí dos ideas fundamentales expresadas por Vicens Vives, que habla del reconocimiento «de la branca castellana de l'arbre de la casa comtal barcelonina» y se pregunta, a la espera de una respuesta que sólo puede ser afirmativa, «¿On, sinó a Catalunya, i a la Corona d'Aragó per influència catalana, es donà el cas que solament nou persones, delegades per les Corts dels respectius regnes, poguessin decidir lliurement sobre un cas tan difícil com la successió d'una reialesa extingida?»

El pactismo aquí radica en el acuerdo a que han llegado los tres reinos para identificar de común acuerdo al heredero legítimo, evitando así lo sucedido en el siglo XII, a la muerte de Alfonso el Batallador, cuando navarros y aragoneses reconocieron herederos distintos. El aspirante seleccionado no es un rey elegido, sino que es el heredero legítimo, que se identifica tras valorar los títulos aportados por cada uno de los pretendientes. Y esta conclusión no se altera, aun en el caso de que los electores hayan sido corrompidos.

Los historiadores tienden así a convertir en elección la identificación del heredero legítimo, mientras califican de reyes intrusos a aquellos que la Diputación del General ha elegido para sustituir a Juan II. Esta actitud de la Diputación

del General de Cataluña está subrayando además tanto el error de extender la idea de naturaleza a los reyes como el de extender las concepciones modernas al pasado, porque ninguno de los elegidos por la Diputación pueden ser considerados catalanes de naturaleza.

4. El Compromiso de Caspe abre una nueva época en la cual triunfa, se dice, el pactismo político. También aquí se eligen los testimonios que interesan resaltar y se guarda silencio sobre los que se prefiere dejar en un segundo plano. Si se está ante un enfrentamiento, hay, indudablemente, dos posiciones enfrentadas, una que defiende la posición del monarca y otra que defiende la posición de los estamentos privilegiados. Este enfrentamiento alcanza desde los primeros momentos la máxima ambigüedad, porque si la debilidad del nuevo rey, que tiene que resolver el problema del conde de Urgel, le obliga a declarar perpetuos los acuerdos temporales aprobados en las Cortes de Barcelona bajo Martín el Humano, su habilidad política logra arrancar la confirmación del *Us. 81*, obligando, con el paso del tiempo, a la Diputación del General a falsificar el acuerdo y sustituir las palabras iniciales del *Us. 81* por las del *Us. 80*; finalmente, la promulgación por Felipe II de la compilación catalana hizo desaparecer el recuerdo de la confirmación del *Us. 81* que restablecía el recurso al rey a falta de derecho escrito.

Son conocidos los distintos acuerdos de Cortes, donde se han plasmado las conquistas de los estamentos privilegiados, y también debieran ser conocidos otros testimonios que muestran que la teoría de Bodin daba también sus pasos en Cataluña, con o sin oposición de las Cortes. La teoría acuñada por Bodin da una respuesta teórica a una necesidad práctica. Dentro del reino tenía que haber un único titular de poder y sólo merece el nombre de soberano quien da la ley sin consentimiento de nadie. Como recordaba Bodin, cualquier acuerdo aprobado en Cortes podía ser modificado fuera de Cortes y contra tal principio no era válido ni siquiera el acuerdo de 1599, máxime porque después del mismo no volvieron a celebrarse Cortes y la Audiencia, en ese período, según confiesan los estamentos privilegiados, se había convertido en la violadora máxima de las Constituciones catalanas.

La historia demuestra que en ese período que va desde la unión personal de las Coronas de Castilla y de Aragón hasta los llamados Decretos de Nueva Planta se asiste en Cataluña a la afirmación del poder soberano del monarca, aunque esta afirmación haya provocado reacciones en contrario de los estamentos privilegiados.

Vicens Vives afirma que «El plet secessionista de 1640 girà, des de l'angle jurídic, al voltant del pactisme. I aquest sortí envigorit de la prova, perquè durant tot el regnat de Carles II ningú no s'atreví a discutir-ho. Però havia perdut consistència pel desgast a què fou sotmès durant l'ocupació de les tropes franceses. De fet, el pactisme decau en l'esperit català, i la generació que farà la guerra

de 1705 a 1714 lluitarà per uns altres ideals. No obstant això, en aquesta darrera avinentesa fou condemnat a les flames el llibre d'un jurista català afecte a l'arxiduc Carles d'Àustria perquè s'hi defensava l'autoritat absoluta del príncep com a font exclusiva de govern».

Si se tiene presente, en primer lugar, la afirmación propia del pactismo que está en la base del rey elegido, sería preciso recordar que Carlos II no llegó a celebrar nunca Cortes a los catalanes y que, en consecuencia, no juró las leyes de la tierra para utilizar la terminología de la época, pero su nombre aparece en la genealogía de los condes de Barcelona que se recoge en la Compilación.

En segundo lugar, los sucesos que provocaron el Corpus de Sangre, engendraron una nutrida literatura polémica entre los partidarios de las teorías pactistas y los partidarios de la soberanía del rey. Esta polémica testimonia el reconocimiento de la soberanía del rey —de buen grado o de mal grado— incluso por quienes reconocen que en Cataluña el rey debe dar leyes generales en Cortes. En 1638, en una alegación en favor de la Diputación se reprocha a los defensores de la soberanía del rey, que quieran probar «que el Rey aunque conceda algunas regalías, empero siempre le queda la suprema jurisdiccion, y supremo Imperio, para no dar lugar, a que se hagan desordenes en daño de la republica, y disminucion de la dignidad Real. Todo lo qual no es del caso que se trata, porque su soberano poder, e Imperio, en sus casos, ninguno le niega a su Magestad, ni se lo pone en duda; solo se dize, que en el sucesso presente no entra essa materia».

De pasada, en esta alegación se subraya el punto crucial del problema, la cesión por parte del monarca de sus regalías en favor de los grupos privilegiados catalanes, pero las regalías son, teóricamente, imprescriptibles. Los sucesos de 1640 afectaron mucho más profundamente de lo que se suele admitir a los estamentos privilegiados que quisieron recuperarse de su derrota con motivo del pleito sucesorio. El fracasado intento de solucionar el enfrentamiento según el modelo de los pactos de Pedralbes es el mejor testimonio. Si se lee con atención el informe de Alós de 15 de agosto de 1706, publicado por Josep M. Gay, del mismo se desprende claramente la defensa acérrima realizada por los estamentos privilegiados de sus intereses frente al rey a costa no sólo de las regalías regias, sino también de los intereses del resto de los catalanes, gracias al dinero que podían aportar a las arcas reales. De esta manera, la situación creada en 1652, que había puesto punto final a algunas conquistas de los estamentos privilegiados, fue cancelada y se alcanzaron nuevas conquistas de los dos pretendientes enfrentados, gracias a su situación de debilidad.

Cuando Sanchis Guarner recuerda las palabras de Eiximenis sobre la prohibición del *ius belli* para reprochar su ejercicio por parte de Felipe V prescinde, sin embargo, de algunos elementos, inservibles para las preocupaciones actuales, pero decisivos a la hora de comprender los sucesos de la época. Eiximenis recha-

za el *ius belli* entre reyes cristianos, pero no pone en duda que Jaime I ha conquistado legítimamente tanto el reino de Valencia como el reino de Mallorca de los musulmanes. Además, cuando Felipe V, en su real decreto de 29 de abril de 1704, invoca el «justo derecho de la conquista», afirma previamente su condición de soberano por herencia y justifica, conforme a las ideas de la época, el ejercicio del *ius belli*: «a la circunstancia de ser comprendidos en los demas que tan legítimamente poseo en esta Monarquía, se añade ahora la del justo derecho de la conquista que de ellos han hecho ultimamemnte mis Armas con el motivo de su rebelión».

Una vez más el resultado final de estos acontecimientos demuestra la posición de debilidad en la que se encuentran los estamentos privilegiados catalanes, porque la defensa de sus intereses sólo puede hacerse contra el rey y contra los no privilegiados, pero esa defensa requiere, necesariamente, la presencia del rey y presupone el desprecio de los no privilegiados, pese a que es necesario su apoyo para imponerse al rey. Tras jurar a Felipe V, los estamentos nobiliario eligen un nuevo rey. En una época en la que triunfa la soberanía, este comportamiento sólo puede ser valorado por el soberano como rebelión y el nuevo soberano, por mucho que se hubiese visto forzado a reconocer otra cosa en las Cortes celebradas, no iba a tener un comportamiento distinto del observado por el borbón, como la suerte corrida por la obra de Grases subraya.

5. «Per totes aquestes coses e raons ha volgut Nostre Senyor Déu que poble valencià sia poble especial e elet entre los altres de tota Espanya. Car com sia vengut e eixit, per la major partida, de Catalunya, e li sia al costat, emperò no es nomena poble català, ans per especial privilegi ha propi nom e es nomena poble valencià».

Estas afirmaciones de Eiximenis pueden servir como punto de partida para subrayar las nuevas dificultades. Aquí el término pueblo está utilizado en su sentido abstracto de pobladores. Los pobladores de Valencia forman un pueblo especial, el pueblo valenciano, que es aquel poblador del reino de Valencia. En toda España, denominación puramente geográfica en estos momentos, es decir, en la península ibérica existen otros pueblos, junto al valenciano que, pese a ser por su origen y en su mayor parte catalán, sin embargo tiene nombre especial.

Estas afirmaciones de Eiximenis subrayan, de un lado, que es la decisión política del superior la que configura a un nuevo pueblo en cuanto poblador de un nuevo reino y, de otro, que no es necesario contar con la aquiescencia de esos pobladores para configurarlos en reino.

Esta herencia medieval no desaparece con la unión personal de las Coronas, aunque la configuración del Estado, dentro del ideal de Bodin, aspiraba a la desaparición de la llamada *res publica* por su teórico y su sustitución por la *civitas*, aquel Estado donde todos los súbditos estaban sometidos a una misma ley.

Culminando una decisión iniciada desde el primer decreto, en el Decreto de Nueva Planta de 1716, en su capítulo 40=54 se establece: «An de cesar las prohibiciones de extrangería, porque mi real intención es que en mis reinos las dignidades y honores se confieran recíprocamente a mis vasallos por el mérito y no por el nacimiento en una o otra provincia de ellos».

De esta forma, se cumplía aquel paso adelante que suele atribuirse a las monarquías absolutas en el camino hacia la aparición de la nación. Se mantenían a todos los súbditos sus privilegios particulares, pero se sometía a todos ellos por igual a la soberanía del rey. Como recuerda en 1829 Fernando VII, «que en todos conceptos se ha reputado el Señorío [de Vizcaya] como parte de mi Corona de Castilla» y «ademas de esto, tanto el fuero como los Privilegios son concesiones de mera gracia y merced Real que están sugetos á modificaciones por la variedad de los tiempos y por el beneficio público». El último paso se dio con la Revolución francesa, cuando, excluidos los privilegiados, la nación se identificó con los no privilegiados y se hizo dueña de su destino.

6. La formación del Estado nacional encuentra su plasmación gráfica en Francia, donde la decapitación del rey y la abolición de la nobleza pudo hacer pensar en una nación, perfectamente identificada con los antiguos súbditos del rey que asumen ahora la soberanía detentada por el monarca. Decapitada la cabeza, desaparece el *corpus mistic* y con su desaparición desaparece también la posibilidad de pactar.

Miméticamente se realizó la misma tarea en la península, pero aquí ni el rey fue decapitado ni la nobleza abolida. Pese a todo, en la Constitución de Cadiz de 1812 se identificaron los antiguos súbditos del rey con la nación española y se le reconoció la soberanía. Teóricamente, a partir de este momento, el enemigo era el otro, es decir, el perteneciente a otra nación, surgiendo aquellos odios nacionales a los que alude Fevbre.

Esta nueva situación que obligaba a identificar perfectamente las naciones por fronteras geoméricamente trazadas, dentro de las cuales se ejercía la soberanía nacional, da un nuevo papel al territorio que se convierte en elemento fundamental de la teoría estatal. La paz tiene que reinar hacia dentro entre todos los nacionales, mientras que el enemigo se identifica fuera de las fronteras.

La situación, sin embargo, no fue tan clara. La antigua oposición entre privilegiados y no privilegiados fue convertida en elemento decisivo a la hora de intentar acabar con la soberanía nacional a través del enfrentamiento entre capitalistas y proletarios, pero su fracaso, especialmente como consecuencia de la afirmación de un comunismo nacional, permitió que surgiesen otras opciones, especialmente en la península, donde pleitos dinásticos, luchas por la afirmación de la soberanía nacional y deseos de mantener privilegios contribuyeron a vanificar el deseo constitucional gaditano.

La vanificación de aquel deseo permite hacer como si no hubiese existido la Constitución de Cádiz. Vuelve pues a resurgir el pasado, a donde se mira no sólo para afirmar la propia nación, que cada uno identifica en su conciencia, sino para identificar o negar las naciones que otros identifican en la suya. Vuelven a triunfar los arbitristas. Se vuelve a plantear la necesidad de pactar, aunque no se sabe muy bien con quién. De aquí que si todavía en la Constitución actual se atribuye la soberanía a la nación española, que según algunos nunca ha existido, de un lado, se propone que las naciones peninsulares pacten con un rey que, al parecer, lo es porque, según la Constitución, lo ha decidido la nación española y, de otro, se propone que las distintas naciones pacten entre sí, afirmando que desde la Constitución actual es fácil alcanzar una Constitución federal, aunque nunca se aclare muy bien cómo se puede alcanzar ese fin y cómo se puede hacer desaparecer esa nación que se ha hecho hablar en la Constitución actual.

Todos estos arbitrios son síntomas de una creencia muy arraigada —el poder es siempre cosa de pocos, los pueblos siempre han sido configurados políticamente desde arriba— y denotan algunos problemas más profundos, sobre los cuales han llamado ya la atención algunos espíritus clarividentes.

Así Vicens Vives reconoce que «en el fons de llurs baralles sobre l'organització de la cosa pública, els nostres carlins i liberals del segle passat coincidien en l'exigència de la realització d'aquest pactisme reclòs, primigeni, al qual la nostra nissaga ha estat permanentment sensible. Només la puja de l'onada massiva de població d'aquesta darrera època, combinada amb l'establiment d'elements forasters en la nostra terra, no ben assimilats, ha submergit l'ideal perenne en las relacions polítiques o socials catalanes sota les frívols capes d'unes fórmules universals de submissió o d'irresponsabilitat colectiva». Más recientemente se ha recordado que una cosa es el espíritu abierto de los vascos que les induce a admitir en su tierra al otro y otra cosa muy diferente es que quienes lleguen de fuera pretendan gobernar la tierra vasca.

No son problemas peculiares, aunque sea peculiar el planteamiento. La nación ya no se identifica tanto en un grupo de personas que participan de una misma conciencia nacional, sino que se objetiva en un territorio propiedad de una nación. La economía ha engendrado las modernas emigraciones y obligado a abrir esas tierras al otro que, cuando deviene numeroso, se convierte en un peligro para una identidad que sólo se cree poder justificar en el pasado. De aquí las constantes y difundidas proclamas a los nativos para incrementar su natalidad a fin de preservar las esencias nacionales —no sé si con el mismo entusiasmo manifestado por Mussolini, que según la propaganda de la época incrementó la natalidad yendo de casa en casa— y la decidida intervención de los curas, siempre deseosos de aumentar el número de los mártires, más proclives a establecer deberes morales que a resolver los problemas de los emigrantes. Todo en la vida tiene

solución y aunque los remedios arbitrados en la antigua Yugoslavia se han considerado demasiado drásticos, incluso crueles, al parecer, el tiempo lo cura todo y, poco a poco, quienes la han actuado comienzan a ser considerados pares de nuestros representantes democráticos en los foros internacionales.

Hay caminos más sutiles. El deseo de recuperar un pasado que no se desea ver pasado ha incitado también a nuestro más alto tribunal a reverdecer la teoría aristotélica de la justicia, una teoría que implica el reconocimiento de que la naturaleza ha separado a los hombres en libres y esclavos. La democrática *polis* griega exige la radical división de los hombres entre ciudadanos y esclavos. Dentro de un movimiento generalizado contra las ideas igualitarias de la Revolución francesa, se anuncia la aparición de un nuevo derecho que supere la hipocresía del derecho actual y reconozca, claramente, la existencia de ricos y pobres, de privilegiados y no privilegiados. Frente a la utopía se impone la realidad aristotélica: hay personas que han nacido para mandar y hay personas que han nacido para ser mandadas y obedecer.

Barcelona, 30 de junio de 1997.

AQUILINO IGLESIA FERREIRÓS