

LA FILOSOFÍA POLÍTICA MIERESIANA

Por ALESSANDRO MINI (*)

1. Introducción

El gran historiador F. Valls i Taberner, al referirse a los trabajos de los juriscultos catalanes del siglo XV que se ocuparon de derecho público y en especial a Tomás Mieres, señala que sus obras revisten un menor interés para el estudio de las teorías políticas medievales que las de los moralistas y filósofos, puesto que a diferencia de las de éstos, no contienen consideraciones abstractas de sentido y alcance más generales¹.

Es conveniente considerar que si bien es cierto lo que afirma Valls i Taberner, que en las obras los juristas del Principado de la Baja Edad Media se encuentra gran acopio de normas citadas en su estado real, comentadas de forma casuística, puestas en relación con los textos romanos o con mención de algún antecedente histórico, ello no obsta a que pueda reconstruirse, a partir de los elementos que se encuentren, el pensamiento político de estos juristas y, en particular, de Mieres. En este sentido es oportuno recordar la opinión de Elías de Tejada que, a pesar de calificar de «pesadísimas» las páginas escritas por el gerundense, reconoce que en ellas hay bastantes ideas para elaborar un sistema².

A continuación se intentará reconstruir este sistema empezando esta labor con lo que se ha denominado «La Filosofía política mieresiana», tratando de inferir del

(*) Universitat Abat Oliba CEU (Barcelona).

1. F. VALLS I TABERNER, «Les doctrines polítiques en la Catalunya Medieval», en *Obras selectas*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1954, vol. II, págs. 214-215.

2. F. ELÍAS DE TEJADA, *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval*, Barcelona, Aymá Editor, 1950, pág. 189.

Apparatus el tratamiento que Mieres da a los principales temas de los que se ocupa la Filosofía política, resaltando en cada caso lo que en este tratamiento se encuentra en consonancia con o es un desarrollo de la síntesis tomista.

2. La comunidad política

2.1. Origen de la comunidad política

Mieres no es un filósofo sino un jurista práctico que, por lo que se desprende de la atenta lectura del *Apparatus*, cuenta con una amplia formación que incluye también nociones de filosofía. En la magna obra del gerundense se encuentran rastros de conocimientos de Metafísica, de Ética, de Teología, de Historia de la Iglesia, de Derecho canónico, etc. Estos conocimientos parecen asimilados y situados a modo de fondo siempre latente al discurso propio y específico de Mieres, que es eminentemente jurídico. Más claramente: en función de lo que exigen sus comentarios a las constituciones de Cataluña, el gerundense acude a sus conocimientos extra-jurídicos siempre que éstos le resulten útiles para la realización de su cometido jurídico.

Entiéndase pues que es en este contexto que cabe hablar de una filosofía política en Mieres. En efecto, no se encuentra en el *Apparatus* una exposición sistemática de principios que permita fácilmente atribuir al autor la titularidad de una doctrina política, sino una serie de afirmaciones realizadas con ocasión de sus comentarios a las constituciones generales de Cataluña que sólo mediante un análisis profundo se revelan consecuencia de la asimilación –en lo sustancial– de los principios de la filosofía política tomista. A continuación se mencionarán estos principios en lo que se refiere al origen de la comunidad política tratando de hallarse su reflejo en el *Apparatus*.

En varias de sus obras el Doctor angélico señala los elementos fundantes de la comunidad política. Sin embargo, puesto que las ideas principales de Santo Tomás en torno a este tema se encuentran suficientemente desarrolladas en su Comentario a la Ética a Nicómaco y en su opúsculo *De regno (ad Regem Cypr)*, la referencia a estas obras será constante en lo que sigue.

De la lectura conjunta de las líneas iniciales del Comentario a la Ética a Nicómaco y del *De regno (ad Regem Cypr)* se desprende que para el Doctor común el hombre es naturalmente un animal social y político, puesto que carece de muchas cosas necesarias para su vida que por sí solo no puede prepararse. Por esto el hombre es parte de una comunidad, lo que es para él una necesidad natural no tan sólo para que pueda vivir, sino para que viva bien³.

3. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 4 y *De Regno*, lib. 1 cap. 1.

De un análisis más detallado de lo que el Aquinate afirma en el *De regno (ad Regem Cypri)* con ocasión de sus comentarios sobre el particular se observa que Santo Tomás señala ulteriores elementos que, para él, fundamentan la comunidad política.

En primer lugar asienta que la naturaleza preparó a los brutos proporcionándoles los recursos necesarios para que la vida gregaria fuera para éstos menos vitalmente necesaria que la vida social para el ser humano. Al hombre en cambio, le dio la razón, por la que es apto para conseguir lo que necesita para vivir. Y, puesto que es imposible que lo consiga todo en soledad, precisa del concurso de sus semejantes, lo cual demuestra que es natural al hombre el vivir en sociedad⁴.

Por otra parte, los demás animales distinguen por naturaleza lo que les es útil de lo que les es nocivo. El hombre en cambio sólo en general tiene un conocimiento natural de estas cosas que son necesarias para su vida. A partir de principios universales puede llegar por medio de la razón al conocimiento de las cosas singulares que le son necesarias para vivir. Ahora bien, puesto que no es posible que un solo hombre llegue a todas estas cosas por su sola razón, es necesario que el hombre viva en comunidad, para que uno sea ayudado por otro y para que personas distintas, a través de la razón, se ocupen en conocer cosas distintas⁵.

Santo Tomás abunda en este punto diciendo que lo anterior se ve muy evidentemente porque es propio del hombre usar el lenguaje, a través del cual puede expresar sus ideas a otros. Y esto le hace más comunicativo que los brutos, pues éstos sólo son capaces de expresar pasiones⁶.

De estas reflexiones puede desprenderse que para el Aquinate la comunidad política no sólo se fundamenta en la naturaleza social del ser humano, sino también en la racionalidad y la libertad que ésta presupone.

Eustaquio Galán y Gutiérrez, de algún modo, confirma esta conclusión cuando, al sintetizar el pensamiento de Santo Tomás en torno al origen de la comunidad política, dice que para éste el fundamento de la existencia del Estado, se encuentra en la naturaleza social, racional y libre del hombre⁷.

Al detenerse en analizar el tratamiento que recibe en el *Apparatus* cada uno de los conceptos que contiene la tesis de Santo Tomás –tal como la presenta Galán y

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*.

7. Sintetizando el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, E. Galán y Gutiérrez ha afirmado que según el Aquinate «El fundamento de la existencia del Estado está en la misma naturaleza social, racional y libre del hombre». (E. GALÁN Y GUTIÉRREZ, *La filosofía política de Sto. Tomás de Aquino*, Madrid, ed. Revista de Derecho Privado, 1945, pág. 9).

Gutiérrez—: el de hombre, el de naturaleza, el de razón y el de libertad, se descubre que Mieres, en lugar de proporcionar una noción de hombre o de ser humano, se refiere expresamente a la noción de persona [humana], afirmando que se trata de una realidad que consta de alma y cuerpo⁸. Cita asimismo dos definiciones de autoridad: la primera, de *Ricardo de San Vittore*⁹, según la cual la persona es la existencia in-comunicable de naturaleza intelectual¹⁰ y, la segunda, de Boecio que la define como sustancia individual de naturaleza racional¹¹. El gerundense destaca de la definición de *Ricardo de San Vittore* su referencia a la incomunicabilidad de la persona¹². En cambio, acerca de la noción de Boecio, señala que hay que entender por sustancia individual el supósito sustancial y por naturaleza racional a una naturaleza intelectual¹³.

Es sabido que estas dos definiciones ocasionaron varias discusiones entre grandes escolásticos¹⁴, y que Santo Tomás también las conoció y comentó en el contexto de su Teología Trinitaria¹⁵. Mieres, ajeno a especulaciones de esta naturaleza, aprovecha aquellas nociones para resaltar algo mucho más sencillo y relevante a sus efectos: que la persona es un supuesto y que, como tal, se diferencia de las distintas formas de organización comunitaria. Por tanto el trato jurídico que éstas reciben se diferenciará del trato jurídico que reciba aquélla¹⁶. En otras palabras: la persona no es una comunidad, ni la comunidad es persona y el derecho debe dar diferente tratamiento a estas realidades diferentes entre sí.

8. [...] *et persona est quae constat ex anima et corpore [...]*. (T. MIERES, *Apparatus, pars II, col. IX, cap. XXXV, n. 105, pág. 334*). Aunque el gerundense no especifique si el alma a la que se refiere es espiritual, sensitiva o vegetativa, de las dos definiciones que cita a continuación, que incluyen ambas un mención al principio intelectual que caracteriza toda persona, se desprende que considera que ésta está compuesta de cuerpo y alma espiritual. Por otra parte, al emplear aquí el concepto de persona, es evidente que Mieres está pensando exclusivamente en la persona humana, pues de lo contrario sobraría la nota de corporeidad incluida en la definición de nuestro autor, mientras que las definiciones que cita, de Riccardo de San Vittore y Boecio, son aplicables también a las personas divinas y a las angélicas.

9. R. DE SAN VITTORE, *De Trinitate Libri Sex, l. III, c. XXI, XXII et XXIII*.

10. T. MIERES, *Apparatus, pars II, col. IX, cap. XXXV, n. 105, pág. 334*.

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

14. «Aún se encuentra una huella en San Alberto, que estima que “la persona, según la definición de Boecio, no conviene a Dios, a no ser que se entienda la sustancia en el sentido de la existencia, como dice Ricardo [...]”. San Buenaventura, que acepta también la definición de Boecio, dice que se aplica tanto a las criaturas como a Dios, mientras que la de Ricardo se aplica exclusivamente a Dios; podría decirse, siguiendo al maestro franciscano, que la definición de Ricardo usa palabras “más propias”». (G. EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, ed. Secretariado Trinitario, 2008, pág. 164).

15. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Th. I^a pars, q. 29 a. 3 ad. 4*.

16. T. MIERES, *Apparatus, pars II, col. IX, cap. XXXV, n. 105, págs. 333-334*.

Aunque ninguna de las definiciones citadas contiene una referencia explícita a la sociabilidad natural del hombre –ni Mieres se detiene en analizar los conceptos en ellas vertidos a efectos de inducir dicha sociabilidad–, sí se refieren a la noción de naturaleza y a la de razón (o de inteligencia)¹⁷, que son conceptos que el gerundense desarrolla de algún modo a lo largo de su obra, pues asume que el ser humano posee una naturaleza racional.

El autor se refiere en múltiples ocasiones al concepto de naturaleza: a veces con relación a los contratos en general¹⁸ y otras al hablar de algunos contratos concretos. A este respecto afirma, por ejemplo, que la naturaleza del depósito exige que la cosa se devuelva inmediatamente, independientemente del momento en que se pida su restitución, y por esto no forma parte de dicha naturaleza la aposición de un término, ni se admite que se pacte una compensación o que se le exija al depositario un juramento o la constitución de un fideiussor, puesto que se supone que el depositante confía plenamente en él, de lo contrario escogería otro depositario¹⁹. Con el mismo significado Mieres utiliza la noción de naturaleza referida al fideicomiso²⁰ y a la dote²¹. En todos estos casos, extraídos del derecho privado, emplea el concepto de naturaleza en un sentido que –siguiendo a J. A. García Cuadrado– podría llamarse «metafísico», es decir prácticamente como sinónimo de esencia, de modo básico de ser²², pues se refiere a lo característico de los contratos en general, del depósito, del fideicomiso o de la dote, respectivamente²³.

Con el mismo sentido, el gerundense refiere la noción analizada también a cuestiones de derecho público, como al hablar de las constituciones y al afirmar que corresponde a su naturaleza regir cosas futuras, aunque podrían aplicarse a las pasadas si así lo señalaran expresamente.

De todo lo anterior se desprende que cuando Mieres utiliza el concepto de naturaleza de la persona, al citar las dos definiciones de *Ricardo de San Vittore* y de Boecio, entiende que es propio del modo de ser de ésta el consistir en un supósito racional (inteligente).

17. El propio gerundense hace hincapié en que la «naturaleza racional» de la que habla Boecio, hay que entenderla en el sentido de «naturaleza intelectual», lo que hace pensar que Mieres tenía clara la distinción entre la noción de «razón» y la de «inteligencia», de lo contrario no hubiera sido necesaria la puntualización.

18. Véanse a modo de ejemplo: T. MIERES, *Apparatus, pars I, col. IV, cap. V, n. 5*, pág. 227 y *pars I, col. VI, n. 68*, pág. 390.

19. *Op. cit.*, *pars I, col. IV, cap. V, nn. 11-13*, pág. 229.

20. *Op. cit.*, *pars I, col. VI, n. 23*, pág. 345.

21. *Op. cit.*, *pars I, col. VI, nn. 143-145*, pág. 357.

22. J. A. GARCÍA CUADRADO, *Filosofía de la naturaleza*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2004, pág. 38.

23. T. MIERES, *Apparatus, pars I, col. IV, cap. X, nn. 9-10*, pág. 231.

Además de emplear el término «naturaleza», el gerundense también utiliza el adjetivo «natural», estrechamente relacionado con el sustantivo del que se deriva, pero que añade un matiz más a éste: la referencia a una inclinación que espontáneamente brota del propio modo básico de ser, pudiendo también describir lo que es conforme a dicha inclinación, como también pone de manifiesto Santo Tomás²⁴. Ciertamente, «lo natural» se realiza de modo muy diferente cuando se refiere al hombre e implica en él la realización de actos humanos²⁵, debido al papel que en éstos ejercen la razón y la voluntad, que –diríamos– median entre la inclinación natural espontánea, su efectiva ejecución y las modalidades de ésta.

Hay que analizar pues los concretos pasajes del *Apparatus* en los que Mieres utiliza el adjetivo «natural» para descubrir el alcance de su sentido en el pensamiento del autor. El gerundense afirma que un estatuto no puede prohibir la interpretación, porque es natural, y lo contrario es imposible²⁶. Es decir, es propio de la naturaleza del estatuto –lo que podría extenderse a toda ley escrita– el ser interpretado. De entenderse así, el concepto que se ha llamado «metafísico» de «naturaleza» y el uso presente del adjetivo «natural» apenas se distinguirían. Pero también puede entenderse esta reflexión de Mieres referida a la persona humana que analiza una norma estatutaria, en quien surge espontáneamente la inclinación a interpretarla. Ahora bien: la realización efectiva de la interpretación que se dé a un estatuto determinado y las diferencias existentes entre las distintas interpretaciones, testimoniarán el papel «mediador» que la razón y la voluntad ejercen en la inclinación espontánea a realizar la interpretación.

Hay un pasaje más en el *Apparatus* en el que se utiliza el adjetivo «natural» para significar una inclinación que brota de la esencia de la persona humana, que es todavía más relevante a los efectos de las presentes reflexiones. Mieres estatuye que «la obligación que nace de los pactos debe ser cumplida, pues nada es tan natural como respetar los pactos y porque los contratos adquieren fuerza de ley por el acuerdo de las partes»²⁷. Esta afirmación de Mieres abre camino para concluir que el gerundense concibe a la persona humana como naturalmente social y política. Hay que analizarla detenidamente.

Si se entiende la reflexión de Mieres a la luz de lo explicado en los párrafos anteriores respecto del concepto de lo «natural», se comprende que al afirmar que es natural respetar lo pactado, el gerundense está reconociendo que en la persona humana existe una inclinación natural al respeto de sus pactos.

24. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Th. I^a pars, q. 82 a. 1 co.*

25. Entiéndanse por «actos humanos» los que lleva a cabo el hombre haciendo uso de sus facultades racionales.

26. T. MIERES, *Apparatus, pars I, col. IV, cap. X, n. 13, pág. 231.*

27. *Op. cit., pars I, col. IV, cap. 7, nn. 87-88, pág. 197.*

Por otra parte, el reconocimiento de la existencia de esta inclinación natural en el hombre, supone además en Mieres la concepción de una naturaleza humana inclinada a pactar con sus semejantes, pues de no ser así la naturaleza habría olvidado poner en nosotros una tendencia a la constitución de ese objeto cuyo respeto exige. Lo que llevaría a la consecuencia absurda de que la naturaleza mueve a cumplir lo que ella misma no mueve a constituir. Esto sería tan absurdo como afirmar que la naturaleza nos inclina a educar a los hijos aunque no nos inclina a engendrarlos.

Pero además, si Mieres considera que no hay nada tan natural como la inclinación humana a respetar lo pactado, lo que supone en el hombre una inclinación natural a pactar, es porque parte de la convicción de que en el ser humano existe un principio natural de donde brotan estas inclinaciones. Este principio no parece ser otro que el que Santo Tomás explicita afirmando que el hombre es un ser social y político y que la vida en multitud es una necesidad natural para él²⁸. Es por todo ello que puede concluirse que para el gerundense el hombre es un animal social y político y por esto tiende naturalmente a pactar y a respetar lo pactado.

También pudiera hallarse una confirmación de que Mieres considera al hombre como un ser social y político por naturaleza, en la importancia que reconoce a las fuentes del derecho de origen consuetudinario y especialmente a la costumbre.

Esta importancia no puede más que derivarse de la conciencia en el gerundense de que las fuentes consuetudinarias son la expresión político-jurídica más patente de la orientación que adquiere en el devenir histórico la inclinación social y política de la comunidad.

Mieres considera tan importante este conjunto de fuentes que no duda en afirmar que la observancia, la práctica, el estilo y la costumbre dan su significado a las constituciones razonables²⁹; y que la costumbre es óptima intérprete de la ley, llegando a señalar que la observancia común es la misma *mens* de la ley³⁰.

Pero esta relevancia fundamental que las fuentes consuetudinarias del derecho tienen en el pensamiento de Mieres se manifiesta en su grado máximo cuando el gerundense llega a decir que la costumbre [válida] quita la ley, y que ésta necesita ser confirmada por la costumbre³¹.

Por lo visto, para Mieres, la causa originante la comunidad política es la tendencia espontánea del hombre a formar comunidades con sus semejantes, que halla su causa última en la naturaleza social de la persona humana.

28. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, lib. 1 cap. 1.

29. T. MIERES, *Apparatus*, pars II, col. IX, cap. XXV, n. 123, pág. 281.

30. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. XXV, nn. 124-125, pág. 281.

31. *Op. cit.*, pars II, col. VII, cap. I, n. 24, pág. 133.

Ciertamente, el hecho de que el gerundense considere ser esa la causa de la comunidad política, no significa que para él la naturaleza determine todas las características concretas que deben asumir las distintas formas de vida comunitaria surgidas en virtud de la naturaleza social de la persona humana.

Ello tampoco quiere decir que para Mieres, cada hombre en concreto esté necesariamente determinado a vivir su vida según las formas de vida comunitaria que la naturaleza exige –v. g. la familia–, ni que lo esté a constituir las tal y como la naturaleza lo exige –v.g. fundándola en el matrimonio indisoluble y dejándola abierta a la procreación–.

En el *Apparatus*, el gerundense se nos revela también como profundo conocedor del hombre y por lo tanto consciente del papel que ejercen la razón y la libertad en la realización de las inclinaciones que brotan de la naturaleza humana. A continuación se presentarán brevemente las nociones de razón y de libertad, según el gerundense, para tratar de acotar el pensamiento de Mieres en lo que respecta a dicho papel.

En cuanto a la razón, Mieres afirma que, «es un movimiento de la inteligencia en las cosas que se dicen, que tiene fuerza para discernir o para convencer»³², y que el raciocinio «es una discusión razonable y sutil, es una reflexión que parte de las cosas ciertas para investigar las inciertas»³³, que es «cierto movimiento del ánimo, que agudiza la visión de la mente, distinguiendo lo verdadero de lo falso»³⁴.

Estas consideraciones de Mieres permiten concluir que para el autor la razón es esa propiedad que permite a la inteligencia conocer la verdad y diferenciarla de lo que es falso, a través de la discusión o de la demostración.

En lo que respecta a la libertad, el gerundense considera ciertamente que el hombre es libre por naturaleza. Así lo manifiesta al comentar una constitución de Pedro II³⁵ que trata en particular de la libertad de circulación y la juzga conforme al derecho común y a la libertad natural³⁶. Más claramente afirma en otro lugar del *Apparatus* que naturalmente todos nacen libres, aunque no deja de hacerse eco de una realidad fáctica patente en su tiempo: algunos nacen esclavos³⁷. Sin embargo Mieres denuncia la ilegitimidad de la esclavitud o de condiciones análogas, cuando equipara la ley a la violencia como causas de la pérdida de esa libertad

32. T. MIERES, *Apparatus, pars II, col. VIII, cap. II, nn. 52-53, pág. 163.*

33. *Op. cit., pars II, col. VIII, cap. II, n. 53, pág. 163.*

34. *Op. cit., pars II, col. VIII, cap. II, n. 46, pág. 163.*

35. *Constitucions de Catalunya. Incunable de 1495.* Con un estudio introductorio de J. M. FONT I RIUS, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1988, Textos Jurídics Catalans. Lleis i Costums; IV/1, pág. 308.

36. T. MIERES, *Apparatus, pars I, col. II, cap. XXVIII, n. 1, pág. 33.*

37. *Op. cit., pars II, col. VII, cap. VIII, n. 12-13, pág. 151.*

real³⁸. Es evidente por cuanto, como ya es sabido, la naturaleza de la ley exige ser racional, en cambio, estos pasajes reconocen la existencia de normas que tienen más de violencia que de ley.

Pero además, por su concepto de libertad, el gerundense da a entender que comprende que el hombre, haciendo uso de su voluntad libre puede optar por organizar las distintas comunidades en que desarrolla su vida según las características concretas que, a la luz de la recta razón, le parezcan más oportunas para la consecución del fin de la vida en común. Parece buena muestra de esta visión de Mieres su concepción de la sociedad doméstica en la que se encuentran también paralelismos con la concepción que de ésta tiene el Aquinate.

Santo Tomás, se refiere a la sociedad doméstica en su Comentario a la Ética a Nicómaco afirmando que el hombre recibe de ella cosas necesarias para la vida, como la generación, el alimento, la educación y la ayuda de parte de los demás miembros de la familia para enfrentar las necesidades de la existencia³⁹.

Mieres no se detiene en realizar un análisis semejante –pues según se dijo, su cometido es eminentemente jurídico– pero sí señala el fundamento natural de la sociedad doméstica, y la gravedad de los deberes que incumben a sus distintos miembros.

En este sentido, el gerundense dice que el matrimonio consiste en la unión de un hombre y de una mujer para toda la vida⁴⁰ –describiendo de este modo el contexto natural adecuado para que los fines naturales de la sociedad doméstica puedan realizarse del modo prescrito por la propia naturaleza– y añade que a esta unión se le llama matrimonio pues es casi una función –u oficio– de la madre, y recibe el nombre de la madre, porque es para ella una carga en la concepción, un dolor en el parto y un cansancio en el post parto⁴¹.

Con respecto a los deberes paternos el gerundense señala los principales con la misma lucidez, diciendo que consisten en alimentar a la esposa y a los hijos, en dotar a las hijas y cosas de este tipo⁴². Estos deberes, por otra parte, no sólo recaen sobre el padre, sino también subsidiariamente sobre sus herederos, si una hija o un hijo no tuvieran a nadie más a quien pedir alimentos⁴³.

Con todo ello queda claro que el autor es consciente del fin natural de la sociedad doméstica, a saber, ser el lugar más adecuado en el que sus miembros puedan

38. *Op. cit.*, pars II, col. VII, cap. VIII, nn. 8-9, pág. 151.

39. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 4.

40. T. MIERES, *Apparatus*, pars II, col. IX, cap. XII, nn. 9-10, pág. 228.

41. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. XII, nn. 10-11, pág. 228.

42. *Op. cit.*, pars I, col. VI, n. 27, pág. 345.

43. *Op. cit.*, pars I, col. VI, n. 27, pág. 345.

encontrar muchas cosas necesarias para la vida; y de las características naturales que exige para esta sociedad la persecución de estos fines: la apertura a la vida, el cuidado que los esposos se deben entre sí y deben a sus hijos y la ayuda que también los hijos se deben entre ellos y a sus padres en caso de que así se necesite.

Todo ello no impide que más allá de estas exigencias naturales, el hombre establezca rasgos concretos para la sociedad doméstica que variarán en función de su libertad y de las circunstancias históricas y culturales: así la mayor o menor preponderancia de la figura paterna sobre la materna; o los distintos regímenes patrimoniales que puedan existir entre los esposos.

Por otra parte, la obra de Mieres testimonia cómo la sociabilidad y politicidad naturales del hombre, gracias al dominio de la razón y la voluntad libre, han cristalizado históricamente en comunidades políticas articuladas en distintos grupos, con distintas características y organizadas de distinto modo.

Evidentemente, no es posible en este lugar hacer una relación de todas las formas de vida comunitaria en las que se articuló la vida social catalana durante la Edad Media, ni mucho menos señalar exhaustivamente el complejo conjunto de características que diferenciaron su organización. Ni sería oportuno hacerlo en vistas del objeto de esta investigación⁴⁴. Pero, sí es útil mencionar algunos pasajes de la obra de Mieres de los que se infiere que éste tuvo ante sí un panorama social diferenciado y complejo, a efectos de corroborar el papel que la razón y la libertad juegan en la articulación y caracterización concreta de las distintas comunidades.

Así, el gerundense señala la existencia de *focs* (hogares) cuando indica que para la celebración de las Cortes o de un Parlamento en algún lugar, se requiere que éste esté integrado cuando menos por doscientos hogares⁴⁵.

Mieres también se refiere a los castillos y a los lugares diciéndonos que los señores de los primeros no sólo tienen jurisdicción sobre los hombres que viven en el mismo castillo, sino también sobre los de otros lugares ubicados fuera de aquél⁴⁶.

Igualmente, el gerundense se refiere a las villas y a las ciudades, por ejemplo al decir que las villas que son *vici* o adscritas a alguna ciudad no pueden exigir el pago del *vectigal* u otro impuesto sobre alimentos a la ciudad a la que pertenecen⁴⁷.

En otro lugar Mieres se pregunta si la ciudad u otra comunidad de la villa puede promulgar un estatuto contra la disposición de la ley común y contesta que sí, siem-

44. Se remite al lector que tuviera interés en profundizar en este tema, al amplio y detallado análisis llevado a cabo por J. M. Font i Rius, en sus *Estudis sobre els drets i institucions locals en la Catalunya medieval*, edicions de la Universitat de Barcelona, 1985.

45. T. MIERES, *Apparatus*, pars I, col. II, cap. XXVI, nn. 9-11, pág. 31.

46. *Op. cit.*, pars I, col. II, cap. XXXII, nn. 45-47, pág. 45.

47. *Op. cit.*, pars I, col. IV, cap. XII, n. 9, pág. 143.

pre y cuando el estatuto se haga contra una ley que dispone simplemente. Lo contrario si fuera hecho contra una ley que ordena, lo mismo que si fuera contrario a una ley jurada, porque el juramento tiene fuerza de cláusula derogatoria o lo derogaría expresamente, y por lo tanto el estatuto no valdría⁴⁸.

Finalmente, el gerundense también se refiere a la República, diciendo que este término se utiliza con una amplia variedad de acepciones, pudiendo por ejemplo significar la totalidad del pueblo de Cataluña⁴⁹, o indicar a los dominios del rey, que en lo temporal no tiene superior ni en el Principado de Cataluña, ni en los Reinos de Aragón, de Valencia y en otros que conquistó por la espada⁵⁰.

2.2. Fines de la comunidad política: bien común, *pax* y *charitas*

Santo Tomás al señalar, en pos de Aristóteles, que todas las cosas tienden a un fin, pone de manifiesto que esto es así tanto en el agente natural como en el voluntario⁵¹. Sin embargo –añade el Aquinate en su *De principiis naturae*– de lo anterior no se sigue que todo agente conozca el fin o que delibere sobre él, pues conocer el fin es necesario a los agentes que llevan a cabo acciones no determinadas y éste es el caso de los agentes voluntarios⁵².

Esta tesis recogida en el *De principiis naturae*, aparece nuevamente en el *De regno (Ad Regem Cypri)*, específicamente referida al hombre. El Aquinate afirma que el ser humano tiene un fin hacia el cual se ordenan su vida y su acción, siempre que actúe por su entendimiento, ya que es propio del entendimiento el obrar por un fin⁵³. De lo anterior se desprende que el hombre tiende a un fin, que es capaz de conocerlo y que este conocimiento le es necesario para orientar hacia él sus actos libres.

Por otra parte, la vida social, a la que el hombre está llamado por una inclinación que brota de su propia naturaleza –tal y como se mostró anteriormente– exige el planteamiento de una serie de cuestiones relativas al fin que corresponde a la comunidad política en la que el ser humano se halla necesariamente inscrito. Santo Tomás no duda en señalar que este fin es el bien común, al que deben ordenarse principalmente los esfuerzos rectores de la autoridad de gobierno⁵⁴.

Antes de poner de manifiesto el contenido de la noción de bien común en Santo Tomás y, sucesivamente, ver su tratamiento en Mieres, es conveniente detener bre-

48. *Op. cit.*, pars I, col. VI, n. 11, pág. 292.

49. *Op. cit.*, pars II, col. VI, cap. XIII, nn. 10-11, pág. 123.

50. *Op. cit.*, pars II, col. VI, cap. XIII, nn. 13-16, pág. 123.

51. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae*, cap. 3.

52. *Ibidem*.

53. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, lib. 1 cap. 1.

54. *Ibidem* y *op. cit.*, lib. 1 cap. 2.

vemente la mirada en la terminología utilizada por el Aquinate pues, en parte, difiere de la que se encuentra en el *Apparatus*. En efecto, salvo que esté citando alguna doctrina de Santo Tomás⁵⁵, Mieres rara vez utiliza la expresión *bonum commune* en su obra⁵⁶, en la que preferentemente se encuentran las expresiones de *utilitas publica* o *interesse Reipublicae*. Estas diferencias terminológicas no tienen por qué significar una diferencia irreconciliable de conceptos. Basta observar que el propio Santo Tomás –en ocasiones– pone en relación el bien común con la noción afin de *utilitas communis*, y llega a decir que lo contrario a ésta es contrario a aquél⁵⁷.

A este respecto, la autoridad de L. Lachance ha puesto de manifiesto que «el derecho, la justicia, la ley a menudo son considerados por los Antiguos como utilidades comunes»⁵⁸ y que «el individuo que se incorpora a la vida política quiere ese bien trascendente, capaz de conferir proporcionalmente a todos los ciudadanos numerosas ventajas y su propia perfección. De modo que el bien común es utilidad común»⁵⁹. Estas palabras del insigne tomista confirman pues que las expresiones *bonum commune* y *utilitas communis* en Santo Tomás son prácticamente equivalentes.

Asimismo es preciso observar que el *bonum commune* y la *utilitas communis* del Aquinate coinciden con lo que Mieres llama en ocasiones *utilitas publica*⁶⁰, aunque a veces utilice otras expresiones cuales: *interesse Reipublicae*, *municipii*⁶¹ o simplemente *interesse*. Sin embargo, la relación existente entre esta terminología de Mieres y el bien común del que habla Santo Tomás, tan sólo podrá demostrarse tras haber analizado el uso de estas expresiones, en ambos autores.

55. Léase a modo de ejemplo el texto siguiente: *Sed an teneant huiusmodi constitutiones, et aliae leges principum, qui permittunt huiusmodi usuras Raymundus tenet quod non, sed glossa ultima, et Sanctus Thomas in secunda secundae ar. 1 ar. 3 et Host. in Summa tit. de usuris § 6 in fi. quod tenent et tolerantur propter bonum commune [...]*. (T. MIERES, *Apparatus, pars I, col. IV, cap. IX, n. 4*, pág. 139).

56. A modo de ejemplo de los pocos casos en los que Mieres utiliza la noción de *bonum commune* sin estar refiriéndose a alguna doctrina del Aquinate, léase el siguiente texto: *Sequitur in textu, ac pro bono statu reipublicae, nota quod curiae generales habent celebrari pro bono communi [...]*. (T. MIERES, *Apparatus, pars II, col. X, cap. II, nn. 23-24*, pág. 360).

57. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Th. II-II, q. 42 a. 2 co.* y también *Sententia Ethic., lib. 8 l. 9 nn. 9-10*.

58. L. LACHANCE, *Humanismo político*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001, pág. 295.

59. *Ibidem*.

60. También Santo Tomás utiliza indistintamente el término *publicum* en lugar del de *commune* al referirse al bien común. Véase: *Sunt autem tria quibus bonum publicum permanere non sinitur [...]*. (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno, lib. 2 cap. 4*).

61. El mismo Mieres afirma que la utilidad también puede llamarse interés autorizándonos a considerar sinónimas las expresiones en que aparecen estos términos: *Et nota quod quaelibet utilitas dicitur interesse [...]*. (T. MIERES, *Apparatus, pars II, col. VIII, cap. I, n. 39*, pág. 157).

Santo Tomás indica que la vida social es necesaria para que el hombre no sólo pueda vivir, sino para que pueda vivir bien⁶². Basta esta afirmación para comprender que, sólo en la comunidad política el hombre encuentra los recursos suficientes para la plenitud de su vida y que el fin de la vida social consiste en proporcionar al hombre las condiciones necesarias en aras a la plenitud que el Doctor angélico llama «vivir bien». Es claro que este bien vivir, es el bien común cuya noción se está estudiando. Supuesto lo anterior, el Aquinate añade que el bien común debe constituir el móvil último de la actividad de gobierno⁶³.

Pero aún, ¿en qué consiste este bien común cuya consecución implica a la vez la plenitud de la vida social y la plenitud de la vida individual? Para responder, Santo Tomás parte de la observación del hombre considerado en sí mismo y se pregunta qué necesita éste para vivir bien. Su punto de partida es la observación de la naturaleza humana: puesto que ésta es un todo complejo –pues está compuesta de espíritu y materia–, el bien común debe igualmente ser un bien complejo⁶⁴. Por esta razón, la buena vida en el hombre, exige dos cosas: la principal es la operación según virtud, pues la virtud es aquello por lo que se vive bien; y la otra, secundaria y casi instrumental, es la suficiencia de los bienes corporales, cuyo uso es necesario para los actos de las virtudes⁶⁵.

He aquí la respuesta que se buscaba: el fin de la comunidad política es principalmente la vida virtuosa de sus miembros y, sólo en segundo término, la suficiencia de los bienes materiales que son necesarios para la práctica de la virtud. En estas dos cosas –pero fundamentalmente en la primera– consiste el bien común.

El Aquinate no detiene su reflexión sino que, fijándose nuevamente en la naturaleza humana como un todo unitario, señala que la autoridad de gobierno debe procurar asimismo la unidad de la comunidad política, a la que se llama paz⁶⁶.

De todo lo dicho, Santo Tomás concluye que para instituir la buena vida de la sociedad se requiere: que la comunidad se constituya en la unidad de la paz, que la multitud se dirija a actuar bien y que la labor del gobernante procure la cantidad suficiente de cosas necesarias para vivir bien⁶⁷.

Mieres traduce estas doctrinas tomistas a dos ámbitos fundamentales: el político y el estrictamente jurídico.

62. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 4.

63. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, lib. 1 cap. 2.

64. «A una naturaleza compleja como la del hombre le corresponde un bien igualmente complejo». (L. LACHANCE, *Humanismo político*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001, pág. 288).

65. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, lib. 2 cap. 4.

66. *Ibidem*.

67. *Ibidem*.

2.2.1. El bien común político

En cuanto a lo político, se desprende de la lectura del *Apparatus* que Mieres entiende la autoridad de gobierno como la inmediatamente encargada de procurar las condiciones necesarias para el bien común de la comunidad política. Esto se infiere con toda claridad cuando señala que las Cortes generales deben celebrarse para el bien común⁶⁸.

Pero también puede inducirse del hecho que afirma que cualquier particular puede capturar a los delincuentes en virtud de las constituciones de *sometent* y que esto no significa usurpar una prerrogativa del rey, sino ayudarle, porque es de bien común que los delitos no permanezcan impunes⁶⁹.

Este pasaje permite llegar a varias conclusiones. Por una parte, se dice expresamente que perseguir a los delincuentes es una exigencia del bien común. Además, se añade que el principal responsable de perseguirlos, y por lo tanto, de lograr el bien común, es el rey, pues es su prerrogativa hacerlo. Finalmente, los particulares también pueden capturar a los malhechores y esto no significa perjudicar o usurpar una función ejecutiva del rey. Así pues, queda claro que también los particulares pueden auxiliar al soberano en su misión de prosecución del bien común de la sociedad.

Es manifiesto, pues, que si los que pueden perseguirlo son a un tiempo la autoridad de gobierno y el pueblo, el bien común constituye un fin para la actuación de toda la comunidad política pero especialmente para quienes la dirigen. Y esto mismo se desprende del papel que otorga Mieres al bien común en lo que respecta a algunas fuentes principales del derecho, a saber, la ley y la costumbre.

Como tendrá ocasión de observarse más detenidamente en otro lugar, el autor afirma que la ley debe estar dirigida al bien común, al que debe atenderse en el momento de su creación, y abunda en lo anterior añadiendo que las normas que dicta la autoridad no deben crearse para el provecho exclusivo de algunas personas⁷⁰. Asimismo el gerundense señala que todo rescripto contrario al bien común carece de valor⁷¹ y que no valen los privilegios concedidos contra el derecho o contra la utilidad pública⁷². Es evidente que estas prohibiciones son límites a la actuación de la autoridad, en tanto en cuanto ésta se debe al bien de la comunidad que gobierna.

De esta ulterior consideración puede inducirse que la persecución del bien común no es tan sólo potestad, sino que es una verdadera obligación para quienes

68. T. MIERES, *Apparatus*, pars II, col. X, cap. II, nn. 23-24, pág. 360.

69. *Op. cit.*, pars II, col. VI, cap. XXIII, n. 28, pág. 101.

70. *Op. cit.*, pars I, col. VI, nn. 1-2, pág. 274.

71. *Op. cit.*, pars II, col. VIII, cap. I, n. 13, pág. 156.

72. *Op. cit.*, pars I, col. IV, cap. IX, n. 2, pág. 230.

rigen la sociedad. Se entiende que este principio queda suficientemente asentado por la expresión *debet attendi* –debe atenderse–, referida al bien común, que utiliza Mieres al hablar de la ley en el pasaje citado en el párrafo anterior.

Por otra parte, la necesaria ordenación de la ley al bien común implica que su prosecución no quede acotada al ejercicio de funciones ejecutivas de la autoridad, sino que deba orientar también su potestad legislativa, ya se trate de normativa de carácter general, ya de la concesión de privilegios.

En otro lugar del *Apparatus*, Mieres aporta un elemento más a esta reflexión cuando señala que el estatuto debe dictarse para el bien común del municipio o de la ciudad⁷³. A través de esta afirmación pone de manifiesto que la ordenación al bien común no es una exigencia exclusiva de las leyes generales, cuyo alcance territorial abarca todo el Principado, sino que afecta a toda ley, incluidas las que tienen vocación de ser aplicadas sólo a nivel local.

Finalmente, el gerundense ensancha el ámbito de sus reflexiones al afirmar que la costumbre no puede ser contraria al bien común, pues de serlo, carecería de validez⁷⁴. De lo cual se desprende que no sólo la autoridad de gobierno queda limitada por el bien común en su actividad creadora de derecho, sino también el pueblo en su espontánea manifestación preceptiva se debe al bien común como tal.

A todo lo anterior Mieres añade otro principio que también manifiesta la influencia de la doctrina tomista en su pensamiento: el bien común de la multitud es superior al bien de un solo individuo⁷⁵. El gerundense también afirma que el bien común ha de preferirse con respecto al bien de los particulares⁷⁶.

Por otra parte, Mieres señala que la autoridad, para evitar males mayores, puede permitir conductas objetivamente malas, por razones de bien común. Santo Tomás había hecho patente su sentir a este respecto al abordar la cuestión de la ilicitud de la usura y al haber reconocido que, pese a su maldad objetiva, se permitió a los judíos practicarla con los extranjeros para evitar males mayores⁷⁷.

Se entiende que Mieres coincide con éste al comentar una Constitución otorgada por Jaime I en las Cortes de Barcelona celebradas el día 11 de enero de 1228⁷⁸ y al decir que por ella el rey permite que puedan exigirse intereses a pesar de que esto constituya un pecado grave, reconociendo que no se trata de una orden regia sino

73. *Op. cit.*, pars I, col. VI, n. 16, pág. 344.

74. *Op. cit.*, col. VI, n. 236, pág. 366.

75. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, lib. 1 cap. 9.

76. T. MIERES, *Apparatus*, pars II, col. VI, cap. XXV, n. 4, págs. 106-107.

77. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Th. II-II*, q. 78 a. 1 ad. 2.

78. *Constitucions de Catalunya. Incunable de 1495*. Con un estudio introductorio de J. M. FONT I RIUS, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1988, Textos Jurídics Catalans. Lleis i Costums; IV/1, pág. 103.

sólo de una permisión de tolerancia para evitar males peores –del mismo modo que se permite la prostitución para evitar adulterios y escándalos mayores–, «porque a causa del bien público conviene a menudo que se encuentren usureros [...]»⁷⁹. En otro lugar, refiriéndose a la misma doctrina, el gerundense cita expresamente algunos textos del Aquinate en apoyo de su tesis, con lo cual la influencia del pensamiento de Santo Tomás en Mieres es mayormente confirmada⁸⁰.

Y para terminar este análisis del tratamiento que Mieres da a la noción de bien común en el ámbito de lo político es oportuno referir su concepción de la relación existente entre esta noción y el fundamento de la sociedad doméstica, que es el matrimonio.

Aunque el gerundense no lo afirma expresamente, puede inducirse de un pasaje del *Apparatus*, que para él el matrimonio y la familia son instituciones que exige el bien común de la sociedad.

Mieres afirma que es de bien común que las mujeres puedan conservar intacta su dote para que, en su caso, puedan contraer un nuevo matrimonio. En efecto –dice el autor–, la dote es accesoria al matrimonio, pero no puede existir dote sin matrimonio ni matrimonio sin dote⁸¹.

El gerundense insiste en su parecer al decir que por razones de bien común es necesario conservar la dote de la mujer y considerar irrazonable la costumbre que le impide recuperarla tras la disolución del matrimonio, pues si dicha costumbre se tuviera por razonable la mujer no podría contraer nuevo matrimonio, y se la obligaría de hecho a la fornicación⁸².

Por el principio de que lo accesorio sigue lo principal, es evidente que si la dote es un tema de bien común y la dote es un elemento accesorio –pero necesario– al matrimonio y la formación de la familia, también estas dos instituciones son para Mieres instituciones necesarias para el bien común de la sociedad.

Además, si se tiene en cuenta lo anterior a la luz de la definición de matrimonio que proporciona Mieres, como unión de un hombre y de una mujer para toda la vida⁸³, puede concluirse que estas uniones vienen requeridas por el bien común.

79. T. MIERES, *Apparatus*, pars I, col. I, cap. I, nn. 2-5, pág. 1.

80. *Op. cit.*, pars I, col. IV, cap. IX, n. 4, pág. 139.

81. *Op. cit.*, pars I, col. VI, nn. 140-141, pág. 357.

82. *Op. cit.*, pars I, col. VI, n. 182, pág. 360.

83. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. XII, nn. 9-10, pág. 228.

2.2.2. El bien común desde lo jurídico

Como se adelantó, en Mieres el bien común no sólo aparece referido a cuestiones de carácter político, sino que el gerundense se plantea su alcance respecto a temáticas propiamente jurídicas y de interés para la práctica de su profesión.

Con referencia a la actividad jurisdiccional en general, el gerundense señala que es una exigencia de bien común que los cargos no se vendan o que se den en préstamo a cambio de dinero o de favores, de lo contrario la justicia moriría y se oprimiría a los súbditos⁸⁴.

Respecto al juez en particular, Mieres dice que cuando lo que está en discusión es un bien de carácter privado, el juez sólo está obligado a investigar cuando lo exija alguna de las partes, aunque podría investigar de oficio también en estos casos cuando así lo requiera el bien común⁸⁵. De lo que se desprende que la ordenación de la actividad judicial al bien común es prioritaria o constitutiva, su última razón de ser.

El autor se refiere también al Fisco y considera que no valdría una norma o rescripto que inhibiera totalmente su acción, pues la misión de esta institución consiste en perseguir los delitos, y esto es una exigencia de bien común⁸⁶.

Respecto a los abogados, Mieres dirá que el bien común impide que aquel que no posea la ciencia suficiente pueda abogar en las causas y que esta prohibición no cesa siquiera cuando el juicio versa sobre intereses del mismo sujeto que pretende abogar⁸⁷.

Con referencia a las partes y, en general, a la prueba, Mieres manifiesta ser partidario de una opinión del Hostiense –que se refiere exclusivamente a la prueba testifical⁸⁸– de la que induce que el actor y el demandado no pueden pactar que su facultad procesal de aportar pruebas se limite a las de una sola especie⁸⁹.

Además el autor afirma que por razones de bien común puede cesar alguna situación privilegiada, como la de los hijos que se encuentran bajo la potestad de su padre que, en principio están exentos de tomar parte activa o pasiva en los procesos. El gerundense distingue diciendo que si lo que se está juzgando es un crimen público, entonces el hijo puede ser tanto acusador como acusado en el juicio, pues se trata de una cuestión de bien común ante el que cede la patria potestad⁹⁰.

84. *Op. cit.*, *pars* II, *col.* X, cap. XIV, n. 29, págs. 410-411.

85. *Op. cit.*, *pars* I, *col.* VI, nn. 4-6, pág. 323.

86. *Op. cit.*, *pars* I, *col.* VI, n. 11, pág. 379.

87. *Op. cit.*, *pars* I, *col.* VI, n. 17, pág. 403.

88. *Op. cit.*, *pars* I, *col.* V, cap. XXV, nn. 9, pág. 273.

89. *Op. cit.*, *pars* I, *col.* V, cap. XXV, n. 9, pág. 274.

90. *Op. cit.*, *pars* I, *col.* VI, n. 22, pág. 312.

Basten estos ejemplos para dar una idea de que, en Mieres, el bien común no es exclusivamente un principio que tiene una virtualidad política, sino que se concreta en una serie de exigencias prácticas para el desarrollo de la función de administrar la justicia.

2.2.3. *Pax y quies*

Al sintetizar anteriormente la doctrina de Santo Tomás, se tuvo la oportunidad de subrayar que para él, la unidad que proporciona la paz debe ser el primer cometido de la autoridad política⁹¹. No parece erróneo deducir de ello que, para el Aquinate, sin paz no hay verdadero bien común posible, pues la paz es condición para que la multitud, unida, pueda centrar sus esfuerzos en actuar bien⁹².

L. Lachance ha señalado que la profundización en este concepto de paz podría dar lugar a la redacción de un volumen entero⁹³. Evidentemente, ésta no es la pretensión de esta investigación. Lo que sí quiere destacarse es que, además del significado propio de esta noción entendida como «resultado de la unidad afectiva consumada en lo más íntimo de uno»⁹⁴, se encuentran dos manifestaciones de la paz que conllevan una aplicación social: la concordia y el orden de la justicia⁹⁵.

El Doctor común afirma que, aunque la concordia sigue a la paz, no necesariamente vale la proposición contraria, pues define la concordia como la coincidencia en un único consenso de las voluntades de distintos sujetos⁹⁶—que no necesariamente conlleva esa «unidad afectiva consumada en lo más íntimo de uno»—. En cuanto a la relación existente entre la paz y la justicia, se verá que Santo Tomás concibe a ésta causada por aquélla⁹⁷ y que a su vez la justicia conserva la paz⁹⁸.

Hay que decir que el tema de la paz fue siempre fundamental en Cataluña hasta tal punto que las *Constitucions de Pau i Treva* conformaron una parte importante del ordenamiento jurídico catalán. Independientemente de las razones reales por las que se promulgaron constituciones especiales para regular la Paz y la Tregua en el

91. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, lib. 2 cap. 4.

92. *Ibidem*.

93. L. LACHANCE, *Humanismo político*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001, pág. 297.

94. *Op. cit.*, pág. 300.

95. «Sin embargo, [la paz] comporta una aplicación social; y en este caso, se identifica con la concordia o la amistad política. [...]. Hay una segunda manifestación mucho más perfecta de la paz cuando el orden de la justicia consigue implantarse en el corazón de la vida del grupo». (*Op. cit.*, págs. 300-301).

96. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Th. II-II*, q. 29 a. 1 co.

97. *Op. cit.*, II-II, q. 180 a. 2 ad. 2.

98. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Eph. c. 4 l. 1*.

Principado, hay que señalar la opinión personal de Mieres al respecto. El gerundense afirma que ello se debió principalmente a la belicosidad del espíritu catalán, que encuentra su confirmación en los acontecimientos revolucionarios que tuvieron lugar entre los años 1462 y 1472⁹⁹.

Consciente de la importancia de la cuestión de la paz, Mieres voluntariamente rehúsa abordarla en toda su extensión y justifica esta opción personal diciendo que *Jaume Callis* ha hablado de la paz hasta la saciedad en su *Directorium pacis et treugae*¹⁰⁰.

Mieres define la paz en el *Apparatus* como el fin de la discordia¹⁰¹. Esta definición no parece más que una exposición sintética de la doctrina según la cual, se decía, de la paz se sigue necesariamente la concordia. El jurisperito pone de manifiesto que ahí donde llega a reinar la paz, la discordia necesariamente deja de existir.

En sede jurídica, el gerundense afirma que el fin de la sentencia es eliminar la controversia e inducir a la paz¹⁰². A través de esta consideración el autor muestra comprender que la paz no puede ser causada por una sentencia, cuyo alcance inmediato es el de crear la «situación exterior» justa entre las partes. Parece que es por esta razón que –muy prudentemente– evita decir que la sentencia causa la paz y se limita a afirmar que ésta es solamente «inducida» por la decisión del juez.

El gerundense aparenta pues ser consciente de que la paz –rectamente entendida–, entraña algo que rebasa las posibilidades inmediatas de la decisión del juez, pues afecta ese mundo interior de los hombres que el Aquinate describe al definirla, diciendo que consiste en la unión de tendencias afectivas de diferentes personas y que exige además la unión de apetitos de un mismo agente¹⁰³. Ésta es la verdadera paz.

A través de esta reflexión, Mieres también manifiesta reconocer que el establecimiento de un orden justo –que en el caso que se comenta es efecto de la acción de la Administración de justicia– es capaz de inducir a la paz y de conservarla.

Pero Mieres utiliza a veces otra noción para indicar el resultado de la actividad jurisdiccional, que no es paz pero que es capaz de inducir la. Se trata de la de *quies* –quietud– que extiende proponiéndola como fin del derecho positivo y, en general, de la actividad de gobierno.

El gerundense afirma que hay que desear la tranquilidad de la República¹⁰⁴, pero también añade que se maravilla porque la *quies* que buscamos no podemos conseguirla en este mundo por culpa del pecado de Adán¹⁰⁵.

99. T. MIERES, *Apparatus, pars II, col. IX, cap. XXII, nn. 49-50, pág. 256.*

100. *Op. cit., pars II, col. VI, cap. XXXIV, n. 15-16, pág. 121.*

101. *Op. cit., pars II, col. IX, cap. XXII, n. 43, pág. 256.*

102. *Op. cit., pars II, col. VI, cap. XXIII, nn. 3-4, pág. 103.*

103. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Th. II-II, q. 29 a. 1 co.*

104. T. MIERES, *Apparatus, pars II, col. X, cap. XXVIII, n. 2 pág. 460.*

105. *Op. cit., pars II, col. X, cap. XXVIII, n. 3 pág. 460.*

Mieres afirma que la *quies* y la tranquilidad se desean naturalmente y que las leyes se promulgan para conseguir la hermosura de la quietud que es posible en este mundo, aunque aclara que en último término, la *quies* perfecta no puede obtenerse en la ciudad terrenal porque Dios hizo al hombre recto, pero él mismo se desvió por el pecado¹⁰⁶.

A la luz de estas reflexiones parece evidente que la noción de *quies*¹⁰⁷ que utiliza el autor está más allá de la esfera interior al que refería el concepto de paz; expresando propiamente la ausencia de controversias que persiguen las leyes y la Administración de justicia.

Por esto Mieres insiste en que el fin específico del derecho positivo es la *quies*. Y por esto también sigue diciendo que en este mundo hay que trabajar *pro quietando* la república y librar al hombre de los litigios y de los trabajos mundanos, para crear un clima de tranquilidad que nos permita servir constantemente a Dios en las cosas espirituales¹⁰⁸.

Estas consideraciones permiten concluir que la ausencia de controversias –la *quies*– es condición para que haya verdadera paz y para que pueda conseguirse el bien común. Y es también lo que propicia un ambiente adecuado para que el hombre pueda ocuparse en cosas espirituales.

Pero la *quies* de este mundo es tan sólo el objeto inmediato de la ley y de la Administración de justicia, pues en realidad su fin último es la *quies perfecta* que sólo podrá conseguirse en la futura presencia de Dios. Por esto, termina el gerundense diciendo que: «Trabajamos en efecto en la justicia y el beneficio de la República para prepararnos la *quies* en el futuro; trabajamos para no volvernos ociosos; trabajamos luchando espiritualmente contra la carne, que pugna contra el alma, y así deseamos el trabajo para preparar la *quies* para nosotros y para los demás»¹⁰⁹.

Dicho esto hay que añadir que en el *Apparatus* se encuentran algunos otros pasajes en los que aparece mencionada la paz de la que habla el Aquinate. Así, Mieres relata que en toda Cataluña cualquiera puede ser obligado a prestar seguridad a quien lo pide, y esto por la costumbre de la patria y el estilo de las curias que obligan a ello atendiendo a la gran equidad y la buena razón, según las cuales hay que juzgar en esta patria. El gerundense termina afirmando que esto es bueno a favor de la paz¹¹⁰.

Obsérvese que en este texto se está hablando de una figura jurídica que tan sólo favorece que haya paz entre las personas aunque no es causa directa de ella ni puede serlo atendiendo a lo que la paz verdaderamente es.

106. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXVIII, n. 4 pág. 460.

107. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXIX, n. 4 pág. 467.

108. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXVIII, n. 4 pág. 460.

109. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXVIII, n. 4 págs. 460-461.

110. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. XXII, n. 54, pág. 257.

2.2.4. *Vinculum charitatis*

Pero aun cabe que preguntarse por la causa de la verdadera paz según Mieres puesto que, ni las instituciones políticas, ni la Administración de justicia pueden hacer directamente que el hombre la consiga en su sentido último.

Y, así como el Aquinate considera que la causa de la paz entendida en su significado propio es la caridad –pues propio de esta virtud es causar la doble unión en la que la paz consiste¹¹¹–, así también Mieres aborda el tema de la caridad y lo hace por primera vez en las primeras páginas del *Apparatus*, al comentar una Constitución otorgada por *Jaume I* en las Cortes de Barcelona celebradas el día 11 de enero de 1228¹¹². En esta ocasión el autor dice que es necesario que el rey permita que se exijan intereses por el dinero prestado. Esta necesidad surge por el hecho de que la caridad, que es capaz de mover a prestar al prójimo sin exigir nada a cambio, ha quedado de algún modo aniquilada¹¹³.

En otro pasaje Mieres señala que en su tiempo «la caridad está casi aniquilada entre los hombres y que el mundo se halla en un error generalizado, y que los pastores se han convertido en lobos: quienquiera que pueda robar lo hace, y nada restituye de lo robado. Crece la iniquidad y se enfría la caridad: por esto –confiesa el gerundense– siente vergüenza al escribir lo que escribe, pero lo hace porque es necesario dar cuentas del talento recibido y no esconderlo bajo tierra»¹¹⁴.

En estas dos referencias del *Apparatus*, Mieres manifiesta concebir la caridad como algo que mueve o debería mover a amar al prójimo; aunque no se desprende de sus palabras que este amor al prójimo sea un efecto de la amistad con Dios, en la que principalmente consiste la caridad¹¹⁵.

Sin embargo hay otro texto en el *Apparatus* que permite concluir que Mieres sí utiliza la caridad en su sentido propio y que la vincula con la paz, tal y como lo hace el Aquinate: «Y no dudo que éstos acaben en el infierno, prefiriendo el honor vano a la paz, que es vínculo de caridad»¹¹⁶. En este pasaje Mieres dice que si la paz no se vive y se prefieren a ella los honores vanos, se acaba en el infierno, añadiendo que la paz es vínculo de caridad, lo que equivale a decir que es causada por ésta.

111. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Th. II-II, q. 29 a. 3 co.*

112. *Constitucions de Catalunya. Incunable de 1495*. Con un estudio introductorio de J. M. FONT I RIUS, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1988, Textos Jurídics Catalans. Lleis i Costums; IV/1, pág. 103.

113. T. MIERES, *Apparatus, pars I, col. I, cap. I, nn. 2-5*, pág. 1.

114. *Op. cit., pars II, col. IX, cap. VIII, n. 8*, pág. 207.

115. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Th. II-II, q. 23 a. 1 co. y op. cit., II-II, q. 23 a. 1 ad. 2.*

116. T. MIERES, *Apparatus, pars II, col. IX, cap. XXII, nn. 61-62*, pág. 258.

Se vuelve patente que para el gerundense la posesión de Dios al finalizar la vida terrenal está necesariamente vinculada con la vivencia de la paz y que la caridad es causa de la paz. De ahí que a un mismo tiempo se demuestra la coincidencia entre el pensamiento de Mieres y las dos doctrinas de Santo Tomás ya citadas: la que afirma que la caridad es causa de la paz y la que señala que la caridad es amistad con Dios que mueve a amar al prójimo y por lo tanto a la paz.

2.3. El origen del poder

Es conveniente retomar algunas de las ideas de Santo Tomás ya tratadas con anterioridad, pues servirán de punto de partida para exponer las tesis principales del Aquinate acerca del origen del poder¹¹⁷.

Pudo observarse que la comunidad política encuentra su origen inmediato en la naturaleza humana por ser ésta racional, libre, social y política. Evidentemente, reconocer que en la naturaleza humana radica el origen de la comunidad política, conlleva a su vez reconocer que el Creador de la naturaleza es su Causa absolutamente última. Por otra parte, el origen natural de la comunidad política permite afirmar también que la sociedad es en sí misma una realidad de carácter natural.

Para Santo Tomás la comunidad política difiere ontológicamente de sus miembros y dedica unos párrafos de su Comentario a la Ética a Nicómaco a señalar esta diferencia, destacando que la sociedad es un todo –un ente– cuya unidad viene constituida por el orden de todos los elementos que la conforman a su fin, según la cual no puede decirse que sea algo uno simplemente. Característico de la unidad de orden es que las partes del todo –los miembros de la sociedad–, pueden realizar acciones que no se atribuyen al todo, y también que éste lleve a cabo algunas acciones que no pueden imputarse a una o unas de sus partes en particular¹¹⁸.

La anterior reflexión del Aquinate manifiesta al mismo tiempo que la comunidad política es un ente nuevo, que no se confunde con los miembros que la integran¹¹⁹ y

117. La doctrina de Santo Tomás relativa al tema que se abordará a continuación se halla dispersa en sus pocos escritos políticos, y exige un esfuerzo de síntesis que se llevará a cabo en este lugar. El insigne tomista Guillermo Fraile, O.P. ha puesto de manifiesto el escaso interés que revistió la política para la profesión religiosa de Santo Tomás y la consiguiente escasez de sus escritos políticos diciendo que: «Fuera de los comentarios a los Políticos de Aristóteles y de algunas doctrinas y principios dispersos en su Suma Teológica, solamente escribió expresamente el De Regno (De regimine principum) que dejó interrumpido en el capítulo segundo del segundo libro». (G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, vol. II (2º), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, cuarta ed., 1986, págs. 470-471).

118. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 5.*

119. De lo contrario no sería posible que sus partes llevaran a cabo actos que no son del todo, así como es imposible imputar la firma de un contrato a una mano y no a la persona humana que es su titular.

que, además, es titular exclusivo de algunos de sus actos. Se analizará a continuación la causa de este nuevo ente y posteriormente se indicará la causa de sus actos propios.

Santo Tomás, al hablar en general de la esencia de todo ente compuesto, ha afirmado que el principio que le da el ser es la forma sustancial¹²⁰.

En pos del Aquinate, insignes pensadores han aplicado esta verdad metafísica a la comunidad política y han concluido que la causa formal de la sociedad es el poder (autoridad, potestad, soberanía)¹²¹. Al fundamentar esta tesis G. Fraile ha señalado que el poder es lo que da a la comunidad política el ser y la unidad, y que ello constituye en sociedad y Estado a la multitud amorfa de individuos¹²².

Es por el poder que la comunidad política llega a existir en la medida en que, por su dirección, la multitud informe de individuos adquiere esa unidad que se deriva de la persecución unitaria del fin de la sociedad misma, que es el bien común. Esta persecución no puede dejarse en manos de la multitud desorganizada pues, por la disparidad de intereses de los hombres, ésta acabaría dispersándose en distintos grupos¹²³ y la perfección del hombre en la vida social se volvería imposible. Es necesario pues que haya alguien cuyo cometido sea el de dirigir a la sociedad hacia su bien¹²⁴, y éste es el gobernante mediante el poder político.

Por otra parte, si el poder es lo que da el ser a la comunidad política, será también el principio al que se imputan fundamentalmente aquellos actos que el Doctor angélico indicaba como exclusivos de la sociedad.

En efecto, sabido es que en los entes compuestos el ser es del compuesto¹²⁵ y que por lo tanto el sujeto de los actos es el compuesto. Pero también es cierto que lo primero por lo que actúa un ente es por aquello que es en acto¹²⁶, y que lo primero que actualiza lo compuesto de materia y forma sustancial es esta última¹²⁷. Esto nos permite concluir con mayor precisión que los actos del ente compuesto tienen como principio fundamental su forma sustancial.

Si se trasladan estas tesis al ámbito político se confirma que el poder –forma de la comunidad política– es también la causa de los actos exclusivos de la comunidad política, que serán todos aquellos dirigidos a ordenar la sociedad hacia el bien común.

120. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 1.

121. E. GALÁN Y GUTIÉRREZ, *La filosofía política de Sto. Tomás de Aquino*, Madrid, ed. Revista de Derecho Privado, 1945, pág. 136-137); y G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, vol. II (2º), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, cuarta ed., 1986, pág. 472.

122. *Op. cit.*, pág. 473.

123. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, lib. 1 cap. 1.

124. *Ibidem*.

125. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 1.

126. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Th. Iª pars*, q. 76 a. 1 co.

127. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 1.

Es evidente que la destinataria de estos actos es la sociedad misma, cuya vida como tal exigirá el cumplimiento de los mandatos –legítimos– de la autoridad –también legítima–. Por lo tanto, el caminar de una sociedad hacia el bien común no sólo dependerá de la existencia de la autoridad y de los mandatos que dimanan de ésta, sino también de la efectiva cooperación entre la sociedad y quienes la rijan.

Aunque se abundará sobre el tema de la legitimidad de la autoridad, del ejercicio del poder y de la cooperación entre autoridad y sociedad en el próximo epígrafe, hay que señalar aquí que, en esta línea, la sujeción del hombre a la autoridad y a sus mandatos no es –como en Hobbes– consecuencia de un pacto por el que los hombres crean una superpotencia a la que ceden parte de su libertad a cambio de seguridad¹²⁸.

La causa última de esta sujeción no se encuentra en un pacto sino en la propia naturaleza humana que, como ha afirmado L. Lachance, «está hecha para ser mandada»¹²⁹. Con otras palabras: su naturaleza racional hace comprender al hombre que es un ser social y político y que la vida en sociedad es necesaria para su propia perfección. Asimismo, la razón le muestra que no hay sociedad posible ahí donde no exista una autoridad encargada de dirigir a la multitud a la persecución del bien común. De ahí la comprensión de que es necesaria la sujeción a la autoridad y a sus mandatos.

Se ha dicho que, siendo Dios el Creador de la naturaleza humana, será también la causa absolutamente última de su aptitud para ser gobernada y por lo tanto fundamento último de todo poder¹³⁰. En este marco de ideas, la obligación de sujetarse al poder político estriba en última instancia en la Razón y Voluntad divinas.

Mieres sin duda tiene muy presente la causa absolutamente última del poder. Así lo manifiesta al afirmar en el *Apparatus* que Dios es el origen del poder real y de todo poder y que es por esta razón que los reyes a su título añaden también: «por la gracia de Dios»¹³¹.

Pero aunque todo poder provenga de Dios, ello no significa que para Mieres los gobernantes sean investidos directamente por Él.

Mieres entiende que todo poder proviene de Dios porque es consciente de que Él es el Creador de la naturaleza humana, en la que se halla inscrita la capacidad de autogobierno. Esta capacidad se traduce en la sumisión de la multitud a un gobernante que gozará del poder necesario para dirigir a la comunidad política –así constituida– al bien común. Pero esta sujeción en ningún caso implica que el pueblo

128. M. VILLEY, *Filosofía del derecho*, Barcelona, ed. Scire Universitaria, 2003, pág. 96.

129. L. LACHANCE, *Humanismo político*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001, pág. 252.

130. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Catena in Io.*, cap. 19 l. 3.

131. T. MIERES, *Apparatus*, pars II, col. X, cap. XXXV, n. 3, pág. 491.

pierda su capacidad para gobernarse a sí mismo, que aflorará nuevamente cuantas veces sea necesario.

Prueba de esta concepción del gerundense puede hallarse en el hecho de que Mieres insiste mucho en la primacía de la costumbre como norma que expresa esa capacidad natural del pueblo. Tan es así que llegará a decir que la costumbre puede eliminar la ley y que ésta precisa de su confirmación¹³².

Admitir que la costumbre pueda eliminar la ley implica la conciencia de que el ejercicio del poder es en función del bien común de la comunidad política, y que ésta no pierde la capacidad fundamental de gobernarse a sí misma aunque se encuentre efectivamente bajo la potestad de un gobernante. De hecho, esta capacidad vuelve a aflorar a través de la costumbre bien sea para confirmar una ley, bien sea para eliminarla.

Por otra parte, de las afirmaciones anteriores puede avanzarse una conclusión importantísima: que el poder en Cataluña –y en la visión de Mieres– no era absoluto, ni en lo que respecta a las posibilidades que suponía para su titular, ni en lo que acontecía a la facultad de autogobierno de la comunidad política. Existía un freno objetivo, constituido por algo concebido como superior a la voluntad de ambas instancias: la perfección que el hombre ha de encontrar en la vida comunitaria. Por esta razón, la costumbre, *cuius observantia vergit in deterius animae*¹³³ y la ley positiva *nutrientem peccatum*¹³⁴ no valen, pues desvían al hombre de su fin absolutamente último, impidiendo con ello su verdadera perfección.

2.4. La obediencia debida y la resistencia legítima a la autoridad

Al hablar del origen del poder se adelantó que se profundizaría en el tema de la legitimidad de la autoridad, de su ejercicio, así como de la cooperación necesaria entre la sociedad y quienes la rigen para la persecución del bien común. El tratar estos temas llevará también a analizar los planteamientos en torno a la resistencia legítima a la autoridad.

Aunque puedan hallarse algunos elementos en el *De regno* y en la Suma de Teología, las ideas principales de Santo Tomás en torno al tema que ocupa esta apartado están suficientemente expuestas en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.

El Aquinate inaugura esta temática abriendo una cuestión: se pregunta si los cristianos están obligados a obedecer al poder secular y específicamente al tirá-

132. *Op. cit.*, pars II, col. VII, cap. I, n. 24, pág. 133.

133. *Op. cit.*, pars II, col. VIII, cap. I, n. 22, pág. 152.

134. *Op. cit.*, pars II, col. VII, cap. I, n. 25, pág. 133.

nico¹³⁵. Y antes de resolver sobre el fondo del asunto asienta un principio para él fundamental: que el deber de obedecer se funda en el *ordo praelationis*¹³⁶.

Si la autoridad proviene de Dios, el superior tendrá capacidad de vincular a sus súbditos no sólo en lo temporal, sino también y en algún sentido en lo espiritual, pues sus mandatos obligarán en conciencia¹³⁷. En otras palabras: la legitimidad de la autoridad dependerá en última instancia de que todo poder deriva de Dios.

Hasta aquí parece que este razonamiento se sigue de y confirma las reflexiones expuestas en el epígrafe anterior sobre la razón última de la sujeción a la autoridad y a sus mandatos¹³⁸.

El Doctor angélico señala con prudencia que el arraigo divino de la autoridad puede quedar desvirtuado por dos razones: por el modo como se adquirió o por el modo en que se hace uso de ella¹³⁹. En definitiva, por apropiación indebida de esa autoridad-poder, o por degeneración de la misma.

Lo primero podría suceder por defecto de la persona –por ser ésta indigna–, o por concurrir un defecto en el modo de adquirir tal autoridad –violencia, simonía o alguna otra forma ilícita–. Santo Tomás matiza que el defecto de la persona no llegaría a romper totalmente la ascendencia divina de su poder, por lo tanto, quedaría preservado el deber de obediencia a pesar de la indignidad. En cambio, si el poder se adquirió mediando violencia, el que pretenda ostentar la autoridad en realidad no la tiene. La claridad de su doctrina es meridiana en este sentido. Es más, si alguien puede hacerlo, será legítimo desobedecer¹⁴⁰ a tal usurpador¹⁴¹.

135. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2.

136. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 co.

137. Siempre bajo la condición de que toda autoridad proviene de Dios, sólo así el Cristiano estará obligado a obedecer: *Hoc autem debitum causatur ex ordine praelationis quae virtutem coactivam habet, non tantum temporaliter sed etiam spiritualiter propter conscientiam, ut apostolus dicit Roman. 13, secundum quod ordo praelationis a Deo descendit, ut apostolus, ibidem, innuit. Et ideo secundum hoc quod a Deo est, obedire talibus Christianus tenetur, non autem secundum quod a Deo praelatio non est. (Ibidem).*

138. Se ha dicho que para el Aquinate la comunidad política es la destinataria de los actos de la autoridad y se ha señalado que la sujeción de la sociedad a sus mandatos encuentra su fundamento último en la naturaleza racional del hombre, que le hace comprender que es un ser social y político y que la vida en sociedad es necesaria para su propia perfección. Asimismo, la razón le muestra que no hay sociedad posible ahí donde no exista una autoridad encargada de dirigir a la multitud a la persecución del bien común. De ahí la comprensión de que es necesaria la sujeción a la autoridad y a sus mandatos. Finalmente se ha concluido que siendo Dios el Creador de la naturaleza humana, es también la causa absolutamente última de su aptitud para ser gobernada y por lo tanto que la obligación de sujetarse al poder político estriba en última instancia en la Razón y Voluntad divinas.

139. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 co.

140. Salvo que el usurpador se convierta en verdadero señor porque así se lo consienten sus súbditos o por la autoridad de un superior.

141. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 co.

Por otra parte, el abuso de la autoridad puede darse también de dos modos. El primero cuando lo que el superior preceptúe sea contrario a la razón por la que se le concede la autoridad, lo cual sucedería si ordenara la realización de un acto pecaminoso contrario a la virtud a la que deba inducir o conservar. En este caso, no sólo puede desobedecerse su mandato, sino que existe una verdadera obligación de hacerlo¹⁴². En segundo lugar, existe abuso cuando el mandato de tal autoridad rebasa las facultades a ella inherentes, –lo que acontecería por ejemplo si el señor exigiera tributos que el siervo no esté obligado a pagar, o algo análogo–. En este supuesto el súbdito no estaría obligado a obedecer, pero tampoco a desobedecer¹⁴³.

Esta articulada doctrina se encuentra cabalmente asimilada por Mieres, como se desprende de múltiples ideas que aparecen en el *Apparatus* y que a continuación se expondrán.

En primer lugar, el gerundense es indudablemente consciente de que hay que obedecer a toda autoridad legítima, y así lo reconoce al sentenciar que incurre en pecado mortal cualquier persona que transgrede una orden o una prohibición de su superior¹⁴⁴. Todo ello bajo el sobreentendido de que Mieres está refiriéndose a la orden legítima de una autoridad legítima. Más adelante se comprobará que lo sobreentendido es doctrina del gerundense.

Pero en el *Apparatus* no sólo se encuentra el deber de obediencia referido a cualquier autoridad –como en el párrafo anterior–, sino también a autoridades particulares: como el señor del feudo y el príncipe en su actuar solitario o en unión con las Cortes, etc.

En cuanto al deber de obedecer al señor del feudo, Mieres lo afirma implícitamente al hablar del delito de *bausia*, delito gravísimo que cometía –en términos generales– el subordinado que no reconociera o actuara en contra de la autoridad de aquél. Mieres se detiene en describir el contenido de este delito¹⁴⁵ y no cuestiona lo estatuido por las normas que llegan a establecer sanciones muy duras para quienes lo cometen, incluida la imposibilidad de que se enmienden si lo llevan a cabo en algunas de sus modalidades¹⁴⁶.

En lo que respecta al deber de obedecer al monarca y a las Cortes, el gerundense sostiene que la desobediencia al príncipe o a una Constitución es pecado mortal¹⁴⁷.

142. *Ibidem*.

143. *Ibidem*.

144. T. MIERES, *Apparatus*, pars I, col. VI, n. 12, pág. 337.

145. *Op. cit.*, pars I, col. II, cap. XXIV, nn. 7-9, pág. 28.

146. *Op. cit.*, pars I, col. II, cap. XXIV, nn. 9-10, pág. 28.

147. *Op. cit.*, pars II, col. VI, cap. XXXV, nn. 2-3, pág. 122 y también *op. cit.*, pars II, col. X, cap. XIX, nn. 26-27, pág. 427.

Se entiende que la referencia a la Constitución hace extensible el deber de obediencia también a las Cortes, coautoras de las constituciones generales catalanas. Parece además que autoriza esta interpretación otra afirmación de Mieres, en la que el autor indica que la violación de una constitución implica hacer injuria a su autor¹⁴⁸.

Siendo la ley el principal instrumento mediante el cual el poder político hace patente su voluntad, puede concluirse que Mieres corrobora su tesis acerca del deber de obediencia en los lugares donde afirma la necesidad de respetar la ley.

Así, citando al *De regimine Principum* de Egidio Romano, el gerundense declara que todo el pueblo está obligado a obedecer las leyes¹⁴⁹. En otro lugar, manifiesta que el fruto de la observancia de la ley es la vida eterna, porque bienaventurados son los que hacen justicia: y «bienaventurados e inmaculados en el camino, son los que deambulan en la ley del señor», aclarando que se entiende que deambulan en la ley los que la observan, que tienen su voluntad en la ley y que la meditan¹⁵⁰. Coherente con esta visión, afirmará que actuar a sabiendas en contra de lo establecido por la ley es pecado mortal¹⁵¹.

Conviene tener presente que cuando Mieres habla de la ley o de cualquier orden que provenga de la autoridad, supone que se trate de un mandato justo, pues si fuera totalmente injusto y alimentara el pecado no tendría validez¹⁵², y el ejecutarlo no eximiría de responsabilidad¹⁵³.

Nótese además como el autor es consciente de que la obediencia a la autoridad no es debida exclusivamente para fines terrenales, sino que es condición para la vida eterna. Por esto Mieres reputa como pecado mortal todo acto de desobediencia a la autoridad. Se entiende que para que el que desobedece contraiga pecado mortal, es necesario que la autoridad sea legítima y que también lo sea su precepto.

En cuanto a la legitimidad, Mieres reconoce que, a veces, el gobierno puede detentarlo alguien que es indigno de esta autoridad; lo cual, según Mieres, sucede por voluntad de Dios cuando a causa de los pecados del pueblo, reina un príncipe hipócrita¹⁵⁴. Es patente la influencia tomista en esta afirmación, de la que se desprende que Mieres considera que aun en el caso de detentar el poder una persona indigna de él, aún así, su autoridad es recibida de Dios y por lo tanto, en principio, le será debida la obediencia.

148. *Op. cit.*, pars I, col. VI, n. 14, pág. 337.

149. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXIX, n. 28, pág. 469.

150. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXIX, nn. 1-2, pág. 467.

151. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. XXVIII, nn. 13-14, pág. 296.

152. *Op. cit.*, pars II, col. VII, cap. I, n. 25, pág. 133.

153. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XI, nn. 40-41, pág. 403.

154. *Op. cit.*, pars II, col. VIII, cap. I, nn. 16-18, pág. 154.

Por otra parte, Mieres reiteradamente insiste en la exigencia de que los cargos públicos no se vendan, lo que demuestra que quiere evitar que la autoridad sea ilegítima por haberse adquirido «por violencia, simonía o de otra forma ilícita»¹⁵⁵. Mieres expresa esta idea al comentar una constitución de Pedro II, dada en las Cortes de Barcelona de 1283, que no sólo establece la prohibición de vender cargos de la Curia, la Bailía y la Veguería, sino que señala como razón de esta prohibición que, de darse esa venta, la justicia moriría y los súbditos serían oprimidos¹⁵⁶. El gerundense añade que hay que evitar estas ventas, pues sin justicia, la tierra perece¹⁵⁷, y el príncipe –que es quien concedía los cargos públicos en Cataluña– está obligado a socorrer a los oprimidos¹⁵⁸.

En el mismo sentido, el gerundense señala que, cuando alguien es oprimido contra justicia, puede implorar el auxilio del gobernador, y especialmente cuando la opresión se deriva del ejercicio de un cargo público¹⁵⁹. El autor llega todavía más lejos, admitiendo que a veces es lícita la resistencia de hecho frente al abuso¹⁶⁰ y que los oficiales que están obligados a defender a sus súbditos de la opresión, serán castigados –incluso con la pena de muerte– si en vez de ampararlos los oprimen¹⁶¹. Pues en este caso es manifiesto que la actuación de quien ostenta el cargo público es contraria a justicia y, por lo tanto, contraria al bien común, fin que debe perseguir toda autoridad política.

Pero, según se dijo, el bien común es sólo el fin inmediato de la sociedad, siendo su fin absolutamente último Dios. Por esto dice Mieres que Dios es la cabeza de todo y de toda la República¹⁶², para expresar que toda la comunidad debe orientarse a Él, incluido el que la dirige. Será pues ilegítima la autoridad que en lugar de guiar al pueblo hacia Dios, ordene cosas contrarias a Su Voluntad. Consecuentemente, el

155. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 co.143. *Ibidem*.

156. *Constitucions de Catalunya. Incunable de 1495*. Con un estudio introductorio de J. M. FONT I RIUS, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1988. Textos Jurídics Catalans. Llei i Costums; IV/1, pág. 305.

157. El paralelismo con el pensamiento de Eiximenis es llamativo: «Los príncipes *són ordenats e deputats e elets per fer justícia al poble qui'ls és comanat*. Insiste en recalcar que la justicia es uno de los fundamentos de la *cosa pública*, sin la cual ésta perece y se precipita a la ruina moral y material, *per defalliment de justícia cau tota la cosa pública e s'umplex de males gents*. Sin justicia los reinos se convierten en morada de ladrones, *los regnes sens justícia no són sinó abitacions de ladres*» (C. CORTÉS PACHECO, *Poder y Pacto. El pensamiento político y jurídico de Francesc Eiximenis*, Madrid, 2007, pág. 293).

158. T. MIERES, *Apparatus*, pars I, col. II, cap. XXXV, nn. 1-2, pág. 39.

159. *Op. cit.*, pars I, col. II, cap. I, nn. 19-20, pág. 13..

160. *Op. cit.*, pars I, col. II, cap. I, n. 21, pág. 13.

161. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XVI, n. 7, pág. 420.

162. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. XI, n. 19, pág. 222.

gerundense afirma que el señor que ordena cosas que son contrarias a Dios no deberá ser obedecido¹⁶³.

El jurisperito dedica ulteriores reflexiones al tema de la resistencia a la autoridad. Distingue entre la desobediencia y la resistencia diciendo que en el primer caso se delinque por omisión y en el otro *in faciendo*, por lo tanto lo primero constituye un delito y lo segundo un crimen¹⁶⁴.

A continuación menciona la posibilidad no sólo de desobedecer sino incluso de resistir al oficial que se excede en los derechos que le concede su oficio. De hacerlo el oficial estará actuando como particular y el ofendido podrá y deberá resistir a su acción¹⁶⁵ en virtud del principio de derecho natural según el cual generalmente es lícito rechazar inmediatamente la fuerza con la fuerza¹⁶⁶. En otros lugares, Mieres reitera esta misma tesis: que lo que haga un oficial actuando injustamente sea considerado hecho por una persona particular y no por una autoridad pública. A modo de ejemplo: el gerundense señala que lo propio del juez es hacer justicia y que lo que haga vulnerando la justicia se considerará que lo hizo en calidad de particular y, por lo tanto, no podrá tenerse por un juicio¹⁶⁷.

Mieres afirma que los súbditos deben resistir a los superiores si éstos hacen algo injustamente¹⁶⁸. Desarrolla este principio con relación a la actuación del juez y de otros oficiales, lo que permite extender sus afirmaciones a la actuación de cualquier autoridad o cargo público.

El gerundense indica que tanto un particular como un oficial deben resistir siempre que les conste que un juez excede y procede de un modo contrario a lo que es lícito atendiendo el derecho, o a lo que debe hacerse¹⁶⁹. Considera que el ofendido debe resistir incluso si duda acerca de si el oficial se está excediendo o actuando injustamente siempre que la acción del ofensor tenga consecuencias irreparables¹⁷⁰. Pero si consta que el oficial no se excede, o existe una duda pero podrá repararse el daño causado por el oficial o la potestad, entonces el súbdito debe obedecer¹⁷¹.

Hasta aquí las consideraciones que Mieres vierte sobre la obediencia debida a la autoridad que concuerdan, como se ha visto, con las tesis de Santo Tomás y que llevan a abordar más en particular la cuestión del gobierno de la comunidad política.

163. *Op. cit.*, pars II, col. XI, cap. III, n. 45, pág. 523.

164. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXXI, nn. 23-24, pág. 479.

165. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXXI, nn. 25-26, pág. 479.

166. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXXI, nn. 22-23, pág. 479.

167. *Op. cit.*, pars I, col. II, cap. XXVII, n. 4, pág. 32.

168. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXXI, n. 26, pág. 479.

169. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXXI, n. 28, pág. 479.

170. *Ibidem*.

171. *Ibidem*.

2. EL GOBIERNO DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

2.1. El buen gobierno

Como se ha recordado en más de una ocasión Santo Tomás considera que la razón de ser y –al mismo tiempo– la principal función del gobernante es la de conducir convenientemente la comunidad política hacia su fin debido, que puede expresarse en términos de bien vivir o bien común¹⁷². En esta perspectiva resulta obvio que el gobierno se concibe como un servicio que el titular del poder debe prestar a la comunidad política.

Ahora bien, la conveniencia de esta conducción en las cosas que tienen un fin externo a sí mismas –lo que sucede en el caso de la sociedad– viene determinada por dos condiciones: que se conserve ileso lo que se pretende conducir y que se conduzca efectivamente hacia su fin¹⁷³.

En este sentido el Aquinate sostiene que la intención del gobernante debe dirigirse a procurar la salvación de aquello que se encarga de regir, y que el bien y la salvación de la multitud consorciada requiere principalmente que se conserve su unidad, y esto es lo que se llama paz¹⁷⁴. Y no es recto que el que rige la comunidad política se cuestione si debe lograr la paz en el grupo que le está sujeto, pues nadie debe cuestionarse el fin al que se debe, sino tan sólo los medios necesarios para alcanzarlo¹⁷⁵. Por lo tanto, conservar ilesa la comunidad política exige en el gobernante exclusivamente la deliberación sobre los medios necesarios para conservar su unidad, nunca su fin que es la paz.

De cara a la consecución del bien común, la obtención de la paz no es todavía suficiente, es necesario además que la comunidad sea conducida efectivamente hacia él por el gobernante. La paz es condición necesaria para que el hombre pueda ser dirigido hacia el bien común, pero éste implica además que los miembros de la comunidad vivan virtuosamente¹⁷⁶. Por lo tanto, supuesta la paz, el principal cometido del gobernante consistirá en inducir la sociedad a vivir virtuosamente; y ésta es tarea dignísima si se tiene en cuenta que la vida virtuosa es, a su vez, condición necesaria –aunque insuficiente–¹⁷⁷ para la consecución del fin absolutamente último de la vida humana, que es la Visión divina¹⁷⁸.

172. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, lib. I, cap. 1; *De Regno*, lib. 1 cap. 2; y *op. cit.*, lib. 2 cap. 3).

173. *Ibidem*.

174. *Op. cit.*, lib. 1 cap. 2.

175. *Ibidem*.

176. *Op. cit.*, lib. 2 cap. 3.

177. La vida virtuosa en sí misma, sin la perfección que introduce la gracia no es suficiente para alcanzar la Visión beatífica.

178. *Op. cit.*, lib. 2 cap. 3.

Si la persecución de la vida virtuosa de los súbditos es el principal fin del gobierno, también lo es –pero secundariamente– el procurar a la comunidad la suficiencia de los bienes corporales cuyo uso es necesario a los actos de la virtud¹⁷⁹.

Tal y como se dijo, Santo Tomás sostiene que la consecución de la vida virtuosa –o vida buena– exige que el gobernante lleve a cabo todos los actos necesarios para conseguir la paz entre sus súbditos; que los dirija a actuar bien y que realice actividades para que exista en la comunidad suficiente abundancia de las cosas necesarias para la realización de actos virtuosos.

Todo lo anterior, suponiendo que el gobernante sea recto y actúe con rectitud. Sin embargo, el Aquinate es consciente de que los responsables de regir la sociedad podrían convertirse en tiranos, y señala una serie de medidas para evitar que esto suceda.

En primer lugar, será necesario que sea promovido a la condición de rey un hombre que no pueda inclinarse fácilmente hacia la tiranía; que deberá disponerse el gobierno del reino de tal manera que al monarca ya instituido se le sustraiga la ocasión de convertirse en tirano y, concluye, habrá que atemperar su potestad de tal manera que no pueda fácilmente declinar a la tiranía¹⁸⁰. Finalmente, el buen gobernante también deberá ocuparse y procurar que la vida virtuosa no sea sólo algo temporal o provisional, sino que de algún modo se vuelva permanente¹⁸¹.

Son tres los peligros reales que pueden impedir esta –podría decirse– perpetuidad del buen vivir e indica que el primero proviene de la propia naturaleza, que dispuso que los hombres sean mortales y no perpetuos; además señala que los seres humanos no siempre tienen las mismas fuerzas mientras viven, porque su vida está sometida a muchos cambios; y así los hombres no son idóneos para realizar los mismos oficios del mismo modo durante toda su vida. El segundo impedimento brota del interior de la sociedad y consiste en la perversidad de las voluntades que, o se comportan ociosamente con respecto a aquello que requiere la cosa pública, o son dañosas para la paz de la comunidad, o perturban la paz de los demás transgrediendo la justicia. El tercer impedimento para la conservación del bien de la república viene del exterior, pues por la invasión de los enemigos se disuelve la paz y a veces se destruye completamente el reino o la ciudad¹⁸².

También son tres los posibles remedios para estos tres males: el gobernante debe ocuparse de la sucesión y de la sustitución de los que presiden los distintos oficios; con sus leyes y preceptos, penas y premios, debe alejar a sus súbditos de la

179. *Op. cit.*, lib. 2 cap. 4.

180. *Op. cit.*, lib. 1 cap. 6.

181. *Op. cit.*, lib. 2 cap. 4.

182. *ibidem*.

iniquidad e inducirlos a las obras virtuosas; y finalmente debe procurar que la comunidad esté segura frente a los enemigos, pues en nada beneficia evitar los peligros interiores si uno no puede defenderse de los exteriores¹⁸³.

Santo Tomás concluye diciendo que el rey debe poner especial cuidado en la realización de las tareas anteriores de tal manera que si detectara que algo está fuera del orden debería corregirlo; si algo faltara, debería sustituirlo; y si algo pudiera hacerse mejor, debería perfeccionarlo¹⁸⁴.

2. 1.1. *Regalis dignitas dicitur officium*

Mieres es sin duda consciente de que la misión del poder político es la de conducir la sociedad al bien común. Así se puso de manifiesto al hablar de los fines de la comunidad política y del origen del poder, de modo que no se volverá sobre el tema en este lugar.

Ahora bien, hay que insistir en la idea de que para el autor el buen gobernante no puede concebir su cargo como un honor, sino como un servicio. Esto se desprende de las dos reflexiones del gerundense que se comentan a continuación.

La primera versa sobre el honor. Mieres afirma que el hombre naturalmente desea ser honrado, pero observa que el honor mundano no es sano para el alma, y asevera que quien quiere estar seguro de la salvación debe despreciar el mundo, no despreciar a nadie sino despreciarse a sí mismo y no tener en mucha cuenta el ser despreciado¹⁸⁵. Resulta evidente que para el gerundense debe vencerse el deseo natural de honores y más bien fomentarse la humildad si se quiere asegurar la salvación. Esto también puede referirse al titular del poder.

Por el contrario Mieres, dirigiendo la mirada directamente a los que están sujetos al gobierno, tanto de Dios como del príncipe terrenal, sostiene que los súbditos no deben negarse a rendirles los honores debidos¹⁸⁶.

Estos pasajes del *Apparatus*, recuerdan la doctrina de Santo Tomás relativa al premio del príncipe: el honor mundano o la gloria no son premio suficiente para los afanes del rey, sino que conviene que éste ponga su esperanza en la recompensa que recibirá de Dios¹⁸⁷. Es decir: el titular del poder no debe aspirar a ser honrado por los hombres, sino que debe tener la mirada puesta en lo Alto, en el Premio Celestial.

183. *Ibidem*.

184. *Ibidem*.

185. T. MIERES, *Apparatus*, pars II, col. X, cap. II, nn. 21-23, pág. 360.

186. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. II, n. 23, pág. 360.

187. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, lib. 1 cap. 8.

Hacer esto no sólo le permitirá conseguir dicho Premio, sino que procurará el honor de los hombres aún a quien no lo buscó¹⁸⁸.

La segunda razón que ilustra cómo Mieres concibe el gobierno es que, al referirse a la dignidad real, indica que no es un honor sino que es un *officium*, es decir un servicio¹⁸⁹.

El autor abunda en lo anterior diciendo que el término *officium* posee la misma raíz que el verbo *officere*, que significa dañar; lo cual no implica que su ejercicio deba ser perjudicial, pues un servicio no debe dañar a nadie, aunque puede ser perjudicial para el alma si no se gobierna con justicia¹⁹⁰. Así pues, un cargo no es una mera dignidad honorífica, sino un servicio y una responsabilidad que, con justicia, su titular debe prestar a todos aquellos que le están sometidos.

Por esta razón se afirma que el *rex* es *persona communalis omnium*¹⁹¹, porque el rey no puede estar sujeto a intereses privados o de alguna facción o partido, sino que su servicio es por y para todos los miembros de la comunidad política¹⁹². La función del gobierno, pues, se expresa en servir a la sociedad velando por su bien común.

Así, Mieres no sólo considera importante que la patria sea dirigida por un gobernante, sino que también es consciente de la necesidad de que el gobernante sea bueno o virtuoso. Por esto, llegará a afirmar que es mejor tener un buen rey que una buena ley, *melior est bonus Rex, quam bona lex*¹⁹³ como para indicar que de nada sirve tener buenas normas cuando el advenimiento de un rey tiránico podría pervertirlas. El gerundense comparte, pues, el criterio tomista de que es importante tener en cuenta la hondura moral del hombre que se pretende promover a la condición de rey.

El jurisperito, en una espléndida reflexión, sostiene claramente que el freno fundamental para evitar que el rey se corrompa consiste en el reconocimiento de su

188. *Ibidem*.

189. T. MIERES, *Apparatus, pars II, col. X, cap. XXXV, n. 1* pág. 491.

190. *Ibidem*.

191. *Op. cit., pars I, col. III, cap. VII, n. 1*, pág. 78 y también *op. cit., pars II, col. X, cap. III, n. 48*, pág. 368.

192. Esta misma concepción del papel del monarca la señala T. de Montagut i Estragués al comentar el contenido de las Cortes de Monzón del año 1289, llegando a citar a un pasaje del *Apparatus* para sustentar su tesis: *Per aquesta raó, en les Corts celebrades a Montsó el 1289 s'establirà que el rei, atès que es jutge natural de tots els seus súbdits, no s'ha de constituir com a part en cap contracte, societat o empresa de guerra on intervinguin també com a parts els seus súbdits.* (T. DE MONTAGUT I ESTRAGUÉS, «Pactar i transaccionar a Catalunya: l'Usatge de Barcelona Communie et convenientiae», en *Negociar en la Edad Media, actas del coloquio celebrado en Barcelona los días 14, 15 y 16 de octubre de 2004*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, pág. 38).

193. T. MIERES, *Apparatus, pars II, col. VI, cap. II, n. 61*, pág. 31.

condición: no es más que un hombre y, como tal, está sujeto a Dios y está obligado a arrepentirse de sus actos al igual que los demás hombres y tal vez más que éstos, porque a quien mucho se le encomienda, mucho se le exige¹⁹⁴.

Pero el monarca no está solo en esta lucha contra su propia corrupción, pues todos sus súbditos están obligados a ayudarlo mediante su auxilio, consejo y favor, a luchar no sólo contra sus enemigos corporales sino también contra los espirituales, y así no darle motivos u ocasión de pecar mortalmente¹⁹⁵.

Parecen claves los pasajes del *Apparatus* en los que se pone de manifiesto que la rectitud del gobierno exige una recta cosmovisión por parte de toda la comunidad política, incluidos quienes la gobiernan. En esta cosmovisión, Dios debe ser reconocido como Señor del universo y Rey de reyes, al que todos están sujetos, sobre todo los príncipes terrenales. Los reyes deberán, pues, cuidar que sus actos se ajusten a la Voluntad de Dios, de modo que sus súbditos, al obrar en conformidad con sus mandatos, puedan lograr el Premio Eterno, a la vez que auxiliarán al monarca en guiar rectamente a la comunidad.

2. 1. 2. *Ex contractibus et iuramentis suis bene obligatur*

En cuanto al deber de atemperar la potestad del rey en aras a evitar eficientemente la degeneración del régimen en tiranía, puede decirse que el propio sistema pactista ayudó a cristalizar en Cataluña aquel principio. Se trató de una forma mixta de gobierno en la que el monarca y las Cortes pudieron moderarse mutuamente en el ejercicio del poder. Más adelante se analizará cómo este sistema llegó incluso a configurar una particular forma de concebir el principal medio del que se sirve el poder, que es la ley. Por el momento, tan sólo se pretende señalar brevemente su incidencia en la moderación del ejercicio del poder por parte de las instituciones principales del gobierno del Principado.

En lo que respecta al rey, sabido es que el aspirante al trono tenía que jurar las constituciones y los derechos de Cataluña antes de tomar posesión del cargo y que el omitir este juramento le impediría devenir príncipe legítimo de Cataluña. El monarca también quedaba vinculado por las distintas constituciones generales que durante su reinado debía aprobar de forma consensuada con las Cortes, no pudiendo modificarlas unilateralmente en lo sucesivo. Mieres señala la existencia de estos principios moderadores del poder del príncipe al afirmar, por ejemplo, que el rey queda obligado por todas aquellas leyes que juró y pactó¹⁹⁶.

194. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XIV, n. 65, pág. 413.

195. *Ibidem*.

196. *Op. cit.*, pars II, col. VIII, cap. I, n. 5, pág. 156.

Pero no sólo el poder del monarca estuvo moderado por la acción de las Cortes sino que las peticiones de éstas también se vieron moderadas por el ejercicio del poder del soberano. Así lo señala Mieres al abordar la cuestión de los malos usos, y al criticar las exigencias de quienes sostuvieron que los señores podrían lícitamente y sin causa, maltratar a sus rústicos según su voluntad, llegando incluso a apropiarse de sus bienes¹⁹⁷. Evidentemente hay que sobreentender que estas exigencias abusivas se manifestaron en Cortes. Contra estas peticiones que las Cortes presentaban al rey, Mieres sostiene que este último, en cuanto que garante de la Ley de Dios, debía oponerse a aquello que los estamentos pidieran en contra de la Ley divina, aun cuando se hiciera constar el consentimiento unánime de la totalidad de sus miembros¹⁹⁸.

Estas afirmaciones permiten confirmar que el rey pudo ejercer de moderador de las peticiones inicuas de las Cortes, y al mismo tiempo abren paso a tratar de otro límite a la potestad de gobierno consistente en algo objetivo y previo al poder constituido: la Ley de Dios.

Así, dice nuestro autor que no tendría valor una constitución que fuera contraria a la Ley divina puesto que sería irrazonable¹⁹⁹. En el mismo sentido sostiene que si el emperador hiciera una ley totalmente injusta y que alimentara el pecado, no tendría valor²⁰⁰. Es decir, el consenso entre el rey y las Cortes no conlleva por sí solo que el ejercicio del poder sea recto y válido, sino que para ello será necesario analizar el contenido de la decisión tomada con miras a determinar si es objetivamente justa, si induce a la virtud o si –por el contrario– es ocasión para la realización de conductas pecaminosas.

En la obra de Mieres también se localizan rastros de la asimilación de la doctrina tomista en torno a lo necesario para hacer que la vida virtuosa no sólo se consiga, sino que pueda perdurar. Se entiende que todo ello es menester del buen gobernante. Se dijo que éste debe ocuparse en la designación de los titulares de los distintos oficios, para paliar los efectos perjudiciales que pudieran derivarse de su muerte o de su natural falta de idoneidad para desempeñar siempre el mismo cargo del mismo modo. Mieres no se plantea la cuestión desde un punto de vista teórico, pero es consciente de que uno de los cometidos fundamentales del gobernante consiste en escoger las personas adecuadas para cubrir los distintos oficios. Por esto señala que sólo al príncipe le corresponde conferir los cargos²⁰¹ y –en principio– también a él corresponde remover los oficiales en caso de ser necesario²⁰².

197. *Op. cit.*, pars II, col. XI, cap. III, nn. 44-45, pág. 512.

198. *Op. cit.*, pars II, col. XI, cap. III, nn. 46-47, pág. 513.

199. *Op. cit.*, pars II, col. VII, cap. VII, n. 14, pág. 151.

200. *Op. cit.*, pars II, col. VII, cap. I, n. 25, pág. 133.

201. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. XXVIII, n. 9 pág. 321.

202. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXX, n. 29, pág. 473.

Para atinar en la elección del titular del cargo, las propias normas catalanas fijaron algunos criterios a tener en cuenta. A modo de ejemplo, una constitución dada por Pedro III en la Corte de Perpiñán prohibió conceder a quienes los pidieran, cargos cuyo desempeño debía ser sometido a la revisión del juez de *taula*²⁰³. Mieres comenta esta norma y dice que la prohibición estriba en que quien se propone a sí mismo es sospechoso, y que –en principio– no hay que conferir honores a quien los pide sino sólo a quienes son llamados²⁰⁴. El gerundense además indica que para cubrir los oficios deben ser escogidas personas ricas²⁰⁵, dando a entender que de este modo será más fácil que no caigan en la tentación de enriquecerse ilícitamente a través del ejercicio de sus funciones.

La responsabilidad del rey no termina con el nombramiento y la remoción de los titulares de los cargos, sino que también se extiende al control del recto desempeño de su oficio. El monarca puede llevar a cabo este control personalmente, y de hecho así lo hace en ocasiones al juzgar y castigar los oficiales que eventualmente delinquieron en el ejercicio de las funciones propias de su oficio. En estos casos –contrariamente al principio procesal de que los delitos se castigan en el *forum loci delicti commissi*– el rey puede juzgarlos dondequiera que se encuentre, llegando eventualmente a sustraerlos de su Veguería o Bailía²⁰⁶.

Pero la regla general es que el control de la labor de los oficiales se lleve a cabo de forma institucionalizada. Mieres recuerda que el rey Pedro II, a través de una Constitución de 12 de enero de 1283²⁰⁷, ordenó que se realizara una investigación general contra los oficiales regios en Cataluña²⁰⁸. Sucesivamente se decidió que esta investigación la llevarían a cabo tres jueces de *taula* que revisarían cada tres años el desempeño de dichos oficiales²⁰⁹, a petición de parte o *ex officio*²¹⁰.

En cuanto a las características que deben presentar los titulares de los distintos oficios, Mieres indica que los príncipes tienen que prestar especial atención a que los cargos se asignen a personas de buena conciencia, para que las cosas que hagan no terminen pesando sobre la conciencia del propio soberano²¹¹.

203. *Constitucions de Catalunya. Incunable de 1495*. Con un estudio introductorio de J. M. FONT I RIUS, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1988. Textos Jurídics Catalans. Lleis i Costums; IV/1, págs. 209.

204. T. MIERES, *Apparatus, pars I, col. VI*, , nn. 1-3, pág. 292.

205. *Op. cit., pars I, col. VI*, nn. 12-14, pág. 292.

206. *Op. cit., pars II, col. X*, cap. III, n. 31-32, pág. 367.

207. *Constitucions de Catalunya. Incunable de 1495*. Con un estudio introductorio de J. M. FONT I RIUS, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1988. Textos Jurídics Catalans. Lleis i Costums; IV/1, pág. 178.

208. T. MIERES, *Apparatus, pars I, col. II*, cap. XXII, n. 1, pág. 26.

209. *Op. cit., pars I, col. II*, cap. XXII, n. 3, pág. 26.

210. *Op. cit., pars I, col. II*, cap. XXII, nn. 3-5, págs. 26-27.

211. *Op. cit., pars II, col. X*, cap. XXXII, n. 27, pág. 482.

Pero no se limita a señalar esta exigencia, sino que define lo que entiende por conciencia, a saber, la discreción de hacer o no hacer algo según el juicio de la razón. Añade que la conciencia es un hábito natural, no sólo cognitivo sino también operativo, pues inclina el ánimo a la prosecución del bien y a evitar el mal²¹². Más aún, citando a un texto de San Bernardo de Claraval²¹³, describe la buena conciencia diciendo que «es la que tiene pureza en el corazón, verdad en los labios, y rectitud en la acción: y por esto merecerá la visión de la Trinidad, o Beata visión...»²¹⁴. Es evidente que, para Mieres, el oficial que tiene buena conciencia es aquél que es moralmente íntegro y, por esto, merecedor de la Recompensa Eterna.

En lo que respecta al desempeño de los cargos, señala que un oficial, regularmente no puede servir a través de un sustituto²¹⁵. Este principio confirma la tesis de que Mieres concibe las funciones de gobierno como un servicio que se presta a la sociedad y que por ello exigen un sincero compromiso por parte de su titular con el bien de la comunidad política.

Finalmente, en cuanto a la terminación del cargo, el autor afirma que nadie puede ser obligado a continuar o repetir en el oficio. Es más, se manifiesta partidario de que se prohíba la continuación en un mismo oficio²¹⁶. De lo cual se sigue la idea tomista de que no conviene que los cargos sean vitalicios, pues la experiencia enseña que no es posible que el mismo hombre ejerza siempre el mismo cargo del mismo modo.

Se señaló que el buen gobernante debe procurar alejar de la iniquidad a sus súbditos e inducirlos a obras virtuosas a través de leyes y preceptos. Puesto que en el último artículo de esta trilogía se tratará ampliamente y de modo específico el tema de la ley, aquí tan sólo se llevarán a cabo algunas consideraciones que permitan inmediatamente corroborar la influencia del tomismo en Mieres también a este respecto.

2. 1.3. *Et est gubernare moderare, praeesse, imperare et regere*

En el Comentario a la Política de Aristóteles, se señala que «gobernar» consiste en cierta operación y que las operaciones o actos de gobierno son: deliberar sobre algunos asuntos, juzgar y mandar. Así, se insiste en que principal y definidamente gobiernan aquellos a los que competen estos actos: deliberar, juzgar y mandar. Y

212. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. XXXIV, nn. 27-28, pág. 322.

213. B. CLARAEVALLENSIS, *Tractatus de Interiori domo*, cap. XIV.

214. T. MIERES, *Apparatus*, pars II, col. IX, cap. XXXIV, nn. 26-27, pág. 322.

215. *Op. cit.*, pars I, col. VI, n. 15, pág. 293.

216. *Op. cit.*, pars I, col. VI, n. 14, págs. 292-293.

Santo Tomás señala explícitamente que gobierna principalmente aquél al que compete mandar, porque mandar es el acto propio de gobierno²¹⁷.

Aunque es sabido que el autor de estas reflexiones no es Santo Tomás, sino Pedro de Alvernia, se proponen estas ideas como una expresión o concreción del contenido de los actos de gobierno tal y como lo hubiera entendido Santo Tomás, por observar que no contradicen su pensamiento. Muy al contrario manifiestan que estamos ante el que fue un fiel discípulo –aunque no inmediato²¹⁸ de quien se ha dicho con razón que «expone la filosofía de su maestro como conociéndola, escribiendo incluso algunas páginas excelentes [...]»²¹⁹.

Mieres por su parte, coincide con que lo propio de la potestad de gobierno consiste principalmente en mandar. Así lo reconoce el gerundense en el *Apparatus* pues –siguiendo en esto a Papias y a Guido de Baysio– afirma que gobernar consiste en moderar, encabezar, mandar y regir²²⁰. Resulta patente, también en este punto, la semejanza entre la concepción tomista y la del gerundense.

La segunda consideración es que para Mieres gobernar no consiste tan sólo en mandar, sino que es preciso que la orden del gobernante induzca a la virtud. Parece suficiente de momento indicar que el jurisperito manifiesta su coincidencia con este principio tomista cuando afirma que la ley debe ser justa y razonable sino no es ley²²¹ y que la ley que alimenta el pecado no tiene valor²²².

El tercer principio relativo a la conservación del bien común remite a la necesidad de defender la patria de los enemigos exteriores. A este respecto, Mieres aporta una consideración muy concreta: afirma que el rey de Aragón puede declarar la guerra para defenderse justamente contra sus enemigos²²³ y para ello tiene potestad de convocar el ejército²²⁴. Lo cual demuestra que al rey incumbe la defensa del Principado contra los posibles invasores.

Para demostrar, si cabe más, la coincidencia entre el Aquinate y Mieres en lo que respecta a su concepción del buen gobierno, aducimos la cita de un ulterior pasaje del *Apparatus*. En dicho pasaje se afirma que los reyes deben tender a la paz, a

217. P. DE ALVERNIA, *In Polit. continuatio, lib. 4 l. 13 n. 3*.

218. G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, vol. II (2º), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, cuarta ed., 1986, págs. 482 y 484.

219. SANTO TOMÁS DE AQUINO Y PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Prólogo de Ana Mallea y Celina A. Lértora, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001, pág. 11.

220. T. MIERES, *Apparatus, pars I, col. VI, n. 6*, pág. 393.

221. *Op. cit., pars II, col. X, cap. XXXV, n. 7*, pág. 491.

222. *Op. cit., pars II, col. XI, cap. III, n. 123*, pág. 531.

223. *Op. cit., pars II, col. VII, cap. VI, nn. 12-13*, pág. 149.

224. *Op. cit., pars II, col. XI, cap. III, nn. 18-19*, pág. 521.

la justicia —que, según se verá, entendida como virtud general es poco más o menos que un compendio de todas las virtudes—, la defensa y el buen estado de los reinos y tierras del monarca —es decir, la prosperidad material necesaria para la práctica de la virtud—: *Intendentes ad pacem, et ad iustitiam, et ad defensionem, et ad bonum statutum Regnorum, et terrarum nostrarum*²²⁵.

En realidad esta frase no es de Mieres, sino del rey Jaime II, que la pronuncia al dictar el primer capítulo de la primera Corte de Barcelona²²⁶. El gerundense, sin embargo la aprovecha para decir que todos los mencionados son los fines a los que deben tender los buenos reyes y príncipes: *Ecce ad quae debent boni Reges et Principes intendere*²²⁷. Por esto, puede sostenerse que es también tesis de Mieres.

2.2. El gobierno limitado: juramento, ley y costumbre

En el *De regno* Santo Tomás analiza detenidamente las tres formas de gobierno históricamente más comunes: la monarquía, la aristocracia y la *politeia*; así como sus posibles desviaciones: la tiranía, la oligarquía y la democracia²²⁸. Parece dar a entender que el mejor régimen es el que ejerce un solo sujeto —la monarquía—, aunque no deja de poner de manifiesto que entre los regímenes perversos el peor es también el ejercido por uno —la tiranía—²²⁹.

Asimismo, sugiere también una serie de medidas dirigidas a evitar que el soberano se vuelva tirano y entre éstas destaca, como ya se ha indicado, la necesidad de atemperar su poder²³⁰. Este señalamiento permite matizar que, para Santo Tomás, la mejor forma de gobierno es tal vez algún sistema mixto, incluso más que la monarquía pura. Esta conclusión parece confirmarla también un pasaje de la Suma de Teología en el que se reconoce expresamente que un régimen mixto sería lo *optimum*²³¹. Y por admirable coincidencia que parezca, la historia dio lugar en Cataluña al establecimiento de un régimen mixto que guardó gran correspondencia con esta doctrina tomista del régimen *optimum*.

En el primer artículo de esta trilogía se señaló que el Principado fue regido en la Edad Media por un sistema particular de gobierno, en el que el monarca y las Cortes compartieron el poder y moderaron mutuamente su ejercicio a través del lla-

225. *Op. cit.*, pars I, col. IV, cap. I, n. 1, pág. 96.

226. *Constitucions de Catalunya. Incunable de 1495*. Con un estudio introductorio de J. M. FONT I RIUS, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1988. Textos Jurídics Catalans. Lleis i Costums; IV/1, pág. 446.

227. T. MIERES, *Apparatus*, pars I, col. IV, cap. I, n. 1, pág. 96.

228. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, lib. 1 cap. 1.

229. *Op. cit.*, lib. 1 cap. 3.

230. *Op. cit.*, lib. 1 cap. 6.

231. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Th. I-II*, q. 95 a. 4 co.

mado pactismo. En este epígrafe se analiza la presentación que Mieres hace del mismo en su *Apparatus*, fijando la atención especialmente en la virtualidad de la ley en aquel contexto.

No es exagerado afirmar que el pacto y el juramento fueron a la vez los pilares fundamentales y las columnas vertebrales del sistema de gobierno catalán medieval. Fueron pilares en la medida en que el legítimo aspirante al trono adquiriría la titularidad del poder tan sólo tras haber jurado respetar las constituciones y los demás derechos de Cataluña. A partir de ese acontecimiento, y durante todo su reinado, quedaría obligado por el contenido del derecho catalán preexistente al momento de su entronización. Por otra parte, el pacto y el juramento fueron columnas vertebrales por cuanto las constituciones generales, pactadas y juradas, constituyeron a la vez el principal medio utilizado tanto para el ejercicio, como para la moderación del poder del monarca y de las Cortes²³². Vamos a analizar el pacto y el juramento en general siguiendo al gerundense.

Para Mieres todo pacto es el resultado de un acuerdo y vincula en sí mismo, independientemente del juramento que le acompaña, en virtud del principio *pacta sunt servanda* al que se refiere en varias ocasiones y en distintos contextos²³³. El acuerdo vinculará a las partes siempre y cuando lo pactado tenga un contenido objetivamente bueno, pues los pactos ilícitos, que inducen los oficiales a delinquir, a hacer injusticia y a oprimir, no tienen fuerza de obligar, advierte con contundencia el autor²³⁴.

Además, el pacto adquiere especial relevancia cuando el deudor es una universidad, comunidad o alguien que tenga potestad para dictar leyes o estatutos, ya que en estos casos el acreedor tendrá mejores garantías de cumplimiento si la obligación queda respaldada por un contrato que si lo estuviera por alguna ley positiva. En efecto la norma podría ser fácilmente derogada por otra contraria sin que el acreedor lo sepa, y éste perdería ineludiblemente su derecho. En cambio, la modificación o la anulación de una obligación contractual exige siempre el acuerdo de ambas partes²³⁵. A la luz de

232. T. MIERES, *Apparatus*, pars II, col. X, cap. XXXV, n. 5, pág. 491.

233. Mieres reconoce el poder vinculante de los pactos mencionando el principio *pacta sunt servanda* tanto en contextos de derecho público como privado así: *Sed nunquid ex pacto poterit renuntiare huic constitutioni, ut fit quotidie in praestatione homagiorum super pacibus et treugis, ac securitatibus? Credo quod sic, per reg. generalem, Pacta servanda sunt [...]*. (*Op. cit.*, pars I, col. IV, cap. XXV, n. 13, pág. 239) y *Ultimo nota, quod creditor in sortem computat fructus, quos percipit locando: computantur etiam fructus, si habitavit domum pignoratam; et si non percepit fructus computantur quos percipere debuit [...] quia creditor possidens domum, vel fundum pignori obligatum, tenetur locare, vel colere, alias sibi imputatur, nisi domino denunciaverit [...] praefertur tamen dominus, si ipse voluerit locare, ut ibi notatur, scilicet, nisi aliter pepigissent, quia tunc pacta sunt servanda [...]*. (*Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXXIV, nn. 52-54, pág. 490).

234. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. XXIX, n. 10, pág. 299.

235. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXXV, n. 16, pág. 492.

estas consideraciones se entiende mejor por qué a los catalanes de la Edad Media el pacto les pareció el instrumento tal vez más adecuado para moderar el poder político.

Además de la fuerza de obligar que todo contrato tiene por su misma naturaleza, el pacto político en Cataluña estuvo acompañado del juramento. Un juramento que venía a reforzar su firmeza, por cuanto la vulneración de lo pactado no constituiría tan sólo la falta a la palabra dada, sino una verdadera ofensa a Dios.

Si hubiere mediado juramento, será en virtud de éste –y no solamente del pacto que subyace– que deberá cumplirse la obligación²³⁶. Mieres matiza que sólo vincula el juramento lícito, es decir, el que se profiere cuando es necesario, por Dios y sus sagrados Evangelios, honestamente y diciendo la verdad²³⁷. No así el que redunde en un daño público, en un delito o el que excluya los *boni mores et laudabiles*, lo que sucedería por ejemplo si alguien jurara no doctorarse o no hacer alguna obra loable²³⁸.

Finalmente considera que el juramento debe respetarse según sus estrictos términos²³⁹ o –lo que es lo mismo– que obliga en su forma, de tal manera que los oficiales que juran respetar los estatutos, están obligados a observarlos al pie de la letra²⁴⁰.

Tras estas consideraciones relativas al pacto y al juramento en general, hay que analizar cómo éstos lograron moderar el poder de las principales instancias de gobierno del Principado, dando vida a un sistema político muy acorde con la propuesta de Santo Tomás.

En Cataluña era el monarca quien principalmente tenía la responsabilidad de conducir la comunidad política hacia el bien común, fundamentalmente a través de la adopción de normas jurídicas de distinta naturaleza. Algunas podía promulgarlas por sí solo y revocarlas también unilateralmente²⁴¹; mientras que otras requerían de la necesaria cooperación de las Cortes.

Mieres señala que estas últimas son las constituciones, estatutos, ordenaciones y capítulos que, por haber sido discutidas y aprobadas con el consentimiento de los tres brazos de las Cortes generales, no podían ser modificadas o revocadas más que por un nuevo acuerdo entre quienes las promulgaron²⁴². A través de estas normas se hace especialmente patente que el poder de gobierno, en Cataluña, fue compartido.

236. *Op. cit.*, pars I, col. VI, n. 56, pág. 318.

237. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. I, n. 6, pág. 184.

238. *Op. cit.*, pars I, col. VI, nn. 51-52, pág. 317.

239. *Op. cit.*, pars I, col. VI, n. 54, pág. 318.

240. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. I, n. 9, pág. 184.

241. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. I, n. 54, pág. 356.

242. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. I, nn. 53-54, págs. 355-356.

En efecto, fueron las más importantes del ordenamiento jurídico catalán tanto por su vocación de ser aplicadas en todo el territorio del Principado como, también –y sobre todo–, porque se formaron a partir de la coincidencia de las voluntades del monarca y de los estamentos representados en las Cortes, llegando a moderar a ambos desde el momento de su entrada en vigor.

En lo que respecta al poder monárquico éste quedaba limitado hasta tal punto que los principios del derecho romano que configuraban la potestad real como algo absoluto, precisan ser reinterpretados o cuando menos matizados si se quieren aplicar a la monarquía catalana.

En este sentido, Mieres explica que el rey de Aragón y príncipe de Cataluña es casi un emperador porque *superiorem non recognoscens in temporalibus*, pero añade a continuación que para la creación de leyes generales necesita el consentimiento de las Cortes generales²⁴³, dando a entender que en realidad su poder está limitado.

Es más, sostiene explícitamente que el lema *quod principi placuit, legis habet vigorem* no tiene aplicación en Cataluña, pues el poder legislativo del príncipe está sometido a varios límites entre los que destaca la necesidad de que sus iniciativas más importantes requieran ser aprobadas por los brazos de las Cortes²⁴⁴.

Tampoco puede decirse que el monarca catalán sea plenamente *legibus solutus*, ya que lo es tan sólo con respecto a aquellas normas que ni juró, ni pactó, pues por sus contratos y juramentos queda vinculado²⁴⁵. Por esto, dice Mieres, que si bien el rey no queda vinculado por la ley, sí queda obligado por la ley de la convención²⁴⁶ y añade que la fuerza vinculante del pacto es tan grande que llega a alcanzar incluso a los sucesores del rey que pactó, pues el contrato se lleva a cabo con las Cortes generales que permanecen a pesar de que cambien los titulares del poder monárquico²⁴⁷. Vallet de Goytisolo, con mucha razón, ha indicado que en estos últimos dos principios Mieres sintetiza la esencia del pactismo²⁴⁸.

Estas consideraciones indican claramente que el poder legislativo del monarca catalán se vio moderado con respecto a la creación de aquellas normas de alcance

243. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. X, n. 22, pág. 217.

244. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. V, n. 4, pág. 369.

245. *Op. cit.*, pars II, col. VIII, cap. I, n. 5, pág. 156.

246. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXXV, n. 18, pág. 492.

247. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXXV, nn. 23-24, págs. 492-493.

248. «La esencia del pactismo la hallamos expresada por las dos siguientes frases de Mieres: –“Princeps non ligatur lege, ligatur tamen lege conventionis”. –“Princeps obligat successores, faciendū legem qua est ex contractu curiae generalis”. Ello implicaba la exclusión, incluso por derecho positivo, de los principios “quod Principi placuit, legis habet vigorem” y “Princeps legibus solutus”». (J. B. VALLET DE GOYTISOLO, «Valor jurídico de las leyes paccionadas en el principado de Cataluña», en *El pactismo en la Historia de España*, Madrid, Instituto de España, 1980, pág. 90).

general que exigieron ser discutidas y aprobadas en las Cortes. Pero es igualmente cierto que las leyes pactadas y juradas significaron también un freno en todo aquello que constituyó una forma de ejercicio unilateral del poder por parte del monarca.

Esto se comprueba en lo que atañe a la actividad jurisdiccional del príncipe, que debe ejercerse de acuerdo con las leyes pactadas según las cuales deberá juzgar²⁴⁹. Respecto del ejercicio unilateral de la potestad legislativa real, Mieres señala que las pragmáticas son normas que el monarca puede adoptar sin necesidad de discutir su aprobación en Cortes, siempre y cuando no contraríen alguna constitución general de Cataluña²⁵⁰. Y, en este sentido, manifiesta que el rescripto real contrario a los privilegios y las constituciones generales juradas de Cataluña no tiene validez²⁵¹.

De forma coherente con la doctrina expuesta, señala que si el soberano no respeta estos principios, puede reprochársele en Cortes que la equidad y la honestidad exigen que guarde sus promesas y sus pactos, especialmente si han sido reforzados mediante juramento, porque estas cosas son de impedimento para quien actúa por su potestad absoluta²⁵². Nótese en estas consideraciones cómo se llega a subordinar de modo diáfano el legítimo ejercicio de la potestad absoluta del monarca a su respeto a lo pactado y jurado en Cortes.

Hasta aquí la referencia a los límites del poder monárquico, pero se señalaba anteriormente que el sistema pactista supuso igualmente una moderación para el ejercicio del poder por parte de quienes integraron los estamentos representados en las Cortes. Mieres indica, por ejemplo, que si los marqueses y otros barones llegaran a obrar reiteradamente²⁵³ en contra de las leyes pactadas y juradas por ellos, serán considerados perjurios y desobedientes al príncipe, al cual deben fidelidad, y por esto podrán ser echados de la Paz y la Tregua²⁵⁴. En otro lugar el gerundense afirma que no tendrán validez las ordenaciones de los próceres que se hicieran en contra de las constituciones que juraron y que deben respetar²⁵⁵.

Pero ampliando un poco la mirada, puede afirmarse que el pactismo también constituyó una limitación a la injerencia popular en el ejercicio del poder legislativo a través de la costumbre. Así, el gerundense asienta el principio general de que los actos contrarios a una ley pactada y jurada constituyen un abuso, y que de éstos no puede nacer una costumbre capaz de derogar una constitución²⁵⁶. Más en particular,

249. T. MIERES, *Apparatus*, pars II, col. VIII, cap. II, n. 19, pág. 162.

250. *Op. cit.*, pars I, col. IV, cap. X, n. 2, pág. 230.

251. *Op. cit.*, pars II, col. VIII, cap. I, n. 8, pág. 156.

252. *Op. cit.*, pars II, col. X, cap. XXXV, n. 26, pág. 493.

253. *Op. cit.*, pars I, col. VI, n. 11, pág. 337.

254. *Op. cit.*, pars I, col. VI, n. 10, pág. 337.

255. *Op. cit.*, pars I, col. VI, n. 16, pág. 344.

256. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. XXI, nn. 1-2, pág. 252).

considera que la ley pactada prevalecerá sobre la costumbre singular contraria, siempre que la propia ley establezca expresamente su derogación²⁵⁷. En cambio, la norma pactada derogará la costumbre general contraria, aunque no previera expresamente su derogación²⁵⁸. Esta preeminencia de la ley pactada, –se entiende– se encontrará siempre subordinada al criterio fundamental de que la ley sea justa y razonable, de lo contrario la costumbre prevalecerá.

Tras haber analizado el contenido fundamental del pactismo como lo presenta Mieres, hay que indicar el por qué en la Cataluña medieval –según parece– se optó por este sistema de gobierno y no se cayó en el absolutismo monárquico que el derecho común –por lo menos en algunas de sus interpretaciones– de algún modo preconizaba.

El gerundense indica que el origen del pactismo debe ubicarse en la voluntad del rey que, siendo *legibus solutus*, quiere vivir *secundum legem* y aclara que el monarca, a quien nadie puede pedir cuentas de sus actos, se impone la ley por contrato, por su voluntad²⁵⁹.

De modo muy parecido, Santo Tomás había afirmado que el principio *Princeps legibus solutus* debe entenderse en el sentido de que no puede exigirse coactivamente al monarca el cumplimiento de la ley. Esto no impide que el príncipe deba someterse voluntariamente a lo que la norma establece, y por esto ante el juicio de Dios, el monarca deberá responder de su posible infracción²⁶⁰.

Si se sacaran estas afirmaciones de sus respectivos contextos podría concluirse que ambos autores tuvieron una concepción voluntarista del poder. Una concepción en la que el monarca se sujeta voluntariamente a la ley, pero que en cualquier momento, en virtud de su voluntad libérrima, podría poner fin a esa autolimitación.

Por el contrario, la historia de Cataluña atestigua que el pactismo estuvo presente en el Principado durante varios siglos, en los que seguramente no faltaron ocasiones para que los monarcas revirtieran la situación y centralizaran sobre sí un gobierno absolutista. Prueba de ello es que ni siquiera la guerra civil del siglo XV fue suficiente para que, una vez recuperado el poder, Juan II o su sucesor Fernando el Católico pusieran en entredicho la bondad del sistema pactista e instauraran por la fuerza un régimen de tendencia absolutista.

Además, si en la base del sistema pactista hubiera habido una concepción voluntarista del poder, no se comprende cómo el gerundense podría llegar a negar con

257. *Op. cit.*, pars I, col. II, cap. VI, n. 6, pág. 19; *op. cit.*, pars I, col. IV, cap. XI, nn. 19-20, pág. 143; *op. cit.*, pars II, col. VII, cap. VIII, nn. 24-25, pág. 152; *op. cit.*, pars II, col. VI, cap. XIII, n. 60, pág. 78; *op. cit.*, pars II, col. VI, cap. XX, nn. 28-29, pág. 96.

258. *Op. cit.*, pars I, col. VI, nn. 9-10, pág. 343.

259. *Op. cit.*, pars II, col. VI, cap. III, n. 3, pág. 37.

260. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Th. I-II*, q. 96 a. 5 ad. 3.

tanta vehemencia y sin dejar lugar a la excepción, que el rey pudiera crear una ley inicua y contraria a la ley de Dios, aun contando con el consentimiento de toda la Corte –según ya se tuvo ocasión de decir–. En tal caso, dicha ley no tendría validez porque es necesario que la ley sea justa y razonable: *quia oportet quae lex sit iusta, et rationabilis*²⁶¹. En un contexto voluntarista, parece que una afirmación así se tornaría incomprensible, pues desde aquel ángulo de mira el consentimiento entre las máximas instancias del poder justificaría inclusive la adopción de normas inicuas y contrarias a la ley de Dios.

En el origen del pactismo, más allá de la voluntad del monarca, se encuentra la *ratio*, la razón a la que se referirá ampliamente el último artículo de esta trilogía al hablar de su relación con el derecho. Baste decir por el momento que las consideraciones de Mieres apuntan a que los catalanes de la Edad Media entendieron que la recta razón es un límite objetivo para el ejercicio del poder; que éste se ostenta para servir a la comunidad política guiándola hacia el bien común; y que no es bueno que esté centralizado en un solo sujeto, sino que es necesario y conveniente que se vea atemperado de un modo real y concreto para garantizar su carácter limitado por naturaleza.

2.3. La administración de justicia

2.3.1. La jurisdicción y el acto jurisdiccional

El Doctor angélico en la *Secunda Secundae* de su Suma de Teología analiza varias cuestiones que –sin duda– guardan relación con el tema que se aborda en este apartado. Sin embargo debido a que este segundo artículo sobre el jurisperito Tomás Mieres pretende centrarse eminentemente en su filosofía política reservándose el último artículo de esta trilogía específicamente para temáticas de índole *ius*-filosófico, es oportuno dejar la reflexión en torno a la mayoría de esas cuestiones –que conciernen más a la Filosofía del Derecho– para más adelante.

En este lugar se contemplará la administración de justicia en su dimensión política, como función cuyo ejercicio es necesario para la conducción de la sociedad hacia bien común.

El Aquinate manifiesta no desconocer esta necesidad al afirmar que la correcta organización de cualquier multitud gobernada demuestra que en el gobernante hay justicia distributiva, que es la que ordena al que manda o administra a dar a cada uno según su dignidad²⁶². De estas palabras se induce que la recta organización de una comunidad exige la administración de la justicia.

Mieres es todavía más explícito y al formular su noción de gobierno afirma que

261. T. MIERES, *Apparatus, pars II, col. XI, cap. III, n. 47, pág. 513*.

262. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Th. Iª pars, q. 21 a. 1 co.*

la palabra «gobernar» comprende en sí misma la jurisdicción y el acto jurisdiccional²⁶³. Asimismo proporciona una definición general de jurisdicción, tomada fundamentalmente de Accursio²⁶⁴, que contiene varios elementos de interés que se analizarán a continuación: *iurisdiction est legitima potestas de publico introducta, cum necessitate iuris dicendi, et aequitatis statuendae*²⁶⁵.

Señala que en esta definición se dice que la jurisdicción es una potestad *legitima* porque fue legítimamente transferida por el pueblo Romano al príncipe y además porque es dada por el príncipe a través de la ley²⁶⁶, o de una costumbre confirmada por la ley²⁶⁷.

Todo esto corrobora la tesis de que, tanto para Santo Tomás como para Mieres, la administración de la justicia es una función que dimana de la propia naturaleza del gobierno de una comunidad. Pero, además, ambos autores coinciden en concebir la función de administrar justicia como una verdadera exigencia. Esto se desprende nuevamente de la definición de jurisdicción y concretamente de que diga *cum necessitate iuris dicendi et aequitatis statuendae*. El gerundense glosa la expresión *cum necessitate* concluyendo que el oficio de juzgar es una necesidad: *munus iudicandi est necessitas*²⁶⁸.

Y aclara que esta necesidad consiste en decir el derecho y en establecer la equidad, especificando que no es suficiente que el juez se limite a señalar a quién corresponde cada cosa controvertida, sino que tiene que hacerlo atendiendo a la equidad²⁶⁹. Puesto que más adelante se hablará en particular de la función de decir el derecho y de la equidad, por el momento no se analizarán estas prerrogativas de la actividad judicial.

Lo que sí es congruente con la perspectiva adoptada al desarrollar este epígrafe, es poner de manifiesto algunos aspectos de la Administración de justicia catalana del siglo XV que Mieres destaca con especial insistencia por la relación que guardan

263. T. MIERES, *Apparatus, pars I, col. VI, n. 7*, pág. 393.

264. «Sin embargo, la noción que nos interesa es la originalmente fijada por Accursio. Por ella se declara que «*Iurisdiction est potestas de publico introducta, cum necessitate iuris dicendi et aequitatis statuendi*». La traducción que propongo es la siguiente: Jurisdicción es la potestad pública introducida con la obligación de declarar el derecho y de establecer la equidad». (T. DE MONTAGUT I ESTRAGUÉS, «La Justicia en la Corona de Aragón» en *La Administración de Justicia en la Historia de España, Actas de las III jornadas de Castilla-La Mancha, sobre investigación en archivos, Guadalajara 11-14 noviembre 1997*, Guadalajara, Junta de Comunidades Castilla-La Mancha; Anabad Castilla-La Mancha, 1999, pág. 665).

265. T. MIERES, *Apparatus, pars I, col. IV, cap. IX, nn. 5-6*, pág. 205.

266. *Op. cit.*, *pars I, col. IV, cap. IX, n. 6*, pág. 205.

267. *Op. cit.*, *pars I, col. IV, cap. IX, n. 6*, pág. 206.

268. *Op. cit.*, *pars I, col. IV, cap. IX, n. 6*, pág. 206.

269. *Ibidem*.

con la consecución del bien común. Un fin que los que ejercen la jurisdicción deben siempre tener a la vista al desempeñar su cargo.

La función jurisdiccional del monarca ocupa sin duda un lugar preeminente en las reflexiones de Mieres pues, por tratarse del sujeto sobre el que recae principalmente la responsabilidad de guiar la sociedad al bien común, es también en cierto modo garante de que en Cataluña se impartiera efectivamente justicia y que se eviten o corrijan eventuales abusos.

Esta concepción del papel del soberano se desprende claramente de que es el único que posee jurisdicción²⁷⁰ universal inherente a su condición²⁷¹, lo que le permite intervenir en algunos asuntos civiles y criminales que en principio podrían tratarse en el territorio de la Veguería o de la Bailía correspondiente²⁷².

Así, cuando la causa involucre a un pupilo, una viuda, un pobre o un miserable, el rey deberá avocar el procedimiento, pues es a él a quien Dios concedió la regalía de juzgar a los miserables, y el príncipe no puede abdicar esta responsabilidad que lleva «adherida a sus huesos», *affixa ossibus*²⁷³.

Además, cuando la causa versara sobre hechos criminales cometidos por algún oficial, notario o escribano en el ejercicio de sus funciones, también podrá discutirse en el consistorio del príncipe, aunque se encontrara situado fuera de la Veguería o de la Bailía donde se cometió el delito²⁷⁴. Finalmente, si el juicio estuviera en grado de apelación, el rey podrá conocer un proceso que haya nacido en cualquier lugar de Cataluña²⁷⁵.

Todo ello es clara muestra de que, en última instancia, es el príncipe quien tiene la responsabilidad de velar por la recta administración de la justicia en todo el territorio del Principado. Mieres así lo considera y por ello no critica las normas que dibujaban esta preeminencia jurisdiccional del monarca, sino que celebra el contenido de aquellas constituciones que proceden de la máxima autoridad y que están dirigidas a eliminar abusos y corruptelas en la Administración de justicia. A modo de ejemplo: al hablar del juramento que todo *Veguer* debía emitir al tomar posesión de su cargo, afirma que contiene *multa bona*, pues muchas de las promesas pretenden evitar que estos oficiales locales cometan conductas ilícitas al administrar la justicia²⁷⁶.

270. En realidad Mieres en este caso habla de «imperio» –facultad de decir el derecho y de ejecutar lo juzgado tal y como se refiere en la voz correspondiente de la Enciclopedia Catalana– y no de «jurisdicción». Sin embargo, parece que el contenido actual de la noción general de jurisdicción –que incluye ambas facultades– autoriza a sustituir el término usado por el gerundense.

271. T. MIERES, *Apparatus*, pars I, col. IV, cap. IX, n. 19, pág. 207.

272. *Op. cit.*, pars I, col. II, cap. XV, nn. 1-2, pág. 23.

273. *Op. cit.*, pars I, col. II, cap. XV, nn. 3-4, pág. 23.

274. *Op. cit.*, pars I, col. II, cap. XV, n. 5, pág. 23.

275. *Op. cit.*, pars I, col. II, cap. XV, n. 8, pág. 23.

276. *Op. cit.*, pars I, col. II, cap. I, n. 1, pág. 12.

El autor describe las distintas actividades ilícitas que suelen protagonizar quienes ejercen funciones jurisdiccionales, haciendo especial hincapié en las que se originan por el lucro, a saber: la extorsión de dinero para impartir justicia; el retraso en la toma de decisiones judiciales con la finalidad de extorsionar —dando lugar al crimen de concusión, que consiste en pedir algo más de lo debido por razón del oficio, a través de opresiones, amenazas, etc.— y la omisión de actividades judiciales a cambio de dinero²⁷⁷.

Y no se conforma con describir estas conductas ilícitas, sino que explica el por qué es tan preocupante la venalidad generalizada que lleva a muchos oficiales a venderse: si deja de existir culpa que el reo no estime redimible a través del dinero, su actuación será tan ilícita como se lo permitan sus recursos económicos. Ello conllevará de un modo flagrante la muerte de la justicia²⁷⁸.

Por lo tanto, para el logro del bien común, los que tienen potestades jurisdiccionales deben evitar actuar injustamente en el desempeño de su cargo en vistas de la posible remuneración ilícita que recibirán. Es más, Mieres señala que aun las decisiones judiciales justas, tomadas mirando al monto de la remuneración que el juzgador pretende percibir, estarán viciadas, porque quienes juzgaran por este motivo cometerían un fraude contra Dios y una violación de la justicia. Y aunque su decisión fuera justa estaría afectada de nulidad: *Et tamen qui iuste iudicat, et pretium remunerationis spectat, fraudem in Deo perpetrat, cito violatur iustitia et c. [...] Et sententia venalis nulla est [...]*²⁷⁹.

Evidentemente, la remuneración que es objeto de las denuncias de Mieres no incluye el cobro del salario justo acostumbrado, tasado por las constituciones y otros derechos patrios y complementado por todo aquello que razonablemente se daba desde antiguo a los oficiales²⁸⁰.

El gerundense señala que, para evitar estas conductas se exige a los designados para desempeñar oficios que comprenden facultades jurisdiccionales, que juren hacer justicia a cualquiera y en cualquier negocio, en el bien entendido que si algún oficial recibiera algo ilícitamente se le considerará culpable de hurto y se le removerá del cargo —salvo que lo que reciba sea comida, y en poca cantidad, suficiente para ser consumida en pocos días²⁸¹, matiza el autor—.

Con la misma finalidad, el *Veguer* deberá jurar que actuará legalmente, en la Veguería que se somete a su cuidado²⁸², en el sentido de que deberá abstenerse de cometer fraudes, concusiones o exacciones ilícitas²⁸³.

277. *Op. cit.*, pars I, col. I, cap. XII, nn. 2-6, pág. 5.

278. *Op. cit.*, pars I, col. I, cap. XII, n. 1, pág. 5.

279. *Op. cit.*, pars I, col. I, cap. XII, nn. 1-2, pág. 5.

280. *Op. cit.*, pars I, col. II, cap. I, nn. 27-30, pág. 13.

281. *Op. cit.*, pars I, col. I, cap. XII, nn. 6-7, pág. 5.

282. *Op. cit.*, pars I, col. II, cap. I, n. 1, pág. 12.

283. *Op. cit.*, pars I, col. II, cap. I, n. 2, pág. 12.

Además de la previsión de estos juramentos, como medida dirigida a evitar *ex ante* la comisión de ilícitos en la administración de la justicia, Mieres se muestra partidario de que se preserve la independencia de los *Veguers* y de los demás oficiales trienales²⁸⁴. Considera que podrían ser medidas muy adecuadas para lograr dicha independencia la de evitar instituir oficiales a cambio de dinero o de préstamos; prohibir las promesas de pago de deudas con cargo a los éxitos y provechos que se deriven del desempeño de un cargo; y no designar como titulares de oficios a quienes los soliciten²⁸⁵.

Los monarcas catalanes crearon además un sistema de control *ex post* del desempeño de los oficiales, que pretendió detectar y corregir las eventuales injusticias en los que éstos hubieran incurrido. Mieres se refiere expresamente a la institución de los jueces de *taula* como funcionarios especialmente encargados de vigilar la conducta de los oficiales en el ejercicio de su jurisdicción²⁸⁶, y a la obligación de rendición de cuentas que, en el siglo XV, debía hacerse al *Magister Rationalis*²⁸⁷. Añade que en esta rendición de cuentas los oficiales no sólo debían mencionar todo aquello que hubieran recibido por razón de la Administración de justicia, sino también todos los servicios que se les hubieran prestado gratuitamente²⁸⁸.

2.3.2. Fin de la Administración de justicia y medios para su logro

Ha llegado el momento de preguntarnos ¿por qué Mieres se muestra tan partidario de que el monarca garantice la recta administración de la justicia; por qué es tan insistente en su denuncia y condena de las corruptelas existentes entre los oficiales de su tiempo; por qué valora tan positivamente las medidas dirigidas a evitar o a corregir dichas corruptelas?

Para hallar la respuesta a estas preguntas es necesario investigar cuál es el fin último de la Administración de justicia según Mieres. Una vez hallado este fin, podrá comprenderse mejor el por qué del rechazo a todo aquello que constituya un obstáculo para su logro. Para el desarrollo de este cometido hay que partir del análisis de algunas afirmaciones contenidas en el *Apparatus*.

Una sentencia que se refiere al mal que es ilícito inferir al administrar justicia abre la puerta para este hallazgo: «la letra de esta constitución habla del mal que se

284. *Op. cit.*, *pars* I, *col.* I, cap. XII, nn. 5-6, pág. 6.

285. *Op. cit.*, *pars* I, *col.* I, cap. XIII, nn. 1-3, pág. 6.

286. *Op. cit.*, *pars* I, *col.* IV, cap. 7, n. 16, pág. 193.

287. *Op. cit.*, *pars* I, *col.* II, cap. I, nn. 38-40, pág. 14. En lo que respecta al *Magister Rationalis*, véase T. DE MONTAGUT I ESTRAGUÉS, *El Mestre racional a la Corona d'Aragó (1283-1419)*, vol. I-II, Barcelona, Fundació Noguera, 1987.

288. T. MIERES, *Apparatus*, *pars* I, *col.* II, cap. I, n. 41, pág. 14.

infiere con el ánimo de cometer una injusticia y de hacer daño con deseo de venganza²⁸⁹, lo que está prohibido también por el derecho divino»²⁹⁰. Es decir: es ilícito inferir el mal contra la prohibición del derecho divino y *–contrario sensu–* será lícito aquél que no vulnere las prescripciones de Dios.

Mieres pues, considera que al administrar justicia es lícito inferir el mal, mientras que no lo es si se hace injustamente y contrariamente a una prohibición del derecho²⁹¹. En el mismo sentido sostiene que los señores pueden infligir el mal a los rústicos, hombres propios y otros sobre los cuales tienen jurisdicción, puniéndolos, corrigiéndolos y castigándolos en la administración de la justicia, siempre y cuando lo hagan de conformidad con lo permitido por el derecho, las constituciones de Cataluña, las costumbres y los usos²⁹².

El gerundense perfila su idea diciendo que castigar de acuerdo a justicia en el ejercicio de la jurisdicción no significa propiamente inferir el mal, sino todo lo contrario, porque con ello se consigue enderezar la vida humana²⁹³. Y concluye que, si la justicia consiste en esta actividad correctora, entonces su cultivo en la tierra es un sumo bien: *immo summum bonum est colere iustitiam in terris*²⁹⁴. Entender el por qué afirma que el cultivo de la justicia entendida como arte dirigido a la corrección de la vida del hombre es un sumo bien, permitirá hallar el fin último de toda jurisdicción.

Mieres considera que la tarea que desempeña la Administración de justicia es un bien sumo pues, mediante su función correctora de la vida de los hombres, los encamina de algún modo hacia Dios. Por esto subraya que la modalidad de comisión del mal que la justicia humana castiga es la misma que está prohibida por el derecho divino y lo hace tras haber relevado que el cultivo de la justicia en la tierra es un bien sumo, porque quiere destacar que lo que se hace en el foro está relacionado, abierto, orientado y encaminado en última instancia a hacer bueno al hombre de cara a su Creador.

Es esta concepción la que mueve al autor en la siguiente afirmación: la buena administración de la justicia constituye una honra para Dios²⁹⁵, porque a través de ella el hombre es ordenado a la propia perfección en la vida comunitaria –al bien

289. Mieres, en esta ocasión no lo cita, pero es patente la influencia de Santo Tomás en esta reflexión, pues el Aquinate al hablar del homicidio tilda de inmoral a aquel que se lleva a cabo por deseo de venganza utilizando incluso una expresión idéntica (*livore vindictae*) a la que utiliza Mieres: *Ad quintum dicendum quod ibi prohibetur defensio quae est cum livore vindictae. Unde Glossa dicit, non vos defendentes, idest, non sitis referentes adversarios.* (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Th. II-II, q. 64 a. 7 ad. 5*).

290. T. MIERES, *Apparatus, pars I, col. IV, cap. XXVII, n. 9*, pág. 111.

291. *Op. cit., pars I, col. IV, cap. XXVII, n. 8*, pág. 111.

292. *Ibidem*.

293. *Op. cit., pars I, col. IV, cap. XXVII, nn. 8-9*, pág. 111.

294. *Op. cit., pars I, col. IV, cap. XXVII, n. 9*, pág. 111.

295. *Op. cit., pars II, col. IX, cap. III, n. 60*, pág. 191.

común— y por lo tanto se dispone a gozar plenamente de su Creador en la vida futura.

Todo esto demuestra una vez más que en Mieres se da una conciencia clara de la existencia de un orden ontológico, en cuya cúspide se encuentra Dios²⁹⁶ y al que no se sustrae lo jurídico. Antes al contrario, la administración de la justicia así entendida se convierte en pieza fundamental del Plan Divino y en función dignísima en la medida en que coopere activamente con Él mediante la corrección de las conductas humanas.

Esta visión de la administración de justicia ayuda a comprender más algunas otras afirmaciones que encontramos dispersas en el *Apparatus*. En particular, explica por qué no existe potestad humana alguna que pueda lícitamente interferir en el desarrollo de las actividades jurisdiccionales en perjuicio de que se haga justicia, pues con ello estaría impidiendo que el hombre pueda ser corregido y orientado hacia el Creador. Mieres así lo da a entender al referirse al príncipe, diciendo que si llegara a intimar al juez que se abstenga de juzgar so pena de nulidad de la sentencia que dicte, su amenaza sería nula de pleno derecho y la decisión que el juez tomara sería válida²⁹⁷. Y en otro lugar insiste en que ni el rey, ni el primogénito deben perturbar los encargados de administrar la justicia en la realización de su cometido por eventuales amenazas o cualquier otro impedimento. Deben dejar que los ministros hagan justicia sin temor alguno²⁹⁸.

Además, a la luz de lo dicho, puede comprenderse mejor por qué el gerundense tiene constantemente la mirada puesta en Dios cuando se refiere a la actuación de los operadores de la justicia tildando de pecaminosa toda actuación ilícita. Así, cuando sostiene que la administración de justicia está encargada de hacer justicia, de tal manera que el oficial que no cumple su cometido infringe su juramento y queda obligado por una deuda que contrajo por el pésimo desempeño de su oficio, pues pecó, hizo una injusticia e impidió el camino de la justicia en perjuicio de la república²⁹⁹. Asi-

296. Esta conciencia de la ordenación del hombre a Dios aparece patente en múltiples consideraciones de Mieres, especialmente las que señalan que un contexto normativo induce al pecado mortal. Por ejemplo al decir que: *Unde ex praemissis habes, quod inter milites, et homines de paratico permittitur guerra in Cathalonia, datis tamen diffidamentis quinq. dierum. Ista tamen permissio est forsans de iure divino illicita, idem Iaco. de Calic. qui hoc latissime pertractat in suo Viridiario Militiae in prima q. principali et in 9 q. prin. et tales guerrificantes non excusantur a peccato mortali. Imo dixit glos. super constitutionibus provincialibus sacri Concilii Terracon. cap. ad reprimendum, super verbo diffidari prohibet, quod Rex Aragonum, et alii nobiles, utentes, vel permittentes uti istis diffidamentis, et guerris, peccant mortaliter; et propter hoc sunt in parte damnandorum [...]. (Op. cit., pars I, col. IV, cap. XXVII, nn. 14-15, pág. 112).*

297. *Op. cit., pars II, col. VIII, cap. II, n. 80, pág. 164.*

298. *Op. cit., pars II, col. VIII, cap. II, nn. 71-72, pág. 164.*

299. *Op. cit., pars II, col. IX, cap. XXII, n. 61, pág. 257.*

mismo, en un comentario a una constitución de Fernando I que establece penas para abogados y jueces que formulan o admiten querellas inmoderadas³⁰⁰, Mieres señala que más allá de estas penas, los jueces y abogados incurren en pecado mortal y estarán obligados, hacia la parte que hayan perjudicado obrando de este modo, a pagar los daños y los intereses³⁰¹. Finalmente, en el mismo sentido, se refiere a quienes juzgan injustamente dejándose guiar por la ambición del salario: estos cometen fraude contra Dios. Y no es necesario que perciban salario para mancharse de esta culpa, sino que basta que lo ambicionen: *nam non receptio salarii prohibetur, sed ambitio*³⁰².

300. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. XXVIII, n. 1, pág. 296.

301. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. XXVIII, n. 2, pág. 296.

302. *Op. cit.*, pars II, col. IX, cap. XXVIII, nn. 8-9, pág. 296.