GLOSSAE
European Journal of Legal History

ISSN 2255-2707

Edited by
Institute for Social, Political and Legal Studies
(Valencia, Spain)

Chief Editor
Aniceto Masferrer, University of Valencia

Assistant Chief Editors
Wim Decock, University of Oxford
Gabriela Cobo del Rosal Pérez, Universidad Rey Juan Carlos
Juan A. Obarrio Moreno, University of Valencia

Editorial Board
Isabel Ramos Vázquez, University of Jaén (Secretary)
Fernando Hernández Fradejas, University of Valladolid
M.C. Mirow, Florida International University
José Miguel Piquer, University of Valencia
Andrew Simpson, University of Aberdeen

International Advisory Board
Javier Alvarado Planas, UNED; Juan Baró Pazos, University of Cantabria; Mary Sarah Bilder, Boston College; María José Bravo Bosch, University of Vigo; Orazio Condorelli, University of Catania; Emanuele Conte, University of Rome III; Daniel R. Coquillette, Boston College – Harvard University; Serge Dauchy, University of Lille; Salustiano de Dios, University of Salamanca; José Domingues, University of Lusíada; Seán Patrick Donlan, The University of the South Pacific; Matthew Dyson, University of Oxford; Antonio Fernández de Buján, University Autónoma de Madrid; Remedios Ferrero, University of Valencia; Manuel Gutan, Lucian Blaga University of Sibiu; Jan Hallebeek, VU University Amsterdam; Dirk Heirbaut, Ghent University; Richard Helmholz, University of Chicago; David Ibbetson, University of Cambridge; Emily Kadens, University of Northwestern; Mia Korpiola, University of Turku; Pia Letto-Vanamo, University of Helsinki; Orazio Licandro, University of Catania; Jose María Llanos Pitarch, University of Valencia; Marju Luts-Sootak, University of Tartu; Magdalena Martínez Almira, University of Alicante; Pascual Marzal Rodríguez, University of Valencia; Dag Michaelsen, University of Oslo; María Asunción Mollá Nebot, University of Valencia; Emma Montanos Ferrín, University of La Coruña; Olivier Moréteau, Louisiana State University; John Finlay, University of Glasgow; Anthony Musson, University of Exeter; Vernon V. Palmer, Tulane University; Agustin Parise, Maastricht University; Heikki Pihlajamäki, University of Helsinki; Jacques du Plessis, Stellenbosch University; Merike Ristikivi, University of Tartu; Remco van Rhee, Maastricht University; Luis Rodríguez Ennes, University of Vigo; Jonathan Rose, Arizona State University; Carlos Sánchez-Moreno Ellart, University of Valencia; Mortimer N.S. Sellers, University of Baltimore; Jørn Øyrehagen Sunde, University of Oslo; Martin Sunnqvist, Lund University; José María Vallejo García-Hevia, University of Castilla-La Mancha; Norbert Varga, University of Szeged; Helle Vogt, University of Copenhagen; Tammo Wallinga, University of Rotterdam; José Luís Zamora Manzano, University of Las Palmas de Gran Canaria

Citation

Karen María Vilacoba Ramos, "*Ius et litterae* en Juan de Mariana: Derecho romano y fuentes clásicas en *De rege et regis institutione*", *GLOSSAE. European Journal of Legal History* 23 (2026), pp. 370-406 (available at http://www.glossae.eu). https://doi.org/10.64567/glossae.v1i23.811

Esta obra está bajo una licencia de *Creative Commons* Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Ius et litterae en Juan de Mariana: Derecho romano y fuentes clásicas en *De rege et regis institutione*

Ius et litterae in Juan de Mariana: Roman Law and Classical Sources in *De rege et regis institutione*

Karen María Vilacoba Ramos
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

ORCID ID : 0000-0001-7545-2720

Recibido : 30.05.2026
Aceptado : 21.07.2026

Resumen
El artículo analiza la recepción del legado jurídico y literario romano en *De rege et regis institutione* de Juan de Mariana, entendida como una apropiación activa de principios clásicos en el marco del humanismo jesuítico. Examina cómo Mariana transforma categorías estoico-ciceronianas y del derecho romano para articular una teoría cristiana del poder, del bien común y de los límites de la monarquía, atendiendo especialmente a la formación del príncipe, la relación entre *honestum* y *utile*, la *prudentia* y la doctrina del tiranicidio.

Palabras clave
Juan de Mariana; Derecho romano; fuentes clásicas; humanismo jesuítico; Siglo de Oro

Abstract
The article analyzes the reception of the Roman legal and literary legacy in Juan de Mariana's *De rege et regis institutione*, understood as an active appropriation of classical principles within the framework of Jesuit humanism. It examines how Mariana transforms Stoic-Ciceronian categories and Roman legal concepts in order to articulate a Christian theory of power, the common good, and the limits of monarchy, with particular attention to the education of the prince, the relationship between *honestum* and *utile*, *prudentia*, and the doctrine of tyrannicide.

Keywords
Juan de Mariana; Roman Law; classical sources; Jesuit humanism; Spanish Golden Age

Sumario: 1. Praefatio; 2. Recepción del legado clásico; 3. Fuentes literarias clásicas: *exempla* y moral en la formación del príncipe; 4. Tradición jurisprudencial romana en la concepción del poder real; 5. Conclusión; Apéndice bibliográfico

1. Praefatio

La producción intelectual de la Compañía de Jesús[1] en la segunda mitad del siglo XVI planteó, entre otros problemas, uno que la historiografía del pensamiento político ha tendido a tratar por separado: el de la relación entre la formación humanista clásica de los jesuitas y el aparato jurídico del *ius commune*[2] que circulaba en las universidades

[1] Martínez Millán, J., Pizarro Llorente, H. y Jiménez Pablo, E. (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI–XVIII),* Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012.

[2] En este sentido, además de la obra de Juan de Mariana, el *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* de Francisco Suárez (Coímbra, 1612) como el *De iustitia et iure* de Luis de Molina (Venecia, 1614, en seis tomos) representan momentos centrales de la teología jurídica jesuítica articulada sobre el *ius commune*. En Suárez, la teoría de la ley divina, (natural y humana) adopta la forma de una verdadera *summa iuris*, en la que las categorías escolásticas se combinan con cuestiones de soberanía, obediencia y poder en

europeas de su tiempo. En la España de los Austrias esa relación fue especialmente intensa, porque los colegios jesuíticos operaron en un ambiente intelectual en el que el Derecho romano no era materia solo de estudio, sino instrumento activo de gobierno, teología moral y controversia política. Juan de Mariana es uno de los casos más significativo de esa confluencia.[3]

El sistema educativo de los jesuitas adoptó el denominado *Modus Parisiensis*[4], método seguido en la Universidad de París donde Ignacio de Loyola y sus primeros compañeros habían estudiado, que se distinguía por su orden, sistematización y gradualidad. Esta pedagogía cuajó en la *Ratio Studiorum*[5], programa de estudios que estructuraba la enseñanza en tres grados (gramática, humanidades y retórica) y que, basado en el modelo humanista pero reorientado hacia fines espirituales e institucionales, aspiró a formar intelectuales capaces y hombres virtuosos mediante el trato sistemático de los clásicos grecolatinos.

El latín[6] se constituyó, por tanto, en la lengua vehicular de la enseñanza, y los autores clásicos —Cicerón, Virgilio, Horacio, Quintiliano, entre otros— eran soporte para la *virtus litterata* que los jesuitas implantaron como sistema educativo, siempre en consonancia con los parámetros que marcaba la ortodoxia. Por otro lado, el pensamiento jurídico-político español de los siglos XVI y XVII[7] estuvo profundamente influenciado por el Derecho romano[8], en un periodo conocido como la Segunda Recepción del Derecho

el marco de la Monarquía Hispánica, lo que presupone un sólido dominio del derecho civil por parte del teólogo. Molina, por su parte, dispone su tratado en disputas sobre contratos, obligaciones, tributos y delitos, de manera que las figuras clásicas del derecho romano y del derecho común se reformulan en términos de justicia conmutativa y distributiva y se orientan a la configuración de un gobierno cristiano de la sociedad, dando buena muestra del uso jesuítico del *ius commune* como lenguaje normativo de la vida política y moral.

[3] Andrés Santos, F. J., "Notas sobre el concepto de humanismo jurídico", *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid*, 94 (1999), pp. 31–47.

[4] Codina Mir, G., "El modus parisiensis", *Gregorianum,* 85, 1 (2004), pp. 43-64.

[5] Como apunta Jiménez Pablo, la publicación de la *Ratio Studiorum* en 1599 no fue un acontecimiento circunscrito al ámbito interno de la Compañía de Jesús. El documento sistematizó la concepción jesuítica de la educación en la temprana Edad Moderna, regulando funciones, metodología y contenidos en todos sus colegios. Su elaboración estuvo atravesada desde el principio por tensiones que desbordaban lo pedagógico: poderes políticos, élites urbanas e instituciones eclesiásticas siguieron de cerca un proceso que, en el caso español, llegó a movilizar a la Inquisición en un intento de frenar su publicación definitiva, Jiménez Pablo, E., "Un Modelo Educativo que generó Oposición: La Ratio Studiorum de los Jesuitas", *Social and Education History* 10.2 (2021), pp. 158-180.

[6] Como señaló Alvar Ezquerra, el aprendizaje de lenguas distintas al latín quedaba fuera del currículo habitual de los siglos XVI y XVII; los diccionarios de la época reflejaban esa jerarquía, pues el latín ocupaba en ellos el lugar privilegiado que le correspondía como lengua de los centros dependientes de la Iglesia (escuelas catedralicias, universidades) y, con ello, como instrumento indispensable para cualquier formación letrada, Alvar Ezquerra, M., "Tradición en los diccionarios del español", *Revista española de lingüística,* 22/1, (1992), pp. 1-23.

[7] Badillo O'Farrell, P., "Política y Razón de Estado en el siglo XVII", *Guía Comares de historia de la filosofía española,* 12 (2022), pp. 87-107.

[8] Bartol Hernández, F. y Martin Minguijón, A. "La enseñanza del ius romanum en la Universidad Sertoriana en el s. XVII. El Iurisconsultorum delecti iudicii liber primus, in xxiv interpretationes divisus, (1644) de José Santolaria", Cuevas Subías, P. (coord.), *Humanismo y poder: Circunstancias de la Universidad de Huesca,* Cádiz, Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Cádiz, 2012, pp. 211-250.

romano o el *ius commune* tardío[9]. Esta doble vertiente, humanista clásica y jurídica romanista, es el contexto sin el que la obra de Juan de Mariana resulta opaca.[10]

No en vano, Mateo Alemán, humanista sevillano ajeno a la Orden, pero testigo privilegiado del ambiente cultural de su tiempo,[11] elogia desde fuera los esfuerzos de la Compañía por mantener los estudios clásicos junto al conocimiento de las lenguas vernáculas:

> "[...] vemos con el cuidado que van resucitando, así esto como todo género de letras en España, en especial, por los padres de la Compañía de Jesús, que con cuidado y diligencia no solo aquí, en Italia, Flandes y Francia, mas donde quiera que hayan llegado, han fructificado y aprovechado sus asiduos trabajos en ellas"[12].

Respecto a los intereses de Estado, en la última década del siglo XVI se produjo un cambio de monarquía en España bajo la dinastía de los Austrias con el advenimiento de Felipe III al trono[13]. La ascensión del nuevo monarca representó, en el plano cultural, una oportunidad para rememorar antiguas ideas y plantear otras nuevas. Aquí es donde se muestra el impulso reformador del humanismo hispánico[14], que mediante diversos eruditos buscó involucrarse en las oportunidades transformadoras que ofrecía la llegada de un nuevo gobernante. Los jesuitas españoles elaboraron en este periodo un importante *corpus* de pensamiento político[15] que tuvo notable influencia. Uno de los más insignes

[9] El *ius commune* romano-canónico fue prioritario en la jurisprudencia y la enseñanza universitaria de Europa desde el siglo XII, Andrés Santos, F. J., "Ius Commune vs. Common Law en el siglo XVII: el caso de Arthur Duck", *Anuario da Facultade de Dereito*, (2003), pp. 63–103.

[10] Para la historiografía de la recepción del *ius commune* en Europa, sigue siendo fundamental el recorrido de Koschaker, P., *Europa y el Derecho romano,* Madrid, RDP, 1955; completado por Wieacker, F., *A History of Private Law in Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1995; Zimmermann, R., *The Law of Obligations. Roman Foundations of the Civilian Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1996; y Feenstra, R. y Zimmermann, R. (eds.), D*as römisch-holländische Recht. Fortschritte des Zivilrechts im 17. und 18.* Jahrhundert, Berlin, Duncker & Humblot, 1992. Para el concepto de recepción como proceso interpretativo activo, véase Jauss, H. R., *Toward an Aesthetic of Reception,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

[11] Gómez Canseco, L., "Humanismo y humanidades en Mateo Alemán", *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 21 (2015). URL: http://journals.openedition.org/e-spania/24662.

[12] Alemán, M., *Ortografía castellana*, José Rojas Garcidueñas (ed.), México, 1950, p. 77, citado en Gómez Canseco, L., "Humanismo y humanidades en Mateo Alemán", *op. cit.*

[13] Como sostiene Martínez Millán, durante el reinado de los dos Felipes se produjo una profunda transformación de la Monarquía. No solo cambiaron las élites dirigentes, sino que también se abandonó el modelo político-religioso católico de tradición castellana para adoptar el paradigma del catolicismo romano, que marcaría la identidad de la Monarquía durante gran parte del siglo XVII, Martínez Millán, J., "La crisis del "partido castellano" y la transformación de la Monarquía Hispana en el cambio de reinado de Felipe II a Felipe III", *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 2, (2003) (Ejemplar dedicado a: Monarquía y Corte en la España Moderna), pp. 11-38.

[14] Véase, Floristán Imízcoz, José M., "Humanismo y patronazgo regio: humanistas al servicio de la corona en tiempo de Felipe II y Felipe III", López López, R. y Álvarez de Palacio, E. (eds.), *Humanistas españoles: arte, ciencia y literatura*, Ediciones Clásicas, 2016, pp. 143-160.

[15] Entre las obras del corpus político jesuita más directamente pertinentes para este estudio: Mariana, J. de, *De rege et regis institutione*, Toledo, 1599; Suárez, F.*, De legibus ac Deo legislatore,* Coimbra, 1612; y Ribadeneira, P., *Tratado de la religión y virtudes,* Madrid, 1595. Sobre el *corpus* más amplio, véase Höpfl, H., *Jesuit Political Thoug*ht, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 1–35; Martín López, D. "La aportación de los moralistas jesuitas a la teoría política de los siglos XVI y XVII", Pérez Álvarez, M. J. y Martín García, A., (eds.), *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispano,* Fundación Española de Historia Moderna, 2012, pp. 1697-1706.

autores, fue sin duda, Juan de Mariana, a quien Lope de Vega se refería como el "Tito Livio cristiano"[16], por su vasta formación clásica.

Unas breves pinceladas de su biografía para poder conocer la trayectoria intelectual y formativa de Mariana, que puede resumirse en los siguientes términos: nació en Talavera de la Reina[17] hacia 1536, y se sospechaba de orígenes judeoconversos[18], hecho nada infrecuente en los primeros tiempos de la Orden.[19] El ingreso de Mariana en la Compañía fue recibido con particular entusiasmo por el propio Ignacio, que "manifestó el mayor agrado de ello, y le echó su bendición desde Roma".[20] La formación en colegios jesuíticos europeos[21] le proporcionó la base intelectual de toda su obra posterior. A su regreso a España se asentó en Toledo, donde mantuvo trato cercano con Pedro de Ribadeneira (1527–1611)[22], cuya impronta en el *De rege* se advierte en varias coincidencias textuales. Juan de Mariana representa la articulación más técnicamente exigente de ese humanismo jurídico-político jesuítico en la España de la Edad Moderna.[23]

2. Recepción del legado clásico

En *De rege* pueden rastrearse, a nuestro modo de entender, tres formas distintas de apropiación del legado clásico, que conviene distinguir, aunque Mariana no los articule como categorías explícitas: la transformación cristiana de principios jurídicos, literarios[24] y filosóficos clásicos; el traslado de conceptos republicanos romanos al marco institucional de la monarquía hispánica de los Austrias; y la articulación del derecho

[16] Lope de Vega, *Triunfo de la fe en los reinos del Japón, por los años de 1614 y 1615.* Madrid, 1618. https://www.memoriademadrid.es/download.php?nombre=bhm_l124.pdf&id=./doc_anexos/Workflow/1/56658/bhm_l-124.pdf

[17] Mayáns y Siscar (Prefación a las *Advertencias* de Ibáñez de Segovia) y Olmedo Ramos señalan respectivamente 1534 y 1536 como posibles fechas de nacimiento. Olmedo Ramos, J., "Semblanza y andanza del Padre Mariana", *Cabeza Encantada, Humanism e-review*, (2011), p. 4; Ibáñez de Segovia, G., *Advertencias a la Historia del Padre Juan de Mariana*, Madrid, 1795, p. 10.

[18] El origen judeoconverso de Mariana fue puesto en duda por el testimonio de Francisco de Soto, quien afirmaba que Talavera no había producido herejes ni judaizantes. Cirot, G., "La Famille de Juan de Mariana", *Bulletin Hispanique*, 6 (1904), pp. 309–331. En cambio, el origen converso de Ribadeneira parece más claro, Gómez Menor, J., "La progenie hebrea del padre Pedro de Ribadeneira", *Sefarad*, 36.2 (1976), pp. 307–332.

[19] San Ignacio expresó en numerosas ocasiones su rechazo a los estatutos de limpieza de sangre, Amran, R., "Pedro de Rivadeneira y la oposición de los jesuitas a los estatutos de limpieza de sangre", Copete, M.-L. y El Alaoui, Y. (coords.), *Les jésuites dans le monde moderne (XVI^e–XVIII^e siècles),* TDH de l'ERIAC, 3 (2012), pp. 27–32.

[20] Mariana, *Discurso de las enfermedades de la Compañía*, Biografía del P. Mariana, p. IV.

[21] Los colegios jesuitas se convirtieron en la base de la red organizativa de la Compañía, jugando un papel más allá de la formación e instrucción, Nelles, P., "Chancillería en colegio: la producción y circulación de papeles jesuitas en el siglo XVI", *Cuadernos de Historia Moderna*, 13 (2014), pp. 49–70.

[22] Pedro de Ribadeneira (1527–1611), jesuita toledano, fue colaborador cercano de Ignacio de Loyola y una de las figuras más influyentes del humanismo jesuítico español. Su *Tratado de la religión y virtudes del príncipe cristiano* (Madrid, 1595) es el *speculum principis* de referencia en el corpus jesuítico hispano: su objetivo es la formación moral del gobernante, no la elaboración de una teoría jurídica del poder. Sobre su posible origen converso, véase Gómez Menor, J., "La progenie hebrea del padre Pedro de Ribadeneira", *Sefarad,* 36.2 (1976), pp. 307–332. Las coincidencias textuales con el *De Rege* han sido estudiadas por Sánchez Torres, F., "Las relaciones intertextuales en la tratadística político-pedagógica de Pedro de Ribadeneira y Juan de Mariana", *Philologica canariensia,* 29 (2023), pp. 367–385.

[23] Elliott, J. H., *La España imperial 1469–1716,* Barcelona, Vicens Vives, 1965, pp. 290–350, para el período de transición entre Felipe II y Felipe III y sus consecuencias culturales y políticas.

[24] Para la cita de las fuentes literarias seguimos *Oxford Classical Dictionary 4th Edition.*

romano con el derecho canónico dentro del *ius commune* tardío. Son categorías que hemos propuesto, y que no aparecen explícitamente planteadas en texto, pero que el análisis jurídico permite distinguir con precisión, y que la bibliografía marianeana orientada teológicamente ha tendido, tradicionalmente, a no prestar demasiada atención. Conviene aclarar, por otro lado, qué se entiende aquí por recepción, porque el término se usa con imprecisión notable en parte de la bibliografía. No se trata de la mera circulación de textos, sino de la apropiación activa, selectiva y reelaboradora de esos fragmentos en un contexto doctrinal nuevo. La historiografía romanista lo viene afirmando desde Koschaker[25], y los trabajos de Wieacker[26], Feenstra[27] y Zimmermann[28] no han hecho sino confirmar que la recepción del *ius commune* fue siempre transformación creativa, nunca una mera transliteración. Del mismo modo, lo podemos señalar en el plano literario: los jesuitas del Siglo de Oro no leían a Cicerón, a Séneca o a Tácito como piezas de archivo, sino como autores revestidos de la suficiente solvencia y autoridad, puestos al servicio de fines teológicos, pedagógicos y políticos bien precisos, en el mismo sentido que Jauss[29] sistematizó para la recepción literaria. Ambas dimensiones, la jurídica y la literaria, son igualmente necesarias e imprescindibles para leer y entender la obra de Juan de Mariana.

Las fuentes jurídicas y literarias romanas en la obra de Mariana han recibido en la historiografía un tratamiento que suele privilegiar la lectura teológica del *corpus*: los estudios sobre el pensamiento político jesuítico han tendido a situar en primer plano a Vitoria, a Suárez o a Ribadeneira, relegando a Mariana al papel de caso extremo de la doctrina del tiranicidio[30]. Lo que queda fuera de ese encuadre es precisamente lo que singulariza a Mariana dentro del humanismo jesuítico: el uso técnico del derecho romano

[25] Koschaker, P., *Europa y el Derecho romano,* Madrid, RDP, 1955.

[26] Wieacker, F., *A History of Private Law in Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

[27] Feenstra, R. y Zimmermann, R. (eds.), D*as römisch-holländische Recht. Fortschritte des Zivilrechts im 17. und 18.* Jahrhundert, Berlin, Duncker & Humblot, 1992.

[28] Zimmermann, R., *The Law of Obligations. Roman Foundations of the Civilian Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

[29] Jauss, H. R., *Toward an Aesthetic of Reception,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982. Para la aplicación de la estética de la recepción al humanismo jesuítico y la reconfiguración barroca del *ingenium* ciceroniano, véase Espino Martín, J., "El *ingenium* ciceroniano y su recepción 'barroco-jesuita': de la mística sensorial de San Ignacio a la estética de la agudeza de Baltasar Gracián", *MINERVA. Revista de Filología Clásica* 34 (2021), pp. 143–165.

[30] La tendencia historiográfica a leer el *corpus* jesuítico desde la teología moral tiene sus representantes principales en Höpfl (Höpfl, H., *Jesuit Political Thought,* pp. 1–35 y 307–341), Hamilton (Hamilton, B., *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, pp. 1–50) y Fernández-Santamaría (Fernández-Santamaría, J. A., *Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought,* pp. 1–50), quienes sitúan, como señalamos en el texto, en primer plano a autores como Vitoria, Suárez y Ribadeneira, reduciendo a Mariana al papel del exponente radical de la doctrina del tiranicidio. Esa misma reducción opera en Skinner (Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, pp. 135–184) y en Braun (Braun, H. E., "Juan de Mariana, la antropología política del agustinismo católico y la razón de Estado", pp. 99–112), aunque desde ángulos distintos: el primero inscribe el *De Rege* en la tradición calvinista de la resistencia; el segundo lo interpreta desde la categoría del agustinismo católico. Ninguno de los dos presta atención sostenida a la arquitectura jurídico-romana que estructura los argumentos centrales del texto. La lectura constitucional y jurídica del *De Rege* tiene un precedente en Lewy (Lewy, G., *Constitutionalism and Statecraft during the Golden Age of Spain: A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana, S.J.*, Geneva, Droz, 1960), cuyo estudio analizó la obra como teoría del poder limitado por el derecho antes que como tratado de moral cristiana, aunque sin desarrollar la dimensión romanista específica. Para el *ius commune* como tradición técnica de soberanía en la que se inscribe Mariana, el marco más útil sigue siendo el de Pennington (Pennington, K., *The Prince and the Law, 1200–1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1993) y Tierney (Tierney, B., *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982).

como estructura argumentativa, no como reserva de citas. La actitud del propio Mariana ante ese legado queda expresada sin ambages en el *De rege*:

> "Juzgaba que, si con alguna moderación se restableciese aquella ley, muy bien se consultaría à los negocios comunes, à las costumbres antiguas de la patria, y à la sencillez de los ánimos y robustez de los cuerpos; pues el rey debe moderar la autoridad que recibió de los que le quisieron, por las leyes y la razón, y jamás debe ni puede salir de la esfera de ellas."[31]

La postura que Mariana expresa en ese pasaje no es la del filólogo que admira el pasado: es la del jurista-político que quiere aplicarlo. El modelo romano no se invoca como autoridad decorativa sino como argumento sobre cómo debería funcionar el derecho público de la monarquía hispánica. Que la recuperación de la ley antigua redunde en beneficio de las costumbres de la patria y de la robustez de los cuerpos es para Mariana algo más que una metáfora: es el criterio político con que debe evaluarse cualquier reforma legal:

> "juzgo que era muy oportuna para el mejor orden en las cosas comunes, para conservar las costumbres antiguas de la patria, la simplicidad de los ánimos, y la fuerza y robustez de los cuerpos; los que con el trato y comercio de otros pueblos y los deleites estraños y domésticos degeneraron muchísimo del estado primitivo, y cada dia se fueron enervando más y más".[32]

En la obra de Mariana es apreciable la huella de la corriente humanista en su vertiente más funcional: los clásicos no son ornato erudito, sino instrumentos al servicio de fines concretos. De ahí el papel central del latín, vehículo del conocimiento compartido, igual que las lenguas vernáculas para el saber de tradición popular,[33] y de ahí también la triple finalidad con que Mariana maneja las fuentes antiguas: mostrar que la espiritualidad jesuítica puede dialogar fecundamente con la tradición clásica; aplicar las técnicas de la oratoria antigua a sus propios fines apologéticos; y usar los *exempla* morales romanos, a la manera clásica, como prefiguraciones o contraejemplos de las virtudes que el gobernante cristiano debe encarnar.

Sobre el origen de la monarquía, Mariana comparte con el pensamiento político español de su tiempo[34] la tesis del fundamento teológico del poder: este tiene origen divino[35], pero está mediado por la comunidad política y orientado al bien común.[36] Lo que distingue a Mariana dentro de ese marco común[37] es la precisión con que extrae de él consecuencias jurídicas que ningún otro tratado jesuítico del período se atreve a formular con igual claridad. El núcleo doctrinario del *De rege* es una teoría del poder real de filiación romano-canónica. La naturaleza del poder, el origen de la institución monárquica

[31] Mariana, *De rege*, Libro III, Cap. VIII, p. 349.

[32] *Ibid.,* Libro III, Cap. IX, p. 349.

[33] Rallo Gruss, A., *Humanismo y Renacimiento en la literatura española*, Madrid, Síntesis, 2007.

[34] Feros, A., "Vicedioses, pero humanos. El drama del rey", *Cuadernos de historia moderna*, 14 (1993), pp. 103–131, para el análisis de la dimensión sacral y humana de la monarquía hispánica en el pensamiento político del Siglo de Oro.

[35] Véase, Urribari Bilbao, G., (S.I.), *Monarquía y Trinidad: El concepto teológico "Monarchia" en la controversia "Monarquiana"*. Vol. 62. Universidad Pontificia Comillas, 1996.

[36] Ribadeneira, *Tratado de la religión y virtudes*, p. 3.

[37] Ribadeneira, partiendo del mismo fundamento teológico, extrae consecuencias políticas muy distintas: su *Tratado* es ante todo un *speculum principis* orientado a la formación moral del gobernante, no a la articulación de un sistema jurídico de control del poder.

y sus límites ante la ley natural[38] y el bien común[39] se desarrollan en el texto con una precisión conceptual que delata la formación jurídica del autor. Para Mariana, la monarquía nació del consentimiento libre de los ciudadanos, que decidieron darse un orden estable frente a la arbitrariedad y la anomia. El sustrato clásico de ese argumento es reconocible: ya Cicerón había establecido, por boca de Escipión el Africano en el *De re publica*, que la república no es cualquier agrupación humana sino "un grupo de multitudes unidas por el consentimiento de la ley y por un uso común", y que su causa primera de congregación no es la debilidad sino "una cierta reunión natural de hombres", generada de tal modo que no puede existir al margen de la comunidad, ni siquiera en la abundancia de todos los bienes.[40] Mariana hereda esa premisa y extrae de ella una consecuencia que Cicerón no formuló con igual radicalidad: si el príncipe carece de autoridad legítima conferida por la comunidad, es la propia república quien conserva la potestad de defenderse de su tiranía; y si el monarca impone tributos sin consentimiento del pueblo, desvía los recursos públicos hacia su provecho particular o promulga leyes contra la voluntad de sus súbditos, quiebra el vínculo que justificaba su poder y habilita la resistencia legítima:

> "Los patronos del pueblo también tienen no pocas razones, no de menos fuerza. Ciertamente es una verdad que la república, donde tiene su origen la potestad, puede, exijiéndolo las circunstancias, emplazar al rey, y si desprecia la salud y los consejos del pueblo, hasta despojarle de la corona; porque aquella, al transferir sus derechos al príncipe, no se despojó del dominio supremo; pues vemos que siempre lo ha conservado para imponer los tributos y para constituir leyes generales."[41]

Esta caracterización se articula, a su vez, con una reflexión sobre la legitimidad dinástica y la fidelidad del monarca al ordenamiento heredado mediante el juramento que prestó ante las Cortes. Mariana identifica en el desprecio de las leyes patrias, el derecho consuetudinario y las instituciones tradicionales del reino, la causa que con mayor frecuencia precipita la ruptura entre gobernante y comunidad política. La ley, sostiene Mariana, "es razón libre de toda perturbación, nacida de la mente divina, que prescribe lo honesto y saludable y prohíbe lo contrario"[42], con esta afirmación, Centenera[43] señala que el jesuita se sitúa en el iusnaturalismo ontológico, donde la norma positiva no nace de la voluntad del príncipe, sino que remite a un orden moral anterior, de raíz divina, en la

[38] Duarte Silva, L., "A lei natural no *De rege et regis institutione* de Juan de Mariana (1536-1624)", *Mediaevalia. Textos e estudos*, 41, (2022), pp. 397-404.

[39] Como señala Malavialle en la concepción agustiniana, si el rey es bueno y justo puede animar el proyecto de convivencia de comunidad, consciente del pasado y atento al presente. En la concepción de Mariana el príncipe se convierte en el punto neurálgico, dotado de la memoria de la comunidad, Malavialle, R., "La edificación del rey y de la historia en la *civitas terrena*: tiempo y cuerpos políticos según Juan de Mariana", Mestre Zaragoza, M., Pérez Magallón, J. y Rabaté, Ph. (dirs.), *Augustin en Espagne, XVe–XVIIIe siècle*, *Anejos de Criticón*, 20 (2020), p. 238.

[40] Cic. *Rep.,* 1,39: *Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. eius autem prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc, sed ita generatum ut ne in omnium quidem rerum affluentia*. Para la construcción jurídica de la *res publica* romana y su recepción en el pensamiento político hispano, véase Obarrio Moreno, J. A., "De la *res publica* romana a la personalidad jurídica corporativa abstracta, romano-cristiana, del «Rey-reino» visigodo", *Anuario de Historia del Derecho Español* 92 (2022), pp. 9–46.

[41] Mariana, *De Rege,* Libro I, Cap. VI, p. 73.

[42] *Ibid.,* Libro I, Cap.II, p. 27.

[43] Centenera Sánchez-Seco, F., "Las características formales de la ley humana en Juan de Mariana", *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho (CEFD)*, 37, (2018), p. 61.

estela directa del tomismo. La consecuencia es inevitable: si la ley tiene ese origen, el poder que la promulga no puede reclamar autonomía frente a la moral cristiana. Por lo tanto, la transgresión no es para él un asunto procesal, sino una falta de naturaleza moral y constitucional:

> "dar las costumbres de la patria y el mostrarse exentos de las leyes. Pero dices que la majestad del príncipe se disminuirá con tal modestia; no, antes bien se aumentará la locura, concedida que sea la libertad de quebrantar las leyes. También dices, que el temer las leyes es de ánimos corrompidos y depravados. No, antes más bien el despreciarlas es de ánimos perdidos y contumaces."[44]

3. Fuentes literarias clásicas: *exempla* y moral en la formación del príncipe

La formación del gobernante no ocupa en el libro II del *De rege*[45] un lugar ornamental ni secundario: es el fundamento que sostiene la competencia jurídico-política sin la que el ejercicio legítimo del poder resulta imposible, por lo que para ello propone[46] un programa sistemático y exigente:

> "la misma naturaleza de este indica, que es preciso la mayor y más esquisita diligencia en su educación; pues el menor error que se cometa en el principio atraerá grandes males después á la república. El príncipe se coloca en la cumbre de esta, para que sea como un númen, como un héroe bajado del cielo, superior á todos los demás hombres."[47]

La comparación con Ribadeneira resulta especialmente útil para precisar la singularidad de Mariana. Ambos comparten un horizonte jesuítico común y recurren a materiales clásicos y canónicos semejantes, pero los activan con finalidades distintas: en Ribadeneira predomina una orientación pastoral y formativa, mientras que en Mariana esos mismos materiales adquieren una función técnico-política más marcada. No se trata, por tanto, de una oposición absoluta, sino de una diferencia de acento y de nivel de elaboración jurídica. Ribadeneira se sitúa más cerca del *speculum principis* entendido como guía moral del gobernante; Mariana, en cambio, convierte ese repertorio en una argumentación sobre la legitimidad, los límites del poder y las condiciones de la resistencia. Ese planteamiento tiene una raíz romana precisa. Quintiliano había cifrado el ideal formativo en la figura del *vir bonus,* no el hombre virtuoso que además sabe hablar, sino aquel en quien la competencia técnica y la virtud moral no pueden disociarse sin destruir el ideal que las une[48]. Mariana toma esa síntesis y la lleva al terreno del gobierno:

---

[44] Mariana, J., *De rege,* Libro I, Cap. IX, p. 114.

[45] Ribadeneira dedica igualmente varios capítulos del *Tratado* a la instrucción del príncipe en las virtudes cardinales, aunque con una finalidad esencialmente pastoral y espiritual. Para Mariana, en cambio, la formación del gobernante es además el fundamento de la competencia jurídico-política sin la que el ejercicio legítimo del poder resulta imposible.

[46] Véase, Malavialle, R., "Éducation du prince et pensée politique chez le jésuite Juan Mariana (1536-1624). La familiarité au risque de l'intimité d'après le De rege et regis institutione (1599)", e-*Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes* 37 (2020).

[47] Mariana, *De rege* Libro II, Cap. III, p. 150. Véase sobre el programa formativo jesuítico, Lukács, L. (ed.), *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu (1586, 1591, 1599)*, Roma, MHSI, 1986, pp. 355–430, donde se recoge el programa formativo jesuítico no solo para la educación del príncipe, sino también, de las élites dirigentes.

[48] Quint. *Inst.,* 1,9: *Oratorem autem instituimus illum perfectum, qui esse nisi vir bonus non potest, ideoque non dicendi modo eximiam in eo facultatem sed omnis animi virtutes exigimus.* Para el ideal formativo de la *humanitas* romana y la *paideia* como fundamento del humanismo jurídico, con análisis

el gobernante competente no es el que conoce los principios del buen gobierno, sino el que ha interiorizado la *prudentia*[49] necesaria para aplicarlos. El pragmatismo que recorre el libro II tiene esa raíz: las circunstancias concretas de cada situación pesan tanto o más que los preceptos recibidos, porque la *prudentia*[50], en el sentido estrictamente ciceroniano del término, no es aplicación mecánica de normas sino juicio sobre cuándo y cómo aplicarlas. Esa herencia estoico-ciceroniana llega a Mariana tamizada por la pedagogía jesuítica, que había hecho del *vir bonus* el eje de su programa educativo.

El pensamiento político de Mariana arranca de un fundamento teológico explícito: la política debe estar regida por la moral cristiana, y la separación entre una y otra que Maquiavelo propugna le resulta inaceptable.[51] Con todo, Mariana reconoce escasa participación de la Providencia en el gobierno concreto de los pueblos, lo que le acerca, en cierta medida, al realismo político del florentino a quien combate. Como Maquiavelo era ya, en la España de la Reforma Católica, un *auctor damnatus*,[52] Mariana tiende, según ha señalado Guyot,[53] a reformular sus principios en términos teológicamente aceptables, lo que no es ajeno a su propia participación en el Índice Quiroga.[54]

Una de las tesis centrales del *De rege*[55] sostiene que la virtud del príncipe no puede limitarse a una simple apariencia, ya que, cuando se convierte en simulación, termina por servir de base a la tiranía. No se trata de una reflexión moral separada del argumento jurídico, sino de un presupuesto necesario para comprenderlo. La distinción entre el

específico de Cicerón como modelo educativo, véase Obarrio Moreno, J. A., *En defensa de la cultura grecolatina (Paideia versus Utilitas)*, Madrid, Dykinson, 2023.

[49] La honestidad moral es para Cicerón una estructura cuadripartita (conocimiento de la verdad, justicia, fortaleza y templanza) en la que la *prudentia* ocupa el lugar rector, pues sin el discernimiento correcto de la situación concreta ninguna de las demás virtudes puede orientarse con eficacia política. Mariana hereda esa arquitectura y la aplica al gobernante: la formación no es para él una cuestión de disposición natural sino una condición técnica sin la que el ejercicio legítimo del poder resulta imposible. Cic. *Off.,* 1,15: *Formam quidem ipsam, Marce fili, et tamquam faciem honesti vides, "quae si oculis cerneretur, mirabiles amores ut ait Plato, excitaret sapientiae". Sed omne, quod est honestum, id quattuor partium oritur ex aliqua. Aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur aut in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia. Quae quattuor quamquam inter se colligata atque implicata sunt, tamen ex singulis certa officiorum genera nascuntur, velut ex ea parte, quae prima discripta est, in qua sapientiam et prudentiam ponimus, inest indagatio atque inventio veri, eiusque virtutis hoc munus est proprium.*

[50] Cic. *Inv. rhet.*, 2,160: *Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia. Partes eius: memoria, intellegentia, providentia. Memoria est per quam animus repetit illa quae fuerunt; intellegentia, per quam ea perspicit quae sunt; providentia, per quam futurum aliquid videtur ante quam factum est.*

[51] Ribadeneira advierte sobre Maquiavelo: "hombre que se dio mucho al estudío de la Politica, y gouierno de la República, y de aquella q(ue) comunmente llama razón de Estado [...] como el era hombre impio y sin Dios assi su doctrina [...] es turbia y ponçoñosa", Ribadeneira, *Tratado de la religión y virtudes*, Al christiano y virtuoso lector, p. 3r.

[52] Véase, Gómez Navarro, S., *Reforma y renovación católicas (siglos XVI-XVII),* Madrid, Editorial Síntesis, 2016.

[53] Guyot, A., "Mariana y Herrera, lectores incómodos de Maquiavelo", *Talia Dixit. Revista Interdisciplinar de Retórica e Historiografía*, 19 (2024), pp. 73–91.

[54] En 1583, a solicitud del inquisidor general Gaspar de Quiroga, Juan de Mariana colaboró en la actualización del *Index librorum prohibitorum*. Su participación en el Índice Quiroga (1583–1584) es reveladora de su actitud ante los clásicos: como censor, aplicó sobre esos textos los mismos criterios que expone en el *De Rege* respecto a la poesía obscena: la proscripción teórica y la censura institucional son dos caras del mismo programa. Véase Bujanda, J. M. de, *Index de l'Inquisition espagnole, 1583, 1584*, Sherbrooke/Genève, Centre d'Études de la Renaissance/Droz, 1993.

[55] Las citas del *De rege* remiten a la edición de Madrid, 1846.

gobernante que es bueno y el que solo lo aparenta no es para Mariana una cuestión de carácter sino de teoría política. Así lo expone al refutar la máxima de Luis XI: "pues debe estar convencido de que, aunque por un momento pudiese engañar á Dios y á los hombres, debe siempre obrar, no como si tuviese en su mano el anillo de Gyges[56], el gigante de la fábula, sino como si los ojos de todo su pueblo le mirasen. La ficción ó el engaño no puede ser de larga duración[57], y los beneficios, así como el crimen, no pueden esconderse ni ocultarse á los ojos de nadie"[58]. La exigencia de autenticidad moral que aparece en este pasaje hunde sus raíces en la tradición clásica romana, donde la *virtus* del gobernante no era entendida como un simple adorno retórico, sino como un requisito fundamental para el buen gobierno.[59]

La *prudentia* ocupa en el *De rege* un lugar equiparable al que tenía en la jurisprudencia romana: es la virtud del jurisconsulto,[60] la capacidad de decidir bien en situaciones concretas sin traicionar los principios.[61]En la reflexión político-pedagógica de Mariana, el concepto, transmitido a través de Cicerón y del estoicismo, se actualiza con plena conciencia de su origen. Como ha apuntado Quirós Casado,[62] en el Barroco hispano la prudencia es esencialmente cuestión de práctica, no de conocimiento teórico: actuar con prudencia significa tomar la decisión justa en el momento preciso,[63] sin perder

[56] Mariana bebe del pasaje ciceroniano, Cic. *Off.* 3,38: *Atque etiam ex omni deliberatione celandi et occultandi spes opinioque removenda est; satis enim nobis, si modo in philosophia aliquid profecimus, persuasum esse debet, si omnes deos hominesque celare possimus, nihil tamen avare, nihil iniuste, nihil libidinose, nihil incontinenter esse faciendum. Hinc ille Gyges inducitur a Platone, qui cum terra discessisset magnis quibusdam imbribus, descendit in illum hiatum aeneumque equum, ut ferunt fabulae, animadvertit, cuius in lateribus fores essent; quibus apertis corpus hominis mortui vidit magnitudine invisitata anulumque aureum in digito; quem ut detraxit, ipse induit (erat autem regius pastor), tum in concilium se pastorum recepit. Ibi cum palam eius anuli ad palmam converterat, a nullo videbatur, ipse autem omnia videbat; idem rursus videbatur, cum in locum anulum inverterat. Itaque hac oportunitate anuli usus reginae stuprum intulit eaque adiutrice regem dominum interemit, sustulit quos obstare arbitrabatur, nec in his eum facinoribus quisquam potuit videre. Sic repente anuli beneficio rex exortus est Lydiae. Hunc igitur ipsum anulum si habeat sapiens, nihil plus sibi licere putet peccare, quam si non haberet; honesta enim bonis viris, non occulta quaeruntur.*

[57] Mariana toma el fundamento filosófico senequiano, Sen. *Clem.,* 1,6: N*emo enim potest personam diu ferre, ficta cito in naturam suam recidunt; quibus veritas subest quaeque, ut ita dicam, ex solido enascuntur, tempore ipso in maius meliusque procedunt.*

[58] Mariana, *De Rege,* Libro I, Cap. V, p. 68.

[59] Ribadeneira, *Tratado de la religión y virtudes*, Libro II, Cap. II: "las virtudes del príncipe cristiano deben ser verdaderas virtudes, y no fingidas, como enseña Maquiavelo". Véase también Braun, H. E., "Juan de Mariana, la antropología política del agustinismo católico y la razón de Estado", *Criticón*, 118 (2013), pp. 99–112, para el tratamiento de la autenticidad moral como categoría política en el pensamiento jesuítico.

[60] La figura del jurisconsulto romano no se reduce a la de un técnico del derecho: su formación presupone la capacidad de discernir lo equitativo de lo inicuo en cada situación concreta, sin que esa decisión pueda deducirse mecánicamente de ningún texto, así lo expresa Ulpiano, en sendos pasajes del Digesto, D. 1,1,10,1 (*Ulpianus libro primo regularum*): *Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*. D. 1,1,10,2 (*Ulpianus libro primo regularum*): *Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia.* Es esa misma exigencia, saber cuándo y cómo aplicar el principio, no solo conocerlo, la que Mariana traslada al gobernante cuando hace de la *prudentia* el eje de su teoría del poder.

[61] Santos Herrán, J. A. y Santos López, M., *Quevedo, Saavedra Fajardo, Antonio Pérez y otros. El arte de gobernar. Antología de textos filosófico-políticos. Siglos XVI–XVII*, Barcelona, Anthropos, 2008.

[62] Quirós Casado, A., "El tema del desengaño en el pensamiento Barroco hispano", Heredia Soriano, A. (dir.), *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1988, pp. 567–595.

[63] En esa línea cabe destacar a Quevedo, cuya *Política de Dios y gobierno de Cristo* (1626) defiende la adaptación de los principios del buen gobierno a las circunstancias concretas de cada situación; y a Saavedra Fajardo, que en las *Empresas políticas* (1640) define la prudencia como virtud práctica antes que teórica.

de vista las exigencias de la ley natural. El fundamento de esa concepción no es ajeno a la tradición clásica. Cicerón lo había formulado con precisión, "si no existiera nada más, nada sería más feo que el hombre; pero la razón, señora y reina de todo, está presente, la cual, unida por sí misma y progresando aún más, se convierte en virtud perfecta"[64]. La razón no es en Cicerón un principio abstracto sino la facultad que, ejercida en la situación concreta, se transforma en virtud operativa; y es exactamente esa misma articulación entre norma racional y decisión prudencial la que el *corpus* jesuítico[65] opone al maquiavelismo: frente al cálculo de conveniencia, la razón que se hace virtud en el acto.

La influencia de Cicerón en la obra de Juan de Mariana es clara. El *De officiis*, que san Ambrosio[66] llegó a considerar compatible con la ética cristiana[67] y utilizó como referencia para su propio tratado, fue una de las obras ciceronianas más importantes en la formación de los humanistas jesuitas. En ella se encuentran ideas clave como la definición de justicia, la relación entre *honestum* y *utile* [68], configurada a partir de la tesis de que todo lo honesto aparece igualmente útil y nada útil si no es honesto, y la reflexión sobre los deberes del gobernante, que reaparecen de forma reconocible en *De rege*. Esta fórmula se considera la más coherente con la razón y la disciplina de los estoicos, que de hecho se sigue en el tratado, no sin antes reconocer que tanto los antiguos académicos como los peripatéticos, que en su origen confluyeron con la Academia y que hoy se identifican como herederos de esa tradición, otorgan prioridad a lo honorable frente a lo que aparenta ser útil. Cicerón[69] subraya, sin embargo, que la contrastación entre *honestum* y *utile* se discute con mayor rigor y claridad en la tradición estoica, para la cual todo lo honorable parece igualmente útil y nada útil si no es honorable, que entre aquellas escuelas que admiten que algo pueda ser honorable sin ser útil, o útil sin ser honorable. La propia Academia confiere una amplia libertad interpretativa, de modo que permite defender, en virtud de sus principios metodológicos, aquella posición que se estime más probable. Pero el autor vuelve sobre esta fórmula para insistir en su centralidad teórica dentro de la estructura argumentativa del tratado, anticipando así ámbitos de discusión que reaparecerán en la tradición jurídico-política posterior.

Mariana toma de Cicerón, sobre todo, un marco conceptual que le sirve para estructurar sus propios argumentos. También el *De republica* y el *De legibus* son fundamentales en su pensamiento, ya que le proporcionan la base para su concepción de

[64] Cic. *Tusc*., 2,47: *Si nihil esset aliud, nihil esset homine deformius; sed praesto est domina omnium et regina ratio, quae conixa per se et progressa longius fit perfecta virtus.*

[65] Fernández-Santamaría, J. A., *Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought, 1595–1640*, Lanham, University Press of America, 1983, pp. 1–50.

[66] Schürch, C. M., "La concepción de la virtud de la justicia en el De Officiis de Ambrosio de Milán*", Naturaleza y Teoría Política en el Pensamiento Medieval y Renacentista De Iustitia et Iure,* Aspe Armella, V y Corso de Estrada, L (comp.), González Fernández, K. (ed.) Universidad Panamericana, México, 2020*,* pp. 73-98.

[67] Véase, Corso de Estrada, L., "Proyecciones de la concepción ciceroniana de naturaleza en la ética escolástica del s. XIII", *Anuario Filosófico*, 34(2), (2001), pp. 323-345.

[68] Sánchez Torres, F., "Las relaciones textuales entre los tratados pedagógico-políticos de Jerónimo Osório y Juan de Mariana", *Euphrosyne* 50, (2022), pp. 207-223.

[69] Cic. *Off.*, 3,20: *Erit autem haec formula Stoicorum rationi disciplinaeque maxime consentanea; quam quidem his libris propterea sequimur, quod, quamquam et a veteribus Academicis et a Peripateticis vestris, qui quondam idem erant, qui Academici, quae honesta sunt, anteponuntur iis, quae videntur utilia, tamen splendidius haec ab eis disserentur, quibus, quicquid honestum est idem utile videtur nec utile quicquam, quod non honestum, quam ab iis, quibus et honestum aliquid non utile aut utile non honestum. Nobis autem nostra Academia magnam licentiam dat, ut, quodcumque maxime probabile occurrat, id nostro iure liceat defendere. Sed redeo ad formulam.*

la comunidad política y para la idea de un derecho natural que limita el poder del rey. El principio de la *salus populi suprema lex*[70] es asumido con un sentido cercano al original, aunque reinterpretado a través de la teología moral de la Escuela de Salamanca[71]. En cualquier caso, Mariana no lee a Cicerón de manera directa y aislada, sino a través de una tradición intelectual previa, especialmente la de Francisco de Vitoria, que integra el pensamiento ciceroniano dentro de la reflexión escolástica sobre el poder político y el *ius gentium*[72]. Así, Cicerón llega a Mariana ya mediado por la síntesis tomista que había incorporado el derecho romano a la teología cristiana. La formulación sigue de cerca la doctrina ciceroniana del *magistratus legem esse loquentem*[73] trasladada al marco de la monarquía hispánica. El rey no está exento de las leyes que no hizo porque su autoridad emana de la misma fuente que esas leyes: la voluntad de la comunidad política. Es, por tanto, custodio del ordenamiento jurídico, no su dueño; y el hecho de que Mariana necesite decirlo explícitamente indica cuán lejos estaba de ser una obviedad en la España de 1599.

El recurso, por otro lado, a los *exempla*[74] tiene en el *De rege* una función que va más allá de la ornamentación retórica. Mariana lo declara al anunciar su propósito de "contribuir en algo a formar a nuestro príncipe Felipe" [75]. Los modelos de hombres destacados son instrumentos pedagógicos, no ilustraciones: la categoría procede del pensamiento romano, donde el *exemplum* actúa como prototipo de conducta para la formación de la élite[76], una herramienta que convoca el pasado no para contemplarlo, sino para activarlo normativamente en el presente. Solo quien ha aprendido a discernir en la

[70] Cic. *Leg.,* 3,3,8: *Regio imperio duo sunto, iique <a> praeeundo iudicando consulendo praetores iudices consules appellamino. Militiae summum ius habento, nemini parento. Ollis salus populi suprema lex esto.*

[71] Véase, Belda Plans, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000.

[72] Luque Frías, M., *Vigencia del pensamiento ciceroniano en las Relecciones de Francisco de Vitoria*, Granada, Comares, 2010, pp. 45–80.

[73] La máxima *magistratum esse legem loquentem, legem autem mutum magistratum*, formulada en Cic. *Leg.* 3, 2, llegó a la cultura jurídica y política de la Monarquía Hispánica a través de tradiciones que no siempre discurrieron en paralelo. El punto de arranque medieval es la glosa acursiana al Código de Justiniano, que fijó la doctrina del príncipe como *lex animata in terris*, formulación tributaria de *Nov.* 105.2, donde el emperador aparece situado por Dios por encima de las leyes y concebido como ley viva enviada por la divinidad para gobernar a los hombres, doctrina que Bartolo y Baldo ampliarían con un alcance teórico que dejaría huella en la segunda *Partida* (2, 1, 5): allí, la identificación del rey con la voz viva de la justicia no se formula en términos de arbitrio soberano, sino presuponiendo su sometimiento al orden natural. El humanismo del Quinientos recuperó el axioma desde otra perspectiva: en Guevara (*Relox de príncipes*, 1529), la *lex loquens* sirve para reivindicar la *prudentia* personal del gobernante frente a la aplicación mecánica de la norma escrita, con lo que el acento recae en la formación del príncipe más que en los límites de su potestad. Esa tensión latente es la que la Escuela de Salamanca llevará a sus consecuencias más rigurosas: Vitoria (*De potestate civili*, 1528) y Soto (*De iustitia et iure*, 1553) releen la máxima desde presupuestos pactistas, de modo que el magistrado no es fuente de la legalidad sino su administrador, en tanto que esta emana originariamente de la comunidad política; posición que Suárez articulará con mayor sistematicidad en *De legibus* (1612). Dentro del humanismo jesuítico, el axioma asume funciones que divergen según el autor: en Ribadeneira, la exigencia de que el príncipe se haga ley, mediante la virtud y las *litterae*, responde a un programa de formación del gobernante cristiano; en Mariana, la misma ecuación sirve de criterio de ilegitimidad, toda vez que la quiebra entre magistrado y ley abre paso, en el caso extremo, a la deposición del tirano.

[74] Véase, Martínez Fernández, I., "*Exempla* y crítica política en Roma: el Mecenas de Séneca", *Éndoxa: Series Filosóficas*, 36 (2015), pp. 77-98.

[75] Mariana, *De rege*, Libro I, Prólogo.

[76] Sobre la función pedagógica del *exemplum* en la tradición romana y su recepción en el humanismo hispano, véase Fernández-Santamaría, J. A., *Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought, 1595–1640,* Lanham, University Press of America, 1983, pp. 10–25.

Historia puede gobernar con prudencia, pues el conocimiento de hechos pasados no es erudición, es condición de posibilidad del buen gobierno.

La Historia ocupa en la formación del príncipe marianeano el lugar que en la pedagogía romana tenían los *Annales*[77]: fuente inagotable de modelos positivos y negativos cuyo estudio no admite negligencia. Mariana invoca la autoridad de Cicerón, con su máxima, *est enim historia testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*[78], y la hace suya sin reservas: el príncipe, exhorta, "debe, pues, envejecer en la lección continua de las historias: revuelva mucho y á menudo los anales extraños y del país, en los que hallará muchos ejemplos y hechos de grandes príncipes, que debe imitar, y otros, por el contrario, que debe evitar"[79]. La Historia ofrece, en suma, lo que la Corte sistemáticamente niega: interlocutores que no deben nada al favorecido.

Y es precisamente aquí donde reside el otro gran peligro para el príncipe: la adulación. Mariana exhorta al príncipe a "rodearse de varones sinceros que le digan la verdad, no aduladores que alaben lo que se debe vituperar"[80] y esa soledad de quien siempre escucha elogios es la más peligrosa de todas. Para Mariana, la adulación no es un vicio menor de la vida cortesana sino la amenaza más destructiva que acecha al gobernante. La caracteriza con una dureza que pocas veces aparece en el género: "ninguna peste es más dañosa, ningún monstruo más cruel, porque el adulador no ataca desde fuera, sino que "intenta apagar y oprimir la luz de la propia verdad"[81]. El daño no es moral sino cognitivo: el primer efecto de la adulación es hacer vacilar la mente del príncipe hasta ofuscarla por completo[82], de modo que quien debería gobernar con juicio recto termina por no poder distinguir lo verdadero de lo falso ni lo útil de lo perjudicial. Los ejemplos que aduce son los de aquellos gobernantes arrastrados a la locura por los aduladores, Alejandro[83], Calígula[84], Domiciano[85], pero el análisis que los acompaña busca un

[77] La Historia es para Cicerón registro público de los hechos, los *annales* que el pontífice máximo consignaba año a año para preservar la memoria colectiva, no una obra de un autor individual. Es precisamente esa función memorial y formativa la que Mariana reivindica cuando exhorta al príncipe a no abandonar nunca la lectura de los anales nacionales y extranjeros, Cic. *De or.,* 2.12,52: *erat enim historia nihil aliud nisi annalium confectio, cuius rei memoriaeque publicae retinendae causa ab initio rerum Romanarum usque ad P. Mucium pontificem maximum res omnis singulorum annorum mandabat litteris pontifex maximus referebatque in album et proponebat tabulam domi, potestas ut esset populo cognoscendi, eique etiam nunc annales maximi nominantur.*

[78] Cic. *De or*., 2,9,36.

[79] Mariana, *De rege,* Libro II, Cap. VIII, p. 194.

[80] *Ibid.,* Libro I, Cap, V, p. 68.

[81] *Ibid.,* Libro II, Cap. IX, p. 214.

[82] *Ibid.,* Libro II, Cap. IX, p. 216.

[83] Alejandro aparece dos veces en el *De rege* y con distinto signo cada una. En el capítulo sobre las letras (Libro II, Cap. VI, pp. 165–166) Mariana lo trae como argumento a favor de la educación: Filipo confió a Aristóteles la formación de su hijo y el resultado fue un hombre capaz de sujetar casi toda la tierra. Pero el elogio ya lleva dentro su fisura, la acrimonia de aquella índole, sin la moderación del maestro, "deberá llamarse más bien furor o locura que virtud". Cuando Alejandro reaparece en el capítulo de los aduladores (Libro II, Cap. XI, pp. 210–211), la fisura se ha abierto del todo: el mismo hombre acabó creyéndose engendrado por Júpiter, exigiendo honores divinos y mandando matar a Calístenes por no secundarle. Mariana no lo achaca a maldad de origen sino a la lisonja continuada, la naturaleza que la educación había templado, la adulación la volvió a encender, esta vez sin nadie que la contuviese.

[84] La degradación de Alejandro no es un caso singular sino la primera pieza de una serie que Mariana prolonga deliberadamente en escorzo: "sería largo referir ejemplos iguales de locura, como los de Calígula, Domiciano y otros" (Libro II, Cap. XI, p. 211).

[85] Aparece junto a Calígula, "monstruo horrendo de la humanidad, pereció a manos de la conjuración de Chereas" como *exemplum* de que la muerte del tirano fue siempre celebrada, no reprobada (Libro I, Cap. VI, p. 73).

propósito mayor, no solo ilustrar vicios sino diseccionar el mecanismo de degradación. La adulación sistemática no solo corrompe el carácter del príncipe, destruye la arquitectura misma de su razón práctica. El antídoto contra los lisonjeros es la formación del príncipe, pues, "desde la tierna edad del príncipe se le debe inspirar el odio más eficaz contra esta clase de hombres"[86].

El caso de Nerón es el más elocuente. Dión Casio refiere que los romanos celebraban en público los desmanes del emperador porque estaban convencidos de que él solo acabaría destruyéndose,[87] mientras el Senado votaba cuanto le entusiasmaba. La ambigüedad de los senadores, reverencia en público, crítica feroz en privado, era una estrategia de supervivencia ante la incertidumbre[88]. En ningún relato histórico se ilustra mejor la disfunción que la adulación sistemática produce en el cuerpo político: cuando el elogio reemplaza al consejo, ni el gobernante puede gobernar ni la institución puede corregirle. Por lo tanto, puede correr el peligro de poder llegar a convertirse en un tirano, como la tradición clásica mantenía.

Por otro lado, la política literaria de Mariana no puede leerse, pues, como simple pedagogía moral. Su trasfondo jurídico-doctrinal es más complejo. La condena de Ovidio y los eróticos remite a la misma operación de reencuadre cristiano que Mariana aplica a los principios del derecho romano: los textos son rechazables no por su mérito literario, que Mariana no niega, sino porque son incompatibles con la formación del gobernante cristiano que la Orden propugna. En el otro extremo, la reivindicación de Virgilio y Horacio supone incorporarlos al canon del príncipe como modelos de *virtus* compatibles con la espiritualidad ignaciana; Mariana los lee a través del filtro patrístico y escolástico, no de manera literal. La expulsión de los poetas obscenos tiene además un fundamento jurídico-político: la misma *utilitas publica*[89] que el derecho romano reconocía al magistrado para la protección de las buenas costumbres, y que el derecho canónico había asumido como criterio de evaluación de las *auctoritates,* subyace a la potestad que Mariana confiere al príncipe para censurar:

> "También convendrá inspirarle después de todo, algún gusto y afición á los poetas para que pueda admirar el ingenio de un Virgilio, la gravedad y elegancia de su estilo, las sentencias de Horacio, sus admirables agudezas y su urbanidad. Pero al mismo tiempo deberán apartarse de la vista y del oido del príncipe, aquellos que corrompen las costumbres con una narración de cosas torpísimas, petulantes, obscenas y sensuales, por mas elegantes y dulces que sean, de los que hay desgraciadamente un gran número, que por cierto son una peste verdadera". [90]

La selección de poetas que Mariana aprueba tolera o condena no es arbitraria: responde a criterios jurídico-morales coherentes. La advertencia de Mariana sobre la

[86] Mariana, *De rege*, Libro II, Cap. IX, p. 223.

[87] Cass. Dio, 61,15,1, Los senadores expresaban en público su adhesión a las acciones de Nerón, convencidos de que su conducta acabaría precipitando su propia ruina; únicamente Traseas Peto abandonó la sala sin emitir ningún voto de aprobación.

[88] Cass. Dio, 60,27, Asiatico renunció voluntariamente al consulado para esquivar la envidia que su fortuna y su segunda magistratura le habían granjeado; Vinicius, en cambio, fue envenenado por Mesalina. La ambigüedad de los senadores entre la reverencia pública y la crítica privada es la estrategia de supervivencia ante la que Dion y Mariana coinciden en su diagnóstico.

[89] Alburquerque, J.M., "La interrelación de interés público, interés común e interés privado en la noción de utilitas pública", Fernández de Buján, A. Gerez Kraemer; G., (eds.), *Hacia un derecho administrativo, fiscal y medioambiental romano III,* Madrid, 2016, pp. 131 ss.

[90] Mariana, *De rege,* Libro II, Cap, VI, p. 167.

poesía que glorifica la indisciplina doméstica y la vida disoluta arraiga en la doctrina ciceroniana: cuando los poetas ponen su arte al servicio del vicio, el perjuicio no es estético sino estructural, pues corroen los fundamentos mismos sobre los que descansa la virtud cívica[91]. El programa pedagógico de la *virtus litterata* exigía someter los escritos a revisión previa; si esta no resultaba posible de manera satisfactoria, la recomendación era la abstención. Así ocurre con la Priapeia,[92] atribuida a Virgilio, rechazada por los autores cristianos por su asociación con el dios Príapo, cuya imagen describe san Agustín en términos que no dejan lugar a dudas.[93]

Mariana condena ferozmente el *Ars amatoria* y el *Remedia amoris* de Ovidio,[94] cuya lectura por los jóvenes considera fuente de corrupción moral. El antecedente romano es elocuente: el propio Augusto desterró a Ovidio invocando la incompatibilidad de su obra con la *lex Iulia de adulteriis.*[95] Del mismo modo, Marcial,[96] Catulo, Tibulo y Propercio[97] son censurados sin contemplaciones porque, en palabras del propio Mariana, "corrompen las costumbres con una narración de cosas torpísimas, petulantes, obscenas y sensuales, por más elegantes y dulces que sean".[98] Mariana[99] es muy preciso al respecto*:*

> "El veneno de un verso lascivo, compuesto con dulzura y elegancia, de tal modo inficiona el corazón, que antes se conseguirá la muerte que su remedio. Y si se deben quitar de la presencia y vista de la juventud todas las pinturas torpes, que por su deshonestidad excitan la lujuria, como previenen grandes filósofos, ¿qué diremos de los versos lascivos? Es pues el poema cierta pintura viva y animada, que obliga y sorprende más el corazón, que todos los cuadros de los pintores más excelentes"[100].

A semejanza de Augusto[101], Mariana plantea expulsar del reino a quienes consagran su pluma a "cantar placeres torpes"[102], que son "el peor foco infeccioso que puede existir para corromper las costumbres y para depravar los espíritus"[103]. Al mismo tiempo,

---

[91] Cic. *Tusc.,* 2,27: *Sic ad malam domesticam disciplinam vitamque umbratilem et delicatam cum accesserunt etiam poetae, nervos omnes virtutis elidunt.*

[92] Codoñer, C. y González, J. A., *Priapea*, Huelva, 2018, p. 10.

[93] Agustín de Hipona, *De civitate dei*, 4, 11.

[94] Para el contexto elegíaco de la condena ovidiana en el humanismo hispano, véase Baeza Angulo, E., "La nueva elegía ovidiana: epistulae ex exilio", *Emerita,* 76.2 (2008), pp. 253–273.

[95] La *lex Iulia de adulteriis coercendis*, promulgada por Augusto en torno al 18 a.C. en el marco de su programa de renovación moral, convirtió el adulterio y el *stuprum* en delitos públicos perseguibles mediante acusación ordinaria, con penas que podían incluir la *relegatio* y la pérdida de bienes. Su régimen aparece recogido en el Digesto bajo el título *Ad legem Iuliam de adulteriis coercendis* (D.48,5). Sobre la fecha y contenido de la *lex*, véase Maldonado de Lizalde, E., "*Lex Iulia de adulteriis coercendis* del emperador César Augusto (y otros delitos sexuales asociados)", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 17 (2005), pp. 365–413.

[96] En la obra *De praeconiis Hispaniae*, del franciscano fray Juan de Zamora, se hace referencia a Marcial como bilbilitano ilustre, Gil, J., "Marcial en España", *Humanitas*, 56 (2004), pp. 225–326.

[97] Estos autores son representantes de la elegía erótica romana, con sus obras dedicadas a Lesbia, Delia y Cintia, Vidal Pérez, J. L., "Lo augusteo en la elegía romana de la época de Augusto: Tibulo y Propercio", *Estudios Clásicos*, Anejo, 3 (2016), pp. 81–97.

[98] Mariana, *De rege,* Libro II, Cap, VI, pp.167-168.

[99] Vidal Pérez, J. L., "Lo augusteo en la elegía romana de la época de Augusto: Tibulo y Propercio", pp. 81–97. Estos poetas, junto con Catulo, representan las principales figuras de la elegía erótica latina cuya influencia moral sobre la juventud preocupaba tanto a Mariana como a los pedagogos jesuíticos en general.

[100] Mariana, J., *De rege,* Libro II, Cap. VI, p. 175.

[101] Ovidio en su obra *Tristia* se lamenta de su *exilium* y desea el perdón de Augusto: Ov. *Tr.*, 5, 1.

[102] Mariana, J., *De rege,* Libro II, Cap. IX, p. 194.

[103] *Idem.*

recomienda al príncipe recrearse con "las elegantes y preñadas palabras de Virgilio[104] y deleitarse con las sentencias agudas y depuradas de Horacio"[105]. El binomio Virgilio-Horacio como cánon poético del humanismo jesuítico no es exclusivo de Mariana: Baltasar Gracián, en *El héroe* (primor VII), lo valida desde su propio ángulo: "Cedíole Horacio lo heroico a Virgilio, y Marcial lo lírico a Horacio"[106].

Las fuentes literarias y filosóficas de la Antigüedad se distribuyen en la obra de Mariana con una riqueza que merece examen detenido. Tito Livio es quizá la influencia historiográfica más profunda de la *Historia General de España*.[107] Al igual que Livio en su *Ab Urbe Condita*, Mariana concibe su historia nacional como una narrativa que parte de los orígenes míticos hasta su tiempo, asumiendo la concepción liviana de la historia como magistra vitae. En el prólogo de la *Historia*, declara sin rodeos que la narración histórica debe servir para enseñar "con ejemplos particulares lo que es bueno y lo que es malo, para que los hombres lo sigan, o lo eviten". Los discursos reconstruidos que Mariana atribuye a personajes históricos siguen también el modelo liviano, y las citas directas del historiador latino en el *De rege* son frecuentes, más de treinta, según el recuento de Gómez Martos.[108]

La presencia de Tácito en D*e rege* es más puntual que la de Livio, pero no irrelevante. Mariana recurre a los *Annales* y las *Historiae*[109] para extraer ejemplos de malos gobernantes: en el capítulo V del Libro I dedica una sección extensa al análisis de

[104] El pensamiento virgiliano gozó de gran aceptación durante la Edad Media y fue considerado modelo de humanista en el Renacimiento. Bauzá, H. F., *Virgilio y su tiempo*, Madrid, 2008, p. 13. Ediciones de referencia: Virgilio, *Eneida*, trad. de J. de Echave-Sustaeta, Madrid, Gredos, 1992; *Bucólicas. Geórgicas*, trad. de T. de la Ascensión Recio García y A. Soler Ruiz, Madrid, Gredos, 1990.

[105] Horacio es el creador del poema didáctico romano sobre la poética. Mañas Núñez, M., "La Epistula ad-Pisones de Horacio", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 32.2 (2012), pp. 223–246. Ediciones de referencia: Horacio, *Odas y epodos*, trad. de M. Fernández-Galiano y V. Cristóbal, Madrid, Cátedra, 1990; *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, trad. de H. Silvestre, Madrid, Cátedra, 1996.

[106] Gracián, B., *El héroe*, Madrid, 1637, primor VII. Edición de referencia: Sánchez Laílla, L., (ed.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2001. La alusión de Gracián al binomio Virgilio-Horacio confirma la vigencia de ese canon poético en el humanismo jesuítico español del XVII.

[107] Livio, T., *Ab Urbe Condita*, trad. de J. A. Villar Vidal, 7 vols., Madrid, Gredos, 1990-1993. La obra de Livio, transmitida en 142 libros de los cuales se conservan 35, fue la gran narrativa histórica de Roma desde sus orígenes míticos hasta el año 9 a.C. Su concepción de la historia como *magistra vitae* (cf. Cic., *Or*.2,36) fue asumida plenamente por Mariana en su *Historia General de España.*

[108] Gómez Martos, F., "Juan de Mariana y la Biblioteca de Focio. Presencia y ausencia de fuentes antiguas en la historiografía humanista española", *Dialogues d'histoire ancienne,* 40.2 (2014), p. 208. El recuento incluye citas directas e indirectas del *Ab Urbe Condita* en De *Rege.*

[109] Tácito fue reconocido en la España del Siglo de Oro, pero las versiones castellanas de sus obras no empezaron a circular hasta principios del XVII; sobre la problemática de su traducción al romance en ese período, véase Anton, B., "Arcana dominationis: el problema de la traducción de Tácito al romance en la España del Siglo de Oro", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissanc*e, 55.3 (1993), p. 603 ss.

los vicios de Tiberio[110] siguiendo directamente la narración de los *Annales*, y Nerón[111] aparece en varios pasajes como paradigma del poder corrompido por la ausencia de contención moral. La preocupación tacitiana por la coexistencia entre libertad y principado está en el trasfondo de los límites que Mariana impone al poder real, aunque el tacitismo estilístico que algunos han querido ver en los pasajes más sentenciosos del *De rege* resulta difícil de verificar con paralelos textuales precisos. En cuanto a Plutarco, sus *Vidas paralelas*[112] son fuente de primer orden para la *Historia General de España*: Mariana adopta el enfoque biográfico-moral que vincula las características personales con las acciones políticas.

Uno de los usos más significativos de Tácito en *De rege* es el que atañe a la figura de Augusto y al colapso de la libertad republicana. La condescendencia del Senado ante el poder imperial sirve a Mariana como prueba de que la adulación institucional no es menos destructiva que la tiranía declarada:

> "Lo mismo imitó el pueblo y senado romano al declarar que Augusto estaba exento de las leyes. Sin embargo, de que oprimida la república con las armas y poder del César, y no pudiendo hacer el pueblo más que temer, disimular y adular, ¿qué otra cosa le restaba en medio de su temor, que conceder al César todo lo que quería? Así fué que al mismo tiempo que le declaraban exento de las leyes, por el mismo decreto le declaraban igualmente tirano".[113]

El pasaje es de inequívoca resonancia tacitiana: la servidumbre voluntaria del Senado[114] ante Augusto, descrita con amargura en los *Annales*[115], se convierte en el argumento contrario de toda la teoría marianeana del poder. Si el Senado capitula, el

[110] Tácito presenta a Tiberio desde el inicio de los *Annales* como un príncipe maduro y experimentado en la guerra, pero marcado por la soberbia de la *gens* Claudia y por signos de crueldad que afloran pese a sus esfuerzos por disimularlos: *Tiberium Neronem maturum annis, spectatum bello, sed vetere atque insita Claudiae familiae superbia, multaque indicia saevitiae, quamquam premantur, erumpere* (*Ann.* 1, 4). Más adelante, recuerda que incluso cuando rehúsa títulos y juramentos que habrían consagrado su poder absoluto, no logra convencer de un verdadero ánimo cívico, pues ha reactivado la ley de *maiestas* y tolera que se castigue no solo los hechos, sino también las palabras: *non tamen ideo faciebat fidem civilis animi; nam legem maiestatis reduxerat… hunc quoque asperavere carmina… in saevitiam superbiamque eius* (*Ann.* 1, 72). Esta combinación de disimulo institucional y endurecimiento represivo es la base de la imagen tácitea de un principado que desliza desde la apariencia de restauración republicana hacia la *dominatio* tiránica.

[111] La figura de Nerón, en los libros XIII–XVI de los *Annales*, aparece como el paradigma de esa *dominatio* desatada: Tácito describe cómo, tras el incendio de Roma del 64, "para deshacer el rumor" de que él mismo lo había ordenado, Nerón culpa a los cristianos y desata contra ellos suplicios ejemplares: *igitur Nero, ad abolendum rumorem, … reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat* (*Ann.* 15, 44). En el libro XVI, al narrar la fase final del principado, subraya que el emperador, entregado a crímenes y excesos, "extendió la tiranía" (*Nero… tyrannidem extendit*), y sitúa así su gobierno como culminación de la deriva tiránica ya anunciada bajo Tiberio.

[112] Plutarco, *Vidas paralel*as, trad. de A. Pérez Jiménez, 8 vols., Madrid, Gredos, 1985-1996. El enfoque biográfico-moral de Plutarco, que vincula virtud y acción política, influyó decisivamente en la tradición del *speculum principis* renacentista; su mediación humanística fue estudiada por Erasmo en la dedicatoria a su edición latina de 1514.

[113] Mariana, *De rege,* Libro I, Cap. IX, p. 110

[114] Vilacoba Ramos, Karen, Mª., *De officio senatorio romano*, pp. 36 ss.

[115] Tac. *Ann.,* 1,2: *ubi militem donis, populum annona, cunctos dulcedine otii pellexit, insurgere paulatim, munia senatus magistratuum legum in se trahere, nullo adversante, cum ferocissimi per acies aut proscriptione cecidissent, ceteri nobilium, quanto quis servitio promptior, opibus et honoribus extollerentur ac novis ex rebus aucti tuta et praesentia quam vetera et periculosa mallent.*

poder deviene tiranía, aunque conserve las formas institucionales[116]. Tácito le proporciona aquí algo más que un ejemplo histórico: le proporciona el diagnóstico de cómo muere la libertad política desde dentro, sin violencia exterior, por la complicidad de quienes deberían contenerla.

La deuda filosófica de Mariana con Aristóteles es la más estructural de todas, aunque no siempre la más visible. La concepción del origen natural de la comunidad política, el desarrollo orgánico desde la familia hasta el reino y la tipología de formas rectas y desviadas de gobierno siguen la *Política* de Aristóteles; la *Ética a Nicómaco* proporciona los fundamentos de la educación del príncipe en prudencia, templanza y justicia[117]. Esta herencia, transmitida a través de la síntesis tomista y del aparato conceptual de la Escuela de Salamanca[118], se combina con la teoría republicana de Cicerón y la crítica moral de Séneca, dando lugar a una síntesis que no es sincrética en el sentido peyorativo: cada componente obliga a los demás a precisarse, y el resultado es una teoría política que no es reducible a ninguno de ellos tomado en solitario.

4. Tradición jurisprudencial romana en la concepción del poder real

Mariana recurre extensamente al *Corpus Iuris Civilis* justinianeo, en particular al *Digesto* y las *Instituciones*, para anclar en la propia tradición jurisprudencial romana sus argumentos sobre el poder real. El principio *princeps legibus solutus est*, formulado por Ulpiano[119] en un contexto originalmente restringido, será recibido críticamente por Mariana: admite que el príncipe puede quedar exento de determinadas leyes positivas, pero sostiene que la ley natural y la orientación al bien común le obligan con una fuerza superior, lo que limita de raíz su posible absolutización:

> "No es nuestro ánimo sujetar al príncipe á todas las leyes sin discreción alguna, sino solamente á aquellas que pueden ser observadas sin mancilla de su dignidad,

[116] La articulación entre eclipse del gobierno senatorial, pérdida de *libertas* y consolidación de la *dominatio* recorre el libro I de los *Annales*. Al resumir el ascenso de Augusto, Tácito muestra cómo este fue atrayendo hacia sí las funciones del Senado, de los magistrados y de las leyes (*munia senatus magistratuum legum in se trahere*, *Ann.* 1, 2), sin resistencia efectiva, mientras "los demás nobles" eran elevados en riquezas y honores "en la medida en que se mostraban más dispuestos a la servidumbre" (*quanto quis servitio promptior*, *Ann.* 1, 2). Bajo Tiberio, la célebre observación de que "todavía entonces subsistían huellas de una libertad moribunda" (*manebant etiam tum vestigia morientis libertatis*, *Ann.* 1, 74), formulada en el marco de un debate senatorial sobre una causa de *maiestas*, indica que el Senado conserva apenas restos formales de libertad en un régimen ya dominado por el miedo y la delación. En este contexto, escenas como la de los inicios del nuevo principado -"en Roma, cónsules, senadores y caballeros se precipitaban en la servidumbre" (*ruere in servitium consules, patres, eques*, *Ann.* 1, 7)- permiten reconstruir la lógica tácitea: la renuncia del Senado a ejercer efectivamente sus funciones abre el camino a la transformación del principado en pura *dominatio*, es decir, en tiranía recubierta por las apariencias de legalidad.

[117] Aristóteles, *Política*, trad. de M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988, especialmente el Libro I (origen natural de la comunidad) y los Libros III–IV (formas rectas y desviadas de gobierno); *Ética a Nicómaco*, trad. de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985, especialmente el Libro VI (prudencia) y Libro X (vida contemplativa y virtud política).

[118] La recepción escolástica de Aristóteles se articula, para el horizonte de Mariana, a través de Tomás de Aquino, *Sententia libri Politicorum* (*In libros Politicorum Aristotelis expositio*, ca. 1272) y *Sententia libri Ethicorum* (*In decem libros Ethicorum Aristotelis expositio*, ca. 1271–1272), que constituyen el canal principal por el que la síntesis tomista integra la filosofía política y moral aristotélica en la enseñanza de la Escuela de Salamanca.

[119] D.1,3,31 (*Ulpianus libro XIII ad legem Iuliam et Papiam*): *Princeps legibus solutus est: Augusta autem licet legibus soluta non est, principes tamen eadem illi privilegia tribuunt, quae ipsi habent.*

> las que no obstan á las funciones de rey, como son las que han sido promulgadas para todos los oficios de la vida que son comunes al príncipe y al pueblo, cuales son las que prohiben el engaño, la violencia, el adulterio, y mandan la modestia en todos los actos". [120]

El concepto de *lex regia*, por otro lado, por el que el pueblo transfería su poder al gobernante, proporciona a Mariana un precedente romano para concebir el poder real como derivado de una concesión originaria del pueblo y, por tanto, en último término revocable, así lo formula Ulpiano:

> D. 1,4,1 (*Ulpianus libro primo institutionum*): *Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat.Quod principi placuit legis habet vigorem, utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat.*

Por otro lado, la distinción entre *potestas* y *dominatio* en Mariana[121] se apoya en categorías del derecho romano y de su recepción en el *ius commune*, pero no procede de un pasaje único del *Digesto* con esa formulación exacta. El título D. 1,6[122] emplea *dominica potestas* para designar el poder del amo sobre el esclavo, mientras que Mariana reinterpreta ese vocabulario junto con la oposición romana entre *rex* y *tyrannus* para diferenciar el poder legítimo, ordenado al bien común, del poder despótico.

La defensa de la propiedad privada utiliza el concepto de *dominium* del derecho romano privado como límite al poder político. La tesis central queda enunciada en el Capítulo VIII *De rege* con una rotundidad que no admite interpretación atenuada: *"*el príncipe no tiene derecho alguno sobre los bienes muebles é inmuebles de los súbditos; de suerte, que por solo su capricho pueda tomarlos para si ó trasladarlos á otros sin causa justa*"*.[123] La derivación inmediata es igualmente explícita: de esa ausencia de derecho sobre los bienes se infiere que el príncipe "no puede imponer nuevos tributos sin que preceda el asenso formal del pueblo"[124], y que "el rey no puede por su voluntad, y sin que medie el consentimiento del pueblo, adulterar la moneda: esta es un género de tributo que se saca de los bienes de los súbditos".[125] La lógica subyacente reproduce la estructura del principio ulpianeo *nemo plus iuris ad alium transferre potest quam ipse habet* (D.50.17.54): si el pueblo, al constituir el poder real mediante la *lex regia*, transfirió la *potestas* de gobierno sin despojarse del *dominium* sobre sus bienes, como Mariana había sentado al afirmar que la república *"*al transferir sus derechos al príncipe, no se despojó del dominio supremo*"*[126]*,* el rey carece de título sobre esos bienes y no puede, por tanto, transmitir ni reclamar lo que nunca entró en la esfera de lo concedido. La articulación del

[120] Mariana, *De rege,* Libro I, Cap. IX, p. 105.

[121] *Ibid.,* Libro I, Cap, VIII, p. 93: "Acerca del padre de familia, de los régulos ó potentados y de los obispos, no es necesario detenernos: respecto del primero, porque manda á sus subditos como esclavos, á saber, con dominio despótico, y el rey preside á los ciudadanos con dominio libre y civil".

[122] D.1,6,1,1 (*Gaius libro primo institutionum*): *Igitur in potestate sunt servi dominorum (quae quidem potestas iuris gentium est: nam apud omnes peraeque gentes animadvertere possumus dominis in servos vitae necisque potestatem fuisse) et quodcumque per servum adquiritur, id domino adquiritur*.

[123] Mariana, *De rege,* Libro III, Cap. VIII, p. 333.

[124] *Ibid.,*

[125] *Ibid.,* Libro III, Cap. V., p. 333.

[126] *Ibid.,* Libro I, Cap. VI, p. 73.

dominium en el *De rege* tiene consecuencias técnicas que van más allá de la teoría política general.

En la tradición romanista, la *lex regia* fue entendida como el cauce jurídico mediante el cual el pueblo transmitía el *imperium* al príncipe, sin que ello implicase necesariamente una cesión absoluta o irreversible. Esa interpretación, elaborada y matizada por la tradición del *ius commune*, permitió concebir la autoridad imperial no como un poder originario en sentido pleno, sino como una potestad constituida a partir de una atribución previa y, por tanto, vinculada a la conservación del orden común. Mariana se sirve de ese trasfondo para sostener que el poder real procede de la comunidad política y permanece ordenado al bien común, de modo que su ejercicio queda jurídicamente limitado por la finalidad misma de su institución. La quiebra de esa condición reintegra al titular originario, la comunidad, la plenitud de la potestad que nunca dejó de pertenecerle. No se trata de un mero recurso estilístico. El procedimiento que Mariana sigue, esto es, presentación de la *quaestio*, exposición de las opiniones encontradas, *solutio* con su *distinctio*, es el mismo que Gayo sistematiza en sus *Instituciones* y que Ulpiano, Paulo y Papiniano aplican en el *Digesto*[127]; en su prolongación medieval, los comentaristas del *mos Italicus*[128] lo convirtieron en el instrumento técnico de toda disputa doctrinal seria. Que Mariana lo utilice precisamente para la cuestión más explosiva del *De rege*, la licitud del tiranicidio no es casual: señala hasta qué punto la formación jurídica romana había configurado, más allá del vocabulario, el modo mismo de razonar del humanismo jesuítico.

El derecho romano nunca formalizó el tiranicidio como institución jurídica, pero la República lo toleró como práctica política desde sus propios orígenes: la expulsión de Tarquinio el Soberbio no fue solo un acontecimiento fundacional sino la premisa sobre la que descansó, en adelante, la legitimidad de la violencia contra quien aspirase a perpetuarse en el poder. A partir del año 133 a.C. esa lógica se concretó en el *senatus consultum ultimum*, disposición sumarísima del Senado por la que se declaraban medidas de excepción contra quien fuera tenido por tirano, habilitando su eliminación física sin necesidad de proceso ordinario.[129] La instrumentalización del mecanismo fue, sin embargo, profundamente controvertida. Pina Polo[130] ha argumentado con precisión que el tiranicidio funcionó en la tardorrepública como recurso de los *optimates* para liquidar adversarios políticos al margen de los cauces institucionales, lo que lo convierte no en expresión de la tradición republicana sino en una de sus fracturas más visibles. Que César, en el umbral de la guerra civil, recordara a sus tropas los *senatus consulta* que habían llevado a la muerte a Saturnino y a los Gracos[131] no es un dato menor: la invocación del

[127] Véase para la relación entre el método retórico-dialéctico y la *quaestio* jurídica, Guzmán Brito, A**.**, "Dialéctica, casuística y sistemática en la jurisprudencia romana", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 5, (1980), pp. 17 ss; Guzmán Brito, "El carácter dialéctico del sistema de las *Institutiones* de Gayo", *Estudios de derecho romano en homenaje al Prof. Dr. D. Francisco Samper*, Santiago, Librotecnia, 2007, pp. 427 ss; Lovato, A., *Studi sulle Disputationes di Ulpiano*, Bari, Cacucci, 2003.

[128] Carpintero Benítez, F., "Mos italicus, mos gallicus y el humanismo racionalista", *Ius Commune*, 6 (1977), pp. 108–171

[129] Vilacoba Ramos, K. M., *De officio senatorio romano*, Aranzadi, Pamplona, 2022*,* p. 130.

[130] Pina Polo, F., "El tirano debe morir: el tiranicidio preventivo en el pensamiento político romano". *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, Vol. 2, 1, 2006, p. 1.

[131] Caes. *Bell. civ.,* 1,7,5*: Quotienscumque sit decretum, darent operam magistratus, ne quid res publica detrimenti caperet (qua voce et quo senatus consulto populus Romanus ad arma sit vocatus), factum in perniciosis legibus, in vi tribunicia, in secessione populi templis locisque editioribus occupatis: atque haec superioris aetatis exempla expiata Saturnini atque Gracchorum casibus docet.*

precedente era también un reconocimiento de hasta qué punto esa práctica podía volverse contra quien la empleaba.

El vocabulario con el que se identificaba al tirano reforzaba la excepcionalidad de la medida. Para Cicerón el tirano no es simplemente un gobernante injusto sino una criatura fuera del orden natural: "una bestia como no cabe imaginar otra más horrorosa ni más odiosa para dioses y hombres, pues, aunque tiene apariencia de hombre, sin embargo, por la inhumanidad de su conducta supera a las fieras más monstruosas".[132] La imagen no es retórica: al ubicar al tirano fuera de la *communio iuris* que define la vida política, Cicerón está argumentando que la violencia contra él no viola las normas que protegen a los hombres, porque el tirano ha dejado de serlo. Mariana recoge esa lógica sin mediaciones y la lleva a su consecuencia explícita: "dejados a un lado los sentimientos de humanidad, se conviertan los reyes en tiranos, debemos, como si fuesen fieras, dirigir contra ellos nuestros dardos".[133]La coincidencia no es casual ni meramente ornamental, es la clave del argumento: si el tirano es una fiera, matarlo no es un acto político sino un acto de higiene del cuerpo político, y la licitud de la acción no necesita más fundamento que la naturaleza de la cosa.

El criterio que diferencia al príncipe legítimo del tirano no radica para Mariana en el origen ni en la forma de acceso al poder, sino en la orientación teleológica de su ejercicio. Frente al tirano, que instrumentaliza el gobierno al servicio de su propio interés, su placer y su codicia, el príncipe legítimo orienta su acción a la rectitud moral, al bien común y a la utilidad efectiva de los súbditos. La autoridad política existe, en definitiva, en cuanto cumple la función para la que fue instituida:

> "Y siendo los oficios de un verdadero rey protejer la inocencia, perseguir el vicio, procurar la paz de la república, y engrandecerla con todos los bienes positivos y morales de verdadera felicidad, el tirano, por el contrario, constituye un poder supremo como fruto de una licencia desenfrenada; no hay maldad que desdiga al decoro de la magestad; no hay crimen, por grande que sea, que no acometa"[134].

La doctrina del tiranicidio, por tanto, es el punto de mayor tensión del *De rege* y el que más durablemente marcó su recepción. Conviene precisar, sin embargo, que Mariana no defiende ningún derecho general a la rebelión: las condiciones que establece son estrictas y de naturaleza jurídica, no meramente moral. El agotamiento previo de todos los medios pacíficos, el consenso público sobre la condición tiránica del gobernante y la proporcionalidad entre el daño causado y el remedio que se aplica son requisitos acumulativos, no alternativos[135]. La distinción que opera en el fondo no es de nombre

[132] Cic. *Rep.* 2,48: *simul atque enim se inflexit hic rex in dominatum iniustiorem, fit continuo tyrannus, quo neque taetrius neque foedius nec dis hominibusque invisius animal ullum cogitari potest; qui quamquam figura est hominis, morum tamen inmanitate vastissimas vincit beluas. quis enim hunc hominem rite dixerit, qui sibi cum suis civibus, qui denique cum omni hominum genere nullam iuris communionem, nullam humanitatis societatem velit? sed erit hoc de genere nobis alius aptior dicendi locus, cum res ipsa admonuerit ut in eos dicamus qui etiam liberata iam civitate dominationes adpetiverunt.*

[133] Mariana, *De rege,* Libro I, Cap. III, p. 45.

[134] *Ibid.,* Libro I, Cap.V, p. 64.

[135] *Ibid.,* Libro I, Cap. VI, pp. 75-76: "Pero si el rey atropella la república, entrega al robo las fortunas públicas y privadas, y desprecia y huella las leyes públicas y la sacrosanta religion; si su soberbia, su arrogancia y su impiedad llegasen hasta insultar á la divinidad misma, entonces no se le debe disimular de ningún modo. Sin embargo, se deben meditar séria y detenidamente la causa y motivo que haya para despojar al rey, no sea que en vez de enmendar un mal, se incurra en otro mayor, y que un crimen se castigue con otro mas grave. Para esto, pues, el camino mas seguro y espedito será deliberar en grandes reuniones,

sino de conducta. También el rey puede dar muerte, pero solo cuando la *utilitas publica* lo exige[136]; el tirano, en cambio, lleva la crueldad incorporada al ejercicio mismo del poder. Gobierna por el miedo que él mismo ha cultivado, sin advertir que ese miedo no es otra cosa que odio aplazado: el *oderint dum metuant* de Accio[137], que Calígula[138] tomó por divisa y Séneca[139] calificó de execrable, describe con precisión el círculo que atrapa al tirano, odiado porque infunde terror, deseoso de terror porque sabe que es odiado, y del que no puede salir sin perder el mando. Esta oposición, que Séneca había trazado en el *De clementia*[140], llega a Mariana depurada por la tradición escolástica[141]: la resistencia al

si son permitidas, lo que se hubiese de establecer; siguiendo el parecer unánime de todos en lo que se determinase, como una cosa fija y legal".

[136] *Ibid.,* Libro I, Cap. V, p. 61: *"*La potestad real, que el rey recibe de sus súbditos, la ejerce con singular modestia; á ninguno es gravosa, á nadie molesta sino á la maldad y al crimen. Juzga con toda severidad á los que atentan contra la propiedad y vida de sus súbditos: ama á todos con cariño paternal: si alguna vez los hombres malvados le ponen en la necesidad de revestirse de todo el carácter de un juez severo, castigado el crimen se despoja de él con muy buena voluntad".

[137] Cicerón cita el verso de Accio al hablar de lo que conviene a cada personaje según su naturaleza: si Éaco o Minos dijeran *oderint dum metuant*, sería inadecuado a su condición; la frase pertenece al registro del tirano, no del gobernante legítimo. Cicerón la usa como ejemplo de *indecorum* político, lo que no correspondería con la dignidad del que manda bien, Cic. *Off.,* 1,97: *Haec ita intellegi, possumus existimare ex eo decoro, quod poetae sequuntur, de quo alio loco plura dici solent. Sed tum servare illud poetas, quod deceat, dicimus, cum id quod quaque persona dignum est, et fit et dicitur, ut si Aeacus aut Minos diceret:*

oderint, dum metuant, aut: natis sepulchro ipse est parens, indecorum videretur, quod eos fuisse iustos accepimus; at Atreo dicente plausus excitantur, est enim digna persona oratio; sed poetae quid quemque deceat, ex persona iudicabunt; nobis autem personam imposuit ipsa natura magna cum excellentia praestantiaque animantium reliquarum.

[138] Suet. *Calig*., 30: *Non temere in quemquam nisi crebris et minutis ictibus animadverti passus est, perpetuo notoque iam praecepto: "Ita feri ut se mori sentiat." Punito per errorem nominis alio quam quem destinaverat, ipsum quoque paria meruisse dixit. Tragicum illud subinde iactabat: Oderint, dum metuant.*

[139] Sen. *Ira,* 1,20,4: *Quid ergo? non aliquae uoces ab iratis emittuntur quae magno emissae uideantur animo?' <Immo> ueram ignorantibus magnitudinem, qualis illa dira et abominanda 'oderint, dum metuant'. Sullano scias saeculo scriptam. Nescio utrum sibi peius optauerit ut odio esset an ut timori. 'Oderint.' Occurrit illi futurum ut execrentur insidientur opprimant: quid adiecit? Di illi male faciant, adeo repperit dignum odio remedium. 'Oderint' — quid? 'dum pareant'? Non. 'dum probent'? Non. Quid ergo? 'dum timeant'. Sic ne amari quidem uellem.*

[140] Sen. *Clem.*, 12,1-4: *Quid ergo? Non reges quoque occidere solent?' Sed quotiens id fieri publica utilitas persuadet; tyrannis saevitia cordi est. Tyrannus autem a rege factis distat, non nomine; nam et Dionysius maior iure meritoque praeferri multis regibus potest, et L. Sullam tyrannum appellari quid prohibet, cui occidendi finem fecit inopia hostium?. Descenderit licet e dictatura sua et se togae reddiderit, quis tamen umquam tyrannus tam avide humanum sanguinem bibit quam ille, qui septem milia civium Romanorum contrucidari iussit et, cum in vicino ad aedem Bellonae sedens exaudisset conclamationem tot milium sub gladio gementium, exterrito senatu: 'Hoc agamus' inquit, 'P.C.; seditiosi pauculi meo iussu occiduntur'?. Hoc non est mentitus; pauci Sullae videbantur. Sed mox de Sulla, cum quaeremus, quomodo hostibus irascendum sit, utique si in hostile nomen cives et ex eodem corpore abrupti transierint; interim, hoc quod dicebam, clementia efficit, ut magnum inter regem tyrannumque discrimen sit, uterque licet non minus armis valletur; sed alter arma habet, quibus in munimentum pacis utitur, alter, ut magno timore magna odia compescat, nec illas ipsas manus, quibus se commisit, securus adspicit. Contrariis in contraria agitur; nam cum invisus sit, quia timetur, timeri vult, quia invisus est, et illo exsecrabili versu, qui multos praecipites dedit, utitur: Oderint, dum metuant, ignarus, quanta rabies oriatur, ubi supra modum odia creverunt.*

[141] La tradición que Mariana recoge arranca de Tomás de Aquino, *De regimine principum* I, 1-3, donde queda fijado que el gobernante que abandona el bien común para perseguir el suyo propio trueca el título de rey por el de tirano; la potestad no se recibe como patrimonio sino como encargo. Vitoria retoma ese fundamento en la *Relectio de potestate civili* (1528-1529): el príncipe no es señor del pueblo sino su servidor, y su autoridad descansa en el consentimiento de la comunidad, no en la fuerza ni en la herencia. Suárez, por su parte sostiene que la transmisión de la autoridad es una donación condicionada al fin para el que se otorga; cuando ese fin se tuerce, la resistencia no solo es lícita sino exigida por la lógica del propio pacto, Font Oporto, P., "Poder político, tiranía y bien común en Francisco Suárez", *Isonomía*, 50, 2019, pp. 116-148.

tirano no es desobediencia sino restauración del orden quebrantado, pues el monarca recibe la potestad del pueblo y cuando la ejerce en beneficio propio, en lugar de orientarla a la *utilitas publica*[142]*,* rompe el vínculo que fundaba su autoridad.

El fundamento técnico de ese argumento procede directamente de Ulpiano, como hemos visto, que había establecido en el Digesto que "lo que plugo al príncipe tiene fuerza de ley, dado que, por la ley regia, promulgada acerca del imperio del príncipe, el pueblo le confiere todo su imperio y potestad"[143]. Lo que en Ulpiano podía leerse como consagración del poder absoluto, Mariana lo invierte: si la *lex regia* es una transferencia del pueblo al príncipe, el pueblo no se ha despojado de su potestad originaria, sino que la ha delegado condicionalmente. La quiebra de las condiciones devuelve al titular original, la comunidad, lo que nunca dejó de pertenecerle. Su posición respecto al tiranicidio le costó caro al jesuita: el libro fue quemado en París en 1610 tras el asesinato de Enrique IV, al entenderse que las tesis de Mariana habían inspirado al regicida[144]. La doctrina del tiranicidio, su anclaje en la tradición de resistencia legítima y su incidencia sobre el constitucionalismo europeo han sido analizados de manera divergente por Skinner y Höpfl; el presente trabajo es más próximo a Höpfl en lo que atañe al marco doctrinal, pero añade la dimensión jurídico-romanista que ambos tienden a dejar en segundo plano[145].

La distinción entre el *tyrannus ex defectu tituli* y el *tyrannus ex parte exercitii*[146] procede de Bártolo de Sassoferrato[147], quien la formuló hacia 1355 en su tratado *De tyranno.* Según Bártolo[148], el gobernante que había accedido al poder sin título legítimo podía ser eliminado por cualquier particular, mientras que frente al príncipe legítimo que degeneraba en tirano únicamente era admisible una resistencia de carácter colectivo y siempre después de haber agotado las vías pacíficas. Juan de Mariana recoge esta distinción en el libro I, capítulo VI del *De rege* y la expone con notable precisión jurídica. Así, sostiene que aquel que "por medio de la fuerza y de las armas ocupó la república sin derecho alguno y sin el consentimiento de los ciudadanos"[149] puede ser legítimamente

[142] Mariana, *De rege,* Libro I, Cap.V, p. 62.

[143] D. 1,4,1.

[144] París se llenó de panfletos, por lo que, el nombre de Mariana y el título de su obra operan como metonimia: concentran en una sola referencia el conjunto de las fuerzas hostiles al Imperio y a los jesuitas, de modo que atacar el libro equivale a atacar al enemigo. Sanz Cabrerizo, A., "Lecturas y reescrituras de Padre Mariana en la Francia del siglo XVII. *Studia aurea: actas del III Congreso de la AISO (Toulouse, 1993)*. GRISO (Grupo de Investigación Siglo de Oro), 1996, pp. 501-512.

[146] Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, inscribe la doctrina jesuita del tiranicidio en la tradición calvinista de la resistencia; Höpfl, H., *Jesuit Political Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 307–341, ofrece el análisis más completo del marco doctrinal jesuítico. El presente trabajo se acerca más a Höpfl en cuanto al contexto teórico, añadiendo la dimensión romanista que ambos dejan en segundo plano.

[146] de Sassoferrato, B., *De tyranno,* V. 203–204*: Item quem esse tyrannum manifestum contingit quandoque ex defectu tituli, quandoque ex parte exercitii.*

[147] Es clásica la obra de Sidney Woolf, C. N., *Bartolus of Sassoferrato: His Position in the History of Medieval Political Thought*, Cambridge University Press, 1913.

[148] La evocación del tirano y la condena de los males de su gobierno habían sido durante largo tiempo instrumentos de pedagogía política en manos de los autores de *specula principis* y de las grandes *summae* medievales. Que sea un autor como Bartolo, quien se apropie del tema y le dedique un tratado autónomo constituye, en cambio, un indicio inequívoco de que en el siglo XIV el problema de la tiranía ha dejado de ser de naturaleza exclusivamente moral o retórica para convertirse en una cuestión técnica de derecho público. La elaboración más completa de la distinción bartoliana entre ambos tipos de tiranía se encuentra en Quaglioni, D., *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato*, Firenze, Olschki, 1983, con edición crítica del tratado.

[149] Mariana, *De rege,* Libro I, Cap. VI, p. 75: "Todos los teólogos y filósofos convienen en que al príncipe, que por medio de la fuerza y de las armas ocupó la república sin derecho alguno y sin el

privado de la vida y del trono por cualquiera. Distinta es la situación del príncipe elevado al poder "por consentimiento del pueblo ó por derecho hereditario"[150], cuyos abusos deben tolerarse mientras no llegue a vulnerar abiertamente las leyes y a destruir el orden político. En este caso, Mariana insiste en la necesidad de proceder gradualmente y con prudencia: primero mediante la admonición, después a través de la deliberación pública y solo finalmente recurriendo a medidas extremas. Hasta este punto, la doctrina bartoliana permanece esencialmente intacta.

La originalidad de Mariana aparece cuando lleva esta distinción a sus últimas consecuencias. Si la autoridad del rey nace de un pacto condicionado con la comunidad política, el príncipe que quebranta de manera sistemática ese vínculo pierde la legitimidad sobre la que se sustentaba su título. La ruptura del pacto implica, en la práctica, la desaparición de la diferencia jurídica entre el tirano por ejercicio y el tirano por falta de título. De ahí que Mariana afirme que, una vez admitido el derecho de resistencia, la cuestión termina reduciéndose a determinar quién es verdaderamente un tirano[151]. El problema deja entonces de ser puramente conceptual para convertirse en una cuestión de hecho:

> "Dicho, pues, todo esto, la disputa queda reducida, después de manifestado claramente el derecho de quitar la vida al tirano, á una cuestión de hecho, á saber; quién será realmente tirano [...] es un pensamiento saludable el que entiendan los príncipes, que si oprimen la república y se hacen insufribles por sus crímenes y vicios, viven con tal condición, que no solo de derecho, sino con gloria y alabanza pueden ser despojados de su vida [...] Sobre todo debe estar persuadido el príncipe, de que la autoridad de la república es mayor que la de él mismo".[152]

Esta reformulación tiene implicaciones decisivas, porque abre la posibilidad de que, cuando no sea viable la actuación de la comunidad, el particular pueda intervenir directamente contra el tirano. El procedimiento mediante el cual puede ejercerse legítimamente la resistencia al tirano revela la formación jurídica de Mariana con particular nitidez. No hay aquí apelación a la insurrección inmediata ni a la acción de muchedumbre: el proceso que describe reproduce la lógica del agotamiento de vías jurídicas antes del recurso a la fuerza:

> "Para todo lo cual será necesario proceder por grados y con mesura. En primer lugar se amonestará al príncipe para que corrija sus demasías; y si consintiese en ello y satisface á la república, enmendándolos errores de la vida anterior, juzgo que no se debe ir mas adelante ni emplear otros remedios mas graves. Mas si despreciare los consejos de tal modo, que no haya esperanza de corrección en su vida, entonces le es permitido á la república, pronunciada la sentencia, recusar primero su imperio; y por cuanto necesariamente se suscitará una guerra, la

consentimiento de los ciudadanos, es lícito á cualquiera quitarle la vida y despojarle del trono; pues que siendo un enemigo público y oprimiendo al país con todos los males, se reviste de todo el carácter é índole de tirano, á quien de cualquier modo es necesario que se quite y despoje de la potestad que violentamente se atribuyó".

[150] Mariana, *De rege,* Libro I, Cap. VI, p. 75: "Mas si el príncipe ha sido elevado al trono por consentimiento del pueblo ó por derecho hereditario, entonces se deben tolerar todos sus vicios, mientras que no llegue á despreciar públicamente todas las leyes de la honestidad y del pudor que debe observar".

[151] Centenera Sánchez-Seco, F., "El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana: un estudio sobre uno de los referentes más extremos de la cuestión", tesis doctoral, Universidad de Alcalá, 2006. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10017/445>.

[152] Mariana, *De rege,* Libro I, Cap. VI, pp. 77-78.

> república esplicará al pueblo los motivos justos y razones sólidas de su defensa; facilitará armas, é impondrá tributos á los mismos pueblos para los gastos de ella: y si con esto no se consiguiese el objeto y no hubiere otro medio mas oportuno de defenderse, entonces por el mismo derecho de defensa propia y por autoridad propia, se podrá quitar la vida al príncipe, declarado enemigo público"[153].

Los pasos que enumera -advertencia, demanda de corrección, pronunciamiento de sentencia, suspensión del mandato[154]- son los del procedimiento jurídico, no los de la rebelión. La *communitas*[155] actúa como órgano cuasi-judicial, y solo cuando se agotan esas vías resulta lícita la resistencia activa. Esta dimensión procesal del tiranicidio[156] marianeano es, precisamente, la que más lo acerca a la tradición del *ius commune* y lo aleja del simple voluntarismo político. La mediación salmantina y escolástica no es una limitación del pensamiento marianeano. En 1599 la tradición jurídica del *ius commune*[157] todavía rige en los tribunales y se enseña en las cátedras de toda Europa. Invocarla como fundamento le confiere al argumento una autoridad práctica que la apelación directa al texto clásico, más característica del humanismo filológico, jamás habría podido igualar.

El tercer ámbito en el que la técnica jurídica romana trabaja de manera explícita en el *De rege* es el del límite del poder fiscal. La imposición de tributos sin consentimiento no es solo una injusticia moral; es, para Mariana, el signo jurídicamente más nítido del ejercicio tiránico:

> "la autoridad de la república es mayor que la del príncipe, cuando toda ella conspira á un mismo objeto y á una misma idea. Ciertamente para imponer tributos y derogar las leyes, la autoridad del príncipe sola no basta, si el reino ó sus representantes no prestan su consentimiento".[158]

La cuestión no es meramente moral: sin el concurso de los representantes del reino, las Cortes, en el caso castellano, el príncipe carece de la *auctoritas* suficiente para imponer tributos o derogar leyes, con independencia de cuán justificada pueda parecer su decisión. El lenguaje del *ius commune* es aquí inequívoco: la *utilitas publica* requiere el

---

[153] *Ibid.,* Libro I, Cap. VI, pp. 75-76.

[154] Livio es la fuente más directa para el procedimiento graduado. La expulsión de Tarquinio el Soberbio funciona en el *Ab Urbe Condita* como *exemplum* canónico exactamente de lo que Mariana describe: Bruto convoca el senado, expone los crímenes del rey (la violación de Lucrecia como detonante de años de tiranía), el pueblo vota en asamblea la destitución, se suspende el mando: Tarquinio recibe el decreto mientras está en campaña y se le niega el regreso, y solo entonces se ejecuta el exilio forzoso. Los pasos coinciden punto por punto con el orden que Mariana enuncia. Liv. 1,59,3–7: *Inde Brutus Romam ad multitudinem, priusquam regii nuntii possent, contendit. Ibi fama prius, deinde ipse recens miraculum movit homines. Lamentantes suam vicem […] pro contione ponit. Inde ad portam Collinam signa ferri iubet*

[155] Cic. *Rep.* 1,39: la *res publica* como *res populi*, por lo que la comunidad política no se identifica con quien la gobierna sino con quienes la integran. Eso supone que la *communitas* conserva siempre una capacidad de actuación autónoma sobre quien la rige, lo que en el lenguaje de Mariana se convierte en la titularidad que la república nunca cede del todo al príncipe.

[156] Cicerón afirma que la muerte de César no fue solo legítima sino un servicio a la humanidad, pero la condición que pone es que la tiranía haya sido pública y reconocida, es decir, que la *communitas* haya tenido oportunidad de pronunciarse sobre ella. El pasaje establece que el tiranicidio no es nunca un acto privado: su legitimidad depende de que exista un juicio previo de la comunidad política sobre la condición tiránica del gobernante. Es la misma condición que Mariana exige como tercer paso de su procedimiento, Cic. *Off.* 3, 30-32.

[157] Sobre cómo el *ius commune* se articula con los derechos propios y se va consolidando como marco de referencia en la península ibérica, véase, García y García, A., "El derecho común en Castilla durante el siglo XIII", *Glosase. European Journal of Legal Histor*y, 5–6 (1993-1994), pp. 45–74.

[158.] Mariana, *De rege,* Libro I, Cap. VI, p. 76.

consensus de la *communitas*, y el monarca que prescinde de él actúa *ultra vires*. Por otro lado, que el gobernante no es dueño de los bienes de sus súbditos no es una tesis que Mariana formule *ex novo*. Cicerón lo había dejado asentado en *De re publica* al definir la *res publica* como *res populi*[159]: la comunidad política pertenece al pueblo y no puede confundirse con el patrimonio de quien ejerce el mando. *De officiis*[160] lo precisa en el plano del magistrado: su actuación ha de ordenarse al interés común, no a la propia utilidad, y quien viola esa regla deja de ejercer una magistratura para convertirse en una carga para quienes gobierna. La definición ulpianea de justicia, *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* (D. 1.1.10 pr.), hacía de la atribución a cada uno de lo suyo el criterio básico del orden jurídico, con el que la exacción fiscal sin título resulta simplemente incompatible. Séneca, en el *De clementia*[161], había fijado el criterio de distinción entre rey y tirano no en la crueldad ni en la violencia, sino en la inversión del fin: gobernar para el propio beneficio en lugar de para los gobernados. El *De rege* y el *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón*[162] tratan la cuestión en dos frentes que la escolástica anterior había rozado sin desarrollar: la imposición de tributos sin consentimiento del reino y la adulteración de la moneda. En ambos escritos el argumento es que el príncipe dispone de bienes ajenos, lo cual, en la doctrina que Mariana recibe de Cicerón, Ulpiano, entre otros, es propio del gobierno tiránico.

La tercera operación analítica, la integración del derecho romano con el derecho canónico dentro del *ius commune* tardío,[163] es la que confiere al *De rege* su fisonomía más propia. En ella, Mariana no se limita a reunir autoridades dispersas, sino que articula

[159] Cic. *Rep*., 3,43: *ergo illam rem populi, id est rem publicam, quis diceret tum dum crudelitate unius oppressi essent universi, neque esset unum vinculum iuris nee consensus ac societas coetus, quod est populus?*.

[160] Cic. *Off.,* 2,74: *Danda etiam opera est, ne, quod apud maiores nostros saepe fiebat propter aerarii tenuitatem assiduitatemque bellorum, tributum sit conferendum, idque ne eveniat multo ante erit providendum. Sin quae necessitas huius muneris alicui rei publicae obvenerit (malo enim quam nostrae ominari neque tamen de nostra, sed de omni re publica disputo), danda erit opera, ut omnes intellegant, si salvi esse velint, necessitati esse parendum. Atque etiam omnes, qui rem publicam gubernabunt, consulere debebunt ut earum rerum copia sit, quae sunt necessariae. Quarum qualis comparatio fieri soleat et debeat, non est necesse disputare; est enim in promptu; tantum locus attingendus fuit.*

[161] Sen. *Clem.,* 1,14,2: *Hoc, quod parenti, etiam principi faciendum est, quem appellavimus Patrem Patriae non adulatione vana adducti. Cetera enim cognomina honori data sunt; Magnos et Felices et Augustos diximus et ambitiosae maiestati quicquid potuimus titulorum congessimus illis hoc tribuentes; Patrem quidem Patriae appellavimus, ut sciret datam sibi potestatem patriam, quae est temperantissima liberis consulens suaque post illos reponens.*

[162] Como sostiene Fernández Delgado, cuando el jesuita incorpora a la doctrina del derecho de resistencia frente al tirano la idea de que la inflación actúa como un impuesto sin el consentimiento de los ciudadanos, profundiza en los efectos políticos y sociales derivados de la alteración de la moneda. Para Mariana, el envilecimiento monetario no constituye únicamente un problema económico, sino también una forma de vulneración del orden jurídico, en la medida en que permite al poder apropiarse indirectamente de los bienes de los súbditos. Las ideas de Juan de Mariana se sitúan así dentro de una tradición intelectual que remite a los debates medievales sobre la alteración del valor de las monedas. Fue en ese contexto donde comenzaron a desarrollarse algunas de las primeras reflexiones sistemáticas sobre la naturaleza del dinero, influidas por corrientes nominalistas y voluntaristas. El dinero pasó entonces a entenderse como parte integrante de la propiedad de los particulares y, por tanto, como objeto de derechos subjetivos que resultaban lesionados cuando el poder modificaba arbitrariamente el valor de la moneda. La pérdida de poder adquisitivo derivada de esas prácticas suponía, en consecuencia, una reducción efectiva del patrimonio de los súbditos y una lesión de sus derechos de propiedad, Fernández Delgado, R., "Filosofía política y teoría monetaria en el siglo XVII: el principio de soberanía y la teoría de la inflación del padre Mariana", *La Ilustración liberal: revista española y americana,* 21-22 (2004), pp. 175-201.

[163] Sobre la articulación del *ius commune* bajomedieval y moderno a partir de la unión jurídica y canónica y de su función global en la ciencia jurídica europea, véase, Calasso, F., *Introduzione al diritto comune.* Giuffrè, Milano, 1951.

una estructura de pensamiento en la que la *potestad regia* queda delimitada por el derecho natural, por el bien común y por la jurisdicción espiritual de la Iglesia en aquello que afecta a la salvación[164]. El recurso al derecho común no equivale, por tanto, a una adhesión pasiva a la tradición, sino a su reutilización crítica como lenguaje técnico de legitimidad, resistencia y corrección del poder

La Escuela de Salamanca es el eslabón de transmisión que convierte el derecho romano clásico en material disponible para el pensamiento político jesuítico del Siglo de Oro. Francisco de Vitoria (c. 1483–1546), en sus *Relecciones*, especialmente en la *Relectio de potestate civili* (1528), articuló ya una síntesis entre el pensamiento aristotélico-tomista y los principios del *ius commune* que Mariana recoge y desarrolla con rigor técnico apreciable. Domingo de Soto (1495–1560), en su monumental *De iustitia et iure* (Salamanca, 1553), ofrece la elaboración jurídica más sistemática de esa recepción escolástica del derecho romano en el contexto hispánico, articulando los conceptos de *dominium, obligatio* e *ius gentium* con la teología moral tridentina. Mariana hereda el derecho romano no solo como texto legislativo, sino como tradición jurídica ya interpretada y dotada de vigencia normativa por los grandes juristas-teólogos salmantinos, en un proceso de síntesis que Skinner ha situado en el contexto más amplio de la renovación del pensamiento político europeo de los siglos XVI y XVII[165].

Los paralelos conceptuales entre Vitoria, Soto y Mariana permiten situar a Mariana dentro del universo doctrinal salmantino, aunque no exista prueba de filiación textual directa, pues Mariana no nombra a Soto en *De rege*. En la *Relectio de potestate civili*, Vitoria establece el fundamento: la comunidad no transfiere al gobernante el poder en sí, sino su propia autoridad para ejercerlo (*non potestatem, sed propriam authoritatem in regem transfert*), de modo que el príncipe gobierna como ministro de la *respublica* y no como su dueño[166]. Esa distinción entre la titularidad originaria del poder y su ejercicio delegado es la que Mariana recoge en *De rege* I, 5 y convierte en uno de los pilares de su doctrina sobre la resistencia legítima. La mediación salmantina y escolástica no limita el alcance del pensamiento de Mariana, sino que lo inscribe en el marco doctrinal que hacía inteligible la discusión política a fines del siglo XVI. La Escuela de Salamanca, por lo tanto, proporciona un horizonte conceptual en el que derecho natural, ley divina, bien común y potestad política se articulan con notable densidad teórica, de modo que la apelación a esa tradición no es decorativa, sino funcional. En ese contexto, Mariana no se

[165] Ribadeneira aborda la relación entre *ius civile* e *ius canonicum* desde un ángulo pastoral: las decretales y los cánones conciliares son fuentes complementarias en la formación moral del gobernante, no instrumentos técnicos para delimitar competencias políticas. La integración romanístico-canónica que Mariana convierte en fundamento de la resistencia legítima queda en Ribadeneira en el plano de la moral de gobierno.

[165] Para el contexto europeo, véase: Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, V, pp. 135–184; Höpfl, H., *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, pp. 1–35.

[166] Vitoria, F. de, *Relectio de potestate civili*, en la edición crítica moderna; la fórmula central es *non potestatem, sed propriam authoritatem in regem transfert*. Mariana, J. de, *De rege et regis institutione* (1599), donde desarrolla la doctrina de la resistencia legítima en continuidad y desplazamiento respecto del horizonte salmantino. Para la interpretación de este marco doctrinal, véanse Braun, H. E., *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought* y Braun, H. E., "Habsbourg governance. The origins of Monarchy and Political Prudence in Juan de Mariana's *De rege*", *e-Spania*; asimismo, Braun, H. E., "Lawless Sovereignty in Sixteenth-Century Spain: Juan de Mariana's *De rege et regis institutione*", Sturges, R. S. (ed.), *Law and Sovereignty in the Middle Ages and the Renaissance* (Turnhout, Brepols, 2011), pp. 23–41. Para el trasfondo salmantino sobre *dominium* y poder político, puede verse también Soto, D. de, *De iustitia et iure* (Salamanca, 1553; ed. facs. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968).

aparta del legado clásico: lo reordena a través de una mediación escolástica que le permite dotarlo de eficacia doctrinal y de autoridad jurídica dentro del *ius commune* tardío.

La convergencia con Soto es más concreta en el plano terminológico. En el *De iustitia et iure*, Soto distingue rey y tirano mediante el mismo criterio que Mariana adoptará en *De rege* I, 6: la orientación del poder hacia el bien común o hacia el interés privado del gobernante. En la versión castellana coetánea recogida en la edición de referencia, el tirano es quien "todas las cosas públicas enderezan a sus caprichos privados", mientras que el príncipe legítimo "no mira constantemente más que al bien común". La identidad conceptual con el pasaje marianeano difícilmente es fortuita: ambos autores operan dentro del mismo universo romano-escolástico. Ahora bien, Mariana no reproduce la posición de Soto, sino que la radicaliza de manera deliberada y significativa: Soto, en el *De iustitia et iure* (Lib. IV, q. IV, a. 1), admite la deposición del monarca tiránico únicamente "cuando se apartare de las leyes divinas y del fin espiritual", condicionándola a la autoridad del Papa, mientras que Mariana extiende la resistencia legítima a la tiranía política secular (la imposición de tributos sin consentimiento, la apropiación de los bienes del reino, la violación de las leyes patrias), y la funda en el quebrantamiento del pacto contractual con la comunidad. Cabe matizar, a este respecto, la lectura de Braun[167], que tiende a subsumir el pensamiento político de Mariana bajo la categoría del agustinismo católico como clave explicativa general: el argumento de *De rege* descansa en una acentuada lectura agustiniana de la corrupción de la naturaleza humana tras la Caída. Mariana se presenta probablemente como el único jesuita que concibe la sociedad civil y sus rasgos definitorios como resultado de un proceso histórico y secular, desarrollado en gran medida al margen del orden inmediato de la ley natural, mediante la progresiva intensificación de la corrupción humana a lo largo de un tiempo indeterminado posterior a dicho acontecimiento. Sobre esta ontología política, nutrida tanto de la teología escolástica de raíz agustiniana, en particular en su vertiente escotista, como del humanismo ciceroniano y estoico, Mariana puede recomponer el vocabulario político de su tiempo y articular una versión propia de la razón de Estado católica. La doctrina sototiana del *dominium,* por otro lado, *proporciona* además el fundamento romano-escolástico para el argumento de Mariana en *De rege* I, 8 sobre la ilegitimidad de los tributos sin consentimiento de la república[168].

El resultado de esta triple apropiación es una teoría política escrita en la lengua común de la tradición clásica, lo que en 1599 significaba una lengua accesible más allá de las fronteras confesionales, sin que esa universalidad de forma comprometa la precisión técnica de los argumentos. La teología católica[169] no acompaña simplemente los principios romanistas de legitimidad: los reencuadra desde dentro. La monarquía de

[167] Braun, H. E., "Juan de Mariana, la antropología política del agustinismo católico y la razón de Estado", *Criticón*, 118 (2013), pp. 99–112.

[169] Soto, Diego de, *De iustitia et iure*, Salamanca, 1553; ed. facs., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968. Sobre la transmisión de la "plena potestad" al rey, Libro III, Cap. VI, a. 4; sobre la deposición del tirano, limitada a causas espirituales, Libro IV, Cap. IV, a. 1; y sobre el *dominium*, *Quicunque dominium habet cuiuslibet rei, iniuria afficitur dum illi auferetur* (ed. facs. cit., t. I, p. 262). Que Mariana trabaja dentro del mismo universo conceptual que Soto, aunque lo lleva más lejos, ha sido analizado por Merle, A., "El *De rege* de Juan de Mariana (1599) y la cuestión del tiranicidio: ¿un discurso de ruptura?", *Criticón*, 120–121 (2014), pp. 89–102. Para el *dominium* en Vitoria y Soto, véase Brett, A. S., *Liberty, Right and Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 122–157.

[169] Braun, H. E., *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought, Farnham, Ashgate / Routledge*, 2007 (reed. 2016); Braun, H. E., "Habsbourg governance. The origins of Monarchy and Political Prudence in Juan de Mariana's De rege", *e-Spania,* 31 (2018).

los Austrias sustituye a la *res publica* romana como referente institucional desde el que se releen las fuentes[170]. El derecho canónico[171] precisa y en ocasiones limita el *dominium* civil de origen romano. Que cada uno de esos componentes altere a los demás es lo que distingue a Mariana del simple eclecticismo.

5. Conclusión

El análisis de *De rege et regis institutione* permite afirmar que la originalidad de Juan de Mariana no reside en una simple reutilización erudita del legado antiguo, sino en su capacidad para reorganizarlo dentro de un marco doctrinal nuevo, donde el derecho romano, las fuentes clásicas y la tradición canonística quedan subordinados a una reflexión específicamente cristiana sobre el poder. Las tres operaciones examinadas —la transformación moral de materiales romanos y estoico-ciceronianos, su adaptación al horizonte institucional de la monarquía hispánica y su integración con el derecho canónico en el seno del *ius commune* tardío— muestran que la recepción del mundo clásico en Mariana fue selectiva, técnica y orientada a la intervención política, no meramente ornamental. En ese sentido, los autores clásicos no comparecen en *De rege* como autoridades de adorno, sino como instrumentos conceptuales que permiten pensar con mayor precisión la virtud del príncipe, la naturaleza de la ley, los límites del poder y las condiciones de la resistencia legítima.

La operación más decisiva, sin embargo, es la tercera. La integración del derecho romano con el derecho canónico dentro del *ius commune* tardío es la que confiere al pensamiento marianeano su fisonomía más propia, porque sitúa la cuestión del poder regio en un terreno de autoridad doctrinal y de aplicabilidad jurídica reconocible para la cultura letrada de su tiempo. De este modo, el monarca aparece limitado no solo por el bien común y la ley natural, sino también por una estructura de doble jurisdicción en la que la Iglesia conserva potestad correctiva en todo lo relativo al orden moral y a la salvación. La mediación salmantina y escolástica, lejos de debilitar la presencia del legado romano, lo hace operativamente eficaz: lo inserta en la tradición viva del *ius commune*, que a fines del siglo XVI seguía rigiendo en los tribunales y en las cátedras europeas.

Desde esta perspectiva, la comparación con Ribadeneira permite medir con mayor exactitud la singularidad de Mariana. Ambos participan de un horizonte católico común y recurren a materiales clásicos y canónicos semejantes, pero los emplean de modo distinto. En Ribadeneira, las autoridades antiguas y eclesiásticas cumplen, sobre todo, una función pastoral y formativa, encaminada a modelar la conciencia del príncipe cristiano; en Mariana, en cambio, esos mismos materiales se convierten en parte de una argumentación jurídico-política más estricta, capaz de formular con notable precisión los límites de la potestad regia y las condiciones de su quiebra. Por ello, *De rege* debe situarse no solo en la historia del pensamiento político confesional, sino también en la de la cultura

[170] Harald E. Braun, H. E, "Lawless" Sovereignty in Sixteenth-Century Spain: Juan de Mariana's *De rege et regis institutione*", Sturges, R. S. (ed.), *Law and Sovereignty in the Middle Ages and the Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 23-41. Braun muestra cómo *De rege* se inscribe en una corriente de razón de Estado hispánica que combina materiales jurídicos, históricos y teológicos para cuestionar la identificación entre soberanía monárquica y jurisdicción sin límites, releyendo la tradición romana-jurídica precisamente para fijar criterios de distinción entre poder legítimo y dominación tiránica bajo los Austrias.

[171] Glenn, H. P., "The School of Salamanca: A Common Law?", en *A Cosmopolitan Jurisprudence. Essays in Memory of H. Patrick Glenn*, Cambridge University Press, 2021, cap. 11.

jurídica del humanismo tardío, allí donde el romanismo, la escolástica y la tradición clásica convergen en una teoría del poder técnicamente articulada y doctrinalmente ambiciosa.

Apéndice bibliográfico

Abellán, J. L. y Martínez Gómez, L., *El pensamiento español de Séneca a Zubiri*, Madrid, UNED, 1977.

Agustín de Hipona, *De civitate dei*, ed. de B. Dombart y A. Kalb, en *Corpus Christianorum Series Latina*, 47–48, Turnhout, Brepols, 1955 (trad. de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, Madrid, BAC, 1977–1978, 2 vols.).

Alburquerque, J.M., "La interrelación de interés público, interés común e interés privado en la noción de utilitas pública", Fernández de Buján, A. Gerez Kraemer; G., (eds.), *Hacia un derecho administrativo, fiscal y medioambiental romano III,* Madrid, 2016, pp. 131-156.

Alemán, M., *Ortografía castellana*, José Rojas Garcidueñas (ed.), México, 1950.

Alvar Ezquerra, M., "Tradición en los diccionarios del español", *Revista española de lingüística,* 22/1, (1992), pp. 1-23.

Ambrosio de Milán, *De officiis ministrorum*, intr. y trad. de M. Testard, 2 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1984–1992.

Amran, R., "Pedro de Rivadeneira y la oposición de los jesuitas a los estatutos de limpieza de sangre", Copete, M.-L. y El Alaoui, Y. (coords.), *Les jésuites dans le monde moderne (XVIe–XVIIIe siècles)*, TDH de l'ERIAC, 3 (2012), pp. 27–32.

Anton, B., "Arcana dominationis: el problema de la traducción de Tácito al romance en la España del Siglo de Oro", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 55.3 (1993), pp. 603–624.

Andrés Santos, F. J., "Notas sobre el concepto de humanismo jurídico", *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid*, 94 (1999), pp. 31–47.

Andrés Santos, F. J., "Ius Commune vs. Common Law en el siglo XVII: el caso de Arthur Duck", *Anuario da Facultade de Dereito*, (2003), pp. 63–103.

Aristóteles, *Política*, trad. de M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.

Badillo O'Farrell, P., "Política y Razón de Estado en el siglo XVII". *Guía Comares de historia de la filosofía española,* 12 (2022), pp. 87-107.

Baeza Angulo, E., "La nueva elegía ovidiana: epistulae ex exilio", *Emerita*, 76.2 (2008), pp. 253–273.

Bartol Hernández, F., Martin Minguijón, A. "La enseñanza del ius romanum en la Universidad Sertoriana en el s. XVII. El Iurisconsultorum delecti iudicii liber primus, in xxiv interpretationes divisus, (1644) de José Santolaria", Cuevas Subías, P. (coord.), *Humanismo y poder: Circunstancias de la Universidad de Huesca,* Cádiz, Instituto de Estudios Humanísticos / Universidad de Cádiz, 2012, pp. 211-250.

Bauzá, H. F., *Virgilio y su tiempo*, Madrid, Akal, 2008.

Belda Plans, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000.

Blüher, K. A., *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983 (trad. de J. Conde del orig. alem., *Seneca in Spanien*, Munich/Bern, Francke Verlag, 1969).

Braun, H. E., "Lawless" Sovereignty in Sixteenth-Century Spain: Juan de Mariana's *De rege et regis institutione*", Sturges, R. S. (ed.), *Law and Sovereignty in the Middle Ages and the Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 23-41.

Braun, H. E., "Juan de Mariana, la antropología política del agustinismo católico y la razón de Estado", *Criticón*, 118 (2013), pp. 99–112.

Braun, H. E., *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought, Farnham, Ashgate / Routledge*, 2007 (reed. 2016); Braun, H. E., "Habsbourg governance. The origins of Monarchy and Political Prudence in Juan de Mariana's De rege", *e-Spania,* 31 (2018).

Brett, A. S., *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Bujanda, J. M. de (dir.), *Index de l'Inquisition espagnole, 1583, 1584*, Sherbrooke/Genève, Centre d'Études de la Renaissance/Droz, 1993.

Calasso, F., *Introduzione al diritto comune.* Giuffrè, Milano, 1951.

Calvin, J., *Commentarius in L. Annaei Senecae libros De clementia*, Paris, 1532 (ed. moderna: Ford Lewis Battles y André Malan Hugo [eds.], Leiden, Brill, 1969).

Corso de Estrada, L., "Proyecciones de la concepción ciceroniana de naturaleza en la ética escolástica del s. XIII", *Anuario Filosófico*, 34(2), (2001), pp. 323-345.

Casio Dión, *Historia Romana*. Libros XLV–L, trad. de J. M. Croisille, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

Castro, A. y Llano, F. H. (eds.), *Cicerón. El hombre y los siglos*, Granada, Comares, 2016.

Centenera Sánchez-Seco, F., "El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana: un estudio sobre uno de los referentes más extremos de la cuestión", tesis doctoral, Universidad de Alcalá, 2006. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10017/445>.

Centenera Sánchez-Seco, F., "Las características formales de la ley humana en Juan de Mariana", *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho (CEFD)*, 37 (2018), pp. 39–65.

Cicerón, M. T., *De legibus*, trad. de C. T. Pabón de Acuña, Madrid, Gredos, 2009.

Cicerón, M. T., *De officiis*, trad. de J. Guillén Cabañero, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Cicerón, M. T., *De oratore*, trad. de J. J. Iso, Madrid, Gredos, 2002.

Cicerón, M. T., *De re publica*, trad. de Á. d'Ors, Madrid, Gredos, 1984.

Cirot, G., "La Famille de Juan de Mariana", *Bulletin Hispanique*, 6 (1904), pp. 309–331.

Codina Mir, G., "El modus parisiensis", *Gregorianum*, 85, 1 (2004), pp. 43-64.

Codoñer, C. y González, J. A., *Priapea*, Huelva, Ediciones Universidad de Huelva (Collectanea, 63), 2018.

Davidson, I., *Ambrose: De officiis*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Duarte Silva, L., "A lei natural no *De rege et regis institutione* de Juan de Mariana (1536-1624)", *Mediaevalia. Textos e estudos*, vol. 41, (2022), pp. 397-404.

Elliott, J. H., *La España imperial 1469–1716*, Barcelona, Vicens Vives, 1965 (trad. de J. Marfany del orig. ingl., *Imperial Spain 1469–1716*, London, Edward Arnold, 1963).

Erasmo de Rotterdam, *L. Annaei Senecae Opera*, Basileae, Froben, 1515 (2.ª ed. corr., 1529). Primera edición humanista del *De clementia* de Séneca, con introducción y comentario filológico.

Espino Martín, J., "El *ingenium* ciceroniano y su recepción 'barroco-jesuita': de la mística sensorial de San Ignacio a la estética de la agudeza de Baltasar Gracián", *MINERVA. Revista de Filología Clásica* 34 (2021), pp. 143–165.

Feenstra, R. y Zimmermann, R. (eds.), D*as römisch-holländische Recht. Fortschritte des Zivilrechts im 17. und 18.* Jahrhundert, Berlin, Duncker & Humblot, 1992.

Fernández Delgado, R., "Filosofía política y teoría monetaria en el siglo XVII: el principio de soberanía y la teoría de la inflación del padre Mariana", *La Ilustración liberal: revista española y americana,* 21-22 (2004), pp. 175-201.

Fernández-Santamaría, J. A., *Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought, 1595–1640*, Lanham, University Press of America, 1983.

Feros, A., "Vicedioses pero humanos. El drama del rey", *Cuadernos de historia moderna*, 14 (1993), pp. 103–131.

Floristán Imízcoz, José M., "Humanismo y patronazgo regio: humanistas al servicio de la corona en tiempo de Felipe II y Felipe III", López López, R. y Álvarez de Palacio, E. (eds.), *Humanistas españoles: arte, ciencia y literatura*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2016, pp. 143-160.

Font Oporto, P., "Poder político, tiranía y bien común en Francisco Suárez", *Isonomía*, 50, 2019, pp. 116-148.

García y García, A., "El derecho común en Castilla durante el siglo XIII", *Glosase. European Journal of Legal Histor*y, 5–6 (1993-1994), pp. 45–74.

Gil, J., "Marcial en España", *Humanitas*, 56 (2004), pp. 225–326.

Glenn, H. P., "The School of Salamanca: A Common Law?", en *A Cosmopolitan Jurisprudence. Essays in Memory of H. Patrick Glenn*, Cambridge University Press, 2021.

Gómez Canseco, L., "Humanismo y humanidades en Mateo Alemán", *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 21 (2015).

Gómez Díez, F. J., "Espiritualidad ignaciana y primera historiografía jesuita: Pedro de Ribadeneira", *Cauriensia*, 11 (2016), pp. 567–590.

Gómez Menor, J., "La progenie hebrea del padre Pedro de Ribadeneira, S.I", *Sefarad*, 36.2 (1976), pp. 307–332.

Gómez Martos, F., "Juan de Mariana y la Biblioteca de Focio. Presencia y ausencia de fuentes antiguas en la historiografía humanista española", *Dialogues d'histoire ancienne*, 40.2 (2014), pp. 195–218.

Gómez Navarro, S., *Reforma y renovación católicas, (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Editorial Síntesis, 2016.

Griffin, M. T., *Nero. The End of a Dynasty*, London, Batsford, 1984.

Guevara, A., *Relox de príncipes*, 1529.

Guyot, A., "Mariana y Herrera, lectores incómodos de Maquiavelo", *Talia Dixit. Revista Interdisciplinar de Retórica e Historiografía*, 19 (2024), pp. 73–91.

Guzmán Brito, A**.**, "Dialéctica, casuística y sistemática en la jurisprudencia romana", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 5, (1980), pp. 17 ss.

Hamilton, B., *Political Thought in Sixteenth-Century Spain: A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suárez and Molina*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

Höpfl, H., *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Horacio, Q., *Odas y epodos*, trad. de M. Fernández-Galiano y V. Cristóbal, Madrid, Cátedra, 1990.

Horacio, Q., *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, trad. de H. Silvestre, Madrid, Cátedra, 1996.

Ibáñez de Segovia, G., *Advertencias a la Historia del Padre Juan de Mariana*, Madrid, 1795.

Jauss, H. R., *Toward an Aesthetic of Reception*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

Jiménez Pablo, E., "Jesuitas y educación", *Historia Social*, 103 (2022), pp. 153-166.

Jiménez Pablo, E., "Un modelo educativo que generó oposición: la Ratio Studiorum de los Jesuitas", *Social and Education History*, 10.2 (2021), pp. 158–180.

Justiniano, *Corpus Iuris Civilis: Digesto*, trad. de A. d'Ors et al., Pamplona, Aranzadi, 1968–1975.

Justiniano, *Corpus Iuris Civilis: Instituciones*, ed. y trad. de M. Arias Bonet, Madrid, Civitas, 1987.

Koschaker, P., *Europa y el Derecho romano*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1955 (trad. de J. Santa Cruz Teijeiro del orig. alem., Munich, 1947).

Lewy, G., *Constitutionalism and Statecraft during the Golden Age of Spain: A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana, S.J.*, Geneva, Droz, 1960.

Livio, T., *Ab Urbe Condita*, trad. de J. A. Villar Vidal, 7 vols., Madrid, Gredos, 1990–1993.

Lovato, A., *Studi sulle Disputationes di Ulpiano*, Bari, Cacucci, 2003.

Lorca, M. I., "La concepción ciceroniana de República, ley y virtud", *Anuario Filosófico*, 34.2 (2001), pp. 367–394.

Lukács, L. (ed.), *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu (1586, 1591, 1599)*, Roma, MHSI, 1986.

Luque Frías, M., *Vigencia del pensamiento ciceroniano en las Relecciones de Francisco de Vitoria*, Granada, Comares, 2010.

Malavialle, R., "La edificación del rey y de la historia en la *civitas terrena*: tiempo y cuerpos políticos según Juan de Mariana", Mestre Zaragoza, M., Pérez Magallón, J. y Rabaté, Ph. (dirs.), *Augustin en Espagne, XVe–XVIIIe siècle*, *Anejos de Criticón*, 20 (2020), pp. 221–243.

Malavialle, R., "Éducation du prince et pensée politique chez le jésuite Juan Mariana (1536-1624). La familiarité au risque de l'intimité d'après le De rege et regis institutione (1599)", e-*Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes* 37 (2020).

Maldonado de Lizalde, E., "*Lex Iulia de adulteriis coercendis* del emperador César Augusto (y otros delitos sexuales asociados)", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 17 (2005), pp. 365–413.

Mañas Núñez, M., "La 'Epistula ad Pisones' de Horacio: su normalización como 'ars' poética hasta el Renacimiento", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 32.2 (2012), pp. 223–246.

Martín López, D. "La aportación de los moralistas jesuitas a la teoría política de los siglos XVI y XVII", Pérez Álvarez, M. J. y Martín García, A., (eds.), *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispano,* Málaga, Fundación Española de Historia Moderna, 2012, pp. 1697-1706.

Mariana, J. de, *De rege et regis institutione*, Madrid, 1845

Mariana, J. de, *Discurso de las enfermedades de la Compañía*, Madrid, 1768.

Martínez Fernández, I., "*Exempla* y crítica política en Roma: el Mecenas de Séneca", *Éndoxa: Series Filosóficas*, 36 (2015), pp. 77-98.

Martínez Millán, J., "La crisis del "partido castellano" y la transformación de la Monarquía Hispana en el cambio de reinado de Felipe II a Felipe III", *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 2, (2003) (Ejemplar dedicado a: Monarquía y Corte en la España Moderna), pp. 11-38.

Martínez Millán, J., Pizarro Llorente, H. y Jiménez Pablo, E. (Coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI–XVIII)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012.

Merle, A., "El *De rege* de Juan de Mariana (1599) y la cuestión del tiranicidio: ¿un discurso de ruptura?", *Criticón*, 120–121 (2014), pp. 89–102.

Nelles, P., "Chancillería en colegio: la producción y circulación de papeles jesuitas en el siglo XVI", *Cuadernos de Historia Moderna*, 13 (2014), pp. 49–70.

Obarrio Moreno, J. A., "Cicerón y los límites del poder", en Masferrer, A. (dir.), *Estado de Derecho y derechos fundamentales en la lucha contra el terrorismo. Una aproximación histórica y jurídico-comparada*, Cizur Menor, Thomson Reuters Aranzadi, 2011, pp. 47–74.

Obarrio Moreno, J. A., "De la *res publica* romana a la personalidad jurídica corporativa abstracta, romano-cristiana, del «Rey-reino» visigodo", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 92 (2022), pp. 9–46.

Obarrio Moreno, J. A., *En defensa de la cultura grecolatina (Paideia versus Utilitas)*, Madrid, Dykinson, 2023.

Obarrio Moreno, J. A., y Masferrer, A., "El principio de soberanía: una aproximación histórica a sus límites", *Historia y Derecho. Estudios dedicados al profesor Santos Coronas*, Universidad de Oviedo - KRK Ediciones, 2014, v. II, pp. 965-988

Olmedo Ramos, J., "Semblanza y andanza del Padre Mariana", *Cabeza Encantada, Humanism e-review*, (2011).

Orosio, P., *Historias* (*Historiarum adversum paganos*), trad. de E. Sánchez Salor, Madrid, Gredos, 1982.

O'Malley, J. W., *The First Jesuits*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

Ovidio, P. N., *Ars amatoria*, trad. de F. Socas, Madrid, Gredos, 1991.

Ovidio, P. N., *Remedia amoris*, trad. de V. Cristóbal López, Madrid, Gredos, 1989.

Ovidio, P. N., *Tristia*, trad. de J. González Vázquez, Madrid, Gredos, 1992.

Pennington, K., *The Prince and the Law, 1200–1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Pina Polo, F., "El tirano debe morir: el tiranicidio preventivo en el pensamiento político romano". *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, Vol. 2, 1, 2006, pp. 1-24.

Plutarco, *Vidas paralelas*, trad. de A. Pérez Jiménez, 8 vols., Madrid, Gredos, 1985–1996.

Pociña, A., "Finalidad político-didáctica de las tragedias de Séneca", *Emerita*, 44 (1976), pp. 279–302.

Pociña, A., "Bibliografía española sobre Séneca (años 1901–2000)", *Florentia Iliberritana*, 17 (2006), pp. 359–410.

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

Quaglioni, D., *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il 'De tyranno' di Bartolo da Sassoferrato*, Firenze, Olschki, 1983.

Quirós Casado, A., "El tema del desengaño en el pensamiento Barroco hispano", Heredia Soriano, A. (dir.), *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1988, pp. 567–595.

Rallo Gruss, A., *Humanismo y Renacimiento en la literatura española*, Madrid, Síntesis, 2007.

Ribadeneira, P., *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados*, Madrid, 1595.

Sánchez Torres, F., "Las relaciones textuales entre los tratados pedagógico-políticos de Jerónimo Osório y Juan de Mariana", *Euphrosyne* 50, (2022), pp. 207-223.

Sánchez Torres, F., "Las relaciones intertextuales en la tratadística político-pedagógica de Pedro de Ribadeneira y Juan de Mariana", *Philologica canariensia*, 29 (2023), pp. 367–385. DOI: https://doi.org/10.20420/PhilCan.2023.567.

Séneca, L. A., *Obras completas*, trad. y ed. de L. Riber, Madrid, Aguilar, 1943.

Séneca, L. A., *De beneficiis*, trad. de M. Herrero Llorente, Madrid, Aguilar, 1963.

Séneca, L. A., *Diálogos* (incluye *De clementia*, *De ira*), trad. de J. Marié Isidro, Madrid, Gredos, 2000.

Santos Herrán, J. A. y Santos López, M., *Quevedo, Saavedra Fajardo, Antonio Pérez y otros. El arte de gobernar. Antología de textos filosófico-políticos. Siglos XVI–XVII*, Barcelona, Anthropos, 2008.

Sanz Cabrerizo, A., "Lecturas y reescrituras de Padre Mariana en la Francia del siglo XVII. *Studia aurea: actas del III Congreso de la AISO (Toulouse, 1993)*. GRISO (Grupo de Investigación Siglo de Oro), 1996, pp. 501-512.

Sidney Woolf, C. N., *Bartolus of Sassoferrato: His Position in the History of Medieval Political Thought*, Cambridge University Press, 1913.

Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 2: *The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Soto, D. de, *De iustitia et iure*, Salamanca, 1553 (ed. facs., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968).

Suárez, F., *De legibus ac Deo legislatore*, Coimbra, 1612 (ed. crít. bilingüe: L. Pereña et al. [eds.], Madrid, CSIC, 1971–1981, 8 vols.).

Schürch, C. M., "La concepción de la virtud de la justicia en el De Officiis de Ambrosio de Milán*", Naturaleza y Teoría Política en el Pensamiento Medieval y Renacentista De Iustitia et Iure,* Aspe Armella, V y Corso de Estrada, L (comp.), González Fernández, K. (ed.) Universidad Panamericana, México, 2020*,* pp. 73-98.

Tácito, C., *Anales*, trad. de J. L. Moralejo, Madrid, Gredos, 1979.

Tácito, C., *Historias*, trad. de J. L. Moralejo, Madrid, Gredos, 1990.

Tierney, B., *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Urribari Bilbao, G., (S.I.), *Monarquía y Trinidad: El concepto teológico "Monarchia" en la controversia "Monarquiana"*. Vol. 62. Universidad Pontificia Comillas, 1996.

Vergara Ciordia, J., "El humanismo pedagógico en los colegios jesuíticos del siglo XVI", *Studia philologica valentina*, 10 (2007), pp. 171–200.

Vilacoba Ramos, Karen, Mª., *De officio senatorio romano*. Aranzadi, Pamplona, 2022.

Virgilio, P. M., *Bucólicas. Geórgicas*, trad. de T. de la Ascensión Recio García y A. Soler Ruiz, Madrid, Gredos, 1990.

Virgilio, P. M., *Eneida*, trad. de J. de Echave-Sustaeta, Madrid, Gredos, 1992.

Vidal Pérez, J. L., "Lo augusteo en la elegía romana de la época de Augusto: Tibulo y Propercio", *Estudios Clásicos*, Anejo, 3 (2016), pp. 81–97.

Vitoria, F. de, *Relecciones teológicas*, ed. de L. G. Alonso Getino, Madrid, La Rafa, 1933–1936.

Vitoria, F. de, *Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política*, ed. crít. de J. Cordero Pando, Madrid, CSIC (*Corpus Hispanorum de Pace*, 2.ª serie, vol. 15), 2008.

Wieacker, F., *A History of Private Law in Europe, with Particular Reference to Germany*, Oxford, Clarendon Press, 1995 (trad. de T. Weir del orig. alem., Göttingen, 1967).

Zimmermann, R., *The Law of Obligations. Roman Foundations of the Civilian Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1996.