

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SEMINARIO DE LICENCIATURA EN HISTORIA
CON ORIENTACIÓN UNIVERSAL

LA VIRTUD POLÍTICA EN JUAN DE MARIANA

Apellido y Nombre: Fernández, María Luciana
Registro N° 17438
Dirigido por el Prof. Lic. Abog. Carlos Diego Martínez Cinca
Mendoza, 19 de Agosto 2010

Índice

Introducción	3
Primera Parte	
Capítulo I. Conceptos de Virtud y Política	8
I. 1. La división de las virtudes. Virtudes cardinales y teologales	10
I. 2. Prudencia	12
I. 3. Justicia	15
I. 4. Las virtudes del Gobernante	17
Capítulo II. La Virtud Política a través del tiempo	20
II. 1. La Antigüedad Clásica	20
II. 1. a. Platón	21
II. 1. b. Aristóteles	22
II. 2. La Edad Media	23
II. 2. a. Santo Tomás de Aquino	24
Capítulo III. El Barroco Español	26
III. 1. La Monarquía	26
III. 2. Características culturales y políticas	28
III. 3. Pedro de Ribadeneyra	30
Capítulo IV. Iglesia y Estado	33
IV. 1. El Cristianismo y la Iglesia	33
IV. 2. Relaciones entre Iglesia y Estado	34
IV. 3. El Estado en el Pensamiento Católico	35
IV. 4. El derecho divino de los reyes	37
Recapitulación	39
Segunda Parte	
Capítulo I. Vida y Obra de Juan de Mariana	41
I. 1. Biografía	41
I. 2. Escribiendo <i>Del Rey y de la Institución Real</i>	43
I. 3. Difusión del libro	44
Capítulo II. Del Rey y de la Institución Real	47
II. 1. Sociedad y Monarquía	47

II. 2. La teoría del Tiranicidio	49
Capítulo III. La virtud política en Juan de Mariana	52
III. 1. La educación de los príncipes	52
III. 2. De la Religión en el reino	58
III. 3. De la Ley y Justicia	59
III. 4 Del Arte Militar	60
III. 5. De la Economía del reino	61
III. 6. De la Virtud Política	63
Capítulo IV. Contra Nicolás Maquiavelo	65
Conclusiones	69
Fuentes y Bibliografía	72

Introducción

*El lado malo de mi naturaleza,
al que yo había otorgado el poder de aniquilar temporalmente al otro,
era menos desarrollado que el lado bueno, al que acababa de desplazar.
Era ello natural, dado que en el curso de mi vida,
que después de todo había sido casi en su totalidad una vida dedicada al esfuerzo,
a la virtud y a la renunciación, lo había ejercitado y agotado mucho menos.
Por esa razón, pensé, Edward Hyde era mucho más bajo, delgado y joven que Henry Jekyll.
Robert L. Stevenson, Dr. Jekyll y Mr. Hyde*

El politeísmo y el carácter terrenal de los valores fueron la base de la concepción de la virtud política en la Antigüedad. En la polis, el máximo valor era la ciudad-estado, y de acuerdo a pensadores como Platón y Aristóteles, la política fue considerada una virtud, impracticable sin la moral y las buenas costumbres.

A partir del Bajo Imperio Romano y durante la Edad Media, se produjo la asimilación entre la política y la religión. El cristianismo, en boca de Santo Tomás, formuló un imperativo moral universal al que debió someterse también la comunidad política. El hombre fue orientado hacia valores trascendentes, con una ética que debió extenderse hacia todos los aspectos de su vida. Sin embargo, en este período, la lucha entre la Iglesia y el Estado preparó el nacimiento del nuevo arte político cuando el Papado también se identificó con los intereses seculares.

Este período de comienzos de la modernidad presenció una completa transformación en la religión, considerada no sólo como un sistema de creencias, sino también como una institución política, social y cultural. Como organismo, el papado jugó un rol central en la política, y la mayor parte de los gobiernos contaron con clérigos en altos cargos.

Pero la concepción de virtud política cambió como consecuencia de esa dicotomía entre la política de Estado y la moral cristiana. Dejó de ser concebida en relación con la moral y pasó a recubrirse con un ropaje instrumental. Comenzó a ser utilizada entonces como una herramienta para la consecución de un nuevo fin: la adquisición y conservación del poder.

Como producto del pensamiento de la época moderna, surgieron escritos políticos que fueron el reflejo de las contradicciones que existieron en la mentalidad de este tiempo, y de los valores que se le exigieron a los gobernantes. En este sentido escribió Juan de Mariana: mostró una virtud que podía ser a la vez política y cristiana durante el Barroco Español.

En un acercamiento al estado de la cuestión, las más recientes interpretaciones sobre el pensamiento de Mariana lo consideran sólo como un humanista precursor del constitucionalismo moderno. De esta manera, Braun piensa que el tratado *Del Rey y de la Institución Real* aún debe ser leído y tomado seriamente, ya que ofrece una radical perspectiva de la soberanía (2007: XI).

Por otro lado, Leopoldo Eulogio Palacios lo considera parte de una vertiente que él denomina *prudencialismo*, que pretende ser la conjunción armónica entre lo real y lo ideal (1945: 12-13).

Mariana planteó una visión pesimista de la condición humana, y observó de este modo las pobres capacidades de los monarcas. Al mismo tiempo, el jesuita fue consciente del cambio de discurso político que se vivió en Europa luego de la aparición de *El Príncipe* de Maquiavelo, obra a la cual contesta.

El tratado fue realizado por encargo del preceptor de Felipe III y Arzobispo de Toledo, García de Loaysa. Éste tenía la esperanza de que el escrito ayudara a los intereses de la Iglesia de Toledo en la Corte Castellana.

La tarea de Mariana no fue fácil, debía escribir un tratado para enseñar las virtudes que debía tener el joven rey. Pero, la verdad es que el escrito del florentino hizo muy difícil a los católicos ortodoxos volver a introducir la moral en la política. Es por ello que *Del Rey* señaló constantemente las enfermedades del régimen monárquico y, para salvarlo, propuso una política prudente y virtuosa.

De acuerdo a Humberto Armelia Maza este libro permanece como un profundo testimonio de la época histórica en la que fue escrito, y como clave enigmática de lo que después de él se concibió (1961: 7).

El propósito general de la obra *Del Rey* es la preocupación de Mariana por la situación de su reino, y por la necesidad de propiciar una política de sentido católico y tradicional, mostrando con gran libertad los yerros y defectos de la misma. Se hace necesario entonces rastrear el concepto de virtud política, ya que aparece tratado colateralmente y sólo en relación con la monarquía y los valores que debe encarnar el príncipe.

Mi investigación propone investigar a partir de una premisa básica que reviste gran importancia: ¿Por qué la virtud es necesaria para dirigir la sociedad? Es por ello que, en primera instancia, propongo un análisis de los términos y la división de las virtudes desde la filosofía política.

Como hipótesis afirmo que Mariana no plantea la virtud política en un sentido filosófico estricto, no utiliza estas palabras para definir la virtud del príncipe ideal. Sin embargo, creo que este concepto está presente en su obra debido al cuidado que pone en examinar cada uno de los componentes que debe tener un príncipe para realizar una buena administración de sus

territorios, para la felicidad del pueblo y el acercamiento de su reino al de Dios. Es un concepto implícito, que está revestido de numerosas virtudes, pero –sobre todo– de la virtud de la prudencia.

Para ello me propongo conocer el pensamiento de este importante autor moderno, Juan de Mariana, contextualizando su vida y obra en un momento histórico de brillo, el Barroco Español.

También aspiro a aplicar el concepto de virtud política a la vida política contemporánea, donde aún coexisten discursos encontrados que reflotan la tensión existente entre la moralidad y la técnica en el campo de la política.

Dado que en el estado de la política actual, y en contextos democráticos, existe cada vez mayor demanda de moralidad, el tema de la virtud política reviste de gran importancia debido a su carencia, la cual justifica la investigación del tema.

Además, dado el origen hispánico de la Argentina, se debe rescatar el pensamiento de autores españoles como Juan de Mariana, defensores de una política cristiana.

El último aspecto, pero no por ello el menos importante, es el relacionado con la proyección de la filosofía en las ideas políticas.

Leo Strauss considera que: “[...] *la filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo [...]*” (1970: 14). Siguiendo esta definición, para Beatriz Ardesi de Tarantuviez la filosofía política es la búsqueda de lo ético en el quehacer político, es indagación y reflexión acerca del hombre como ser político; a veces incluso es utopía. En cambio, las ideas políticas son representaciones de diversos fenómenos relacionados con principios políticos en el espíritu humano (2004: 4). La relación está en que la filosofía política ha emprendido la búsqueda del ordenamiento político perfecto a través de las ideas políticas de los actores de distintos tiempos.

Esto también demuestra que ambas disciplinas tienen un factor en común: la historia. Y esto es así porque todo tiene historia. Las ideas, la filosofía, nacen en una confluencia espacio-tiempo; nacen de un contexto histórico, crecen y se determinan por las circunstancias que las rodean.

Este hecho es de radical importancia para esta investigación ya que posibilita la interrelación de ambas disciplinas en función a un objetivo común: dilucidar el problema político de la virtud.

Metodológicamente, las citas utilizadas serán consignadas a pie de página, con una referencia directa al libro del cual han sido extraídas siguiendo las normas APA (American Psychological Association). Además se utilizarán las transcripciones directas en el texto sólo cuando sean necesarias.

La presente tesis se estructurará en dos partes. En el Capítulo I de la Primera Parte, abordaré el estudio del significado de la virtud desde un punto de vista filosófico, mientras que en el Capítulo II estudiaré sus variaciones a través de la historia y en determinados autores.

Por la necesidad de un estudio interdisciplinario entre Filosofía e Historia, el Capítulo III estará dedicado al Barroco Español, destacándolo como momento fundamental para el desarrollo del pensamiento de Mariana. Asimismo, dicho capítulo estudiará someramente la institución monárquica y el derecho de los reyes, cuestión ampliamente debatida que sobrepasa el ámbito de este trabajo. Para cerrar esta primera parte y, debido a la condición de hombre cristiano y perteneciente a la Iglesia del autor estudiado, esta entidad es tratada en el Capítulo IV.

En la Segunda Parte emprendo el tema central de la investigación. Así en los Capítulos I, II y III, abordo la vida y obra de Juan de Mariana, analizando el espejo de príncipe que realiza en *Del Rey*, y haciendo hincapié en su idea de virtud política. Finalmente, como antítesis del pensamiento del jesuita, presento a Nicolás Maquiavelo en el Capítulo IV, autor al cual Mariana refuta en sus tesis centrales.

Para finalizar, es preciso tener en cuenta que este estudio de Juan de Mariana tiene un carácter específico, centrado en su faceta filosófico-política, la cual está expresada en su trabajo *Del Rey*. Esta acotación es prácticamente obligatoria debido a que este autor fue historiador, teólogo, filólogo, filósofo y economista.

Primera Parte

Capítulo I. Conceptos de virtud y política

*Por muchas virtudes muchos sobresalen;
ninguno sin una y todos dispares.*

William Shakespeare, *Romeo y Julieta*

Cuando se comienza a investigar sobre un tema, cualquiera sea, inmediatamente la cabeza se llena de interrogantes. Aparecen términos desconocidos que llevan a seguir buscando, pues la curiosidad es propia del hombre. Entonces, ante los ojos del que investiga, se develan más palabras.

Así se inicia también este estudio sobre la virtud política. Dos palabras poderosas. Dos palabras que encierran diferentes interpretaciones. Dos palabras a las que, finalmente, intentaré dar significado.

Virtud es un concepto que se ha ido construyendo a través del tiempo. Como se verá más adelante, la virtud de los griegos difirió de la virtud cristiana y, por supuesto, discrepó de la *virtú* de Maquiavelo. Pero las dos primeras acepciones tuvieron el mismo trasfondo: hicieron referencia al hombre bueno. No obstante, la virtud no era la honradez o corrección de un hacer u omitir aislado. Virtud más bien significaba que el hombre era verdadero, tanto en el sentido natural como en el sobrenatural (Pieper, 1988: 15).

Para los primeros griegos el virtuoso era aquel hombre que poseía fuerza, valor, heroísmo, capacidad guerrera, todas ellas condiciones que componían la *areté* o excelencia. Este término constituyó el tema esencial de la historia de la educación griega. *Areté* fue una palabra traducida al castellano como virtud, pero no en su acepción puramente moral, sino como expresión del más alto ideal caballeresco, unido a una conducta cortesana y selecta, y al heroísmo guerrero¹.

La *areté* estaba determinada por dos capacidades: la capacidad física y la capacidad intelectual. En este sentido, hubo dos imágenes pertenecientes al mundo homérico que simbolizaron estas habilidades. Como expresión de la primera capacidad aparece el bravo

¹ Véase JÄEGER, Werner, 1962: 20-22. Este autor explica que el concepto de *areté* no sólo designa la excelencia humana sino también la condición de superioridad racial, ya que es un atributo propio de la nobleza. “[...] En general designa, de acuerdo con la modalidad de pensamiento de los tiempos primitivos, la fuerza y la destreza de los guerreros o de los luchadores, y ante todo el valor heroico considerado no en nuestro sentido de la acción moral y separada de la fuerza, sino íntimamente unido [...]”

Aquiles, cuya ira constituyó el tema central de la *Ilíada*. Por otro lado, la capacidad intelectual estuvo reflejada en el compañero del périda, Ulises u Odiseo, co-protagonista en la *Ilíada* y actor principal en la *Odisea*, quien reconquistó el reino de Ítaca a través de la astucia. Pero como sucedía en la *Ilíada*, toda la violencia y las pasiones de los hombres fueron ilustradas en la trama de la obra, en medio de una mezcla de primitivismo, espíritu caballeresco y honda humanidad. El centro estaba en el sentimiento y la pasión de un hombre.

“[...] La presentación de esta imagen de singular ejemplaridad, de este hombre-tipo y modelo, superaltado (sic) por múltiples valías, es la creación más profunda y original del genio homérico y de decisiva determinación para el destino y el estilo de toda la gran historia griega posterior [...] esta forma egregia del hombre, es el héroe que hace aquí su triunfal entrada en este primer capítulo mítico y fantástico de la cultura occidental [...]” (Cruz, I. Fernando, 1947: 34)

A pesar de la representación de la *areté* a través de los personajes, en los relatos homéricos se puede ver que el concepto de virtud aún no estaba completo, porque estas narraciones pertenecieron a la *Época Arcaica* (siglos VIII al VI a. C.).

En la *Grecia Clásica*, el siglo IV a. C. fue floreciente en cuanto a la filosofía. Allí se destacaron dos grandes pensadores, a su vez, maestro y discípulo: Platón y Aristóteles.

“[...] Mucho ha sido escrito acerca de las relaciones entre ambos filósofos: lo cierto es que hubo una sincera amistad entre ellos, aunque Aristóteles no aceptó el idealismo platónico. Sin embargo, la deuda del discípulo para con su maestro es muy grande, aún cuando la mayoría de las veces Aristóteles se refiere a Platón en son de crítica [...]” (López de Hernández, 1986: 135)

Para el de espaldas anchas, *“[...] la virtud sería una especie de salud, belleza y bienestar del alma [...]”* (Platón, *República*: 444e). Pero esta virtud siempre va a encontrar su realización y perfección no en el hombre como individuo, sino en la *Ciudad Ideal*. Y es allí donde surgió la idea de política.

La política no fue una actividad que solo perteneció a la polis griega. Sin embargo, en ese lugar se desarrolló su más profundo estudio. Y el mismo Platón la definió como una ciencia capaz de gobernar a las demás, porque conocía el punto de partida y la puesta en marcha de los más importantes asuntos de la ciudad (*El Político*: 305 d-e).

Por su parte, en la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles expuso una relación entre virtud y política. Para él, la política era la ciencia suprema, pues ella disponía qué ciencias eran necesarias en las ciudades, qué se debía hacer y qué se debía evitar. Constituía así el bien del hombre y de toda la comunidad ya que lo llevaba a la felicidad. Y puesto que la felicidad era una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta, buscó la virtud en la acción gubernamental.

De esta manera explicaba: *“[...] que el verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes [...]”* (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*: I, 13, 1102a)

La Antigüedad esbozó una correlación de los conceptos de virtud y política. Si bien no fue siempre una misma relación, se tendió a la idea de que la ética y la moral debían rectificar el camino de los que hacían la política de aquel momento. En pocas y sencillas palabras, el hombre debía ser virtuoso para dedicarse a la política.

I. 1. La división de las virtudes. Virtudes cardinales y teologales

A la conjunción de los dos conceptos de virtud y política, hay que sumar la existencia de un tercer elemento que no aparecerá hasta el siglo I d. C.: el cristianismo. Elemento, sin lugar a dudas, muy poderoso, que transformará a la virtud y a la política confiriéndoles un fin supremo, distinto al terrenal.

Para el gran maestro de la cristiandad occidental, Santo Tomás de Aquino, la virtud era *ultima potentiae*, es decir, la elevación del ser en la persona humana, lo máximo a lo que puede aspirar un hombre (Pieper, 1988: 15).

La voluntad se plasmaba en el ejercicio de la virtud. Éste le confería un carácter unitario al actuar. De esta manera, no se produjo un hiato o dicotomía entre la claridad de la comprensión de los principios y su obra. Pues la virtud residió en la voluntad, fue el modo como el querer obró concordante con el bien (Verstraete, 2004: 195).

Verstraete sigue el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y explica que, analíticamente, el alma del hombre posee dos instancias: la racional y la irracional. De esta división surgen también dos modos de virtud. Respecto de la primera instancia, emergen las virtudes intelectuales o dianoéticas. Y de la parte irracional surgen las morales o éticas.

A su vez, dentro de las virtudes intelectuales se pueden reconocer otros dos planos. Las virtudes que comprenden teóricamente la verdad y se desarrollan en función a lo necesario (como la Sabiduría y Ciencia). Y, por otro lado, las virtudes que están en orden a lo contingente, la verdad práctica asequible al cambio (como la Prudencia).

Por su parte, las virtudes morales tienen por materia las pasiones u afectos internos que han de ordenar, o las operaciones que han de rectificar.

Ahora bien, las virtudes cardinales pertenecen o están en íntima relación con todas las virtudes morales, ya que son las que proporcionan la perfecta rectitud en el diario vivir.

La palabra cardinal deriva de la expresión *a cardine ostii*, en latín, el gozne en que se asienta y sobre el que gira la puerta. Por esto, una virtud será cardinal cuando en ella se apoyan otras virtudes (Verstraete, 2004: 200-201).

De acuerdo a Pieper, el Aquinate tiene una imagen séptuple de las virtudes: tres virtudes son teologales y cuatro virtudes cardinales (1988:14). Esta división corresponde a la idea tomista y

cristiana del hombre en siete tesis². En primer lugar Santo Tomás expresó que el cristiano era un hombre que, por la fe, llegaba al conocimiento de la realidad de Dios. Por otro lado, el hombre de Cristo anhelaba, en la esperanza, la plenitud definitiva de su ser en la vida eterna. En tercer lugar, se orientaba hacia Dios y su prójimo en la virtud de la caridad.

Asimismo, el cristiano era prudente, es decir, no dejaba enturbiar su visión de la realidad por el sí o el no de la voluntad. También era justo, pues podía vivir en la verdad con el prójimo. En la sexta tesis Santo Tomás expresaba que el cristiano estaba dispuesto a sacrificarse y aceptar la implantación de la justicia. Finalmente, el hombre que creía en Cristo era comedido, es decir, no permitía que su ambición y afán de placer lo llevaran a obrar desordenada y antinaturalmente.

Ahora bien, la prudencia es la primera de entre las virtudes cardinales por su capacidad de dominar a las demás. Es la recta razón que dirige inmediatamente nuestros actos humanos. Es la virtud que capacita al hombre para ver la realidad de las cosas, la verdad objetiva. Es ese saber³ que lo lleva a concretar el fin último que es el bien. Conociendo la realidad el hombre determina lo que debe o no hacer, y actúa en función de ello⁴. Para Verstraete, “[...] la prudencia cardinal se reserva aquel acto de dirección en que el orden o discreción de la razón se realiza de modo más perfecto, que es el acto perfectivo [...]” (2004: 202).

La justicia está íntimamente relacionada con la prudencia. La justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, por lo que sólo el hombre que ve la realidad objetivamente es justo (Pieper, 1988: 18). Supone que el querer se realice saliendo del egoísmo del amor propio desordenado y dé así al otro lo que es debido (Verstraete, 2004: 203).

Además, esta virtud tiene otra dimensión: es social⁵. La justicia se presenta en una realidad social, pues el ser justo se aprecia en una relación con el otro. Y, como existen tres formas de relaciones, existen por consiguiente tres formas de justicia. Por un lado, la justicia que existe en las relaciones de los miembros de la comunidad entre sí se denomina *commutativa*. La que rige la relación del todo con cada uno de los miembros de esa sociedad recibe el nombre de justicia *distributiva*. Finalmente, la justicia *legal* es la que manda las relaciones de los miembros aislados de la comunidad con el todo.

En la descripción de las virtudes la fortaleza ocupa el tercer lugar. Y ésta también está ligada a la justicia. Según Santo Tomás, sólo se podía alabar la fortaleza de una persona si ella era

² Tesis explicadas detalladamente en PIEPER, Josef, *Introducción*, 1988: 11-31.

³ “[...] Me apresuro a añadir que el “saber” no debe entenderse con el criterio científico de las ciencias experimentales modernas, sino que se refiere al costado efectivo de la realidad objetiva [...]” (PIEPER; Josef, 1988: 16)

⁴ “[...] De esta suerte, toda virtud depende, en realidad, de la prudencia y todo pecado es, en cierta manera, una contradicción a la prudencia [...]” (PIEPER, Josef, 1988: 16)

⁵ “[...] Justicia es, pues, la plenitud óptica del “nosotros” [...]” (PIEPER, Josef, 1988: 19)

justa⁶. La fortaleza domina el temor y mera la audacia. Es el término medio entre la cobardía y la temeridad. Su acto principal es el sostener, mantener y resistir. La fortaleza presenta también virtudes adjuntas como la magnanimidad, la constancia, la paciencia y la perseverancia.

La templanza viene a cerrar el esquema de las virtudes cardinales. Es un concepto que encierra lo que hoy conocemos como moral, pues se refiere a la moderación, la armonía, la sobriedad, el temple, la humildad, la mansedumbre. Esta virtud se encarga de regular las pasiones del apetito concupiscible, haciendo armónicos los componentes dispares de la naturaleza humana (Verstraete, 2004: 204-205).

Las cuatro virtudes cardinales son propias de la naturaleza del hombre y lo dirigen a través de la vida. No obstante, como virtudes cristianas, se mueven junto a las tres virtudes teologales. Éstas deben su nombre a la búsqueda de la plenitud en la beatitud trascendente y la salvación del alma del hombre.

Por un lado, la fe es la posibilidad de creer en un Dios que es uno y tres, que es omnipresente y todopoderoso, sin necesidad de someter este conocimiento a la ciencia natural. Es la confianza en la existencia de Dios.

Por otro lado, a la capacidad de creer que el destino del hombre se encuentra en la vida eterna donde contemplará con gozo a Dios se la denomina esperanza.

En último lugar, se llama caridad a la facultad de amar y ser bondadoso con otro (Pieper, 1988: 26-27).

De esta forma se constituyó el universo medieval en el cual predominaba la transformación de un hombre común en uno virtuoso a través de la religión.

Juan de Mariana consideraba de vital importancia para el gobernante el poseer todas las virtudes y practicarlas. Sin embargo, el jesuita consideraba que las virtudes propias del rey eran la prudencia y la justicia. Por este motivo, a continuación se detallará un análisis filosófico de estas dos virtudes.

I. 2. Prudencia

Omnis virtus moralis debet esse prudens, toda virtud es, por necesidad, prudente (Pieper, 1988: 36). Esta es una frase que coloca a la prudencia en un escalón superior con respecto a las demás virtudes. La prudencia es la *causa* de las virtudes, es la facultad perfectiva del hombre. Esto quiere decir que el hombre que posee la justicia, la fortaleza o la templanza, no alcanza su perfección a menos que enlace estas virtudes con la de la prudencia. Pues sólo la prudencia perfecciona y

⁶ SANTO TOMÁS. Citado en: PIEPER, Josef, 1988: 21

rectifica la acción del hombre⁷. Esta virtud es la que facilita una reflexión adecuada antes de enjuiciar y, en consecuencia, toma una decisión acertada de acuerdo con criterios rectos y verdaderos.

Ya decía Geoffrey Chaucer:

“[...] Tomad un gato: alimentadlo bien con leche y carne tierna, y dadle cama de seda, pero en cuanto vea a un ratón corriendo por el suelo junto a la pared, abandonará la leche, la carne y lo demás, todos los lujos de aquella casa: tal es el apetito que siente por los ratones. Como veis, el instinto siempre vence y el apetito hace que la prudencia desaparezca [...]” (Cuentos de Canterbury- El cuento del Intendente)

Lo que lleva a diferentes autores a reflexionar sobre la necesidad de virtudes es este impulso animal existente en el hombre. A toda costa pretenden eliminar de la ecuación humana el apetito y controlarlo a través de la prudencia⁸.

La prudencia no es sólo la *causa* sino también la *medida* de las virtudes. Pues ella prefigura la preforma de la buena acción moral. La prudencia lleva al individuo a conocer la idea del bien, conoce la realidad, la figura y la forma de la buena acción, y la adecua a la forma del hombre. Finalmente, la prudencia es la *forma* de la buena acción, porque gracias a la figura ejemplar, las virtudes son lo que son, son justas, templadas o valerosas.⁹

La prudencia presenta al hombre el conocimiento de la realidad tal cual es. Y precisamente, la realización del bien presupone el conocimiento de la realidad. *Ergo*, el hombre es prudente cuando actúa conforme a la realidad. Entonces se puede afirmar que el sentido de la prudencia es encontrar las vías adecuadas a los fines y de esta forma determinar la actuación¹⁰.

El prudente, para ostentar esta categoría, primero necesita conocer los principios universales¹¹. Aquí entronca un nuevo concepto, la *sindéresis*, que es la contemplación de esos primeros principios. Esto no quiere decir que el hombre se dedique a la mera contemplación de dichos principios, sino que por medio de esa contemplación pueda actuar conforme a las

⁷ “[...] La prudencia tiene parte intrínseca en la preparación y realización de toda elección buena y de todo acto virtuoso, por sus actos de deliberación y preceptivo que determinan el apetito y la acción [...]” (VERSTRAETE, Miguel, 2004: 202)

⁸ “[...] Las virtudes morales de la moderación de las pasiones tienen, pues, por sujeto propio el apetito sensitivo. Virtud es la perfección última, y sólo en el apetito sensitivo se termina y se consume la obra de la moderación y sujeción de las pasiones. Las virtudes morales [...] Deben, por el contrario, realizar la verdadera educación de las pasiones y afectos, que es armonía y equilibrio [...]” (VERSTRAETE, Miguel, 2004: 199)

⁹ PIEPER, Josef, 1988: 39 afirma entonces que “[...] La prudencia es, por tanto, causa, raíz, madre, medida, ejemplo, guía y razón formal de las virtudes morales; en todas estas virtudes influye, sin excepción, suministrando a cada uno el complemento que le permite el logro de su propia esencia; y todas participan de ella, alcanzando, merced a tal participación, el rango de virtud [...]”

¹⁰ “[...] su misión es disponer los medios en orden al fin [...] no se delibera sobre los fines, sino sobre los medios relativos a los fines [...]” (VERSTRAETE, Miguel, 2004: 202)

¹¹ “[...] Versa sobre lo universal a la vez que conoce lo particular. Por eso la prudencia es práctica [...]” (VERSTRAETE, Miguel, 2004: 202)

circunstancias, adquiriendo lo que se denomina prudencia, la razón práctica por la cual adquiere conciencia de situación. Prudencia y *sindéresis* son virtudes intelectuales prácticas.

Siempre siguiendo a Pieper, la prudencia ostenta una doble faz: es cognoscitiva e imperativa. Es decir, aprehende la realidad para ordenar el obrar humano. Pero lo esencial de esta virtud no es sólo comprender dicha realidad objetivamente, sino convertir el imperio en prudente, exhortando a la acción.

No está de más agregar que para poder llegar a la faz cognoscitiva, a la prudencia como conocimiento, el hombre necesita tres requisitos: memoria, docilidad y *solertia*. Por memoria se entiende la capacidad de recordar las cosas que sucedieron tal como lo hicieron, es decir, recordar fielmente los sucesos de acuerdo a las exigencias del ser. La docilidad viene a significar la renuncia a la autarquía del saber, dicho en palabras más simples, el dejar de lado la idea del *yo lo sé todo*, y dejarse decir lo que no se sabe sobre el conocimiento de la realidad. Por último, la *solertia* es una virtud de objetividad, por la cual el hombre afronta objetivamente una realidad abierta e inesperada (Pieper, 1988: 47-51).

Para llegar a la dimensión de la prudencia como imperio, el hombre necesita de la providencia, pues contempla no sólo la realidad de las cosas como son, sino también las cosas que todavía no suceden ni se realizan. Por ello, la providencia faculta al individuo para apreciar si las acciones que realizará son el camino que lo conducirá a su fin (hay que recordar que éste fin es el bien). Claro que en este sentido el hombre carece de la certeza para actuar. Y aquí viene en su auxilio un segundo elemento de la prudencia como imperio: la experiencia. El hombre recibe la seguridad en la experiencia de acciones que ya fueron realizadas de la misma manera.

El concepto de prudencia se hace cada vez más complejo al decir que las virtudes morales no pueden darse sin la prudencia y, a su vez, no hay prudencia sin virtudes morales. Así se establece una estrecha relación entre ambos postulados, de forma que la virtud moral es fundamento y condición previa de la prudencia, mientras que la prudencia es el supuesto de la realización de la virtud moral (Verstraete, 2004: 202-203).

De acuerdo a Leopoldo Eulogio Palacios, existen tres tipos de prudencia para dirigir una acción. El primer caso de prudencia es la que dirige la conducta de uno mismo en orden al bien, es una *prudencia personal o monástica*. La *prudencia doméstica o económica* es la que regula el bien de la familia y de la casa. Y, en tercer lugar, la prudencia que salvaguarda y preserva el bien común de la sociedad es la *prudencia política* (1945: 29-31).

La prudencia política tiene como objetivo armonizar el bien propio y el bien común del hombre, pues éste está inserto en dos esferas, una individual y otra social. El bien propio no

puede subsistir sin el bien común. Lo mismo puede decirse de la prudencia personal con respecto a la prudencia política.

Ahora bien, las cosas se hacen más complejas cuando la prudencia política no sólo hace referencia al jefe sino también al súbdito. La prudencia política del jefe o rey fue denominada *arquitectónica* por Aristóteles (Palacios, 1945: 38). Este apelativo se debió a que el arte del arquitecto subordinaba otras artes menores. Así, aplicada a la política, la prudencia del rey –que es más perfecta- subordina a la prudencia de los ciudadanos. De la actividad prudente del rey emergen las leyes y el orden. Mientras que, por su parte, de la actividad prudente de los súbditos emerge la obediencia y el cumplimiento de las leyes.

I. 3. Justicia

Santo Tomás definió a la justicia como: “[...] *el modo de conducta (habitus) según el cual un hombre, movido por una voluntad constante e inalterable, da a cada cual su derecho [...]*” (Citado en: Pieper, 1988: 86).

Básicamente, cuando se habla de justicia se está hablando de la idea de *dar a cada uno lo suyo*. Esta simple definición fue manejada a lo largo de la historia y se explica sucintamente: el hombre le da a otro hombre lo que le corresponde, y cuando no se lo da o se lo quita, se habla de injusticia. De esta manera se fija un primer ordenamiento en la sociedad.

Pero hay que destacar que el concepto de justicia viene después del concepto de *derecho* (Pieper, 1988: 89). La justicia presupone al derecho en el sentido de que si hay que dar a cada uno lo que le corresponde, esto le corresponde porque es suyo. Entonces en el planteo subyace una idea de propiedad. De esta manera, lo que se le debe es lo único que el individuo puede reclamar.

Pero la justicia no es una virtud que pueda realizar el individuo por sí mismo, sino que -como ya se planteó anteriormente- es una virtud que responde al hombre como ser *social*. *Iustitia est ad alterum*. La justicia se realiza en relación al otro. Reconoce al otro. Tiene conciencia de la alteridad. Y si no puede amarlo, lo respeta. Es por esto que ese fin que se planteó el hombre no es para sí mismo sino en función del otro, *bonum alterum*. Allí reside la verdadera virtud moral.

De acuerdo a David Isaacs, la justicia cuenta con dos aspectos además de la alteridad, los cuales siempre estarán presentes en cualquier acto justo. Por un lado, el derecho estricto, es decir, algo debido, pues la justicia está en función de la capacidad que cada individuo tiene de reconocer el débito. Por otro lado, el segundo elemento es la igualdad, con la cual se hace referencia a la adecuación entre lo debido y lo entregado (1991: 299).

La justicia tiene la particularidad de consumarse en una acción externa. El hombre que realiza un acto justo no lo hace respecto de sí, sino de otra persona. Sólo por la acción externa se le da o restituye algo a alguien. Esto lleva a plantear la primera contradicción: en la esfera de la justicia se puede juzgar el bien o el mal de acuerdo a la acción, sin tener en cuenta la disposición interna de la persona que actúa. El hombre puede ser bueno y actuar mal y viceversa. La raíz de este problema es que, en la justicia, se separa la acción de la intención.

No obstante, como aquí se trata a la justicia como virtud no hay que dejar de advertir que se le pide al hombre que haga justicia y sea justo¹². La disociación es propiamente maquiavélica (Pieper, 1988: 112).

Como ya se ha mencionado anteriormente que la justicia encuentra su cumplimiento en el otro, ya sea como individuo, familia o Estado, existen tres formas de justicia que se corresponden a las tres formas de relaciones existentes entre los hombres.

En primer lugar se puede ver las relaciones de los individuos entre sí, *ordo partium ad partes*; en segundo término, las relaciones del todo social para con los individuos, *ordo totius ad partes*; y en tercer lugar, las relaciones de los individuos para con el todo social, *ordo partium ad totum*¹³.

A estas tres estructuras básicas de relación social corresponden las tres formas de justicia. En primer lugar, la justicia conmutativa o reparadora, *iustitia commutativa*, que regula la acción de un individuo con otro individuo. Regula los cambios entre los miembros de una comunidad según la igualdad o el justo valor de las cosas cambiadas. Prohíbe el robo, el fraude, la calumnia, y obliga a dar una restitución (Verstraete, 2004: 203).

Sigue la justicia distributiva o asignadora, *iustitia distributiva*, que rige la relación de la sociedad para con sus miembros. Dirige la repartición hecha por la autoridad de los beneficios y de las cargas de la vida social entre los diversos miembros de la sociedad. Distribuye a cada uno los bienes, los trabajos, los cargos, los impuestos, las recompensas y los castigos, todo ello en miras al bien común. Esta distribución debe efectuarse no en forma igual para todos, sino en proporción con los méritos, con las verdaderas necesidades y con la importancia de los diversos miembros de la sociedad (Verstraete, 2004: 204).

Y por último la justicia legal o general, *iustitia legalis*, que regula la relación de los miembros con el todo. Apunta directamente al bien común. Procura que se establezcan y se observen las leyes justas.

¹² “[...] Dondequiera que se dé la justicia en su pleno sentido, la acción externa será expresión de una interna afirmación por la que el otro es reconocido y confirmado en lo que se le debe [...]” (PIEPER, Josef, 1988: 111)

¹³ Véase PIEPER, Josef, 1988, *Capítulo III Justicia*: 85-150

La forma más elevada de la justicia es la equidad, porque atiende no sólo a las leyes sino también al espíritu, sobre todo en circunstancias excepcionales, particularmente difíciles y afflictivas, en las cuales la mera aplicación rígida y abstracta de la ley al pie de la letra recordaría el adagio de Cicerón: *summum jus summa injuria*, es decir, exceso de justicia, exceso de injusticia¹⁴.

Ahora bien, como el presente trabajo trata sobre las virtudes del gobernante, el tipo de justicia que le es propia y le corresponde es la justicia distributiva¹⁵. Así pues, el rey justo “[...] se esfuerza continuamente para dar a los demás lo que les es debido, de acuerdo con el cumplimiento de sus deberes y de acuerdo con sus derechos [...]; y a la vez intenta que los demás hagan lo mismo [...]” (Isaacs, 1991: 297).

I. 4. Las virtudes del gobernante

María de los Ángeles Galino Carrillo enseña que la palabra príncipe, en su sentido más estricto, designa a la o a las personas que están a la cabeza del gobierno. Pero como las palabras se tergiversan, el término príncipe se utiliza para hacer referencia al órgano o sujeto de soberanía, es decir, al gobernante.

El rey o príncipe debe ser virtuoso. Y esto se apoya en motivos de diversa índole. Para los autores cristianos, el primer motivo es el teológico. El príncipe es el lugarteniente de Dios, su autoridad le es dada por la representación que hace de Dios en la tierra. En segundo lugar, se aducen motivos teleológicos, es decir, con respecto al fin. Todo gobernante debe ser virtuoso para llevar a sus súbditos hacia el fin, que es el Bien.

La necesidad de dar ejemplos constituye el tercer grupo de motivos. Pues el buen accionar por parte de una persona provoca la imitación, y es el príncipe el que encarna el poder de Dios y la ley. Como cuarta instancia aparece la virtud para limitar el poder máximo que se le ha otorgado a un príncipe. Además de esto, la religión hace que el príncipe sea virtuoso, pues es el único camino que lo acreditaría ante Dios¹⁶.

Todas éstas son instancias que facilitan la disposición y la autodeterminación racional de un monarca y, por consiguiente, lo hacen virtuoso. Sin embargo, hay virtudes que son características del príncipe. Me refiero a la prudencia y la justicia. Como ya fueron explicadas anteriormente, ahora me limitaré a esbozar cómo funcionan en el gobernante.

Por su parte, la prudencia es luz y guía de los que rigen. Pone en el príncipe tacto y discreción para ordenar su vida y mandar a sus subordinados de acuerdo a la observancia de las

¹⁴ Citado en: VERSTRAETE, Miguel, 2004: 204

¹⁵ “[...] la justicia del gobernante, que es la iustitia distributiva y cuya función consiste en lo siguiente: procurar de un lado el bien común al mismo tiempo que se respeta la dignidad del individuo y le da a éste lo que es suyo [...]” (PIEPER, Josef, 1988:149)

¹⁶ Véase GALINO CARRILLO, María de los Ángeles, 1948, *Capítulo VI*: 125-138

virtudes. Aquí se ve que el príncipe necesita de la prudencia monástica o personal en cuanto hombre, y de la prudencia política o social en cuanto a su perfil público (Galino Carrillo, 1948: 161-162).

La prudencia política es la más perfecta especie porque de ella emanan las leyes de la República. Por eso, explica Palacios, la teología ha trasladado a Dios esta perfección, depurándola de todas las imperfecciones de lo creado, para hacer asequible a nuestra inteligencia la noción de providencia divina¹⁷.

El príncipe debe ser prudente al momento de dar y pedir consejo, pues esos consejos van a formar su juicio. Este príncipe debe tener memoria, inteligencia, docilidad, providencia, sagacidad, circunspección, constancia, imperio... la enumeración hace que uno se pregunte si no es demasiado para un solo hombre.

Y, precisamente por esa humanidad, muchas veces el príncipe no puede ser prudente, y cae en el vicio de la prudencia: la imprudencia. Ésta se reviste también de muchas formas: astucia, dolo, fraude, precipitación, negligencia.

Como ya se había dicho, la prudencia se caracteriza por participar en todas las decisiones del hombre, y las demás virtudes lo preparan para rectificar el camino al que lo llevan los apetitos, enderezando la voluntad al bien¹⁸. En el caso del gobernante, el ejercicio de la prudencia junto a la sabiduría –la cual es producto de la experiencia–, lo hará un príncipe perfecto.

En cuanto a la segunda virtud propia del gobernante, la justicia, es un estado de libre voluntad que se perpetúa en el dar a cada cual lo que le pertenece. Es característica del gobernante porque en él se sintetizan los derechos y deberes de toda la sociedad¹⁹.

La autoridad debe estar formada en esta virtud, lo cual logra a través de la inteligencia y la experiencia, amén de la fuerza y el temor de Dios. Pues, para ser justo, el gobernante debe tener en cuenta que ejerce la justicia de Dios; que debe tener fuerza para vencer y castigar la injusticia; y que debe tener el conocimiento de las leyes, derechos y costumbres de su reino y la pericia para actuar en cada caso.

¹⁷ “[...] *La prudencia de Dios responde analógicamente a la prudencia política del rey [...]*” (PALACIOS, Leopoldo Eulogio, 1945: 39)

¹⁸ “[...] *En este sentido podríamos decir que el ejercicio de la prudencia en un momento dado depende de todas nuestras disposiciones, de las constantes y constitutivas, y de las transitorias [...]*” (GALINO CARRILLO, María de los Ángeles, 1948: 193)

¹⁹ “[...] *todo acto de justicia distributiva es propio del jefe y sólo puede ejercerlo un particular en cuando participa o asume el carácter de jefe, así como la justicia conmutativa es propia de los particulares y sólo como particular puede el príncipe ejecutar actos regulados por esta especie de justicia [...]*” (GALINO CARRILLO, María de los Ángeles, 1948: 211)

Ahora bien, para ejercer esta justicia, debe ser capaz de mandar lo razonable, de premiar los servicios, de poner en los cargos administrativos a personas virtuosas y –sobre todo- justas. Asimismo nunca debe el príncipe dejar de guardar y cumplir la ley, reprimiendo y castigando a todos aquellos que no la cumplan.

En este sentido, Galino Carrillo expresa sobre Juan de Mariana:

“[...] El padre Mariana insiste en la necesidad de seleccionar a los jóvenes que prometen por su nobleza, talento o bondad, a fin de darles una educación esmerada con la que puedan mañana ser el núcleo de la nación y de los que el príncipe pueda echar mano cuando quiera mover a todo el pueblo a la persecución de sus designios [...]” (Galino Carrillo, 1948: 220)

Capítulo II. La virtud política a través del tiempo

*Yo sé que Van Helsing hará cualquier cosa por mí por una razón personal,
así es que no importa por qué motivos venga, debemos aceptar sus deseos.
Es un hombre aparentemente muy arbitrado,
pero esto es porque él sabe de lo que habla más que ninguna otra persona.
Es un filósofo y un metafísico, y uno de los científicos más avanzados de nuestra época;
y tiene, supongo, una mente absolutamente abierta.
Esto, con unos nervios de acero, un temperamento frío, una resolución indomable,
un autocontrol y una tolerancia exaltada de virtudes y bendiciones,
y el más amable de los más sinceros corazones que laten,
forman su equipo para la noble tarea que está realizando por la humanidad,
trabaja tanto en la teoría como en la práctica,
pues su visión es tan amplia como lo es su simpatía.
Abraham Stoker, Drácula*

II. 1. La antigüedad clásica

En el siglo IV a. C. Grecia se debilitó a causa de un estado de guerra permanente que se extendió entre los años 431 y 338, a pesar de que en el año 401 finalizaba uno de los más grandes conflictos que había afectado a la región: la Guerra del Peloponeso. Este conflicto fue un quiebre en la polis clásica y significó una ruptura en la concepción del poder cívico.

Como consecuencia de la guerra, se suprime la democracia en Atenas y la Esparta vencedora de la guerra impone un régimen conocido con el nombre de Tiranía de los Treinta, el cual rigió hasta el año 404 a. C. con la restauración de la democracia.

Se sucedió entonces una época de luchas por la hegemonía en toda Grecia, la cual fue alcanzada por Esparta y Tebas, y que finalizó en el año 338 cuando Macedonia consiguió el control total de la Hélade bajo el Imperio de Filipo y Alejandro.

A pesar de este clima beligerante, los pensadores griegos fundaron la ciencia y la teoría política, la filosofía y la ética política. El pueblo griego antiguo, especialmente el ateniense, dio origen a ordenamientos políticos cuyas resonancias llegan hasta nuestros días. La mayor parte de los ideales políticos modernos (justicia, libertad, constitucionalismo, derecho, seguridad), o al menos sus definiciones, comenzaron con la reflexión de los pensadores griegos sobre la problemática que interesaba a todos en su convivencia social (Ardesi de Tarantuviez, 2004: 4). Un griego era, ante todo, un ser social, un ciudadano. Su virtud residía en esta sociabilidad. Incluso la necesitaba en su primera comunidad, la familia.

El estudio de la virtud en la Antigüedad ha sido ampliamente trabajado por diferentes filósofos y también ha sido llevado a extremos, tergiversando el pensamiento original de los distintos pensadores.

En la misma Grecia la controversia pasaba de maestros a discípulos. Así, las ideas de Sócrates fueron retomadas y discutidas por Platón, y las ideas de éste sufrieron el mismo proceso con Aristóteles.

II. 1. a. Platón

Platón nació en el año 428 a. C. en la isla de Egina, y pertenecía a una familia aristocrática ateniense. Hijo de Aristón y Pericciona, su verdadero nombre era Aristocles, y su sobrenombre - Platón o “de espaldas anchas”- fue dado por su maestro de lucha debido a la proporción de su cuerpo.

A los 20 años fue discípulo de Sócrates. Filosofó junto a una gran cantidad de pensadores, de la talla de Heráclito, Hermógenes, Euclides, Teodoro y Parménides, hasta el año 387, cuando fundó la Academia al norte de Atenas. En este jardín en honor al dios Academo, enseñó sus conocimientos teóricos a alumnos como Aristóteles, mientras intentó fallidamente llevarlos a la práctica en Siracusa bajo las tiranías de Dionisio el Mayor y Dionisio el Joven. Murió en el 347 a. C.

Hay que destacar que nunca faltó en Platón una intención social y política. Por su familia parecía destinado a la actuación política: era bisnieto de Melandro, último rey de Grecia, y sobrino nieto de Solón el Legislador. Sin embargo, la condena y muerte de su maestro por *asebeia* en el 399 a. C., lo llevó a abandonar la política militante en provecho de la reflexión teórica.

“[...] Como ciudadano culto, dotado de inteligencia superior, Platón se sintió fuertemente atraído por los problemas políticos de su tiempo, e intentó participar activamente en la vida de la ciudad. El fracaso reiterado de sus nobles aspiraciones, produjo en él un cambio que lo impulsó hacia la filosofía, aunque sin abjurar de la pasión política que ardía en su alma [...]” (López de Hernández, 1986: 108)

En su obra principal, *La República*, Platón expuso la justicia como tema central. Esta virtud podía ser individual o podía también practicarse en la ciudad.

Para que la ciudad fuera perfecta, Platón enumeró una serie de virtudes que debía poseer: *“[...] ha de ser por fuerza prudente, valerosa, temperante y justa [...]”* (*República*, Libro IV, 427e). Y éstas virtudes debían traspasarse a la sociedad, donde cada estrato cumplía la virtud que le correspondía. La virtud, de este modo, era una especie de salud, belleza y bienestar del alma y, por consiguiente, de la ciudad.

Al momento de hablar de la virtud política en los gobernantes, Platón expuso su idea bajo el concepto de *sofocracia*. Justificándose en el Mito de los Metales, partió de la idea de que la divinidad hizo entrar en cada hombre un metal diferente. Así, los hombres compuestos con oro eran los más nobles y aptos para el gobierno. Del mismo modo, debido a su naturaleza elevada, eran ellos los que se ocupaban de la filosofía.²⁰

De esta manera, la administración recaía en manos de un filósofo plenamente capacitado para ver y copiar la forma del Bien. El gobierno de los instruidos era la verdadera *sofocracia*.

Fue tal el impacto de la filosofía platónica que veinte siglos más tarde Juan de Mariana expresa: “[...] Divino Platón, no sin motivo solías tú decir que no habían de ser felices las repúblicas hasta que empezasen a gobernarlas los filósofos o a filosofar los reyes [...]” (1961: 39)

II. 1. b. Aristóteles

Como una manzana no cae lejos del árbol, el discípulo de Platón expuso ideas similares.

Aristóteles nació en Estagira en el 384 a. C. Perteneció a una familia aristocrática cuyos miembros fueron reconocidos médicos. Su padre, Nicómaco, era amigo y médico personal del rey Amintas III, padre de Filipo. A los 17 años fue a estudiar a la Academia de Platón, en Atenas, convirtiéndose en el más acabado seguidor de su filosofía.

Debido a la muerte de su maestro y a la destrucción de Estagira, debió huir a Asia Menor. Allí entró en contacto con el tirano de Hassos, Hermias. Luego pasó por Mitilene para terminar en Macedonia como preceptor de Alejandro, hijo del rey Filipo.

Como devela su vida, el estagirita tuvo una muy particular relación con el poder político. Instruyó a Alejandro en un concepto particular: la necesidad de unidad política que tenía el mundo griego. Sin embargo, Aristóteles no hizo la proyección real de su conquista ni propuso la helenización de los bárbaros, elementos que fueron propios del macedonio.

Cuando Alejandro fue coronado, Aristóteles volvió a Atenas y fundó el Liceo. Éste fue el centro de difusión de su filosofía.

Tras la muerte de Alejandro en 323 a. C., Aristóteles se dirigió a Calcis, donde murió un año más tarde.

Las obras políticas principales de Aristóteles fueron apuntes de clases, entre las que se destacaron la *Política* y la *Ética Nicomaquea*. El primer libro de la *Política* comienza con el postulado

²⁰ Así como expresa Platón en la *Carta VII*, 326 a-b: “[...] Y me vi obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra [...]”

de que el fin de la comunidad era el Bien, y los hombres debían siempre actuar en vistas de lo que era bueno.

En primer lugar expresaba que “[...] *La virtud es un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la recta razón y por aquello por lo cual decidiría el hombre prudente [...]*” (*Ética Nicomaquea*, II, 6, 1107a)

Aristóteles consideraba que la comunidad principal era la ciudad o polis, la cual se constituía a partir de la comunidad de familias. En este sentido, el estagirita analizó el todo por cada una de sus partes y comenzó en la comunidad familiar. Allí era de vital importancia el ejercicio de la virtud, la cual era propia de cada parte: padre, madre, hijos y esclavos.²¹

En el libro tercero analizó cuidadosamente la virtud del hombre bueno, la cual no necesariamente coincidía con la del buen ciudadano. Sin embargo, Aristóteles aclaró que la virtud del buen ciudadano debía estar presente en todos para que la ciudad fuera perfecta. Esta virtud debía consistir en saber mandar tanto como en saber obedecer, acción propia del mando político.

Sin embargo, aquel hombre que constituía el elemento más virtuoso de la ciudad y que no tenía iguales que se le comparen, no podía residir en la ciudad, pues era una especie de dios entre los hombres y por ello debía ser sometido a ostracismo.²²

II. 2. La Edad Media

Galino Carrillo expresa: “*En la Edad Media todo se moraliza*” (1948: 20)... Nada más cierto. En efecto, en este tiempo se salvó la cultura antigua y se la unió a narraciones históricas moralizantes y a algunas colecciones de sentencias filosóficas. La base del medioevo fue ética.

La particularidad del Occidente cristiano fue ser un horizonte gobernado por dos poderes. Sucedió que, a partir de la extensión del Cristianismo durante el Bajo Imperio Romano,

²¹ “[...] *como la virtud de la parte debe mirar a la del todo, menester es que la educación de los hijos y de las mujeres se haga mirando a la constitución política, si es que importa a la ciudad virtuosa que nuestros hijos sean virtuosos y el que sean virtuosas nuestras mujeres [...]*” (ARISTÓTELES, *Política*, I, 5, 1260b)

²² “[...] *Si hay, con todo, un hombre tan sobresaliente por su extremada virtud, o más de uno pero no en número suficiente par constituir la plenitud de la ciudad [...]* ya no habrá que considerar a estos hombres como parte de la ciudad. Siendo ellos, en efecto, tan desiguales de los demás en virtud y capacidad política, recibirán injusticia al ser juzgados dignos de derechos apenas iguales. Semejante hombre sería verdaderamente un dios entre los hombres. De aquí resulta claro que, así como es necesario que se legisle para los iguales en nacimiento y capacidad, así por el contrario no puede haber ley con respecto a tales hombres, pues ellos mismos son la ley [...]

Por esta causa, pues, se ha establecido el ostracismo en las ciudades gobernadas democráticamente, en razón de que en ellas se considera que se persigue la igualdad por encima de todas las cosas, y así, a quienes parecen sobresalir excesivamente en poder, bien sea por su riqueza, por sus numerosas relaciones o por alguna otra influencia política, los condenan al ostracismo y los destierran de la ciudad [...]” (ARISTÓTELES, *Política*, III, 8, 1284a)

aparecieron un poder espiritual y otro temporal. Ambos fueron políticos y coexistieron: el Imperio proclamó al cristianismo como religión oficial y el dogma cristiano legitimó el poder político constituido porque éste provenía de Dios.

La concepción teológica del cristianismo tiene un desarrollo filosófico muy amplio, es por ello que Platón y Aristóteles son bien recibidos en Occidente. El primero fue conocido durante la Edad Media, mientras que el segundo irrumpió en el siglo XIII.

II. 2. a. Santo Tomás de Aquino

Nació en el año 1225 en el castillo de Rocaseca, cerca de Nápoles. Durante su adolescencia estudió gramática, retórica, geografía y aritmética. A los 18 años entró en la orden de los dominicos. Luego estudió teología en la Universidad de París y después en la de Colonia, donde conoció a San Alberto Magno.

Su vida se sintetizó en la búsqueda de la verdad, que se reflejaba en dos ámbitos: su labor pedagógica y su vasta producción escrita (de 131 obras). Estos escritos son claves para entender las teorías políticas de la Alta Edad Media.

Tomás repensó a Aristóteles y lo incorporó a la filosofía social y de la comunidad política. Vivió en el siglo XIII, la época del renacimiento de las ideas aristotélicas llegadas a Occidente por traducciones árabes. Debido a que dichas traducciones tenían agregados, Santo Tomás encargó a su compañero dominico Guillermo de Moerbeke la traducción directa de las fuentes del griego (pues el Aquinate no lo manejaba). Su principal aporte fue intentar una síntesis entre el pensamiento cristiano y el clásico.

Una de sus obras, *De Regimine Principum*, compendia gran parte de sus ideas en materia de gobierno, a pesar de ser una obra incompleta y considerarse que el último libro es apócrifo. Está dirigido a un príncipe cruzado, Hugo II, el último de los Hugos, que reinó en Chipre sobre la monarquía fundada por Guy de Lusignán.

Para Santo Tomás de Aquino la sociedad existía por una razón natural: surgió por la naturaleza social del hombre. Pero cada hombre tenía un fin ultraterreno, por lo que la sociedad también debía cooperar en el cumplimiento de dicho fin. En el *De Regimine Principum* expresó:

“[...] Parece que el fin de la multitud congregada sea vivir virtuosamente. Para esto, pues se asocian los hombres para vivir bien, lo que no podría cada uno viviendo aisladamente; pero la vida buena es conforme a la virtud; luego la vida virtuosa es el fin de la sociedad humana [...]” (De Reg. Princ. I, 14. Citado en: RAMOS, Guido, 1947: 73-74)

Todo el orden estuvo así recubierto de una moralidad, por lo que no se podía esperar menos de la asociación organizada de los hombres en la comunidad política. Y a pesar de que esta

comunidad tenía su fin próximo en el terreno temporal, se apoyó en fundamentos éticos y metafísicos²³.

El bien común se constituyó por tres tipos de fuerzas sociales (Ramos, 1947: 74-75). Por un lado, las fuerzas morales que actúan rectamente sobre las almas y contribuyen más eficazmente a la formación de los espíritus y de los corazones (como las leyes, las costumbres, la educación). Por otro lado están las fuerzas materiales, necesarias por la condición corporal del hombre (los bienes materiales para la subsistencia). Y, por último, las fuerzas sociales, encargadas de regir la comunidad política.

Por esto, la autoridad fue una necesidad de la sociedad. “[...] Así, pues, si los hombres libres se ordenan en comunidad al bien común dirigidos por una cabeza, el régimen será recto y justo [...]” (Santo Tomás. Citado en: Ramis y Suriani, 2004: 74). Y esto halla su base en las Sagradas Escrituras²⁴.

El Aquinate definió a la virtud como la *recta ratio agibilium*, y por ello exigió una verdadera virtud a los gobernantes, pues debían conducir a la sociedad a realizar su destino²⁵. Es por esto que afirmó que la política no era arte sino ciencia. Esta afirmación quedó demostrada en el *Comentario de los libros de la Política de Aristóteles* que hizo Santo Tomás, donde sostuvo que la política era una ciencia práctica (que operaba inspirada en la naturaleza), y una ciencia moral (pues tiene por objeto el ordenamiento de los hombres y permanece en el campo de la acción)²⁶.

²³ “[...] Santo Tomás de Aquino, dice, ciertamente, que toda la vida moral del hombre está subordinada al bien común [...]” (PIEPER, Josef, 1988: 20)

²⁴ “[...] Donde no hay un gobernante, el pueblo se disipa [...]” (BIBLIA, Proverbios, 11, 14)

²⁵ “[...] Gobernar no es sino conducir lo gobernado al fin conveniente [...] Luego, el último fin de la sociedad no es vivir juntos conforme a la virtud, sino viviendo juntos conforme a la virtud lograr la felicidad definitiva [...]” (SANTO TOMÁS. Citado en: RAMIS, Juan Pablo y SURIANI, Juan Manuel, 2004: 75)

²⁶ Véase TOMÁS DE AQUINO, 1962, *Prefacio*: 9-21

Capítulo III. El Barroco Español

*Estas maravillosas narraciones me llenaban de extraños sentimientos.
¿Sería en verdad el hombre un ser tan poderoso, virtuoso, magnífico
y a la vez tan lleno de bajeza y maldad?
Unas veces se mostraba como un vástago del mal;
otras, como todo lo que de noble y divino se puede concebir.
El ser un gran hombre lleno de virtudes parecía el mayor honor
que pudiera recaer sobre un ser humano, mientras que el ser infame y malvado,
como tantos en la historia, la mayor denigración,
una condición más rastrera que la del ciego topo o inofensivo gusano.
Durante mucho tiempo no podía comprender cómo un hombre podía asesinar a sus semejantes,
ni entendía siquiera la necesidad de leyes o gobiernos;
pero cuando supe más detalles sobre crímenes y maldades,
dejé de asombrarme, y sentí asco y disgusto.*
Mary W. Shelley, *Frankenstein*

III. 1. La Monarquía

Una obra como la de Juan de Mariana no se entiende sólo como fruto del pensamiento de un autor aislado, sino que está condicionada por una situación histórica muy concreta.

Afirma Hansen Roses que la vida del padre Juan de Mariana atravesó el período cumbre de la nación española y llegó hasta las primeras manifestaciones de decadencia. Vivió parte del reinado de Carlos I (a su vez Carlos V del Imperio Germano) donde se afianzó la supremacía de España a nivel internacional. Mariana estuvo bajo los gobiernos de Felipe II y Felipe III, y los comienzos de la monarquía de Felipe IV, cuando el imperio entraba en decadencia (1959: 53-54).

Esta monarquía española se había constituido fuertemente con los Reyes Católicos, quienes supieron integrar los diversos reinos españoles a través de los dos intereses principales del pueblo: Dios y Patria. De acuerdo a Hansen Roses estos fueron los conceptos propulsores de la unión, que se llevó a cabo con Carlos I (1959: 54).

En la Baja Edad Media se instauró una monarquía centralizada en territorio español, en detrimento del poder de la nobleza, con un fuerte elemento católico. La fe se mantuvo y fue purificada con la instalación de la Inquisición, la reforma del clero y la disciplina eclesiástica. A pesar de esto, y siguiendo la explicación de Maza, los teóricos del absolutismo católico (tales como Suárez, Fox Morcillo, Arias Montano y Gracián) no sostuvieron la sumisión religiosa al

poder civil; empero, reivindicaron también para la monarquía derechos divinos inalienables, paralelos a los del Papa (1961: 14-15).

Con esta nueva forma de gobernar instaurada por los Reyes Católicos, se estableció un régimen justo, respetuoso de las libertades y fueros de los ciudadanos. Asimismo se instauró una administración pública moderna basada en el derecho romano, que también sirvió para darle un matiz definitivo a las características del poder real. Al procurar el bien del pueblo, los gobernantes se aseguraron la unión y florecimiento de su incipiente nación²⁷.

La intención de los reyes españoles era crear un estado poderoso que ejerciera una influencia en el mundo. Esta idea fue claramente explicada por los pensadores políticos de la Época de Oro Española. Ellos acentuaron la necesidad de que la institución real respetara las leyes positivas y fundamentales, al mismo tiempo que fortalecieron las cortes y consejos para preservar los intereses del pueblo (Quintá de Kaúl, 1989: 195).

De esta manera se comprende que Carlos I quisiera una *universitas christiana*: una comunidad internacional de los pueblos cristianos presididos por el emperador para preservar la paz, la fe y la justicia.

Ahora bien, los países europeos se encontraban en crisis y España se mantenía como una nación unida junto a su rey. Sucedió en el trono a Carlos I Felipe II, sin duda uno de los monarcas más importantes de su tiempo. De acuerdo a Eduardo Chao: “[...] Felipe II heredó el sueño de la soberanía absoluta en Europa. Entonces se vio por todas partes triunfante el pendón de Castilla y pudo decir el orgullo de un rey que jamás se ponía el Sol en sus dominios [...]”²⁸. En este sentido, contó con una importante cantidad de territorios: toda la Península, Islas Baleares, Sicilia y Cerdeña, Nápoles y casi toda Italia, el Rosellón y el Franco-Condado, los Países Bajos, gran parte de la costa septentrional del África con las Islas Azores y Canarias, las Filipinas y demás posesiones portuguesas de la India, y América.

Su actividad política se fundó en la idea de defensa de la fe católica y de la cultura occidental frente a los avatares del protestantismo, que se extendió rápidamente por Europa desde 1521. De esta manera, integró sus territorios en un verdadero Imperio Hispano-Cristiano, nutrido por el espíritu medieval, renacentista y de cruzada (Hansen Roses, 1959: 60-61).

²⁷ “[...] La agricultura, industria y artesanía florecieron prósperamente. Las ciencias, las artes y en especial la educación humanística se destacaron brillantemente, en particular desde Salamanca que contó con más de 6000 estudiantes y de Alcalá de Henares [...]” (HANSEN ROSES, Christian, 1959: 56)

²⁸ Como continúa CHAO, Eduardo, 1849: 1-2: “[...] Aquel sólo monarca en treinta y ocho años de reinado sostuvo cuarenta guerras [...] Se decía entonces: ‘Cuando la España se mueve el mundo tiembla’ [...]”

Con Felipe III se afianzó esta estructura política que, junto al espíritu hidalgo español, logró una unificación de España y su hegemonía en Europa, amén de la importante empresa americana que llevó a cabo al mismo tiempo.

Pero llegó el ocaso a partir del primer cuarto del siglo XVII bajo el gobierno de los dos últimos Austrias, Felipe IV y Carlos II. Los reyes abandonaron sus funciones, dejándolas en manos de validos o secretarios, personajes intrigantes y corrompidos que fueron ganando posiciones y fortuna en las cortes. Al mismo tiempo se agudizaron los problemas económicos y se produjo el desmembramiento del Imperio por la progresiva pérdida de dominios. También España perdió su lugar preponderante en Europa²⁹, y las relaciones internacionales se tiñeron con el interés de la diplomacia maquiavelista.

Mariana asistió al principio de este decaimiento español. Pero aún antes de observarlo, ya había escrito sobre los vicios que afectaban a la realeza, que sin duda llevarían a este triste desenlace. Hay que destacar que el padre Mariana escribió en una época en la que no podía pensarse sino en la monarquía como forma de gobierno y, sin embargo, fue bastante crítico con ella³⁰.

Tal como expresa Pieper: “[...] *Para que la vida política recupere su perdida dignidad, es preciso que vuelva a levantar en el pueblo el sentimiento de grandeza de la función gubernativa y de las altas exigencias humanas que dicha tarea implica [...]*” (1988: 148-149)

III. 2. Características culturales y políticas

El barroco español se caracterizó por una conjunción de humanismo medieval (centrado en valores trascendentes), de aportes del naturalismo optimista del Renacimiento y de intereses de la época moderna, sin que se produjera una separación entre el orden natural y el divino.

Las grandes obras de los autores clásicos de la antigüedad reaparecieron. Se imitó la forma y el contenido. El conocimiento del latín, griego y hebreo fue difundido entre todos los españoles de letras.

²⁹ “[...] *En Europa, la preponderancia hispana iba cayendo ante hechos que disminuían su prestigio; la independencia de las Provincias Unidas –Holanda– y la pérdida de la primacía en el mar, significada con la catástrofe de la Invencible, eran fantasmas que ocultaban el sol de las victorias, tan amigo de iluminar España [...]*” (BALLESTEROS, Manuel, 1955: 7)

³⁰ Así como expresa HANSES ROSES, Christian 1959: 68: “[...] *Es necesario recordar que pensadores como Mariana a fines del siglo XVI y Quevedo a fines del XVII, entre otros que pudieran mencionarse, fueron representantes y luchadores de este espíritu nacional. Sus obras y escritos muestran una intensa y valiente crítica contra los síntomas de la decadencia del imperio que ellos preveían, y un denodado esfuerzo por renovar el espíritu tradicional y las instituciones que éste había creado en la estructura política de la nación durante su apogeo [...]*”

Culturalmente, durante el siglo XVI, en España, se produce un desarrollo pleno de la doctrina tomista. En este momento, los autores españoles -con una profunda inclinación pedagógica- tomaron los principios de los filósofos antiguos y los entroncaron con las doctrinas medievales del Aquinate. Como resultado, surgió una política íntimamente ligada a la teología, lo que no quiere decir que la política y la teología no tengan su objeto, principio y fin bien definidos. Sin embargo, no se puede extraer de esta política el elemento religioso, no se puede negar la base ética de lo jurídico (Galino Carrillo, 1948: 46).

La religiosidad era una constante nota en la vida española de los siglos XVI y XVII. Sin embargo, era una religiosidad muy especial, combativa y fatalista. Esto se debió a que la unidad nacional de España se fue construyendo en siglos de lucha contra un invasor que era considerado infiel, lo que dio por resultado una extraña simbiosis de elementos terrenales y espirituales. Era natural entonces que los motivos raciales, políticos y nacionales se fundieran en torno a la creencia religiosa (Rodríguez Sanz, 1947: 102).

Para Hansen Roses, existe una serie de elementos propios de este tiempo³¹. Por un lado, el contenido finalista. Todas las actividades humanas experimentaron un movimiento ascendente y trascendente, convirtiéndose en un medio para llegar al fin último: Dios. A pesar de esto, no fueron dejados de lados los valores e intereses humanos, sino que fueron integrados en función de la salvación.

En segundo lugar, hubo un componente profundamente teológico debido a las inquietudes religiosas y la aparición de nuevas religiones. Esto llevó a diversos tratadistas a intentar dar una respuesta católica a la incertidumbre que provocaban las nuevas formas de pensamiento.

Asimismo, los españoles tomaron conciencia de sus características propias, de su tierra y de sus costumbres. El amor a su patria se convirtió en el principal impulsor de la expansión.

El español característico debía ser formado. A esto se dedicaron numerosos escritores, quienes destacaban el hecho de que el concepto político de príncipe perfecto envolvía también el de hombre perfecto. Pero como se trataba de la misma persona, se debía educar al hombre desde el principio mirando al príncipe en el que se convertiría después. De esta manera, los tratadistas españoles tuvieron una preocupación no sólo moralizante sino también pedagógica.

Algunos autores propios de este movimiento educativo en España, fueron: Fray Luis de León, Sebastián Fox Morcillo, Ginés de Sepúlveda, el Padre Ribadeneyra, el Padre Márquez, Fray Juan de Santa María, Saavedra Fajardo, y por supuesto Juan de Mariana.

³¹ Véase HANSEN ROSES, Christian, 1956, *Capítulo III*: 71-91

No sólo los escritos, sino también el teatro, las artes, y en general todo movimiento cultural de la época tuvo un contenido didáctico. Así se formó en la mentalidad un ideal de tipo humano: el hidalgo, hombre que debía demostrar su honra constantemente a través de glorias militares y religiosas, manteniendo la nobleza y las virtudes, y demostrando siempre su devoción a Dios.

Pero esto se veía sólo en España. Los demás países europeos se encontraban en diferentes situaciones y habían adoptado el pensamiento rector de Bodino y de Maquiavelo. Sus ideas eran producto de la ruptura entre el orden de la naturaleza y el de la gracia, con una tendencia a un gobierno arbitrario, absolutista y laicizante, y una moralidad que se acomodaba a todos los gustos.

Maquiavelo llegó a declarar la supremacía del Estado, ya sea gobernado por uno o muchos. Pero bien fuera monarquía o república, hizo caso omiso de toda norma moral objetiva y propuso un comportamiento oportunista, aprobándolo todo. Maquiavelo invirtió los valores, subordinando lo ético y lo religioso al poder. Como instrumento de gobierno propugnó la mentira y la violencia. Incluso pretendió que donde no llegara la fuerza, llegara sí la astucia y el engaño (Galino Carrillo, 1948: 57-64).

Es por ello que los pensadores españoles se opusieron desde un principio a la impiedad de estos políticos, y pusieron manos a la obra escribiendo gran cantidad de tratados antimaquiavelistas que mostraban la figura opuesta: un príncipe cristiano. Sin embargo, supieron entender las necesidades de la época en lo político, social y económico, y las armonizaron con el pensamiento católico.

III. 3. Pedro de Ribadeneyra

Entre los tratados antimaquiavelistas publicados durante esta época y dedicados a los espejos de príncipes, se destaca el del jesuita Pedro de Ribadeneyra, compañero de Mariana. Ribadeneyra pretende preservar la influencia cristiana en la política española con su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* de 1595.

Pedro de Ribadeneyra nació en Toledo el 1 de Noviembre de 1526. Su verdadero apellido era Ortíz de Cisneros pero lo cambió por el lugar de nacimiento de su abuela materna, que procedía de la Riba de Neira en Galicia.

A los 13 años, estando en Roma, ingresó a la Compañía de Jesús. Desde 1542 hasta 1549 viajó por París, Lovaina y Padua perfeccionando sus estudios en teología, hasta que fue designado con el cargo de Profesor de Retórica en Palermo. Su larga preparación rindió frutos cuando en 1553 fue ordenado sacerdote.

Luego de muchos años ausente, volvió a España en 1574, ya adulto y con la salud deteriorada. Sin embargo, esta última etapa de su vida – de 34 años de duración- fue la más prolífica en obras. Se dedicó a escribir hasta el día de su muerte, el 22 de Septiembre de 1611.

Así como Mariana, el padre Ribadeneyra dedicó su libro al Príncipe de Asturias, futuro Felipe III. Este libro tuvo una excelente recepción en la corte castellana. Se sabe que fue leído y puesto en práctica por el rey Felipe II y por su hijo. Es por ello que a ninguno de los dos faltaron las virtudes del rey cristiano³².

El tratado se divide en dos libros. El primero, de contenido profundamente religioso e histórico, indica los deberes que debe poseer un príncipe en relación a la religión del Estado y el papel de la Iglesia Católica. El segundo, en cambio, tiene un contenido más mundano e indica los deberes del soberano en los asuntos de gobierno.

Su principal punto de partida es la refutación que hace del tratado de Nicolás Maquiavelo. Incluso en el prefacio de la obra Ribadeneyra consideraba que el florentino era un hombre impío y presentaba una doctrina nociva, porque fundamentaba que un príncipe debía utilizar incluso la religión católica en función del bienestar de su Estado, y parecer piadoso y religioso aunque no lo fuera.

“[...] Nicolás Maquiavelo fue un hombre que se dio mucho al estudio de la política y gobierno de la república y de aquella que comúnmente llaman razón de Estado. Escribió algunos libros que enseña esta razón de Estado, y forma un príncipe valeroso y magnánimo, y le da los preceptos y avisos que debe guardar para conservar y amplificar sus estados. Pero como él era hombre impío, y sin Dios, así su doctrina (como agua derivada de fuente inficionada) es turbia y ponzoñosa, y propia para atosigar a los que bebieren de ella. Porque tomando por fundamento que el blanco a que siempre debe mirar el Príncipe es la conservación de su Estado, y que para este fin se ha de servir de cualesquiera medios, malos o buenos, justos o injustos, que le puedan aprovechar, pone entre estos medios el de nuestra santa religión, y enseña que el príncipe no debe tener mas cuenta con ella de lo que conviene a su estado. Y que para conservarle debe algunas veces mostrarse piadoso, aunque no lo sea; y otras abrazar cualquier religión, atribuir las leyes y victorias de Moisés, no a Dios que le guiaba, sino a su valor y poder, y la felicidad del hombre al acaso y a la fortuna, y no a la religión y a la virtud, enseña que el príncipe debe creer más a sí que a ningún sabio consejo, y que no hay otra causa justa para hacer guerra sino la que parece al príncipe que le es conveniente o necesaria; y que para cortar toda esperanza de paz, debe hacer notables injurias y agravios a sus enemigos; y que para destruir alguna ciudad o provincia sin guerra, no hay tal como sembrarla de pecado y vicios [...] Que se debe imitar a algún tirano valeroso en el gobierno, y desear ser más temido que amado [...]” (Ribadeneyra, Prefacio, 1942: 9)

También considera que Maquiavelo actúa peor que un hereje, pues los herejes quitan parte de la religión, mientras que el florentino –como político- remueve completamente la religión del gobierno, y se muestra fingidamente amigo del culto católico.

Pero la doctrina planteada por Ribadeneyra no está sólo en contra de Maquiavelo sino de todos los escritores que en este tiempo enseñan a los políticos. Autores como Cornelio Tácito,

³² Véase PUIG, Ignacio, *Introducción*. 1942

Juan Bodino, Mosieur de la Nove y Plessis Mornay entre otros, piensan que las leyes y la religión son tópicos completamente distintos. Por esto, el jesuita escribirá sobre las leyes de Dios, y enseñará a los príncipes a conservar sus Estados rigiéndose por éstas³³. Sin embargo, aclara que existe una verdadera, sólida, cierta y divina razón de Estado y que todos los príncipes la deben tener siempre delante de sus ojos para gobernar. Es una razón de Estado enseñada paternalmente por Dios a los hombres, y que da fuerza a los príncipes: la santa religión.

³³ “[...] *A algunos, por ventura, les parece que son muy diferentes las leyes de la religión y las de la prudencia civil y política, y que no puede bien enseñar a gobernar los estados el que no los ha gobernado. Mas como yo no pretendo principalmente en este tratado dar leyes del gobierno político a los príncipes, sino enseñarles cómo deben gobernar y conservar sus estados según las leyes de Dios, y refutar los errores y engaños de los que enseñan lo contrario, no creo que ninguno, con razón, me podría reprender [...]*” (RIBADENEYRA, Pedro de, *Prefacio*, 1942: 11)

Capítulo IV. Iglesia y Estado

Al escoger personas para cualquier empleo se mira más la moralidad que las grandes aptitudes; pues dado que el gobierno es necesario a la Humanidad, suponen allí que el nivel general del entendimiento humano ha de convenir a un oficio u otro, y que la Providencia nunca pudo pretender hacer de la administración de los negocios públicos un misterio que sólo comprendan algunas personas de genio sublime, de las que por excepción nacen tres en una misma época. Piensan, por el contrario, que la verdad, la justicia, la moderación y sus semejantes residen en todos los hombres, y que la práctica de estas virtudes, asistidas por la experiencia y una recta intención, capacitan a cualquier hombre para el servicio de su país, salvo aquellos casos en que se requieran estudios especiales. Y creían por de contado que la falta de virtudes morales estaba tan lejos de poder suplirse con dotes superiores de inteligencia, que nunca debían ponerse cargos en manos tan peligrosas como las de gentes que merecieran tal concepto, pues, cuando menos, los errores cometidos por ignorancia con honrado propósito jamás serían de tan fatales consecuencias para el bien público como las prácticas de un hombre inclinado a la corrupción y de grandes aptitudes para conducir y multiplicar y defender sus corrupciones
Jonathan Swift, *Los viajes de Gulliver*

La autoridad política se vio ayudada por la Iglesia, la gran formadora de conciencias, que tuvo el rol de infundir las virtudes en los súbditos. La Iglesia fue la contrapartida de la comunidad política.

IV. 1. El Cristianismo y la Iglesia

Alrededor del año 40 de nuestra era se extendió rápidamente un nuevo credo por las provincias orientales del Imperio Romano. Palestina, provincia bajo la jurisdicción de Siria y regida por un sanedrín, fue el lugar donde se inició. La política religiosa de Roma era bastante tolerante. El Emperador Augusto había autorizado a los judíos a no rendir culto a su figura, pero a cambio pedía que oren por él a su Dios, Jehová.

Entonces se produjo el surgimiento de la nueva prédica realizada por Jesucristo durante el reinado de Tiberio. Este cristianismo (por *Christo*, en griego, el Mesías del pueblo judío) aportó un nuevo enfoque y dio esperanza a muchos humildes seguidores. Luego de la muerte de Jesucristo, sus ideas de igualdad de todos los hombres ante un Dios omnipotente, de salvación, de fe, de pureza moral, de caridad, de amor al prójimo y de recompensa celestial permanecieron en el tiempo, enraizándose y extendiéndose con gran velocidad. La causa de ello se encontró en

el descontento hacia la religión romana plagada de ritos y en el profundo contenido humanista de la doctrina de Jesús, que otorgaba un mensaje esperanzador.

“[...] La revelación cristiana trae la contestación a la ansiedad humana acerca de la vida trascendente, con una afirmación y posición de lo Absoluto. Por encima del Absoluto poder, que constituye el cimiento de unidad en Grecia y Roma, el Cristianismo coloca al Absoluto Ser [...]” (Sepich, 1947: 13)

Sin embargo, el Imperio Romano debió adoptar una actitud, que se fue endureciendo a partir del gobierno de Nerón (año 64 d.C.). Fue una actitud de persecución al cristianismo la cual se extendió hasta la adopción del credo por el emperador Constantino (en el año 324). A partir del siglo IV, el cristianismo convertido en religión oficial consolidó la Iglesia Católica, entidad que sobrevivió al Imperio.

Es llamativa la influencia que ejerció esta institución a lo largo de la Edad Media. Ya en el siglo VI estaba sólidamente instalada en el mundo germánico y sus actividades se encontraban amparadas por ciertos privilegios: exención de impuestos, tribunales propios, diezmos, entre otros. Con el ejercicio del poder temporal la Iglesia adquirió paulatinamente las formas de un poderoso Estado a cuya cabeza se encontraba el Papa.

Asimismo la Iglesia aumentó en prestigio. Esto se debió a numerosos factores tales como el monopolio de la cultura y la educación (que estaba en manos del clero), y la estrecha vinculación con el poder civil.

Pero aquí surgió un gran problema. Se planteó la idea de un imperio cristiano, lo cual presentaba una peligrosa dualidad: dos poderes quedaban a la cabeza de los hombres, Iglesia y Estado, pero ¿quién se subordinaría a quién?

IV. 2. Relaciones entre Iglesia y Estado

La historia de las relaciones entre estas instituciones va unida a la historia de las luchas políticas entre la ley espiritual y la temporal, entre la política de prelados y gobernantes. Pero lo que no se puede negar es que cualquier cambio en una de las partes, repercutía en la otra.

Siguiendo la opinión de Rommen, se puede hablar de seis períodos³⁴.

La primera etapa se caracteriza por la lucha de la Iglesia para separarse de los intentos de unificación que quería hacer el Imperio Romano luego de la muerte de Constantino en el año 337. Aunque la batalla de la Iglesia fue perdida en el Imperio Romano de Oriente, con la transformación de una Iglesia ortodoxa bizantina que duró hasta la caída del zarismo en Rusia en el siglo XX, en Occidente se evitó la identificación de los poderes.

³⁴ Véase ROMMEN, Heinrich, 1956, *Capítulo XXII*: 581-599

A partir del siglo V y hasta el siglo XI, la Iglesia casi sucumbió a la soberanía del Imperio. El Papa pasó a estar prácticamente en la categoría de obispo dependiente de las cortes reales. Sin embargo, con Gregorio VII se volvió a liberar luego de enfrentarse con el emperador Enrique IV en la llamada querrela de las investiduras durante el siglo XI.

En un tercer estadio el Papa gobernó con la *plenitudo potestatis* todo el mundo cristiano, ente los siglos XI y XIV. Pero esto sólo duró hasta la caída bajo la órbita de la corona de Francia y el traslado de la sede pontificia a Avignon, con Inocencio III y Bonifacio VIII, que constituye el cuarto período en el siglo XIV.

Las últimas dos cotas temporales van desde la primera revolución burguesa a fines del siglo XVIII hasta la primera Guerra Mundial en el año 1914, cuando el Estado ha dejado de ser cristiano y se ha convertido en laico o neutral. Y ya en el siglo XX, después de la Primera Guerra hasta los prolegómenos de la Segunda con una Iglesia que forma parte del Estado totalitario, nacionalista y racial. Esta última afirmación puede ser discutida, pero sería un tema que por sí solo constituiría un trabajo de investigación, por lo que aquí me limito a aclarar que no comparto la opinión de Rommen.

IV. 3. El Estado en el Pensamiento Católico

Pieper expresa que la política es una esfera necesaria en la vida del hombre. Cada persona es una entidad libre, racional y portadora de derechos. El derecho natural del hombre es el que lo induce a vivir en un Estado, y este perfeccionamiento de la idea del hombre en la vida política que realiza el bien común, es la base de la autoridad política.

El Estado ocupa un lugar singular en la serie de agrupaciones de gradual extensión que se tiende entre el individuo y el conjunto entero de la humanidad. En él se representa el todo social. En él se enraíza el concepto de bien común. *Communitas politica est communitas principalissima*. La comunidad política es la comunidad principal, pues sólo el Estado es el realizador y administrador del *bonum commune*. En la comunidad estatal se da la integración de casi todas las funciones humanas. Soberanía, toma de decisiones y autoridad son sus notas características (Pieper, 1988: 141).

Ahora bien, el primer problema que debieron enfrentar los tratadistas cristianos fue el nacimiento de la teoría del Estado. Las instituciones del Imperio y del Papado se hallaban en crisis. En cambio, las monarquías nacionales ingresaban en un período de franco esplendor, ya que habían adquirido conciencia de su poder centralizado, político y económico.

El nacimiento de la opinión absolutista que toma fuerza a fines del siglo XVI, está fuertemente influida por las controversias de la doctrina conciliar, y sobre todo por las luchas de

religión. Esta teoría, que aseguraba que el Papa era el único representante de Dios en la tierra, y que el Concilio debía ser confirmado por su autoridad para que sus definiciones dogmáticas tuvieran validez, fue derrotada (Maza, 1961: 14).

Fueron precisamente los pensadores españoles los que establecieron que el Estado tenía una suficiencia externa, esto quiere decir, una autonomía con respecto a la Iglesia y el Imperio (Hansen Roses, 1959: 78). Como ya fue expresado anteriormente en el primer apartado del Capítulo III, los teóricos del absolutismo católico no sostuvieron la sumisión religiosa al poder civil; sino que defendieron también para la monarquía derechos inalienables paralelos, aunque de otro orden, a los del Papa. Tal consideración del poder trajo consigo la exigencia de las regalías, concretadas en el derecho de presentación y en el de refrendo. Concesiones que dieron lugar a muchos abusos y desaveniencias entre ambas potestades (Maza, 1961: 14-15).

Expuesta de esta manera, la concepción política del Estado fue aceptada por los tratadistas españoles del Siglo de Oro. Pero, al mismo tiempo, ellos le incorporaron una nueva idea: la idea de trascendencia del hombre. Tal como afirma Hansen Roses, se negaban a aceptar la realidad laicizante que propugnaba Maquiavelo, separando los órdenes terrenal y celestial. En consecuencia, el Estado fue entroncado con los principios cristianos medievales, estableciendo un orden superior que gobernaba todo el universo y que era la causa primera del Estado. Así se extendió el gobierno de Dios a la sociedad civil.

Consideraban que el orden social, político y jurídico era un reflejo del orden sobrenatural. De esto deducían que la ley, la autoridad, las magistraturas y los oficios, eran ministerios, en el sentido católico estricto. Por ello reflexionaban que era imposible separar la moral cristiana de la política³⁵.

Pensadores como Suárez, Fox Morcillo, Arias Montano y Gracián, se interesaron por estructurar un nuevo orden social y un arte político cristiano que dieran respuesta a las inquietudes modernas. Por lo tanto se encargaron de publicar gran cantidad de libros sobre las virtudes de príncipes cristianos. La gran preocupación fue pedagógica, ya que debía educarse a los futuros gobernantes³⁶.

³⁵ “[...] Por esta misma conciencia que la realidad política no estaba separada de los cauces de la moral y de las alturas de la santidad cristiana, estos tratadistas rechazaron los fundamentos del arte político acomodaticio y pesimista de Maquiavelo, de la soberanía absolutista y neutra de Bodino y la concepción protestante del gobierno, que ya comenzaban a dar frutos en la política europea [...]” (HANSEN ROSES, Christian, 1959: 83)

³⁶ “[...] debemos destacar la cuidadosa elaboración efectuada por los tratadistas católicos de las virtudes y cualidades que la persona y el gobierno de un príncipe cristiano debían encarnar, para realizar una política grata a Dios y saludable a toda la República. Asimismo, la educación del príncipe cristiano para lograr el desempeño mencionado y sobre todo su fe en la Providencia Divina rectora de la Historia y de las naciones, fue preocupación preferente de estos

Ellos propugnan la idea de que el Estado debía ser un organismo moral, pues constituía mucho más que un sistema formal y legal abstracto. Si bien estaba incluido dentro de las formas legales, no se nutría de ellas, sino del amor, la fe, la lealtad, la piedad, la obediencia y la gracia (Rommen, 1956: 328). De esta manera, las virtudes estaban protegidas por la ley y dirigidas a un recto fin: el bien común.

Esta idea parte de la premisa básica de que el hombre no es bueno en sí mismo. Es por esta razón que debe ser conducido por el Estado y los políticos para la conservación del orden entre los individuos. En otras palabras, el Estado debe educar al pueblo para que sea por sí mismo el Estado en un sentido activo.

Ahora bien, donde los hombres viven y trabajan juntos surge el problema del poder. Para canalizarlo y sujetarlo a reglas y procedimientos legales se hace necesaria una restricción moral. De esta forma, el sujeto del poder y el poder mismo se someten al bien común.

El bien común como fin del Estado es terreno. Lo que no quiere decir que los valores espirituales no tengan importancia para la vida política. Tal como expresa Rommen: “[...] *El fin del Estado no es la vida virtuosa en cuanto tal, sino sólo en consideración al ejercicio de ciertas virtudes necesarias para la existencia del Estado y la conservación del orden público y del bien común [...]*” (1956: 379). Por lo tanto, la competencia del Estado en materias morales se limita a la moralidad pública y a aquellas virtudes que conciernen directamente al gobierno y al gobernante.

IV. 4. El derecho divino de los reyes

Durante la Edad Media nació un concepto de superioridad de la forma de gobierno monárquico o de uno. Toda jefatura se concibió como un reflejo del gobierno divino del mundo. Dios como autoridad del universo era uno, por lo que la misma idea se traspasaba al cuerpo político, donde uno debía ejercer el mando. Iglesia y Estado defendieron el carácter necesario de la monarquía, gobierno que además estaba dotado de una autoridad teocrática, pues era el representante de Dios en la tierra. A esto se sumó otro hecho: el Monarca era tal por derecho divino, ya que éste nació no por causas fortuitas como rey, sino por una obra de naturaleza que obedeció a la voluntad de Dios.

Ahora bien, para ser un verdadero monarca, de acuerdo a los principios eclesiásticos el príncipe debía poseer la buena voluntad y el poder de llevar la ley a su cumplimiento. Debía ser capaz de cumplir la misión divina del Estado: esto es, convertir en ley obligatoria lo que era considerado moralmente justo.

autores para que los gobernantes no cayeran en la tentación de usar la razón de Estado y el arte político de Maquiavelo [...]” (HANSEN ROSES, Christian, 1959: 87)

La Iglesia se encargó de darle poder al rey³⁷. Esto lo hace a través del rito de la unción, cuyos inicios se pueden inferir en un relato del Antiguo Testamento³⁸, pero que tiene relación directa con una situación particular: las irregularidades en la sucesión al trono. Sin embargo la consagración de los reyes significó algo más que la simple intercesión eclesiástica. Se le dio la categoría de sacramento, un don sobrenatural de la gracia.

Como ambas instituciones se beneficiaban por este rito, a mediados del siglo IX nació una teoría política de la unción: la consagración aseguraba la posesión indiscutida del trono³⁹. No obstante ello, hay que destacar que este rito no confería autoridad, sino que confirmaba la autoridad ya fundada, por lo que este acto era precedido con una elección.

También se debe detener la atención sobre otro punto: la institución de la consagración regia benefició en mayor medida al acrecentamiento del poder del Estado que al de la jerarquía eclesiástica. Si bien es cierto que la Iglesia se reservaba el derecho de aprobación de los monarcas, no logró nunca un derecho superior de dirección sobre los asuntos temporales. Es más; que el rey tuviera esta condición por la gracia de Dios, *Dei gratia*, no significó otra cosa que la glorificación de su persona⁴⁰. El príncipe que gobernaba en lugar de Dios estaba envuelto en un halo de trascendencia, se relacionaba con la autoridad divina y se separaba de los súbditos. A esto se sumaba un hecho no menos importante: la consagración divina legitimaba la intervención estatal en la Iglesia.

³⁷ “[...] Existe un Ser Absoluto, que es Verdad Absoluta, que es Bien Absoluto y tiene, por ende, Poder Absoluto. El poder recibe una colocación nueva en la escala. Además, cambia de origen. El Poder no es un Absoluto, sino un derivado del Ser. Cambia también de sentido su existencia en la comunidad política [...]” (SEPICH, Juan, 1947: 13). “[...] Cuando la Iglesia ha tenido que optar entre un príncipe poderoso y (según su criterio) virtuoso, pero ilegítimo, y un príncipe calificado por el derecho de sangre y la elección pero desprovisto de poder, se ha decidido sin reservas por el primero [...]” (KERN, Fritz, 1955: 70)

³⁸ Véase KERN, Fritz, 1955: 77-78. El relato es sobre Saúl y David ungidos por Samuel.

³⁹ En un sínodo del año 859 Carlos el Calvo expresó esta teoría: “[...] el que según la práctica eclesiástica ha sido consagrado rey, ungido y elevado al trono, no puede ya perder la consagración y el trono [...]” (KERN, Fritz, 1955: 90)

⁴⁰ “[...] La monarquía absoluta se hallaba entonces en la virilidad de su poder y como glorificada por sus victorias. Esa falsa identificación del Estado en la personalidad del rey, esa superposición era tan completa que la censura de sus actos se hubiera considerado no sólo una ofensa a la majestad de su autoridad, sino una injuria a las glorias nacionales [...]” (CHAO, Eduardo, 1894: 5)

Recapitulación

*-Señor, te ruego del modo más sincero que no prestes atención y no obres con precipitación.
Pues Pedro Alfonso afirma: «No te apresures a retomar el bien o el mal;
así tu amigo esperará y tu enemigo vivirá más tiempo en el temor.
El refrán aconseja: «Se precipita correctamente quien espera con prudencia»,
y «No se obtiene provecho de la malvada precipitación».
Geoffrey Chaucer, Cuentos de Canterbury-El cuento de Melibeo*

El transcurrir histórico es fundamental, pues ésta es una tesis histórica, pero en el presente trabajo se trata de una idea profundamente filosófica. La necesidad de interdisciplinariedad que entraña esta investigación me llevó a buscar, en esta primera parte del trabajo, el significado filosófico del término *virtud política*. Para ello, analicé la virtud desde el punto de vista de la filosofía, deteniéndome en el análisis minucioso de las virtudes propias del gobernante: la prudencia y la justicia.

Asimismo, como el hombre es un ser en el tiempo, contextualicé el concepto de *virtud política* a través de la historia. De esta manera, intenté mostrar el pensamiento de autores fundamentales de la Antigüedad y de la Edad Media sobre dicho término (ejemplificando con Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino). Luego arribé al momento histórico en el que se hace presente Juan de Mariana, el Barroco Español, intentando reconstruir el bagaje conceptual del que está imbuido su pensamiento, mostrando que él no fue el único que demandó mayor ética en la actividad política (ejemplifiqué entonces con Pedro de Ribadeneyra). Y, debido al importante componente de religiosidad que tenía este período histórico, indiqué el rol de la Iglesia y su creciente influencia en la monarquía y el derecho de los reyes.

Las ideas expresadas en esta primera parte obedecen a un hilo conductor netamente histórico. Intenté señalar la trayectoria, el cambio y la continuidad en el concepto de *virtud política* a lo largo de la historia, y en la segunda parte voy detenerme en este mismo concepto tratado por un autor particular: Juan de Mariana.

Segunda Parte

Capítulo I. Vida y Obra de Juan de Mariana

Nunca pronunciaba palabras innecesarias y hablaba siempre con circunspección, brevedad y concisión, y selecto vocabulario. Sus palabras impulsaban hacia las virtudes morales.
Geoffrey Chaucer, *Cuentos de Canterbury*

La vida y obra de una persona siempre está enmarcada en un momento y lugar determinados. En este caso, Mariana proporciona un fiel testimonio de la época, ya que no separaba la política de la religión, acentuaba la necesidad de que la institución real respetara las leyes positivas y fundamentales, y no carecía del sentido finalista que integraba las actividades humanas en función de la salvación.

La figura del jesuita poseyó una gran variedad de facetas. Era un erudito historiador, teólogo, pensador político y moralista (Maza, 1961: 8).

I. 1. Biografía

Juan de Mariana nació en Talavera de la Reina (Toledo) en 1536. No se sabe la fecha con exactitud. Sí que aconteció entre fines de Marzo y principios de Abril, ya que fue bautizado el 1 de Abril con el nombre de su padre. El secreto de su nacimiento se debió a que era hijo ilegítimo de un canónigo de la Iglesia de Talavera, Juan Martínez Mariana, y una mujer soltera, Bernardina Rodríguez. Por esta razón se crió en Puebla Nueva con padres adoptivos (Chao, 1849: 6).

Desde temprana edad mostró gran inteligencia y avidez por los estudios, destacándose en idiomas (griego, hebreo, latín). A los 17 años ingresó a la Universidad de Alcalá de Henares a estudiar Teología y Artes. Su precocidad intelectual y fama eran tales que se decía que San Ignacio de Loyola, que residía en Roma, recibió la noticia con satisfacción especial y le envió su bendición (Beltrán, 2002: 2). Por aquel tiempo conoció al Padre Jerónimo Nadal, visitador de la recientemente fundada Compañía de Jesús (1540). Fue gracias a su intervención que inició su noviciado en Simancas durante el año 1554 y volvió a Alcalá a completar sus estudios.

En 1561, cuando contaba veinticuatro años, fue llamado al Colegio Romano, en el cual el Padre Diego Laynez, el segundo General de la Compañía, quiso concentrar las mejores mentes de la nueva orden religiosa. El Padre Mariana se ordenó como sacerdote y enseñó en dicho

colegio Teología durante cuatro años. Después enseñó otros dos años en un colegio de jesuitas en Sicilia, y de allí pasó a la Universidad de París.

En 1574, por problemas de salud, debió regresar a Toledo. “[...] Allí, cerca de su tierra natal y de la campiña que le gustaba recorrer, recobró su salud y se dedicó a las labores que lo hicieron definitivamente célebre: su variada producción histórica, filosófico-política y de notable erudición [...]” (Hansen Roses, 1959: 99).

Para 1592 apareció en Toledo la primera versión de su *Historia General de España*, escrita en latín, que completará en los sucesivos años. Conjuntamente con ésta obra de gran magnitud, esbozó los Comentarios sobre el rey y su institución, convirtiéndose luego en *Del Rey y de la Institución Real* de 1599. Como el mismo Mariana expresara:

“[...] Años atrás, cuando a mi regreso de Italia y Francia fijé mi residencia en Toledo, empleé algunos años en escribir en latín una *Historia General de España*, única cosa que nos faltaba y pedían con instancia naturales y extranjeros. Tuve en tanto lugar de fijar la atención en grandes y numerosos ejemplos de varones principales, ejemplos que creí de mucha importancia recoger en un solo cuerpo de obra mientras daba a luz mi historia [...] Observé además que con estos ejemplos y preceptos podía contribuir tal vez a formar nuestro príncipe Felipe, llenando así los deseos de nuestro maestro, que me había rogado en muchas cartas le hiciese observar todo lo que a mi modo de ver podía hacer para el mejor desempeño de su difícil cargo [...]” (1961, Prólogo: 43)

Debido a que durante el reinado de Felipe III, sus ministros, secretarios y validos, influyeron notoriamente en el gobierno, y como la probidad administrativa estaba ya en decadencia, muchas medidas gubernativas de este rey fueron miradas con desconfianza y descontento. Éste fue el caso de la emisión de la moneda de vellón.

Mariana agudizó la crítica al gobierno de Felipe III en su *De Moneate Mutatione*, traducido por él al castellano como *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón que al presente se labra en Castilla y de algunos desórdenes y abusos* de 1609. Comprendía siete tratados bajo el nombre de *Joannis Marianae septem tractatus*. Inmediatamente publicado, el *Tratado sobre la Moneda de Vellón* fue condenado por los ministros de Felipe III, principalmente el Duque de Lerma, quien lo consideró un agravio a la majestad del rey. El libro fue extraído de España y Roma, y su autor fue arrestado por la Santa Inquisición. Luego de estar recluido durante un año en el Convento de San Francisco el Grande, el proceso llevado a cabo por el fiscal de la Rota lo exoneró, al considerar que algunas proposiciones de sus tratados eran imprudentes y temerarias pero no constituían un delito. De esta manera fue puesto en libertad⁴¹.

De acuerdo a Ballesteros, aunque Mariana viajó lo suficiente por Europa y visitó los principales centros de cultura, permaneció mucho tiempo en España y, especialmente, en Toledo.

⁴¹ Para un análisis minucioso del *Tratado sobre la Moneda de Vellón* puede verse HANSEN ROSES, Christian, 1959, *Segunda parte, Capítulo I*: 99-125. CHAO, Eduardo, 1849, *Prólogo*: 9-11. BELTRÁN, Lucas, 2002: *El Padre Juan de Mariana*.

Por esta razón su obra está impregnada de la doble faceta de lo universal y lo particular (1955: 6).

“[...] Por de pronto es bien singular el conjunto que se nos ofrece en Mariana: consumado teólogo, latinista perfecto, profundo conocedor del griego y de las lenguas orientales, literato brillante, estimable economista, político de elevada previsión; he aquí su cabeza; añadid una vida irreprochable, una moral severa, un corazón que no conoce las ficciones, incapaz de lisonja, que late vivamente al solo nombre de libertad, como el de los fieros republicanos de Grecia y Roma; una voz firme, intrépida, que se levanta contra todo linaje de abusos, sin consideraciones a los grandes, sin temblar cuando se dirige a los reyes, y considerad que todo esto se halla reunido en un hombre que vive en una pequeña celda de los jesuitas de Toledo, y tendréis ciertamente un conjunto de calidades y circunstancias que rara vez concurren en una misma persona.[...]” (Balmes, 1949: 78-79)

Luego de una vida consagrada al culto de la virtud, Juan de Mariana murió en Toledo el 16 de Febrero 1623, a la edad de 87 años.

I. 2. *Del rey y de la Institución Real*

De acuerdo a Braun, Mariana fue elegido por García Loaysa para ayudarlo en la educación de Felipe III porque era ya un conocido teólogo e historiador. En sus obras se puede ver claramente todo un bagaje intelectual propio de sus coetáneos de la Escuela Española, y propio también de su contexto histórico.

En todo momento, la pasión por lo que escribe sale a la luz. Sus opiniones resaltan el amor patrio y la preocupación por la política pública, lo que hace de él una figura singular, aún entre sus pares.

Hay evidencia que sugiere que Mariana ya estaba involucrado en la educación del príncipe Felipe antes de la publicación de *Del Rey*. En 1594, el nuncio papal reportó que García de Loaysa estaba leyendo a su alumno un tratado titulado *De institutione principis*. (Braun, 2007: 4)

En el prefacio de su obra principal, Mariana cuenta cómo escribió el libro. Encontrándose en Talavera durante un verano pasó a visitarlo un amigo, teólogo y canónico de la Iglesia de Toledo, Calderón (quien murió cuando Mariana estaba escribiendo el libro por lo que le dedicó una línea en el *Libro III, Capítulo XII*). Junto a ellos iba a confesarlos frecuentemente Suasola, varón docto y prudente. Fue allí donde Mariana recibió cartas de García Loaysa y comenzó entre estos amigos una discusión sobre la educación del príncipe.

Aquí se destacan tres puntos que interesan a Mariana: la importancia y trascendencia del catolicismo como religión única y verdadera; el origen popular y democrático del poder civil; y, como consecuencia, la capacidad vindicativa en la persona del príncipe si traiciona a la confianza en él depositada.

El libro fue publicado en 1599, poco después de la muerte de Felipe II en 1598, por lo que el trabajo fue dedicado a su hijo, el Príncipe de Asturias (Braun, 2007: 12).

Mariana advierte a sus lectores y, sobre todo a Felipe III, que su obra comprende las virtudes preceptos y reglas que deben gobernar la vida de un buen rey. Y a esto le otorga un basamento histórico al buscar ejemplos en la historia de reyes antiguos. *Del Rey* promete dar a Felipe III la historia, teoría y ética esperada en su gobierno.

“[...] He aquí, pues, príncipe Felipe, lo que me atrevo a dedicar tal cual es a tu augusto nombre, sin que me mueva a ello otra ambición que la de hacerte un pequeño obsequio, fomentar el desarrollo de tus grandes virtudes y esclarecido ingenio, y por estos mismos esfuerzos merecer bien de toda la república [...] te ruego, Príncipe, que no tomes a mal mi trabajo y procures corresponder ya a tu buen carácter, ya a la nobleza de tus antepasados. Te suplico ¡oh Dios! Que favorezcas nuestros esfuerzos y perpetúes tus excelsos dones, es decir, las grandes dotes de su alma y de su cuerpo. ¡Ah! Oye con benignidad mi súplica y ya por tu liberalidad, ya por la intercesión de la castísima Virgen, tu madre, haz que el éxito iguale por lo menos la esperanza [...]” (1961, Prólogo: 46-47)

I. 3. Difusión del libro

Una vez que apareció en España, país de tradición católica y paz política, la obra *Del Rey* fue recibida calurosamente por los tratadistas españoles. Además, este libro salió a la luz con las licencias de la Compañía de Jesús a través del Padre Esteban de Ojeda, y del Censor Real Fray Pedro de Oña.

Sin embargo, poco después, la obra causó una gran conmoción en Europa. Esto se debió a que en el capítulo sexto del primer libro Mariana defendió el derecho a asesinar al soberano tanto ilegítimo como legítimo, si éste se convertía en un tirano -doctrina conocida como *tiranicidio*.

En Francia se la culpó por ser una apología del regicidio que llevó al asesinato de los monarcas Enrique III y Enrique IV, y por esta razón el Parlamento la condenó a ser quemada públicamente en Junio de 1610. Luego se probó que el monje Ravillac, asesino de Enrique IV, no podía haber leído dicha obra por no conocer el idioma en que estaba escrita, el latín. Pero los franceses buscaban un arma contra España y la consiguieron en estos hechos. Es por esto que los padres de la Compañía de Jesús también tomaron medidas y, un mes más tarde, se prohibió sostener pública o privadamente la teoría de Mariana sobre el tiranicidio⁴². Por entonces, el tratado fue identificado como un escrito pernicioso y corruptor sobre la soberanía popular y el derecho a resistencia.

⁴² “[...] es el propio padre Acquaviva, quien, por orden del 8 de Julio de 1610 prohibió a sus súbditos ‘admitir o sostener en público, en las cátedras o por escrito, o en privado, como consejo u opinión, la doctrina según la cual se considera lícito, so pretexto de tiranía, atentar contra la vida de un príncipe o de un rey’ [...]” (MAZA, Humberto, 1961: 25)

La relevancia del libro *Del Rey* como una fuente de sabiduría sobre el pensamiento político moderno español está confirmada en dos aspectos. Por un lado, su pensamiento antropológico pesimista, hace que desconfíe de los príncipes y proponga un nuevo marco legal en el cual introduce una serie de sentencias prudentes propias del catolicismo. Es por ello que estudia el origen y la naturaleza del poder monárquico (Braun, 2007: 12-13).

En segundo lugar, el tratado adopta una perspectiva teológica, la cual se puede observar en los libros dos y tres. Allí se explica el rol central que debería ocupar la religión en el gobierno de los Habsburgos.

Sin lugar a dudas, Juan de Mariana fue un autor que se adelantó a su tiempo. Tal como expresa Chao:

“[...] Efectivamente, cuando se leen algunos de sus capítulos nadie cree tener en las manos un libro del siglo XVI, escrito por un sacerdote, en el mayor prestigio de la monarquía y bajo el rey más absoluto que haya empuñado el cetro de Castilla [...]” (1849: 8)

Cuando Mariana murió en la segunda década del siglo XVII, su persona y su obra parecieron perderse en el olvido. Sin embargo, ciertas manifestaciones puntuales se encargaron de que dicho abandono no fuera absoluto. Así lo expresa Centenera Sánchez-Seco en su artículo *El recuerdo de la vida y obra filosófico-política de Juan de Mariana*, de donde fueron extraídos los ejemplos que se detallan a continuación.

En la Inglaterra de 1649 se ajustició a Carlos I por haber sido considerado traidor, tirano, asesino y enemigo público. De esta forma se reflató la teoría del tiranicidio, y Mariana fue reconocido por Oliver Cromwell, el personaje que canalizó la revolución en un régimen republicano y se colocó a su frente con el título de Lord Protector en 1653, siendo posteriormente considerado también como un tirano.

Para el siglo XVIII, la obra de Mariana es tomada como argumento para la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios de España, Francia y Portugal. En España, Carlos III firmó la pragmática sanción el 31 de Marzo de 1767, por la cual los jesuitas eran desterrados. Ellos consideraron que la doctrina regicida de Mariana era la encargada de propagar la sublevación de los pueblos. Esta idea fue entonces publicada en diferentes escritos tales como la *Alegación del fiscal don Pedro Rodríguez Campomanes*, el *Dictamen fiscal de la expulsión de los jesuitas*, y el *Epistolario de Campomanes* entre otros.

Pero luego de este importante revés, la obra del jesuita renació durante el siglo XIX en su patria. El escrito fue publicado numerosas veces, y llevado finalmente al castellano. La primera edición de la época perteneció a 1845 y su traducción probablemente perteneció a Francisco

Pérez de Anaya. Las ideas filosófico-políticas fueron tomadas como bastiones de la revolución y la constitución de la República en 1873. Asimismo, el 27 de Mayo de 1888 tuvo lugar la inauguración de un monumento erigido en honor del sabio en Talavera de la Reina.

Para el siglo XX, *Del Rey* salió a relucir en el contexto de la Guerra Civil Española (1936-1939) y la constitución de la dictadura de Francisco Franco. Sin embargo, también se recordó el tricentenario de la muerte de Juan de Mariana el 16 de Febrero de 1924, y su ciudad natal nunca lo dejó en el olvido.

Debo aclarar que estos ejemplos aportan vetas completamente novedosas para el estudio del impacto que tuvo la obra de Mariana a nivel internacional. Afirmaciones de Centenera Sánchez-Seco tales como el hecho de que Cromwell haya conocido la obra de Mariana, o que la obra del jesuita haya sido la causa directa de la expulsión de la Compañía de Jesús de todo el territorio español, pueden ser constatadas en el artículo ya citado, pues un estudio más profundo de estas aseveraciones excede la presente investigación.

Capítulo II. Del Rey y de la Institución Real

*La suprema virtud adorna como una aureola la cabeza del emperador.
Sólo él puede ejercerla convenientemente: es la justicia,
la que todos aman, exigen, desean y a la que difícilmente renuncian.
Depende de él que esta se le garantice al pueblo.
Johann W. Goethe, Fausto*

II. 1. Sociedad y Monarquía

Mariana inicia su tratado *Del Rey y de la Institución Real* con su interpretación sobre la naturaleza del hombre y el origen de la sociedad. Parte de la idea de que el hombre es un animal sociable debido a la necesidad de auxilio y fuerzas para procurarse los recursos necesarios para la subsistencia. La debilidad que expone el jesuita corresponde a una imagen antropológica negativa.

Sin embargo, de esta manera se explica el hecho de que los hombres se reúnan en una comunidad para preservar su propia vida. Gracias al temor y conciencia de la fragilidad humana se forman las sociedades y nacen las leyes.

“[...] Viendo, pues, los hombres que estaba su vida cercada constantemente de peligros y que ni aun los parientes se abstenían entre sí de violencias y de asesinatos, empezaron los que se sentían oprimidos por los poderosos a asociarse y a fijar los ojos en el que parecía aventajarse a los demás por su lealtad y sus sentimientos de justicia, esperando que bajo el amparo de este evitarían todo género de violencias privadas y públicas, establecerían la igualdad, mantendrían sujetos por los lazos de unas mismas leyes a los inferiores y a los superiores, a los superiores y a los del estado medio. Derivaron de aquí, como es de suponer, las primeras sociedades constituidas y la dignidad real, que no se obtenía en aquel tiempo con intrigas ni con dádivas, sino con la moderación, la honradez y otras virtudes manifiestas [...]” (Mariana, 1961: 53)

La ley surge porque hay transgresiones a las reglas⁴³. Cuando los hombres acceden a formar una sociedad civil es porque confían en su capacidad para preservar los rasgos esenciales de su estado antes de la caída. Y aquí Braun pone el acento: la caída y el pecado original de Adán y Eva son la razón por la cual se hace necesaria una sociedad civil. Rodeados por el delito, todavía se pueden encontrar entre los hombres a algunos sobresalientes en prudencia e integridad moral, y merecedores de que se les confíe la protección de la comunidad. Estos rectores serán el antecedente de la monarquía, ya que su buen juicio será suficiente para resolver toda clase de

⁴³ “[...] Es, pues, la ley una regla indeclinable y divina que prescribe lo justo y prohíbe lo contrario [...]” (MARIANA, Juan de, 1961: 58)

conflictos. Más que monarcas, en estos primeros estadios sociales serán custodios del orden (Braun, 2007: 28).

Queda aquí claro que el poder tiene su origen en los mismos hombres que lo otorgan a otro a través de su consentimiento. El poder real legítimo fue consensuado en los primeros tiempos. De esta manera fueron colocados los primeros hombres en la cumbre de los negocios públicos mediante el uso de leyes y estatutos.

El poder real es absoluto e indeclinable para cuestiones como hacer la guerra y administrar justicia. Pero, en otros negocios, debe ser mayor la autoridad de la república, como es el caso de la imposición de tributos, la derogación de leyes y la sucesión del reino. Además, es necesario que la república tenga el suficiente poder para reprimir los vicios de los reyes. Como expresa Quintá de Kaúl:

“[...] el autor persigue la paz social en pro del bien común. Su preocupación mayor consiste en el establecimiento de una monarquía vigorosa, pero respetuosa de las leyes, responsable de sus actuaciones y que haga efectivos los derechos superiores de los ciudadanos, de sus familias y de los distintos compuestos que fortalecen la vida social [...]” (1989: 214)

Así pues, el rey es la cabeza y jefe del pueblo, y como tal tiene potestad para la dirección de los negocios. Pero la autoridad de la república es mayor porque de ella proviene el poder.

Hansen Roses expresa que lo que le interesa a Mariana es que el Estado tenga un gobierno que encarne todas las posibilidades de un orden social perfecto, respetuoso del derecho divino y humano, de las tradiciones e instituciones populares, y en el que cada elemento cumpla con su función propia de manera efectiva (1959: 167).

Durante todo el *Capítulo II* de su obra, Mariana expresa que la monarquía será la mejor forma de gobierno ya que es conforme a las leyes de la naturaleza. Pues, así como obedecen al impulso de uno solo el cielo y la tierra, se difunde la vida y el espíritu desde el corazón por todos los miembros del cuerpo.

El jesuita considera que para conservar la paz interior es mejor que gobierne uno solo, porque la discordancia es propia de muchos. Y, como en la naturaleza siempre hay mayor eficacia y poder concentrado en un sólo elemento, lo mismo sucede con el gobierno, ya que se centraliza la fuerza del mando (Mariana, 1961: 60-61).

A pesar de que el gobierno de uno está expuesto a graves peligros y puede, por ello, degenerar en tiranía:

“[...] Nos parece aún mucho más preferible la monarquía si se resuelven los reyes a llamar a consejo a los mejores ciudadanos, a convocar una especie de senado y administrar de acuerdo con él los negocios privados y públicos [...]” (Mariana, 1961: 67)

En el *Capítulo III* de *Del rey* se analiza la sucesión del gobierno monárquico. Nuevamente Mariana expresa su parecer sobre la monarquía hereditaria, considerándola como la mejor al dar orden y concierto entre los hijos de los príncipes. De esta forma, se evitan las alteraciones y turbulentas tempestades que estallaban durante cada interregno, y se cierra el paso a las guerras de sucesión. Además, considera que el monarca cuida mejor los bienes si ha de trasmitírseles a sus hijos.

Sin embargo, lo más conveniente es designar por una ley los que han de suceder en la corona. Ni siquiera el mismo rey debería designar a su sucesor, aunque de hecho lo haga. De esta forma, no se deja lugar a las dudas ni a las querellas por ocupar el trono. Finalmente, Mariana considera que no existiría ningún problema en que el heredero al trono sea mujer, ya que: “[...] *Si cuando mandan en familias particulares nada perturba la paz de todo el hogar doméstico, ¿qué no sería, dice, si se las pusiera al frente de toda una república? [...]*” (Mariana, 1961: 80). Debo destacar que esta visión de un gobierno femenino es muy llamativa para un pensador del siglo XVII, razón por la cual se debe considerar a Mariana, una vez más, un adelantado a su tiempo.

II. 2. La teoría del Tiranicidio

Una vez que analiza la monarquía, Juan de Mariana se detiene en un tema difícil: la tiranía como degeneración del gobierno de uno. Este análisis lo desarrolla a lo largo de los *Capítulos V, VI y VII*. Aquí respeta la división clásica de las seis formas de gobierno. En primer lugar, la monarquía está determinada por concentrar todos los derechos públicos en un solo hombre. Por otro lado, la aristocracia reúne esos mismos poderes en un pequeño número de hombres virtuosos. La república hace partícipes del gobierno a todos los ciudadanos, de acuerdo a sus rangos y méritos.

Por su parte, la democracia es tenida como antítesis de la república, ya que confiere honores y cargos sin distinción. La contrapartida de la aristocracia viene a ser la oligarquía, que otorga los poderes públicos también a pocos, pero que se destacan no por sus virtudes sino por sus riquezas. Finalmente, la tiranía como antítesis de la monarquía es el gobierno de uno por la fuerza y la crueldad.

Comienza entonces un exhaustivo estudio para diferenciar al monarca del tirano, marcando cada una de sus características. Para ello, hace un retrato del buen rey.

El rey ejerce con templanza el poder que ha recibido de sus súbditos. No excluye al pobre ni al desamparado. Oye las quejas de todos sus súbditos y los gobierna como hijos, sabiendo que ha recibido el poder del pueblo. Procura que lo quieran, mereciendo el aplauso y beneplácito de sus vasallos. Pretende que los ciudadanos prosperen con toda clase de bienes. Es humilde, tratable,

accesible, amigo de vivir bajo el mismo derecho que sus conciudadanos. No impone grandes impuestos ni tributos, sino sólo cuando está obligado por el peligro de las circunstancias, y sólo con el consentimiento de los ciudadanos. Vive modestamente en el palacio, acomoda sus gastos al producto de los impuestos, procurando siempre que le baste para mantener la paz y sostener la guerra. Debe siempre dar el ejemplo de las virtudes que quiere en sus ciudadanos. “[...] *Paréceme, por fin, que deben encaminarse todos los hechos de los príncipes a alimentar la benevolencia en el pecho de los súbditos, procurando que éstos vivan bajo su gobierno con la mayor felicidad posible [...]*” (Mariana, 1961: 96)

Ahora bien, el tirano transita por el camino contrario. Debe el poder a sus propias riquezas, sus intrigas o la fuerza de sus armas; y aún habiéndolo recibido del pueblo, lo ejerce violentamente. El fin de sus actos es su propia utilidad, sus placeres y sus vicios. Comienza su reinado como un príncipe blando y risueño, engañando a todos. Mas cuando ya está firmemente asegurado en el poder, cambia enteramente de política. “[...] *No pretenden estos tiranos sino injuriar y derribar a todos, principalmente a los ricos y a los buenos, para ellos cien veces más sospechosos que los malos, pues temen siempre menos sus propios vicios que la virtud ajena [...]*” (Mariana, 1961: 97). El tirano se arroja contra las riquezas de todas las clases del Estado, impone nuevos tributos cada día, siembra la discordia entre los ciudadanos, enlazan unas con otras las guerras.

Sin embargo, sentencia Mariana, el tirano ha de temer a los que le temen. Porque al suprimir las garantías y libertades, los hombres no podrán sostenerse. Y, como teme a sus súbditos, busca su apoyo en la intriga, solicita la amistad de príncipes extranjeros y busca guardias y soldados mercenarios.

Es verdaderamente un mal la tiranía:

“[...] Trastorna un tirano toda la república, se apodera de todo sin respeto a las leyes, de cuyo imperio cree estar exento; mira más por sí que por la salud del reino, condena a sus ciudadanos a vivir una vida miserable, agobiados de toda clase de males, les despoja a todos y a cada uno de sus posesiones patrimoniales para dominar solo y señor en las fortunas de todos [...]” (Mariana, 1961: 100)

Como el espectáculo que ofrece este gobierno irrita y propugna el odio del pueblo, inmediatamente el planteo gira en torno a la muerte del tirano. Comienza a desarrollarse entonces la teoría del tiranicidio o derecho de resistencia⁴⁴, que tan conocido hizo a Mariana.

Maza considera que el fundamento de toda la doctrina del tiranicidio tiene su base en la traición a la confianza que el pueblo ha depositado en la persona del príncipe. Como éste ya no

⁴⁴ Término preferido por Quintá de Kaúl, Cristina, 1989: 202: “[...] usamos el término “derecho de resistencia”, por su carácter geométrico que engloba todas las situaciones y medidas que la república puede adoptar por la vía legal y por las armas para defender sus derechos conculcados por un gobierno ilegítimo o injusto. Y, en especial, porque refleja mejor todas las opiniones de Mariana sobre este punto [...]

está empeñado en la consecución del bien común sino en la búsqueda de su bien particular, deja de tener razón su mandato (1961: 21).

Aquí el planteo es claro. El jesuita considera que, puesto que la dignidad real tiene su origen en la voluntad de la república, no sólo hay facultades para llamar a derecho al rey, sino que las hay también para despojarle del cetro y la corona si se niega a corregir sus faltas. De esta manera aclara: “[...] *nadie ha de dudar por cierto que es mayor la autoridad de la república que la de los príncipes, porque de otro modo, ¿en qué podrían fundar el derecho de enfrentar el poder y resistir a la voluntad de los reyes? [...]*” (Mariana, 1961: 125)

Sin embargo, antes de plantear la violencia, Mariana considera que conviene consultar el parecer de todos y primero, amonestar al príncipe y llamarle a la razón y a derecho. Si se mostrase condescendiente y satisficiera los deseos de la república mejorando su gobierno, no hay por qué removerlo de su cargo. Si, en cambio, rechaza toda sugerencia y se empeña en mantener la injusticia de su administración, debe empezarse por declarar públicamente que no se lo reconoce como rey y que se dan por nulos sus actos. Y, si así lo exigieren las circunstancias por no encontrar otro modo de salvar la patria, se debe matar al príncipe por el derecho de defensa y autoridad propia del pueblo.

“[...] siendo un enemigo público y provocando todo género de males a la patria y haciéndose verdaderamente acreedor por su carácter al nombre de tirano, no sólo puede ser destronado, sino que puede serlo con la misma violencia con que él arrebató un poder que no pertenece sino a la sociedad que oprime y esclaviza [...]” (Mariana, 1961: 110)

Capítulo III. La virtud política en Juan de Mariana

-¡Pobre mamá! Entonces, ¿quién te ayudó?
-Tu padre, Jo. El nunca pierde la paciencia, ni duda, ni se queja;
siempre tiene esperanza, trabaja y espera tan alegremente,
que uno se avergüenza de conducirse de otra manera delante de él.
Ayudándome y confortándome, me demostró que
yo tenía que practicar todas las virtudes que deseaba que mis hijas poseyeran,
porque yo era para ellas un ejemplo.
Louise M. Alcott, *Mujercitas*

De acuerdo a la tesis inicial del presente trabajo, Juan de Mariana no plantea la *virtud política* en un sentido filosófico estricto, pero enumera una serie de virtudes que debe poseer un buen príncipe, principalmente el príncipe cristiano. Este examen se inicia a partir del *Libro II* de su *Tratado*⁴⁵.

III. 1. La educación de los príncipes

“[...] si queremos la salud de la patria debemos poner nuestro principal y mayor cuidado en instruir a la generación que debe sucedernos [...]” (Mariana, 1961: 165). Sabias palabras de Mariana que muestran, sin lugar a dudas, la preocupación pedagógica de toda esa generación de pensadores del Barroco Español.

Mariana partió del postulado de que, para la formación del hombre, no bastaban los discursos de los grandes filósofos, pues cada individuo nacía con un carácter propio y tenía hábitos adquiridos desde su niñez. Consideraba que influía mucho en la conducta y en las costumbres el carácter que el cielo dio a los hombres y la educación recibida durante los primeros años.

Consideró que la educación favorecía el desarrollo de las buenas cualidades que puso en cada hombre la naturaleza y hacía que nazcan de ella admirables frutos. Sin embargo, si el carácter era malo, se podía intentar corregir los vicios con la educación. A la inversa, si el carácter era bueno, una mala educación podía corromperlo completamente.

El jesuita pensaba que las imágenes y preceptos recibidos en los primeros años quedaban impresos en el alma con gran fuerza. Por ello se dedicó a examinar quién debía llevar a cabo esta noble tarea. Consideró que la educación debía ser impartida por varones eminentes, ya del clero,

⁴⁵ Véase MARIANA, Juan de, 1961, *Libro II*: 165-306. *Libro III*: 7-215

ya del pueblo, siguiendo la costumbre tomada en la antigüedad, cuando hombres de saber y legisladores prudentes intervinieron en la educación de los niños.

Por otro lado, también se encargó de tratar el tema de las nodrizas. En este sentido, consideró que no debería haber más nodrizas que las madres, ya que criando a sus hijos cumplirían con su deber de madres y se unirían a ellos en un fuerte vínculo de amor mutuo.

“[...] Dejemos pues que las mujeres sean madres por entero, y no consintamos en que mengüe el amor por estar distribuida entre dos la educación de los hijos, cosa perniciosísima, así para la familia como para la república [...]” (Mariana, 1961: 181)

Pero como eso no estaba permitido, se debía encontrar nodrizas de costumbres intachables, de carácter apacible, de un ánimo tranquilo y bien dispuesto, de probidad y de prudencia, para que las semillas de esas virtudes pasen a los niños.

Contribuía a la virtud del príncipe que se escogieran siempre para él mujeres con facultades, nobles, hermosas, modestas y virtuosas, pues serían madres de los futuros herederos al trono.

Mientras iba creciendo el príncipe debía recibir los preceptos con que podía llegar a ser un buen rey. Por ello, se debía elegir de entre todos los ciudadanos un maestro notable por su prudencia, famoso por su erudición y sus virtudes, exento de todo vicio. Este maestro tenía que ser no sólo docto y elocuente, sino también morigerado. Aquí Mariana expuso como ejemplo a Aristóteles⁴⁶.

Pero no alcanzaba un solo maestro. Pues, dado que el príncipe debía realizar diferentes tareas, los conocimientos debían ser administrados por las personas más instruidas en cada arte. Además, estos maestros podían aconsejar saludablemente al príncipe en su gobierno cada vez que él lo requiriera.

Para la instrucción Mariana recomendó que se den lecciones con blandas palabras, pues era el mejor sistema de enseñanza. Pero también aconsejó la severidad de ser necesaria. *“[...] Repréndale, y si no bastare la reprensión, castíguele, no sea que por la indulgencia de sus preceptores se deprave su buena índole y se robustezcan en él los vicios [...]” (Mariana, 1961: 193)*. En este sentido, ejemplificó con la crianza de un león, animal en el que hay que mezclar las amenazas con los halagos, para que fuera dócil.

⁴⁶ *“[...] Filipo, rey de Macedonia, el cual puso tanto interés en educar a su hijo Alejandro, que escribió a Aristóteles, gran filósofo de aquellos tiempos [...] No se contentó con escribirle, realizó además su pensamiento. Salió Alejandro de la escuela de Aristóteles tan gran varón como debe creerse que fuese el que unció bajo su yugo a todo el mundo, y dio leyes y gobierno a innumerables naciones, y las convirtió de salvajes en civilizadas. La doctrina de tan gran filósofo le templó el carácter, que era acre, violento, y estaba inflamado de un modo extraordinario por el amor a la gloria. No debe atribuirse sino a la prudencia de su profesor el que haya llenado la tierra con la fama de su nombre, ni deben atribuirse más que a la vehemencia del carácter del alumno los actos de furor y de locura a que muchas veces se entregó [...]” (MARIANA, Juan de, 1961: 211)*

Durante el barroco, para aumentar la majestad del príncipe se lo rodeaba de lujo y aparato. Pero Mariana pensaba que se debía seguir entonces el ejemplo general de la naturaleza: se debía aumentar el cuerpo y robustecer las fuerzas, y al mismo tiempo debía también tener comidas cuantiosas y vestidos elegantes. Pero esto tenía que ser prudentemente administrado y complementado con el esplendor y brillo de todas las virtudes, pues “[...] *de la escasez como del exceso pueden resultar males y prejuicios graves para las naciones [...]*” (Mariana, 1961: 202)

Era de desear que el príncipe aventajase a todos sus súbditos en las prendas del alma como en las del cuerpo, que respirase autoridad su figura. Y no sólo eso, Mariana consideraba que incluso la figura del príncipe debía tener aventajadas formas, ser alto y robusto de cuerpo. Por ello también se encargó de especificar el ejercicio que debían realizar los príncipes.

Conforme al pensamiento de la antigüedad, y precisamente de Aristóteles, prescribió Mariana que se instruyese a los niños en la gimnasia. Tenían que establecerse todo género de combates entre iguales, ya batiéndose a duelo con espadas, ya emprendiendo carreras, ya montando a caballo, ya tirando al blanco con arco y flecha. La utilidad de estos ejercicios se vería luego en el arte de la guerra. No obstante, se debía poner cuidado en la frecuencia más que en la pesadez del ejercicio, para que no se agotasen las fuerzas del príncipe.

También había que tener en cuenta que el príncipe debía entrar en luchas y combates luego de haber medido bien sus fuerzas, pues nada atacaba más el prestigio de la majestad real que el soberano saliera vencido. Por ello, Juan de Mariana recomendó que el príncipe escogiera sólo las actividades físicas que le dieran honra y fama para llevar ventaja entre sus iguales.

Convenía ejercitar el cuerpo sin que se descuide el cultivo del alma. Y aquí Mariana estableció las distintas disciplinas en las que debía instruirse al futuro rey.

En primer lugar, debía procurarse desde la infancia del príncipe que se filtren en él los principios de la santa religión y la piedad cristiana. La religión era definida por Mariana como el culto del verdadero Dios, derivado de la piedad y conocimiento de las cosas divinas (1961: 295). Dicho de otra manera, era el vínculo que mediaba entre Dios y el entendimiento humano. Esta religión era muy saludable porque servía de consuelo en la desgracia, y de freno a la soberbia en la prosperidad. La religión le recordaba al hombre el pecado por el que se precipitó a la tierra, y le recordó también el amor de Dios que le otorgó al hombre una vida feliz en la eternidad.

No hay que aclarar que la religión de la que hablaba Mariana era la cristiana, pues incluso consideraba que sólo se debía adoptar el cristianismo en un reino, y no se debía permitir el

cultivo de ninguna otra religión, ya que esto derivaría en grandes castigos divinos que recaerían sobre el reino⁴⁷.

El futuro rey debía conocer la existencia de un Dios en el cielo, por cuya voluntad se gobernaban las cosas de la tierra. Ante todo el rey debía estar convencido de que sólo con el favor de Dios se podían fundar los imperios⁴⁸. Debía procurar adorar a la divinidad con el más puro culto.

“[...] Debes, por fin, portarte de manera que todos comprendan que nada hay mejor que la religión, que es la que nos instruye en el culto del verdadero Dios, refrena nuestros deseos, suaviza los dolores y trabajos de la vida, da fuerza a las leyes, conserva las sociedades humanas, procura el cumplimiento de los contratos, hace agradables los príncipes a Dios y a los hombres, les colma de bienes, les proporciona una gloria inagotable, eterna [...]” (Mariana, 1961: 306)

El niño también debía aprender a leer cualquier género de letras, ya estuviese bien o mal escrita, para que nunca tuviera la necesidad de pedir a otro que leyese su correspondencia o expedientes. También debía aprender a escribir con elegancia y gracia.

Mariana acentuaba la necesidad de que los príncipes supieran leer, escribir y hablar latín. Confió tal importancia a esta lengua que por ello su *Tratado* fue escrito en latín. Además, así el príncipe podía leer de manera directa a autores históricos como César, Salustio, Tito Livio y Tácito, Cicerón; y también a poetas como Virgilio y Horacio, quienes otorgaban en sus escritos gran cantidad de sentencias y consejos para el gobierno de los Estados.

Esta primera educación estaba recomendada para los pequeños príncipes. Pero a esto se le sumó aún una sugerencia más: no debía el príncipe ser educado solo, sino que se le debían dar compañeros de escuela, pues de esta manera se acostumbraba a estar con muchos y a no temer los juicios de los hombres.

Los compañeros del príncipe debían ser jóvenes escogidos de entre la nobleza de todas las provincias del imperio, por sus disposiciones naturales hacia la virtud. La ventaja que sacó de esto Mariana es que, al crecer el príncipe junto a sus compañeros en edad y virtudes, nacería de entre ellos un amor recíproco. De esta forma, el palacio sería un semillero de capitanes, magistrados y jefes para constituir el futuro gabinete del también futuro gobernante.

Otra de las disciplinas que debían ser instruidas en los infantes era la música. Con ella se distraía el ánimo, se templaba la violencia del carácter y se armonizaban los afectos. Pero mucho más importante aún era que la música enseñaba la proporción y acuerdo de las partes, lección fundamental para que el gobernante comprendiera la necesidad de la armonía para gobernar el

⁴⁷ Véase MARIANA, Juan de, 1961, Tomo II, *Capítulo XVII*: 191-215

⁴⁸ *“[...] Ten, pues, ¡oh dulcísimo príncipe! Por firme y seguro que en el cultivo de la religión se encierra el más cierto y el más constante apoyo para todos los negocios de la república [...]”* (MARIANA, Juan de, 1961: 305)

Estado. Sin embargo, el príncipe nunca debía ejercer este arte por sí mismo, y mucho menos delante de otros, pues sería causa de la mengua en su majestad.

En cuanto a las demás artes liberales, Mariana consideraba que el príncipe debía poner cuidado en aprender de retórica, para que creciera el caudal de sus palabras y fuera capaz de organizar discursos. La dialéctica también ocupó un lugar importante ya que era el arte que explicaba las cosas definiéndolas, las dividía en partes, las confirmaba con razones y argumentos, y examinaba agudamente qué era lo que había en toda la cuestión de verdadero, qué de falso, qué de probable, qué de inverosímil. Ambas artes le daban al príncipe armas para la discusión y la deliberación.

Entre las ciencias matemáticas se debía destacar el estudio de la geometría y la aritmética. Asimismo, pintura, escultura y orfebrería ofrecían al príncipe una forma de concentrar el ocio en algo productivo que lo ayudaría a reconocer lo armónico y bello. Por otro lado, la astronomía elevaba el ánimo al conocimiento de Dios y al de su sabiduría, además de ser útil para la navegación, para marcar el paso del tiempo. Finalmente, era de gran importancia la lectura de la historia, pues el príncipe encontraba en ella muchos ejemplos buenos que imitar, y muchas acciones malas que evitar.

Pero, lo principal que se debía evitar, según Mariana, era la mentira. En este sentido, y como se verá más adelante en una clara oposición a Maquiavelo, el jesuita consideraba que debía inculcarse en el príncipe el amor a la verdad desde sus primeros años, ya que la mentira era cosa torpe e indigna del hombre. El príncipe debía acostumbrarse a aborrecer la mentira y, sobre todo, a los hombres mentirosos o aduladores.

El jesuita dedicó un capítulo completo a los aduladores. “[...] *No puede, a la verdad, imaginarse peste más terrible, ni fiera más cruel, ni monstruo más espantoso ni inhumano [...]*” (1961: 256). Con estas pintorescas palabras describió Mariana a estos personajes que pulularon en la Corte Española de su tiempo. Consideraba que los aduladores pretendían cegar al gobierno de las repúblicas en pos de sus propios intereses. Fingían ser amigos, e invertían las virtudes y los vicios, intentando nublar la mente del monarca (es por ello tan importante la buena educación del príncipe, para no dejar torcer su voluntad). Tan poca estima tenía el autor a estas personas que las llegó a comparar con piojos, que abandonan los cuerpos después de chuparles toda la sangre (Mariana, 1961: 257).

En la enumeración de virtudes en las que debe ser educado el príncipe, pidió Mariana que se lo aparte de la liviandad y no se lo deje corromper con placeres. Por ello puso tanto énfasis en

luchar contra la asistencia de los hombres al teatro⁴⁹, lugar donde reinaba la licencia, oficina de liviandad y escándalo, donde se depravaban todos los hombres de distinta edad, condición y sexo.

El príncipe debía tener circunspección y prudencia para que no lo engañen sus cortesanos. También debía ser capaz de dominar la ira, para no mostrar un ánimo débil y abatido.

El príncipe debía ser clemente y benigno, además de estar dotado de la liberalidad, es decir, el deseo de hacer bien procurando ser como una divinidad. Debía dar beneficios a sus súbditos, mas ser discreto en el dar, porque es mejor ser más frecuente que espléndido en dádivas. Consideraba el jesuita que en esto tenía que haber cierta templanza, pues no deseaba que el príncipe fuera pródigo en dar honores ni demasiado severo en el castigo.

Debía sí conceder honores a los nobles, pero sólo cuando sumasen a los méritos de sus antepasados el ingenio, el valor, la integridad y la pureza. También se debía conceder honores a los ricos, por ser ellos los que podían auxiliar económicamente al príncipe cuando éste lo necesitara (considero que aquí se ve una utilidad quizás insospechada en un sacerdote jesuita del siglo XVI). Claro que el príncipe nunca debería apreciar la nobleza ni la fortuna si no iban acompañadas de la prudencia y la justicia.

“[...] Honrar la virtud en todas las clases y elevarla a las más altas dignidades, manifestar con hechos que nada vale tanto a sus ojos como el esplendor de la justicia y la excelencia del alma en el cultivo de las virtudes ha de ser el firme propósito de todo príncipe [...]” (Mariana, Tomo II, 1961: 41)

Sobre todo el príncipe debía aprender a despreciar vanos temores, luchar contra sus iguales, hablar en presencia del pueblo, no acostumbrarse a una vida retirada. Tampoco debía el príncipe ser soberbio. A la soberbia lo llevaban el fausto de su palacio, el constante homenaje y la posternación de sus súbditos. Mas debía huir de esto y no despreciar nunca a los ciudadanos e iguales.

Mariana no despreciaba la búsqueda de gloria, antes bien, consideraba que era algo natural y que existía en el hombre, pues de este amor a la gloria surgieron los más valientes capitanes, los más prudentes legisladores, y los más sabios filósofos. Pero, claro está, que la gloria debía ser buscada y alcanzada por el hombre de manera legítima, por medio del ejercicio de la virtud:

“[...] El rey, pues, si es verdaderamente digno de este nombre, obedece a las leyes divinas, toma por guía la razón, hace igual para todos el derecho, reprime la liviandad, aborrece la maldad y el fraude, mide por la utilidad pública y no por sus antojos el poder que ha recibido, se esfuerza en aventajar a todos por su honradez y sus costumbres a proporción de lo que es mayor en autoridad y riqueza, no retrocede ante ningún peligro, no perdona medio para salvar la patria, es fuerte e impetuoso en la guerra, templado en la paz; no siente latir el corazón sino por la felicidad de los pueblos, a los cuales procura sin cesar todo género de bienes.

⁴⁹ Véase MARIANA, Juan de, 1961, Tomo II, *Capítulo XVI*: 177-190

Amparado así por la gracia de Dios, ensalzado universalmente por sus virtudes, se granjea la voluntad de todos, y viene a ser un cabal modelo de la majestad antigua, no pareciendo sino que es un hombre bajado del cielo para gobernar la tierra. Con ese amor y esa fama adquiridos entre sus mismos súbditos asegurará mucho más su imperio que con la fuerza y con las armas [...]” (Mariana, Tomo II, 1961: 195)

Una vez que se logró formar al príncipe, Mariana discutió a lo largo del *Libro III* sobre la manera de gobernar la república.

Con respecto a los empleados del palacio, explicaba Mariana que bastaba un solo precepto: entre toda la nobleza había de elegirse a los que se distinguieran por su honradez, su ingenio, su prudencia, su grandeza de alma y su rectitud en obedecer al príncipe. Se debía indagar con cuidado la conducta, las costumbres y el carácter de los que iban a ocupar los altos destinos del Estado.

Recomendó que tampoco era bueno dar a un hombre más de un cargo, ya que si las fuerzas y el saber de un hombre no bastaban para un solo cargo, mucho menos podría manejar dos.

III. 2. De la Religión en el reino

A continuación, Mariana planteó que en tiempos muy antiguos, los negocios relativos a la religión dependían de los príncipes⁵⁰. Esto encontraba su causa en que debía haber una sola cabeza en los negocios. La situación cambió luego de la venida de Jesucristo, quien separó por completo el poder civil del religioso⁵¹. Sin embargo, ambos debían guardar entre ellos lazos de amor y correspondencia mutua. Éste era el primer deber del príncipe.

Asimismo, el príncipe debía procurar que quedaran intactas las inmunidades y derechos de los sacerdotes. Además, nunca debía juzgar a los hombres de Dios por penas civiles, aunque lo merecieran, teniendo la certeza de que la impiedad no queda impune.

No podía tampoco consentir en quitar a los templos los pueblos y fortalezas que tenían. No debía tomar las riquezas de la Iglesia, pues ellas servían para la subsistencia de una gran multitud de pobres, pupilos y viudas. Era propio de la piedad y la justicia aliviar la miseria de los pobres y los débiles, alimentar a los huérfanos, socorrer a los que necesitan ayuda. Éste fue el primer y principal cargo del príncipe, y el verdadero fin de las riquezas acumuladas del Estado y la Iglesia.

⁵⁰ Véase MARIANA, Juan de, 1961, *Capítulo X*: 147-163

⁵¹ “[...] estableció Cristo, hijo de Dios, que en la nueva Iglesia, más santa por estar constituida a la manera de la del cielo, estuviesen enteramente separados los dos cargos, dejando a los reyes el poder de gobernar la república que habían adquirido sus antepasados y confiando exclusivamente a Pedro y a los demás apóstoles y obispos que le sucedieron el cuidado de la religión y la administración de todas las cosas a ella anejas, sin que por eso pretendiese que estuviesen éstos enteramente retraídos del gobierno temporal ni los declarase para él completamente inhábiles [...]” (MARIANA, Juan de, 1961, Tomo II: 21)

Ahora bien, si por motivos de necesidad mayor, el príncipe debía apelar a estos tesoros sagrados cuando ya no tuviese a quién pedir recursos, debía usarlos, pues nada aumentaba más la majestad de la religión que la aplicación de sus riquezas a usos saludables. Sin embargo, luego de remediados los apuros y conjurado el peligro, debían quedar intactos los derechos y libertades eclesiásticas. Así: “[...] *Cuanto más dé a la religión, tanto mayores serán las riquezas, los honores y el poder que recibirán del cielo [...]*” (Mariana, 1961: 151)

Mariana consideró que nada como la moderación daba fuerzas a los reyes, y que estarían mucho más asegurados los tronos si tuvieran encarnada en sí la idea de que sirven primero a Dios que a su propia voluntad.

III. 3. De la Ley y Justicia

El príncipe debía tener conocimiento de que las leyes sobre las que descansaba la paz y salud pública de su reino habían de ser sólo estables si él las sancionaba con su mismo ejemplo.

“[...] Hacen más fuerza en los hombres los ejemplos que las leyes, y suele reputarse digno imitar las leyes de los príncipes, bien sean éstas malas, bien saludables. Ha de alcanzar poco el rey que sólo promulga de palabra sus edictos y las leyes de sus antepasados, destruyéndolas y trastornándolas luego por completo con sus propios vicios [...] no debe, pues, creerse más dispensado de guardar sus leyes que el que lo estarían los individuos de todo el pueblo o los próceres del reino [...]” (Mariana, 1961: 139)

No debía consentir nunca que ni él ni otro pudieran cometer actos ilícitos y fuera del derecho. Por esto, el rey debía sancionar la equidad y vindicar el crimen, poniendo entendimiento y cuidado en ambas cosas.

La autoridad podría proponer nuevas leyes, interpretar y suavizar las antiguas, suplirlas en los casos en que sean insuficientes, mas nunca trastornarlas a su antojo ni acomodarlas a su capricho e intereses sin respetar las instituciones y las costumbres patrias.

Ahora bien, había leyes establecidas por la potestad de la república. A tales leyes el príncipe no podía derogarlas sin el expreso consentimiento de las Cortes, debiendo contar entre ellas las de la sucesión real, las de la religión y las de los tributos.

Mariana proporcionó un consejo básico: las leyes no debían ser nunca tantas que obstruyesen su propia acción y su debida influencia, ni tan difíciles que no pudiesen ser comprendidas por los hombres de mediano ingenio. Esto, sin duda, se puede ver en Argentina, donde las leyes son numerosas y poco claras. Sin embargo, esto no es motivo para que sean pasadas por alto como tan frecuentemente sucede en el país.

Ahora bien considera el jesuita que debía haber gravedad y constancia en la aplicación de las leyes, pasando por un mismo rasero todas las clases del Estado, y sin que el favor pudiese torcer

los procedimientos. Por ello, definió a la justicia como cierta unión y lazo por iguales derechos entre las clases alta, media y baja del Estado (Mariana, 1961: 132-133).

Era preciso también elegir magistrados judiciales íntegros, que oyeran las dos partes en un juicio y estuvieran dispuestos a averiguar la verdad de los casos. Debían ser jueces de elevado entendimiento, que odien la codicia y no acepten jamás dádivas de nadie.

“[...] Estemos, pues, persuadidos de que la salud pública estriba principalmente en sancionar la equidad y no dejar impunes los delitos, que conculcadas las leyes, violado el derecho, tenidos en menosprecio los magistrados o suprimidas las magistraturas, se hunde el imperio, se vienen abajo las más altas fortunas, se encuentran los pueblos, sin querer, envueltos en un sinnúmero de males [...]” (Mariana, 1961, Tomo II: 126)

Mariana consideraba que la equidad debía estar sancionada por las leyes, defendida por los tribunales, asegurada por la esperanza del premio y el temor al castigo. Si no había justicia, no podían existir las virtudes, por lo tanto, tampoco la sociedad.

Al tratar la justicia como virtud, Mariana siguió la clásica división de tres tipos de justicia, pero con una explicación somera. En primer lugar la justicia legal, consistente en la obediencia a las leyes, que enmarca todas las virtudes. La justicia conmutativa o mercantil fue definida como aquella por la cual se establece entre los hombres una especie de comercio o ayuda recíproca. Y, finalmente, la justicia distributiva, que Mariana explicó como una equitativa distribución de premios y honores (tal como lo hace el corazón bombeando sangre de manera equitativa y proporcional a cada parte del cuerpo).

Con la justicia siempre se unió la lealtad, pues no podía ser justo aquel que dudara en violar su palabra. Contra el arte político de Maquiavelo, Mariana pretendió que el príncipe siempre guarde su palabra dada, para que sus súbditos no le fueran perjuros. *“[...] Sea siempre verdadero, fiel, tenga siempre más confianza en la sinceridad que en la astucia [...]”* (Mariana, 1961, Tomo II: 141).

Con el respeto de las leyes, el príncipe no sólo gobernaría más fácilmente el reino, sino que sería también más feliz su reinado.

III. 4. Del Arte Militar

Estas santas leyes descansaban en el arte militar. He aquí otro tópico con el cual Mariana organizó el gobierno del Estado. Consideraba que el reino no podía ser feliz por mucho tiempo si no estaba defendido por armas, guarniciones y legiones poderosas.

Antes de emprender una guerra el príncipe debía dirigir todos sus actos a la tranquilidad de la república, celebrar alianzas y no tomar las armas hasta tener la guerra a sus puertas. *“[...] no se olvidará nunca en la paz de los negocios de la guerra si quiere vivir seguro contra todo género de ataques [...]”* (Mariana, 1961, Tomo II: 50). Pero entonces desplegaría un gran aparato militar, que sería

resultado del trabajo en tiempos de paz: una infantería y caballería numerosas, escuadras para la navegación, arsenales bien abastecidos, todo ello con rentas ordinarias. Además, Mariana se mostró contra los ejércitos constituidos con mercenarios. Los soldados debían ser los mismos ciudadanos entrenados, pues era mejor y más seguro entregarles armas a los súbditos que a los extranjeros.

La guerra se hacía con razón si tenía la misma paz por objeto. Pero la paz sólo podía ser duradera si se medían fuerzas con los extranjeros, teniendo siempre una causa justa y razonable.

Cuando estallaba una guerra el príncipe debía ceñir la espada y salir en busca de enemigos. Con ello el jesuita pretendió imbuir al príncipe del arte de la guerra. El soberano debía mostrarse en el campo de batalla, donde nacería una familiaridad con sus tropas y un respeto de ellas hacia su rey. Por ello Mariana citó las siguientes palabras de Sinesio, el emperador arcadio:

“[...] El rey es artesano de guerras como el zapatero lo es de los zapatos, y si nos reiríamos con razón de éste porque ignorase los instrumentos de su arte, no deberíamos reírnos menos del rey que no conociese a los soldados, que son sus instrumentos [...]

Debe el rey familiarizarse con sus soldados, mas principalmente con los que han salido de los campos y ciudades de las provincias sujetas al imperio, pues estos son los que han de defenderle, estos los que han de guardar la república y las leyes bajo cuya influencia se han desarrollado e instruido [...]” (Mariana, 1961, Tomo II: 65-66).

En este mismo sentido escribió Nicolás Maquiavelo. Si bien fue un autor contra el que luchó Mariana, considero que en este punto confluye el pensamiento de ambos. Maquiavelo, en el *Capítulo XIV* de *El Príncipe*, expuso el arte de la guerra como la principal tarea del gobernante. Además, la guerra era una ocupación que mantenía al príncipe en el poder y demandaba de él un importante grado de virtud. De esta manera, Maquiavelo planteó que un príncipe no debía tener otro objeto ni otra preocupación que la guerra, su organización y dirección, tanto en tiempos de paz como en tiempos de conflicto.

III. 5. De la Economía del reino

Al ser el príncipe respetado por sus ministros, soldados y súbditos, no tendría nunca problemas para exigir de ellos el tributo correspondiente. Mariana comenzó así a tratar la economía del reino.

Primero hizo un análisis de las rentas reales, considerando que se dividían en tres de acuerdo a su procedencia. Por un lado estaban las rentas que procedían de los bienes patrimoniales, destinadas al sustento de la familia real, y a la conservación del palacio. Por otro lado, las que provenían de los tributos ordinarios, destinados a solventar la administración regular del estado (empleados, construcción de caminos y puentes, mantenimiento del ejército, etc.). Y, por último,

las rentas que procedían de los impuestos extraordinarios con que se gravaba a los pueblos en distintas circunstancias, destinados a la guerra.

Ahora bien, Mariana aconsejó -como buen pragmático- que para la sanidad de las rentas debían estar nivelados los gastos con los ingresos. Esto fue explicado fácilmente: si los gastos eran mayores, los males también lo serían, pues se necesitaba gravar a los ciudadanos con nuevos impuestos a diario, exasperando sus ánimos. Por ello, recomendó sabiamente que se impusieran módicos tributos sobre los artículos de primera necesidad, y se gravara mayormente los artículos de lujo y recreo. De esta manera, no se afectaría los intereses del pueblo, de cuya industria y trabajo dependían todas las clases del Estado.

También dio las bases económicas que debía obedecer un príncipe en su reino. Consideraba que los víveres debían ser abundantes, tanto en la paz como en la guerra. Que se debía proteger el comercio con otras naciones con módicos impuestos. Se tenía que facilitar la importación y exportación de los artículos necesarios por tierra y mar. Debía cultivarse toda la tierra y embellecerse la ciudad.

Había expresado ya Mariana que el rey no podía imponer nuevos tributos sin el consentimiento del pueblo. Esta misma idea fue aplicada a la adulteración de la moneda. Dicho tema llevó al jesuita a enfrentar un juicio real promovido por los validos de Felipe III luego del *Tratado sobre la Moneda de Vellón* de 1609. En *Del Rey*, sin embargo, esbozó sus principales opiniones sobre la mutación de la moneda.

El valor de la moneda procedía de la calidad del metal y su peso (valor natural o intrínseco), y del valor que le confería el rey mediante una ley (valor legal o extrínseco). La falta de correspondencia entre estos dos valores, expresaba Mariana, era de necios y malvados.

“[...] Lo que se hace con las demás cosas de mercadear, eso mismo debe hacerse con la moneda; por lo cual debe el príncipe de asentar por una ley el valor della, considerando el justo precio del metal y su peso, sin exceder desto poco ni mucho, salvo que se aumente lo que monte el dispendio o gasto de elaboración. Y en verdad, si no queremos subvenir las leyes de la naturaleza, menester es que el valor legal no se diferencie del natural o intrínseco, lo cual sería un tráfico vergonzoso, y más vergonzoso aún que el príncipe convirtiese en utilidad propia todo lo que quitase a la ley del metal o al peso de la moneda [...]” (Mariana, 1961, Tomo II, 87)

No obstante, Mariana permitió que el príncipe mezcle los metales sólo cuando la penuria fuera tan grande que amenace la salud pública. De otro modo, no debía menguar el valor de la moneda ya que hacerlo equivaldría a tomar por la fuerza los bienes de sus súbditos.

III. 6. De la Virtud Política

Ahora bien, todas las virtudes que Mariana fue exponiendo a lo largo de su *Tratado* tiene por objeto alcanzar la prudencia, virtud de la cual dependen las otras. Y, si bien, el término de *virtud política* nunca fue acuñado por el autor, sin lugar a dudas Mariana considera que la virtud máxima del político es la prudencia.

“[...] Es la prudencia cierta prenda del ánimo en virtud de la cual mirando a todas partes, por la memoria de lo pasado, disponemos el presente y prevenimos lo futuro [...]” (Mariana, Tomo II, 1961: 157). De esta manera arrancó Mariana su capítulo dedicado a la prudencia del príncipe.

Consideraba a la prudencia como la luz que alumbraba todos los pasos en la senda de la vida, y no se alcanzaba sino a fuerza de ingenio, experiencia y preceptos.

A medida que el príncipe iba entrando en años, era imposible que le falte la experiencia en los negocios, a la cual es debida la prudencia. Convenía también que el príncipe leyera historia, para aprender de los errores y consejos ajenos, comparando el pasado con el presente. Además, esta actividad era muy saludable porque de entre sus cortesanos nadie se atrevía a reprender los errores del príncipe; entonces era mejor que oyese a maestros mudos que condenen en otros los vicios del mismo lector.

El jesuita consideraba que convenía inculcar en los reyes que, por más prudente que fueran, no debían confiar nunca en sí mismos, pues era muy fácil dejarse llevar por sus afectos más que por las razones. Sin embargo, tampoco convenía que pidiera consejos a personas de tanta autoridad que fuera luego indispensable hacer lo que ellos dijeron. Pero aquí es posible que Mariana se contradiga ya que, anteriormente, había proclamado que el príncipe debía tener por consejeros a sus maestros, que eran nada menos que los mejores en su ámbito.

Un príncipe prudente debía conocer al pueblo y tener en cuenta que no podía extirpar las costumbres del vulgo, por más de que fueran viciosas, pues los hombres estaban muy apegados a sus hábitos. Por ello, el príncipe se debía amoldar a la manera de ver las cosas que tenía cada provincia, y acomodarse a las opiniones de unas y otras. No obstante, el príncipe no debís dejar de hacer lo que pudiera redundar en el bien de su reino aunque no tuviera la aprobación de sus provincianos.

Por otro lado, Mariana advirtió que era mejor a un príncipe ser amado que temido, pues el miedo no era el mejor maestro del deber, pero era indudablemente necesario. Debís insuflar la llama del amor en sus súbditos, y hacerse querido por el buen camino. “[...] Las palabras aborrézcanme, pero teman, son sólo propias de un tirano [...]” dice sabiamente (Mariana, Tomo II, 1961: 165).

En este caso el contraste con Nicolás Maquiavelo es evidente, pues el florentino expuso que era mejor al príncipe ser temido por su pueblo. De esta manera, en el *Capítulo XVII* de su obra Maquiavelo expresó que los hombres eran más propensos a hacer daño a quien aman, pues el amor era un lazo que se rompía con la utilidad. Entonces, continuó, era mejor ser temido, pues el temor emanaba del miedo al castigo y no abandonaba a los súbditos.

Mariana sostuvo que el príncipe debía tener presente que nada movía tanto a los reyes y a los particulares como la utilidad propia. Y con esta idea, el príncipe tenía que obligar la voluntad de todos a favor del bien común, ofreciendo un beneficio a cambio.

El príncipe prudente debía preservar la justicia en los procesos. Nunca debía alterar lo que ya se juzgó, y todos sus acuerdos debían más bien prevenir que castigar los delitos. Debía mostrarse pródigo, clemente, benévolo. Debía otorgar premios y honores de acuerdo a los grados de virtud en los ciudadanos.

Éstas e innumerables virtudes más aparecieron en el príncipe ideal de Mariana, lo que hace que uno se pregunte si no es demasiado para un solo hombre. Es por esto que el jesuita explicó que el príncipe debía ejercer su poder como si lo fuera a perder. De esta forma, actuaría correctamente para no provocar el descontento del pueblo y la sucesiva disolución de su gobierno.

“[...] Mas para cumplir con todos estos preceptos basta que tenga presente uno solo, basta que use de su poder como si lo tuviese precariamente, no por derecho propio ni por derecho hereditario. Obrará sí, con mayor seguridad y será el mejor de los príncipes [...]” (Mariana, Tomo II, 1961: 171)

Capítulo IV. Contra Nicolás Maquiavelo

-Treinta años llevo navegando los mares. Y he visto de todo, bueno y malo, he sufrido los peores temporales y sé lo que es acabarse las provisiones y tener que defenderse a cuchillo, y todo lo que haya que ver. Pero te voy a decir algo: no he visto nunca nada bueno que venga de lo que llamáis virtud.
Robert L. Stevenson, *La Isla del Tesoro*

El Príncipe de Maquiavelo fue una obra que proporcionó otra visión de la política, con una moralidad propia que fue reprendida duramente y contestada por Mariana.

Por encima del conjunto de cualidades prácticas con que Maquiavelo quería que se revistiese el hombre de Estado, sobresalía la de una moral netamente utilitaria. Su virtud era el pragmatismo. Su ética fue rigurosa y severa, sus leyes no se acomodaban a la moral corriente, pero su virtud era la mejor política de este tiempo.

De acuerdo a Butterfield, la enseñanza del florentino fue una colección de máximas concretas, advertencias y exhortaciones referentes a ciertos puntos de la política, además de haber sido una serie de reglas de conducta para seguir en determinadas emergencias (1965: 21).

Para Maquiavelo, la justicia dejó de ser una virtud y se convirtió en un orden impuesto desde fuera por una autoridad. La templanza era simple cálculo o frialdad de temperamento. La fortaleza era una violencia razonada y sutil que daba al hombre la habilidad de destacarse y predominar sobre otros. La prudencia consistía en una solicitud por las cosas terrenales, muy lejos del significado cristiano medieval. Todo este bagaje moral se convirtió en la *virtú*, único instrumento capaz de enfrentar y torcer el azar o fortuna que gobierna a los hombres (Calderón Bouchet: 123).

Para Palacios, la doctrina de Maquiavelo enseñó que la política era algo factible. Se llama factibles a los actos considerados en su aspecto amoral, es decir que se evalúan las acciones independientemente de su bondad o maldad. *Ergo*, para el secretario florentino, la política podía ser valorada por sus resultados externos con independencia de la norma de la conducta y de la ley de Dios (Palacios, 1945: 112). Esta es una doctrina abiertamente contraria al *prudencialismo*, en la cual se puede colocar a Mariana.

En Maquiavelo la política fue su razón de ser: su pasión se concentraba en el Estado, en la investigación y en el cálculo de sus formas, funciones y condiciones de vida. Meinecke

considera que el florentino rompió con la ética dualista, unilateralmente espiritualista y desvalorizadora de los impulsos naturales, propia del cristianismo (1959: 33).

El pensamiento del secretario florentino fue muy debatido en la España del siglo XVI. Dentro del *Libro II*, en el *Capítulo X*, titulado *De la mentira*, Juan de Mariana hizo una clara referencia a la actitud política inaugurada por Maquiavelo en el Estado Moderno:

“[...] Varones de grande y excelente ingenio y que tienen fama de muy circunspectos sostienen que el príncipe debe usar de mucha ficción para gobernar los pueblos. Dicen que los demás hombres han de dirigirse por el camino ancho y trillado a lo que es honesto y útil, pero no los príncipes a quienes está confiada la salud de una muchedumbre variable, múltiple, inconstante y que no siempre tiene la misma voluntad ni juzga de las cosas con el mismo acierto. Tome el príncipe, añaden, todas las formas a manera de Proteo, presente, si puede, los más contrarios caracteres, pues a todos debe agradar y de todos debe aprobar las palabras y los hechos. Con tal que el rey ame en su interior la equidad y se manifieste benigno y tratable, y reciba con singular amor a cuantos se le acerquen, puede concebir en su ánimo los mayores fraudes y hasta alimentar vicios y ejecutar maldades que crea le han de servir para contener a los súbditos en el círculo de sus deberes y difundir el espanto y el terror en el corazón de sus contrarios.

Componen así estos varones al príncipe de dolo, de fraude y de mentira, mandan que aparente probidad y le conceden que, según las circunstancias, pueda entregarse a todo género de liviandades y a la crueldad y a la avaricia, cosas todas que pueden afrentar a los particulares, pero que, según ellos, han sido y son motivos de alabanza cuando se trata de emperadores y de reyes. No siempre deben seguir los príncipes un mismo camino, dicen, sino amoldarse a la naturaleza de las personas, de las cosas y de los tiempos. Háganlo todo para el bien público y la estabilidad del imperio, e importa poco que digan verdad o mientan [...]” (Mariana, 1961: 247-248)

Pero Mariana fue defensor de las virtudes cristianas en el gobernante. Consideraba que al príncipe se le debía inculcar desde su infancia el odio a la mentira, que llevaba a graves peligros y a daños en la república; y también se le debía infundir el amor a la verdad, pues ella era el camino hacia la felicidad.

Dado que un estudio comparativo excede la capacidad de este trabajo, sucintamente ofrezco a continuación una pequeña comparación entre ambos pensadores, en los tópicos relativos al buen gobierno.

En primer lugar, ambos dieron una serie de recomendaciones al gobernante pero desde distintas perspectivas. Para Maquiavelo el príncipe podía tener una actitud moral interior. Sin embargo, también debía tener la capacidad de cambiar dicha actitud moral en función de la necesidad política. Incluso, el príncipe debía ser capaz de dejar de lado la realización del bien común si las circunstancias así lo exigían. Consideraba que el príncipe no debía tener todas las virtudes, sino aparentar tenerlas. E incluso, el florentino arriesgó a decir que era muy probable que la observancia de todas las virtudes podía perjudicar al gobernante⁵². En cambio, esto no es

⁵² Véase MAQUIAVELO, Nicolás, 2007: *Capítulo XVIII*

así en Mariana, para quien la moralidad debía estar presente en todos los aspectos de su vida si el príncipe quería conservar su Estado (Mariana, 1961: 140).

Ambos autores intentaron evitar que el Estado decaiga por los avatares del destino. Así, Maquiavelo concibió como una falta de *virtú* dejarse arrastrar por la *fortuna*, a pesar de que ésta última era un límite claro del hombre. Por ello, era necesario adaptar la *virtú* para conservar el Estado en la adversidad. A esta doctrina se la conoció bajo el nombre de *necesita*⁵³, a la cual se llegaba a través de la prudencia⁵⁴. Del mismo modo, Mariana consideró la prudencia como el medio válido para conocer los obstáculos que impone la fortuna y, de esta manera, prescindir del cambio propio de las cosas humanas⁵⁵. Sin embargo, nunca llegó a justificar el uso de medios inmorales como lo hizo Maquiavelo.

En donde ambos autores se separaron definitivamente fue en lo relativo a la religión. La posición de Maquiavelo respecto al cristianismo era de desconfianza y desprecio. Le reprochó el preconizar virtudes como la humildad, el perdón de los pecados y el desapego de los bienes terrenales. Sin embargo, el príncipe nunca debía desviarse del camino del bien, sino que debía ser capaz de obrar inmorales en caso de necesidad y siempre para conservar el Estado⁵⁶. Para Mariana esto fue impensable, como lo fue para todo español de los siglos XVI y XVII. Incluso Pedro de Ribadeneyra expresó:

“[...] los políticos y discípulos de Maquiavelo no tiene religión alguna, ni hacen diferencia que la religión sea falsa o verdadera, sino si es a propósito para su razón de estado. Y así, los herejes quitan parte de la religión, y los políticos quitan toda la religión [...]” (1942: 10)

De esta forma, gran cantidad de escritores cristianos consideraron necesario examinar los problemas que la nueva época planteaba en la política, pero bajo un prisma católico y tradicional. Era de suma importancia orientar a los gobernantes cristianos para que evitaran la influencia de Maquiavelo.

⁵³ Véase MAQUIAVELO, Nicolás, 2007: *Capítulo XXV*

⁵⁴ *“[...] La prudencia humana sirve únicamente para escoger el menos perjudicial de los males conocidos [...]”* (MAQUIAVELO, Nicolás, *Capítulo XXI*, 2007: 150)

⁵⁵ *“[...] Obran, por cierto, muy prudentemente los que en tiempos tranquilos piensan en la tempestad y en la bonanza [...] Tengo ciertamente en poco los males presentes al considerar los que podrían sobrevenirnos [...]”* (MARIANA, Juan de, 1961: 151-152)

⁵⁶ *“[...] Y se ha de tener en cuenta que un príncipe —y especialmente un príncipe nuevo— no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado, para conservar su Estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna, y, como ya dije anteriormente, no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado [...]”* (MAQUIAVELO, Nicolás, *Capítulo XVIII*, 2007: 119)

El maquiavelismo fue, en España, un nuevo arte político astuto y amoral, que sólo se preocupaba del engrandecimiento material de las naciones. Lo que tenía de peligroso estaba en su formulación básica de la política como un orden autónomo del cual emergería una segunda moral. A esto se sumó el presupuesto de que el hombre no era bueno en sí mismo. Es por esta razón que el individuo debía ser conducido por el Estado y los políticos para la conservación del orden. De ahí que distintos pensadores como Juan de Mariana, vieran la necesidad de formar un príncipe cristiano, penetrando en el espíritu de los políticos de este tiempo, para lograr cultivar la virtud en el alma del gobernante.

Conclusiones

- La lección de prudencia ha sido bien aprendida -dijo Trancos con una sonrisa torcida-.
Pero la prudencia es una cosa y la irresolución es otra.
Nunca llegarán a Rivendel por sus propios medios
y tenerme confianza es la única posibilidad que les queda.
JRR Tolkien, *El señor de los Anillos. La comunidad del anillo*

Los escritores cristianos se habían preocupado por establecer consejos y preceptos morales para los reyes y gobernantes, y se habían interesado por lograr en ellos una vida virtuosa. Dentro del pensamiento barroco en los siglos XVI y XVII, este tema fue objeto de un profundo estudio.

Para muchos de los autores cristianos de este tiempo, el príncipe debía ser virtuoso por varios motivos. Primero porque era el lugarteniente de Dios, su autoridad le era dada por la representación que hacía de Dios en la tierra. En segundo lugar porque todo gobernante debía ser virtuoso para llevar a sus súbditos hacia el fin, que era el Bien. La necesidad de dar ejemplos constituyó el tercer motivo, ya que si el príncipe encarnaba el poder de Dios y la ley, su buen accionar sería imitado por el pueblo. En cuarto término, el príncipe debía ser virtuoso porque era la virtud el límite de su poder. Además de esto, la religión hacía que el príncipe fuera virtuoso, pues era el único camino que lo acreditaría ante Dios. Todas éstas eran pretensiones que facilitaban la disposición de un monarca hacia la virtud.

“[...] El príncipe cristiano, tiene el poder político, como un vicario de la Providencia para las cosas de la vida común, a fin de desplegar en ella el bien, la verdad y la belleza de la comunidad y para la comunidad [...]” (Sepich, 1947: 14)

En este sentido, Juan de Mariana fue una figura propia de su tiempo. Con una honda preocupación pedagógica, se encargó de construir con palabras un príncipe ideal, un príncipe perfecto, pero sobre todo, un príncipe virtuoso y católico. Sólo por eso escribió un amplio tratado intentando no dejar cabos sueltos. Tomó con gran responsabilidad el encargo de García de Loaysa y avanzó pausadamente sobre cada una de las virtudes morales que se le debía enseñar al príncipe desde su más tierna niñez.

En el *Del Rey y de la Institución Real* Mariana hizo un espejo de príncipe. La *virtud política* era la principal característica de este gobernante. Sin embargo, no se ve mencionado el término en ninguno de los tres libros que componen su obra.

No obstante, al inicio de esta tesis me planteé que el concepto de *virtud política* estaba implícito en Mariana. De esta manera, en el primer capítulo intenté definir filosóficamente la virtud. Expresé que la virtud era fundamento y condición previa de la prudencia, mientras que la prudencia era la causa de las virtudes, la facultad perfectiva del hombre. Así expliqué que el hombre que poseía justicia, fortaleza o templanza, no alcanzaba su perfección a menos que enlazara estas virtudes con la de la prudencia. Pues sólo la prudencia perfecciona y rectifica la acción del hombre. Y la prudencia es propia del rey. Es una de sus virtudes inherentes. Es una virtud característica del mando.

En el capítulo segundo de la Primera Parte enlacé la idea de príncipe virtuoso con diferentes pensadores de la historia. Todos ellos estuvieron supeditados a una situación histórica y sus ideas fueron precisamente reflejo de la época en la que actuaron. Platón, Aristóteles y Santo Tomás expresaron su propia idea de político virtuoso, y muchos de sus postulados reaparecieron en el Barroco Español.

Durante el siglo XVII en el que se hizo presente la figura de Mariana, España también tenía su propia idea de gobernante virtuoso, la cual había sido construida con la figura de Carlos I. Este monarca ideal estaba imbuido del espíritu del barroco y profundamente relacionado con la Iglesia. Y así como había una idea española de monarca, la Iglesia también tenía la imagen de un príncipe virtuoso y cristiano.

Todos estos elementos forjaron en Juan de Mariana una visión completa del gobierno y del gobernante. En la Segunda Parte de la tesis pude mostrar cómo Mariana describió al príncipe perfecto. El jesuita habló constantemente del deber del príncipe.

Un príncipe debía ser aventajado en cuerpo y mente, moderado en todos los aspectos de su vida, pródigo, benigno, clemente, inteligente, fiel, verdadero, devoto creyente en el cristianismo, defensor y amigo de sus súbditos, tenaz enemigo de la mentira, virtuoso, prudente...

Si bien la virtud política no apareció planteada con este término filosófico-político preciso, Mariana sí trazó la virtud del político en la prudencia. Fue ésta la magna virtud, que encerró el ideal del hombre político que tantos pensadores se encargaron de esbozar a lo largo de la historia.

“[...] Hemos de procurar que se manifieste en todos los actos de su vida benévolo para los ciudadanos, templado, lleno de respeto por la religión y por las leyes, cualidades todas que han de ser agradables a Dios, decorosas para él y saludables para toda la república. Hemos de procurar que todos le amen, le admiren y le adoren, no como un ser hecho del polvo de la tierra, sino como un ser de estirpe divina, dado por el cielo como la más clara estrella del orbe [...]” (Mariana, 1961: 163)

Pero aún incluso en el final, Mariana fue flexible y se amoldó a la realidad. Sabía que con el correr de los tiempos no se podía esperar un príncipe que reuniera todas las virtudes. Sin embargo, seguía creyendo que podía haber un hombre que, aún no cumpliendo con todos los requisitos, luchara por llegar a poseerlos. Quería que aquellos que llevaban la carga de los negocios públicos sobre sus espaldas aspirasen a todo lo que fue expuesto por él. Pero si les faltaba algo, les recomendó que no se desanimaran e hicieran su mejor esfuerzo, pues: “[...] *Se remontarán siempre mucho más los que pretendan alcanzar la cumbre que los que desconfiando de alcanzarla sigan el camino más llano y humilde [...]*” (Mariana, 1961: 214)

Fuentes

- AQUINO, Santo Tomás de. *Comentario de los libros de la Política de Aristóteles. Prefacio*. Buenos Aires, Tradición, 1962. Traducción de José María Abascal.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. España, Gredos, 2007. Introducción de T. Martínez Manzano y Tomás Calvo Martínez. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez.
- ARISTÓTELES. *Política*. México, Porrúa, 1994. Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo.
- LA BIBLIA. *Dios habla hoy*. Canadá, Sociedades Bíblicas Unidas, 1983
- MARIANA, Juan de. *Del Rey y de la Institución Real. Tomo I y II*. Madrid, Publicaciones Españolas, 1961. Prólogo de Humberto Armelia Maza.
- MAQUIAVELO, Nicolás. *El Príncipe*. Buenos Aires, Alianza Editorial, 2007. Prólogo, traducción y notas de Miguel Ángel Granada.
- PLATÓN. *Carta VII*. En: PLATÓN, *Las Cartas*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970. Edición bilingüe por Margarita Toranzo
- PLATÓN. *República*. Buenos Aires, EUDEBA, 2007. Traducción de Antonio Camarero
- PLATÓN. *El Político*. En: PLATÓN, *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. España, Gredos, 2007. Introducción, Traducción y Notas de Santa Cruz, Vallejo Campos y Luis Cordero
- RIBADENEYRA, Pedro de. *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*. Buenos Aires, Sopena, 1942.

Bibliografía

- ABELLÁN, José Luis. *Historia Crítica del Pensamiento Español. La Edad de Oro (Siglo XVI) Tomo II*. Madrid, Espasa Calpe, 1979.
- ARDESI DE TARANTUVIEZ, Beatriz. *Introducción a la Historia de las Ideas Políticas*. En: RAMIS, Juan Pablo y SURIANI, Juan Martín. *Selección de Fuentes*. Mendoza, FFyL, 2004.
- ARMELIA MAZA, Humberto. *Prólogo*. En: MARIANA, Juan de. *Del Rey y de la Institución Real. Tomo I*. Madrid, Publicaciones Españolas, 1961.

-
- BALLESTEROS, Manuel. *Estudio*. En: MARIANA, Juan de. *Historia de España*. España, Ebro, 1955.
- BALMES, Jaime, *Obras Completas Volumen XII, Mariana*. España, BAC, 1949
- BELTRÁN, Lucas. *El Padre Juan de Mariana* En: *Estudio introductorio al Tratado y discurso de la moneda de vellón del P. Juan de Mariana*. Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1987. Publicado originalmente en la *La Ilustración Liberal* N° 11, junio 2002, <http://www.la-ilustracionliberal.com>
- BRAUN, Harald, E. *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*. University of Liverpool, UK, Ashgate, 2007.
- BUTTERFIELD, Herbert. *Maquiavelo y el Arte de gobernar*. Buenos Aires, Huemul, 1965.
- CALDERÓN BOUCHET, Rubén. *Maquiavelo o la política sin misión religiosa*. Buenos Aires, Revista de Filosofía Política Ethos- Instituto de Filosofía Práctica, 1947, N° 213.
- CHAO, Eduardo. *Juan de Mariana*. En: MARIANA, Juan de. *Historia General de España. Tomo I*. Madrid, Gaspar y Roig, 1849.
- CENTENERA SÁNCHEZ-SECO, Fernando. *El recuerdo de la vida y obra filosófico-política de Juan de Mariana*. España, AFDUA, 2006.
- CRUZ, I Fernando. *Grecia y la Cultura Occidental*. En: *Europa Continente Cultural*. Instituto de Filosofía. FFyL. UNCuyo Mendoza. 1947
- GALINO CARRILLO, María Ángeles. *Los Tratados sobre Educación de los Príncipes*. Madrid, CSIC, 1948
- HANSEN ROSES, Christian. *Ensayo sobre el pensamiento político del Padre Juan de Mariana*. Chile, UCC, Colección de Historia de las Ideas Políticas y Sociales N°1, 1959.
- ISAACS, David. *La Educación de las Virtudes Humanas*. España, EUNSA, 1991
- JAEGER, W. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México, F.C.E., 1957
- KERN, Fritz. *Derechos del rey y derechos del pueblo*. Madrid, RIALP, 1955. Traducción de Ángel López-Amo
- LÓPEZ DE HERNÁNDEZ, Nelly. *Historia y Política en el pensamiento griego*. Mendoza, FFyL, 1986
- MARAVALL, José Antonio. *Estudios de Historia del Pensamiento Español. Serie III- Época del Barroco*. Madrid, Cultura Hispánica, 2001.
- MEINECKE, Friedrich. *La idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959
- PALACIOS, Leopoldo E. *La Prudencia Política*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1945
- PIEPER, Josef. *Las Virtudes Fundamentales*. Madrid, RIALP, 1988

-
- PUIG, Ignacio. *Introducción*. En: RIBADENEYRA, Pedro de. *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*. Buenos Aires, Sopena, 1942.
- QUINTÁ DE KAÚL, María Cristina. *Consideraciones sobre el Barroco y el Derecho de Resistencia en Juan de Mariana*. En: *Revista de Historia Universal* N° 2. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1989
- RAMOS, Guido S. *Los Padres de Occidente y la Mutación del Horizonte Humano*. En: *Europa Continente Cultural*. Instituto de Filosofía. FFyL. UNCuyo Mendoza. 1947
- RAMIS, Juan Pablo y SURIANI, Juan Martín. *Selección de Fuentes*. Mendoza, FFyL, 2004.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. *Introducción a Homero*. Madrid, Guadarrama, 1963.
- RODRÍGUEZ SANZ, Hilario. *El español del Imperio: Hombre Universal*. En: *Europa Continente Cultural*. Instituto de Filosofía. FFyL. UNCuyo Mendoza. 1947
- ROMMEN, Heinrich A. *El Estado en el Pensamiento Católico. Un tratado de filosofía política*. Madrid, Instituto de Estudio Políticos, 1956. Traducción de Enrique Galván
- SEPICH, Juan R. *Génesis y fundamento de Europa*. En: *Europa Continente Cultural*. Instituto de Filosofía. FFyL. UNCuyo Mendoza. 1947
- STRAUSS, Leo. *¿Qué es Filosofía Política?*. Madrid, Guadarrama, 1970.
- VERSTRAETE, Miguel. *Introducción a la Filosofía*. Mendoza, FFyL, 2004
- .