

ARQUEOLOGÍA DE UN CONCEPTO. LA «BUENA EQUIDAD» SEGÚN DIEGO FELIPE DE ALBORNOZ

Archeology of a concept. «Good equity» by Diego Felipe de Albornoz

Iván SÁNCHEZ LLANES

IES Emperatriz María de Austria (Madrid)
iv_sanch@hotmail.com

Fecha de recepción: 16/03/2019
Fecha de aceptación: 08/08/2019

RESUMEN: Diego Felipe de Albornoz usó el concepto de la buena equidad para rechazar la uniformidad política en la Monarquía de España. Diego Felipe de Albornoz vinculó este concepto a la metáfora del buen pastor y las pretensiones de homogeneidad política. No obstante, creemos que en su configuración también participaron diversos conceptos jurídicos, políticos y antropológicos. La buena equidad de Diego Felipe de Albornoz nos permite comprender la complejidad de la uniformidad política durante el Barroco hispano.

Palabras clave: Monarquía de España; Barroco; homogeneidad; equidad; pensamiento político.

ABSTRACT: Diego Felipe de Albornoz used the concept of good equity to reject political homogeneity in the Spanish Monarchy. Diego Felipe de Albornoz linked this concept to the metaphor of the good shepherd and the pretensions of political homogeneity. However, we believe that different legal, political and anthropological concepts also took part in its configuration. The good equity of Diego Felipe de Albornoz

allows us to understand the complexity of political uniformity during the Hispanic Baroque.

Keywords: Spanish Monarchy; Baroque; homogeneity; equity; political thought.

1. INTRODUCCIÓN: LA EQUIDAD EN EL PENSAMIENTO JURÍDICO

La equidad ha sido analizada desde muchas ópticas, aunque los estudiosos de este concepto consideran que su unidad semántica es inequívoca (Vallet de Goytisolo, 1977: 4). Esto se debe a la estrecha vinculación semántica que existe entre sus múltiples manifestaciones, las cuales han favorecido el proceso de acoplamiento e integración en un marco de comprensión coherente. La colección de reflexiones sobre este concepto se puede iniciar en la Grecia Clásica con Aristóteles, el cual afirmaba en su *Ética a Nicómaco* que son «equivalentes lo justo y lo equitativo y siendo ambos buenos, en lo particular lo equitativo es lo más preciso» (Aristóteles, 2011: 197). Sin embargo, la dificultad en su aplicación surgía por «el hecho de que lo equitativo es justo, pero no en orden a la generalidad de la ley, sino en la adecuación de la justicia de la ley. La causa de ello radica en que la ley es general y hay asuntos que no se pueden resolver rectamente de modo general». Por lo tanto, en opinión de Aristóteles «lo equitativo es no solo justo, sino que es una especie de justicia no general que permite subsanar los errores ocasionados por la generalidad» (Aristóteles, 2011: 197-198).

Durante la Edad Media Santo Tomás de Aquino llevó a cabo la recuperación del pensamiento de Aristóteles. Para este autor la ley debía ser la medida racional que sirviese a la utilidad común de los individuos en su proceso de socialización. De este modo se debían conjugar la ley divina, la ley natural y la obtención del bien común. Sin embargo, la casuística podía no ajustarse a las prescripciones establecidas en la ley, siendo necesario atender al sentido general de la misma para no actuar de forma injusta. En opinión de Santo Tomás de Aquino la equidad era una corrección de la ley escrita, que se debía fundamentar invariablemente en la razón del derecho que la determinaba y justificaba (Vallet de Goytisolo, 1977: 11).

Posteriormente durante la Edad Moderna algunos de los más destacados miembros de la Escuela de Salamanca también reflexionaron sobre la equidad. En este sentido no gustaría comentar brevemente la opinión de Francisco Suárez, que en 1612 reflexionó sobre la equidad en su obra *Tractatus de legibus ac deo legislatore*. Este autor estableció la distinción entre «justo natural» y «justo legal», cuya comprensión remitía respectivamente al carácter inalienable de la ley natural

y sus derivaciones definidas en la ley humana (Vallet de Goytisolo, 1977: 12-13). Francisco Suárez afirmaba que la equidad natural «era la misma justicia natural. (...) y tomada en este sentido, no es una corrección del ius, sino más bien origen o regla del mismo». Francisco Suárez recordaba que la equidad debía ser entendida también como una «enmienda de la ley en aquello en que falla su universalidad» que por «la naturaleza de la cosa en la ley natural se sobreentiende esa condición o excepción, aunque no se explique detalladamente» (Vallet de Goytisolo, 1977: 13). Desde entonces se cree que la equidad se debe construir en torno a la igualdad, la proporción y la armonía (Vallejo Mejía, 1988: 75).

La equidad era un elemento inseparable del oficio regio, el cual se debía organizar en función de las exigencias morales que la virtud cristiana prescribía (Pardo Molero, 2017). Sin embargo, es igualmente cierto que durante la Edad Moderna surgieron nuevas formas de comprender y ejercer la política, en la que se impuso paulatinamente la razón de Estado (Viroli, 2009). En tierras hispanas la defensa de la virtud confesional se incardinó a la denominada «buena razón de Estado», que determinó en buena medida la cosmovisión política de la época (Iñurritegui Rodríguez, 1998). No obstante, esta circunstancia no impidió que la razón de Estado fuese incorporada a través del Tacitismo (Badillo O'Farell y Pastor Pérez, 2014).

En relación con todo ello, también se puede observar la inclusión de la equidad en los debates de mediados del siglo XVII sobre el modo de ordenar internamente la Monarquía. Concretamente nos referimos a la obra titulada *Cartilla Política Cristiana*, escrita por Diego Felipe de Albornoz y publicada en 1666. En esta obra se implementó el concepto de la equidad de un modo un tanto *sui generis*, que difiere sustancialmente de la comprensión ofrecida por los autores analizados.

2. LA «BUENA EQUIDAD» DE CARÁCTER PASTORAL IMPLEMENTADA POR DIEGO FELIPE DE ALBORNOZ

En 1666 se publicó la obra titulada *Cartilla Política y Cristiana*, escrita por Diego Felipe de Albornoz. Este tratado político, dedicado a Carlos II, fue organizado como un alfabeto, cuyas letras permitían identificar los conceptos fundamentales sobre los que el príncipe virtuoso debía erigir su gobierno. Después de su inicial advocación a la religión católica como fundamento de la sociabilidad política, este autor afirmaba que el bien común surgía a partir de la reciprocidad amorosa establecida entre el monarca y los súbditos: «El príncipe muy religioso es temido de los extranjeros y amado de los propios porque éstos no esperan agravio» (Albornoz, 2007: 92). Como se puede observar, esta apreciación no constituía ninguna novedad en el conjunto de la cultura política del Barroco hispano. No obstante, Diego Felipe de Albornoz destaca desde nuestra perspectiva por su capacidad para ofrecernos una sucinta explicación de la problemática ordenación interna de la Monarquía,

cuya dualidad centrípeta-centrífuga continuaba provocando graves alteraciones y rebeliones como se pudo comprobar con el asesinato del virrey de Cerdeña en 1668 (Revilla Canora, 2013).

Diego Felipe de Albornoz abordó esta cuestión en el apartado destinado a reflexionar sobre la justicia, recordando que ésta era «la áncora sagrada de los reyes y de los reinos, la utilidad de los súbditos y la primera autoridad de los superiores» (Albornoz, 2007: 139). A pesar de ello, también era igualmente cierto que una inadecuada administración de la misma podía ocasionar numerosos problemas de difícil solución. Razón por la cual, este autor afirmaba que «el príncipe había de juzgar por su persona» (Albornoz, 2007: 139). En opinión de Diego Felipe de Albornoz, la veracidad de esta propuesta había sido confirmada por la Historia. Sin embargo, Diego Felipe de Albornoz también advertía que en aquellos tiempos pretéritos «la sutileza del Derecho no estaba en su punto y solo se iba a la verdad por el camino de la ley natural, omitiendo, como dice Parladoro, las supersticiones jurídicas (...)» (Albornoz, 2007: 139-140). Este autor concluía que el príncipe no podría «juzgar por su persona» como consecuencia de la extensión territorial de la Monarquía, y muy especialmente por la inabarcable cantidad de pleitos entre particulares. Además, esta forma de administrar justicia suscitaba importantes dudas sobre su correcta ejecución:

Ni los ejemplares de Augusto, Julio César, Midas, Alejandro Magno, Severo y otros que traen los autores son de consecuencia, porque entonces, como he dicho, era un modo de juzgar por buena equidad, sin preceptos ni términos jurídicos, porque la verdadera justicia no la alcanzaron ellos; a lo menos, puesta en método, es sin duda que no la supieron. Y así llamaban a los reyes pastores, porque a su semejanza juzgaban y gobernaban a los hombres. Lo que más contrapeso puede hacer es el juicio de Salomón, tan celebrado en el derecho canónico, en el pleito de las dos madres. Pero a esto respondo que no se adaptan las leyes a lo que rara vez sucede, y cuando los privilegios son tan particulares no hacen consecuencia contra lo común (Albornoz, 2007: 140).

Como se puede observar en esta última cita, Diego Felipe de Albornoz afirmaba que juzgar y gobernar a los hombres a través de la «buena equidad» no era la forma correcta de desempeñar el oficio regio, ya que se precisaba invariablemente de un marco jurídico bien definido para alcanzar el bien común. Diego Felipe de Albornoz parecía insinuar que la carencia de «preceptos» y «términos jurídicos» podía desembocar en una administración de la justicia basada en la voluntad regia aun a pesar de fundamentarse aparentemente en la ley natural.

Esta interpretación se puede completar en mayor medida si se atiende al contexto discursivo de carácter pastoral en el que se inscribe la obra de Diego Felipe de Albornoz, el cual ha sido analizado en otro texto publicado con anterioridad (Sánchez Llanes, 2013: 703-732). En esta ocasión nos gustaría recuperar únicamente

la obra titulada *La vara vigilante*, que fue escrita por Andrés Ferrer de Valdecebro y publicada en 1659. Aunque esta obra fue ideada para definir las funciones básicas del buen prelado (Latorre Ciria, 2018: 1.483-1.496), también incardinaba un proyecto gubernativo estructurado en torno a los presupuestos del poder pastoral (Sánchez Llanes, 2013: 711). Esta comprensión favorecía la primacía organizativa de la justicia, pues resultaba imprescindible aplicar una economía de méritos y deméritos para disciplinar a los súbditos. Derivado de todo ello, y con el objeto de sublimar conceptualmente la preservación de la comunidad política, Andrés Ferrer de Valdecebro afirmaba inicialmente que «de zelo y amor se compone mejor la tiara» (Ferrer de Valdecebro, 1659: 23-24).

Este autor insistía en recordar que «la claridad de la virtud en el Prelado, es forçosa ocasión de rendimiento en el súbdito. Se sirve con temor filial, quando el Imperio es de santo y santo. Ha de seguir las güellas de la enseñanza» (Ferrer de Valdecebro, 1659: 12). De este modo se incorporaba la imagen del *pater familias* a la metáfora pastoral, cuyo objetivo político era ampliar las esferas de actuación del príncipe soberano (Fernández Albaladejo, 2009: 250-256). Además, el príncipe eclesiástico demostraría su capacidad de mando sobre los súbditos al ostentar «la luz de la virtud en la una mano, el clarín de la autoridad en la otra» (Ferrer de Valdecebro, 1659: 16). Asimismo, Andrés Ferrer de Valdecebro apuntaba que «las leyes no las entregó a los Hebreos Dios, sino a Moyses, porque su observancia en los súbditos, han de dar quenta los Prelados» (Ferrer de Valdecebro, 1659: 56). Esta decisión divina imponía una forma de proceder políticamente, en la que el reino se definía a partir de la esencia virtuosa del príncipe:

Arte de artes, y sciencia de sciencias es gobernar al hombre. Apenas ay dos que uniformen sus naturales. Tan diferentes son las inclinaciones como las caras. Sólo Dios puede hazer anatomía de sus ingenios, y costumbres, y suele ser preciso que el Eclesiástico Príncipe la haga; no es pequeño riesgo (Ferrer de Valdecebro, 1659: 38-39).

Andrés Ferrer de Valdecebro afirmaba que la correcta ordenación interna de la Monarquía se debía fundamentar en la uniformidad de los distintos átomos políticos de la misma. Ese «hazer anatomía de sus ingenios y costumbres» explicitaba la firme voluntad de reproducir la esencia política del príncipe en cada uno de los súbditos sometidos a su legítima autoridad (Sánchez Llanes, 2013: 720). Aunque se reconocía que la homogeneidad totalizante le correspondía exclusivamente a Dios, el príncipe soberano también debía proceder a su implementación aun a pesar de las rebeliones y sediciones que podía generar. Por lo tanto, se puede afirmar que Diego Felipe de Albornoz procedió a conceptualizar y simplificar discursivamente estas pretensiones homogeneizadoras de carácter pastoral a través de la «buena equidad», las cuales se habían ido configurando en las décadas anteriores (Sánchez Llanes, 2013: 721).

Después de esta breve aproximación al contexto discursivo pastoral a través de Andrés Ferrer de Valdecebro, se puede concluir sucintamente que los «reyes pastores» de Diego Felipe de Albornoz implementaban una uniformidad política-jurídica, construida a partir de la « semejanza » derivada de la «buena equidad» (Sánchez Llanes, 2013: 721). La legitimidad moral de esta acción regia, conformada por la unicidad de *gubernaculum e iurisdictio*, emanaba de la virtud del príncipe que a su vez era la expresión y salvaguarda de la ley natural. No se trataba de distinguir entre la *iurisdictio superior* y la *ordinata*, sino de fusionar la *suprema iurisdictio* y el *arbitrium voluntatis* en una misma esfera de comprensión y actuación. Se trascendía, por tanto, la idea medieval del monarca como *persona mixta*, que se estructuraba a partir de su doble condición de soberano y legislador. En cambio, la imagen de rey piadoso y devoto de Dios era consustancial a su virtud, asegurando por este medio el cumplimiento de las exigencias confesionales (Álvarez-Ossorio, 2001: 38-78; Portús Pérez, 2007: 121-132).

Estas reflexiones, así planteadas, nos permiten comprobar que el objetivo político de este modelo pastoral consistía en homogeneizar los distintos reinos y provincias a partir de la esencia regia (Sánchez Llanes, 2013: 728). Esta construcción «natural» permitía definir e implementar un *ius regium* susceptible de ser aplicable a cualquier ámbito de la comunidad política (Gorla, 1982: 628-684). El rey-pastor creaba, definía y organizaba el reino a partir de su esencia virtuosa, suspendiendo correlativamente la idea de unos textos forales concebidos y sancionados en tiempos pretéritos por los súbditos para concretar la relación contractual con la Corona (Villanueva López, 2004; Floristán, 2007: 59-82). Se rechazaba la superior condición de los fueros por su mayor antigüedad, instalándose la intemporalidad en el binomio rey-reino al depender de la ley natural en su transfiguración regia y ser coetánea a la creación de la Humanidad. Y todo ello porque «la sutileza del Derecho» derivaba de la propia historicidad del hombre (García Marín, 2013: 67-88). En conexión con esta interpretación podemos recuperar la afirmación de Andrés Ferrer de Valdecebro, según la cual Dios entregó las leyes a Moisés y no a los súbditos. El proceso concluía con el establecimiento de la denominada «soberanía pastoral», cuya reciprocidad amorosa era omitida por Diego Felipe de Albornoz en su formulación de la «buena equidad» (Fernández Albaladejo, 2009: 367-393).

A pesar de las supuestas bondades y fortalezas organizativas de la «buena equidad» pastoral, Diego Felipe de Albornoz mostraba su desacuerdo con esta forma de proceder, pues en su opinión la especificidad de los *ius propria* no atentaba *per se* contra el derecho común vigente y mayoritario. Esta negativa opinión sobre la variante homogeneizadora del modelo pastoral también se puede observar en el apartado destinado a reflexionar sobre los impuestos exigidos por la Corona. En primera instancia Diego Felipe de Albornoz recordaba que «no son los reyes los que imponen los tributos, sino los tiempos y las ocurrencias. Las necesidades son el

tamaño de las contribuciones» (Albornoz, 2007: 171). A continuación Diego Felipe de Albornoz sentenciaba que:

V. Majestad como buen pastor ha de conocer el natural de su ganado, las condiciones de sus vasallos, leyes y fueros de sus reinos (...). Por unos mismos medios no se pueden gobernar todos. Donde hay aspereza de natural y privilegios es menester para cargar algo contemporizar mucho. De estos se ha de tomar con agradecimiento lo que dieren y solicitar con arte lo que les queda –quizá importará en algún tiempo haberlo hecho así (Albornoz, 2007: 171).

Esta admonitoria reflexión sobre la necesidad de respetar las libertades y privilegios forales encontraba su justificación teológica en la *Regla Pastoral* del Papa San Gregorio Magno: «(...) no es conveniente una misma exhortación para todos, puesto que no todos están sujetos al mismo modo de vida. Porque, con frecuencia, lo que aprovecha a unos, perjudica a otros» (Magno, 1993: III, Prólogo). Asimismo, en esta declaración de intenciones también afloraba un lamento que remitía implícitamente a la fallida y problemática Unión de Armas del Conde-duque de Olivares, para seguidamente insistir en la necesidad de asegurar la colaboración de los distintos territorios en la financiación de la Monarquía.

Como se puede apreciar, la equidad de Diego Felipe de Albornoz se distanciaba de la comprensión básica ofrecida por los autores analizados al comienzo de este texto. La equidad de Diego Felipe de Albornoz no se circunscribía exclusivamente a implementar la razón universal de la ley escrita para enmendar posibles errores u omisiones durante su redacción por el legislador. La equidad para Diego Felipe de Albornoz era la receptora de la esencia regia. Esta comprensión nos permite interpretar que Diego Felipe de Albornoz se apoyó en el carácter universalista de la equidad, para expresar las exigencias disciplinares de fundamentación pastoral que remitían a la esencia regia.

3. LA SEMÁNTICA POLÍTICA-JURÍDICA DE LA «BUENA EQUIDAD» DE DIEGO FELIPE DE ALBORNOZ

La inclusión de la «buena equidad» de Diego Felipe de Albornoz en su correspondiente contexto discursivo de carácter pastoral nos ofrece una consistente comprensión del mismo. A pesar de ello, creemos que resulta necesario plantearnos la siguiente cuestión: ¿El concepto de la «buena equidad» de carácter homogeneizador se construyó exclusivamente a partir de los imperativos discursivos y organizativos del poder pastoral como así parece indicar el uso de la metáfora del rebaño-reino? Desde nuestra perspectiva, creemos que el concepto de la «buena equidad» de carácter homogeneizador enunciado por Diego Felipe de Albornoz también se configuró a partir de la influencia más o menos explícita de distintas ideas

y conceptos de naturaleza política, jurídica y antropológica del Barroco hispano. A continuación ofrecemos una sucinta aproximación a los marcos conceptuales y contextos discursivos, que pudieron influir en la identificación y formulación de la «buena equidad» realizada por Diego Felipe de Albornoz en 1666. De este modo intentamos ampliar el conocimiento existente sobre las pretensiones de uniformidad política de fundamentación pastoral, que fueron enunciadas durante el siglo XVII en la Monarquía de España.

3.1. *La «buena equidad» de Diego Felipe de Albornoz y el poder pastoral*

Como hemos mencionado anteriormente, la *sui generis* «buena equidad» de Diego Felipe de Albornoz se vinculó en su posterior desarrollo textual a la metáfora del rey-pastor, que en la segunda mitad del siglo XVII se conectó a diversos conceptos e ideas políticas como la prudencia, la razón de Estado y la reputación (Sánchez Llanes, 2016: 129-154). En esta ocasión se construyó en primera instancia a partir de los imperativos morales y organizativos del denominado poder pastoral. Resumidamente podemos afirmar que éste se configura a partir de la conjunción jerarquizada de verdad, obediencia y salvación (Foucault, 2008: 39-92). De este modo se impone un proceso disciplinar definido por una economía de méritos y deméritos, cuya contraprestación consistía en un cuidado personalizado filtrado a través de la reciprocidad amorosa (Fernández Albaladejo, 2007: 102-107). Un primer ejemplo de esta pretensión de control se puede hallar en la obra titulada *Concordia de las leyes divinas y humanas*, escrita por Artal de Alagón y publicada en 1593. En el capítulo destinado a reflexionar sobre el cuarto mandamiento (honrar a los padres), este autor afirmaba que aquellos que conculcaban «este precepto, los que defraudan a los superiores de sus derechos» faltaban correlativamente al debido decoro que fundamentaba la sociabilidad política. Estos individuos atentaban contra la autoridad política-religiosa al idear «testimonios falsos, interpretando mal sus cosas, y gobierno, poniendo la lengua en lo que no entienden, ni les pertenece» (Alagón, 1593:42). En opinión de este autor no se podía invertir el orden natural de la estructura social, pues «no es lícito a la oveja juzgar de su pastor, sino dexarlo al juicio de Dios» (Alagón, 1593: 43). Es decir, al súbdito únicamente le correspondía obedecer de forma acrítica.

Posiblemente estas cuestiones se puedan observar con mayor nitidez en la obra titulada *De los nombres de Cristo*, escrita por Fray Luis de León y publicada en la década de 1590. En esta obra se concretaba con precisión la pretensión de totalizar y uniformizar la comunidad política: «El que por mí entrare, entrará y saldrá, y siempre hallará pastos. Porque el entrar y el salir, según la propiedad de la Sagrada Escritura, comprende toda la vida y las diferencias de lo que en ella se obra» (León, 1990: 137). A continuación Fray Luis de León consignaba las excelencias del modelo

pastoral, aseverando que «no es la mejor gobernación la de las leyes escritas, [que] son unas y no se mudan, y los casos particulares son muchos». Razón por la cual, este religioso podía sentenciar que la «perfecta gobernación es de ley viva», para seguidamente aclarar que «la ley sea el bueno y sano juicio del que gobierna, que se ajusta siempre con la particular de aquel a quien rige» (León, 1990: 141). A continuación afloraba la denominada gestión pastoral de las conductas, concluyendo que el buen pastor

ha de estar levantado en medio de sus ovejas; que es decir que ha de residir en lo secreto de sus entrañas, enseñoreándose de ellas, y que la ha de apacentar dentro de sí (...). Y así Dios con justa causa pone a Cristo, que es su Pastor, en medio de las entrañas del hombre, para que, poderoso sobre ellas, guíe sus opiniones, sus juicios, sus apetitos y deseos al bien (De León, 1990:145).

Estas aportaciones se deben entender como un mecanismo para reducir a los individuos a la indiferenciación propia del rebaño-masa. El rey-pastor tutelaba y enmendaba las opiniones, juicios y apetitos de los súbditos para conducirlos al bien. Se suspendía, por tanto, «la sutileza del Derecho» y se imponía la esencia virtuosa del monarca como *ratio scripta* en la definición de la *suprema iurisdictio*. Subyacía, como ocurría en la aportación pastoral de Artal de Alagón, una sutil y difuminada aproximación al axioma *princeps legibus solutus*, que se desplegaba mediante la analogía del rey como «ley viva» de la comunidad política. La autoridad regia se circunscribía a los imperativos morales de la ley natural que se incardinaban a la virtud del príncipe. El buen pastor era la *prima forma* que se debía inocular en el conjunto de la comunidad política. Aunque el grado de intensidad discursiva era sustancialmente distinto, no encontramos diferencias significativas en los objetivos políticos de las respectivas propuestas de Fray Luis de León y Diego Felipe de Albornoz, ya que «residir en lo secreto de sus entrañas, enseñoreándose de ellas» se puede traducir como «a su semejanza juzgaban y gobernaban a los hombres». Por todo ello, creemos que la correspondencia entre las reflexiones pastorales de Fray Luis de León y la «buena equidad» de Diego Felipe de Albornoz era bastante sintomática.

3.2. La «buena equidad» de Diego Felipe de Albornoz y la epiqueya

Como hemos afirmado anteriormente, el carácter universalista de la equidad en la corrección de la ley escrita fue primordial para Diego Felipe de Albornoz. Sin embargo, también creemos que esta apreciación se puede matizar en mayor medida si atendemos a la semántica de la epiqueya, la cual se diferencia de la equidad en ciertas cuestiones que nos resultan especialmente significativas. Para ilustrar nuestro razonamiento recogemos algunas de las consideraciones realizadas en 1612 por

Francisco Suárez en *Tractatus de legibus ac deo legislatore*. Este autor establecía que la epiqueya se debía entender como un instrumento para corregir la ley en su aplicación formal según la concreción primigenia del legislado (Zorroza Huarte, 2011: 50-59):

La epiqueya enmienda la ley, porque el legislador mismo, si estuviera presente, lo hubiera dicho así; esto es, así hubiera sido de moderado y así hubiera interpretado su propia ley. En este sentido dijo también Santo Tomás que la función de la epiqueya es, prescindiendo de las palabras de la ley, seguir la intención del legislador (Suárez, 2012: 151).

Francisco Suárez también identificaba una serie de excepciones en la aplicación de la epiqueya por parte de los súbditos. Para encuadrar debidamente su razonamiento, el teólogo salmantino establecía primeramente que «la ley ha de ordenarse al bien común. Luego no desciende a los casos particulares, si no es mediante el influjo del bien común» (Lafuente Guantes, 2016: 191-211). La epiqueya debía ser implementada con el objeto de evitar una injusticia, y para impedir también la aplicación de una ley «cuando y cómo no se debe». Se debía atender a la necesidad de suspender o derogar parcialmente aquellas prescripciones legales, cuyo desaforado nivel de exigencia desembocase invariablemente en su incumplimiento. De igual modo si la injusticia de una determinada ley era manifiesta, el súbdito estaba exonerado en cierto modo de cumplir con las prescripciones contenidas en ella. En este supuesto, el recurso al juicio valorativo del «superior» resultaba innecesario. Una circunstancia que, aun siendo observada con muchas precauciones, resultaba determinada por «el juicio probable». Francisco Suárez también recordaba que únicamente se podría prescindir del juicio valorativo del «superior» ante un peligro inminente y de dramáticas consecuencias. Según recogía Francisco Suárez, el súbdito quedaría liberado de cumplir la ley si no se atentaba contra el poder de la misma, es decir, cuyo ámbito de aplicación fuese incongruente y no vinculante. Y todo ello, porque en «los asuntos morales es suficiente el juicio probable para obrar con prudencia, sobre todo cuando no se puede aplicar una norma fija» (Suárez, 2012: 163). En todos los demás supuestos debía prevalecer «el derecho del superior y el súbdito debe someter su juicio, como es doctrina común y necesaria» (Suárez, 2012: 165).

Es posible que la inclusión de la epiqueya pueda resultar un tanto aleatoria y carente de justificación, pero desde nuestra perspectiva se debe atender a la esencia primera de este concepto. Según las reflexiones de Francisco Suárez, la implementación de la epiqueya debía garantizar la aplicación de la ley según la concreción primigenia ideada por el legislador, en cuyo proceso resultaba legítimo y necesario prescindir de las limitaciones de su redacción en los casos concretos. Se trataba, por tanto, de una corrección de la ley en la interpretación y aplicación realizada de la misma a posteriori. Esta reconducción práctica de la ley era entendida como un

acto volitivo que emanaba de la virtud del juez o superior, cuyas decisiones estaban determinadas por la ley natural. Se conectaba con la parte subjetiva de la justicia, que se debe identificar con la voluntad de actuar correctamente.

En conexión con todo ello, debemos recordar que los «reyes pastores» «a su semejanza juzgaban y gobernaban a los hombres», siendo la *prima forma* del ordenamiento jurídico de la comunidad política. Es decir, la acción judicial y gubernativa del monarca resultaba ser una constante revisión e implementación de sí mismo. Por lo tanto, ambos conceptos estaban informados por la necesidad de preservar y ejecutar una voluntad primigenia, invariable e inapelable encaminada al bien común. Además, el rey adquiría condición de «ley viva», estando obligado moralmente a corregir y enmendar los posibles excesos y desviaciones del rebaño-reino. Francisco Suárez reconocía que únicamente los magistrados o «superiores» estaban autorizados y capacitados para interpretar las leyes. Estas limitaciones en la implementación de la epiqueya establecían una relación de poder jerarquizada, que excluía a los súbditos del proceso de definir o modificar el marco jurídico vigente.

En este sentido, la epiqueya se vinculaba exclusivamente con la acción legislativa del monarca, prescindiendo de otras posibles esferas jurisdiccionales que desde la óptica de Diego Felipe de Albornoz se debían identificar con los fueros de los distintos reinos de la Monarquía. Se establecía una vertiente jurisdiccional de carácter unidireccional que potenciaba la dependencia hacia el monarca. Se podría afirmar que los «reyes pastores» aplicaban constantemente la epiqueya a partir de sí mismos, pues su acción judicial y gubernativa consistía en desplegar su esencia virtuosa y/o voluntad sobre el conjunto de una comunidad.

3.3. *La «buena equidad» de Diego Felipe de Albornoz y «la jurisdicción del derecho y del discurso»*

Hannah Arendt afirmó en su obra *Crisis de la república*, que «la opinión y no la verdad está entre los prerequisites indispensables de todo poder» (Arendt, 1988: 146). Esta idea nos incita a destacar la obra *Dictámenes espirituales*, que fue escrita a mediados de la década de 1640 y publicada en 1665 por Juan de Palafox y Mendoza (Arredondo, 2014: 22). Este autor reconocía inicialmente que el monarca era el epicentro de la comunidad política: «En las Monarquías, y Reinos, el buen vasallo no nace en su Patria, sino en el corazón de su Rey, y a él se ha de ir todo su amor» (Palafox y Mendoza, 1665: Dictamen XX). Posteriormente se insertaba una consideración política, que nos resulta sumamente relevante para encuadrar las cuestiones que nos interesan:

En las Repúblicas, y en los Reynos hay dos jurisdicciones, una del derecho, y otra la del discurso: la del derecho toca a los Príncipes, y Magistrados: la del discurso es común a los Príncipes, y a los vasallos (Palafox y Mendoza, 1665: Dictamen XLII).

Esta distinción alcanzaba su mayor significación en la perentoria necesidad de hacer coincidir ambas esferas de poder, siendo imprescindible que el mandato de «la jurisdicción del derecho, parezca bien a la del discurso» (Palafox y Mendoza, 1665: Dictamen XLII). Por lo tanto, Juan de Palafox y Mendoza recomendaba la confluencia armoniosa de *iurisdictio* y *gubernaculum*, es decir, la conjunción en positivo de la ley y el poder ejecutivo del monarca que debería ser respaldado preferentemente por la incipiente opinión pública (Olivari, 2014: 341-363). Asimismo, Diego Felipe de Albornoz recordaba que «hay muchos en el mundo enfermos del amor propio, Narcisos de sus discursos, no solo porque se enamoran de ellos, sino porque con ellos dan dolor de cabeza a quien los oye» (Albornoz, 2007: 142). Una afirmación que fue compartida por los comentaristas de la época, como se puede observar en la obra titulada *El Fenis de África*, escrita por Francisco Manuel de Melo y publicada en 1648. Este autor, apoyándose en la biografía de San Agustín, apuntaba en el apartado relativo a combatir los excesos de la razón que:

Insuperable daño es aquel, a quien da la razón alientos; porque, aun, siendo los hombres tan amartelados de su voluntad; ceden, todavía, primero, de lo que quieren, que de lo que entienden; y donde el querer se aúna al entender, allá es perdurable la obstinación. (...), así los afectos, que prenden en el liviano apetito, son de fácil extinción (...). Del mismo modo, las pasiones del entendimiento, son perpetuas, como son agradables (Melo, 1648: 53).

Esta afirmación permitía a Francisco Manuel de Melo plantearse la siguiente cuestión: «¿aquello que se desea es primero conocido, que amado; o primero amado que conocido?». La solución ofrecida por este autor era bastante imprecisa, pues el razonamiento se bifurcaba en disyuntivas semánticas que evidenciaban las limitaciones operativas del amor político. En este sentido, Francisco Manuel de Melo se preguntaba retóricamente: «Y si antes amamos, que conocemos, cómo son buscadas, para amar las perfecciones? Si amar es entender, sólo los sabios debían amar?». Finalmente este autor ofrecía una pragmática solución, que consistía en la conjunción de entendimiento y voluntad, es decir, en hallar y promover las justificaciones pertinentes para satisfacer los intereses personales. En última instancia la concatenación discursiva retornaba a los argumentos enunciados inicialmente: «Error guardado, como querido; querido como hermoso; buscado, como acierto; goçado, como satisfacción». Todo ello parecía favorecer la gestación de una «memoria creadora», cuyas desviaciones y falsificaciones podían pervertir a la comunidad en su devenir político.

Estos excesos de la razón, que eran considerados más perjudiciales que las desviaciones del apetito concupiscible, nos devuelven nuevamente a la «buena equidad» de Diego Felipe de Albornoz. En primer lugar, para superar la posible bifurcación de la «jurisdicción del discurso» se debía establecer un principio de solvencia argumentativa, que legitimase moralmente las prescripciones regias. Se

incidía en la *imbellicitas* del súbdito para evitar la aparición de cualquier desavenencia respecto a las órdenes emitidas por la Corona. Afloraban nuevamente las exigencias disciplinares imputables al oficio regio, que se vinculaban preferentemente al imperativo moral y gubernativo de «residir en lo secreto de sus entrañas, enseñoreándose de ellas». Esta necesidad se solventaba incardinando la *parresía* apostólica al oficio regio, que convertía la «jurisdicción del discurso» en una verdad trascendente e inaccesible para el súbdito (Foucault, 2004; Sánchez Llanes, 2009: 33). En este sentido podemos recuperar la antes mencionada afirmación de Artal de Alagón: «poniendo [los súbditos] la lengua en lo que no entienden, ni les pertenece». Esta misma idea de los *arcana imperii* fue asumida en 1659 por Andrés Ferrer de Valdecebro, cuya formulación prescindía de la retórica amorosa e insistía en la importancia de «no hazer dueño de lo escondido de sus misterios [del gobierno] al Pueblo, que es muy tardo para el conocimiento suyo. Darles a entender lo preciso, a creer lo necesario, a obrar lo forzoso» (Ferrer de Valdecebro, 1659: 34).

En este supuesto la justicia ha de ser entendida como una actividad comunicacional, que instauraba el dominio de la palabra y erradicaba la violencia en el seno de la comunidad política (Prada Londoño, 2016: 216). Por lo tanto, el rey-pastor asumía su doble condición de juez y orador, ya que implementaba al unísono «la jurisdicción del derecho y del discurso» a través de la «buena equidad». En ésta se incardinaba a su vez la virtud del buen pastor, que se expresaba a través de su ejemplar forma de proceder. Por este medio, como indicaba Juan de Palafox y Mendoza, se reforzaba la pretendida confluencia de *iurisdictionis* y *gubernaculum* que acrecentaba la obediencia a la Corona. En consonancia con todo ello, nos gustaría incluir una afirmación de Diego Felipe de Albornoz, que en un ejercicio de coherencia política manifestaba su desacuerdo con esta forma de comprender y ejercer el oficio regio:

Los grandes señores han de tener las letras por adorno, no por profesión, que en la guerra hacen ejemplo y en los tribunales quizás embarazo (...). Desde que empezó a estimarse el arte de oradores en Roma descaecieron sus triunfos, y desde que se cursa con tanta utilidad el de Salamanca está muy solo el camino de Flandes (Albornoz, 2007:170).

3.4. La «buena equidad» de Diego Felipe de Albornoz y la antropología barroca

En 1680 Juan Baños de Velasco y Acevedo publicaba la obra *Política Militar de Príncipes*, en la que se conectaban numerosas reflexiones políticas a cuestiones puramente castrenses. Estas reflexiones en ocasiones también se apoyaban en la metáfora pastoral, como se puede observar en su rechazo a reclutar mercenarios extranjeros para los ejércitos del rey: «Y si no es católico, ¿qué diremos? Y si quiere vomitar su venenosa secta, ¿qué se hará? Y al lado de esta oveja sarnosa, ¿quedará

limpio el demás rebaño?» (Baños de Velasco y Acevedo, 2011: 262). Esta defensa de la catolicidad de los soldados del rey permitía a Juan Baños de Velasco y Acevedo recordar la importancia de la uniformidad en la construcción del espacio vital del individuo. En el apartado titulado «Qué debe observar el príncipe con vasallos que se le han rebelado», este autor afirmaba que: «[cualquier] rebelión de provincias es un negarse a obedecer, servir y pagar aquel feudo que le deben como súbditos a su legítimo señor» (Baños de Velasco y Acevedo, 2011: 272). Esta definición se articulaba prioritariamente sobre la suspensión de la legítima obediencia al monarca, cuyo origen se hallaba en la necesidad antropológica del individuo de definir y configurar su cosmovisión política a partir de la traslación acrítica de su esencia primera: «Siempre el hombre ha sido ejemplar de sí propio, nada en toda la naturaleza le satisface como lo que más se le asimila» (Baños de Velasco y Acevedo, 2011: 272).

Ciertamente esta afirmación se realizó catorce años después de la publicación de la obra de Diego Felipe de Albornoz. Sin embargo, la premisa homogeneizadora de carácter pastoral fue asumida en 1682 por Francisco Núñez de Cepeda en su obra *Idea de El Buen Pastor*. En la empresa número XVIII y titulada *Donec Formentur* este autor aceptaba la implementación de la «buena equidad» según las directrices de Diego Felipe de Albornoz. En el índice general de la obra se resumía el objetivo homogeneizador del rey-pastor en relación a esta misma empresa: «Hasta formar con el cincel de la enseñanza, en cada Súbdito, una imagen ajustada, a los preceptos de el Salvador» (Núñez de Cepeda, 1682: Índice). Asimismo, en el desarrollo textual de la empresa mencionada se describía cómo el osezno recién nacido era «tan informe», que su progenitora debía servirse de la «lengua, como instrumento» para abrirle los ojos y los oídos. El osezno recibía a través de estas «diligencias amorosas» la « semejanza, forma y vida» que lo asimilaban a su especie (Núñez de Cepeda, 1682: 249-250). Por lo tanto, el contexto discursivo de carácter pastoral no había cambiado en lo fundamental respecto a 1666, permitiéndonos aplicar la idea de Juan Baños de Velasco y Acevedo para profundizar en el conocimiento de la «buena equidad» de carácter homogeneizador.

Esta necesidad antropológica del individuo de concretar y definir su cosmovisión a partir de su esencia primera estaba penetrada por un denodado ejercicio de amor propio, pues se trataba de una entusiasta exaltación de sí mismo (Viejo, 2006: 73-92; Sánchez Llanes, 2018: 517). Derivado de todo ello, la «buena equidad» pastoral también se puede concebir como una sustantiva exaltación del amor propio, pues se aspiraba a construir el reino a partir del rey. Esto suponía suspender la alteridad a partir de la cual se definía la justicia, que debía articular a su vez el bien común de la comunidad política. Asimismo, no podemos obviar que los comentaristas de la época recordaban de forma recurrente, que el príncipe virtuoso debía atemperar sus pasiones para así garantizar un correcto desempeño del oficio regio (De Gea, 2010: 121-137). Sin embargo, Francisco Núñez de Cepeda también apuntaba que «el zelo

demasiado de acudir a los súbditos, lleva tal vez al Príncipe, al olvido de sí propio» (Núñez de Cepeda, 1682: 194). Por lo tanto, si el buen pastor deseaba «ser todo para todos» no debía prescindir de sí mismo. Es decir, el amor propio del buen pastor se incardinaba a las exigencias totalizadoras que afloraban en el proceso de acaparamiento del poder político en el rebaño-reino. Además, en la comprensión pastoral el rebaño-reino surge únicamente por la presencia del rey-pastor, cuya diligente y amorosa acción permitía agrupar a las ovejas dispersas o descarriadas. La perentoria necesidad de conservación del rebaño-reino se conectaban indisolublemente a la preservación y promoción del rey-pastor: «La providencia universal a todos abraça, y es bastante, descuydar de sí, para ser impróvido» (Núñez de Cepeda, 1682: 195).

Por todo ello, creemos que ser «ejemplar de sí propio» se equiparaba al objetivo de los «reyes pastores» de juzgar y gobernar «a su semejanza», pudiéndose comprobar cómo en la «buena equidad» homogeneizadora de Diego Felipe de Albornoz se asumía implícitamente la necesidad antropológica de construir el mundo a partir de la esencia primigenia del individuo. Como ocurría en otras ocasiones a lo largo de *Cartilla Política Cristiana*, Diego Felipe de Albornoz también discrepaba con esta forma de entender el oficio regio, pues defendía un principio de alteridad y empatía que era incompatible con el amor propio del rey-pastor: «En oír el sentimiento de sus vasallos ha de ser V. Majestad como uno de ellos, porque (...) el buen príncipe había de ser para los suyos como deseaba que ellos fueran para él» (Albornoz, 2007: 160).

4. CONCLUSIONES

En nuestra opinión, y asumiendo la imposibilidad de conocer la totalidad de las posibles formulaciones pastorales realizadas durante el Barroco hispano, entendemos que Diego Felipe de Albornoz dotó al concepto de la «buena equidad» de un significado pastoral de carácter homogeneizador que en su formulación jurídica primigenia no estaba presente. Se podría afirmar que para Diego Felipe de Albornoz la «buena equidad» era el instrumento que permitía a los «reyes pastores» juzgar y gobernar a los súbditos «a su semejanza», es decir, permitía al soberano imponer su voluntad sin la necesidad de cumplir con el ordenamiento jurídico de cada territorio. Diego Felipe de Albornoz se sirvió del concepto de la «buena equidad» para concretar y refutar las pretensiones de homogeneidad, que algunos autores defendían para el conjunto de la Monarquía como fue el caso de Andrés Ferrer de Valdecebro. El objetivo de Diego Felipe de Albornoz fue construir un discurso entendible para sus posibles interlocutores y enunciar su desacuerdo con una comprensión política que homogeneizaba la Monarquía a partir de la voluntad regia.

Desde esta óptica, la «buena equidad» de Diego Felipe de Albornoz se distanciaba notablemente de su comprensión básica. Esta forma tan peculiar de implementar la «buena equidad» nos permite observar, que la semántica de la uniformidad

política no se limitaba a suprimir las diferencias político-jurídicas existentes en la Monarquía. La «buena equidad» de Diego Felipe de Albornoz no se incardinaba exclusivamente a las pretensiones homogeneizadoras del lenguaje pastoral, sino que también estaban presentes de forma implícita los conceptos jurídicos, distinciones políticas y apreciaciones antropológicas anteriormente mencionados. Ciertamente esta breve selección no es ni definitiva ni excluyente, pero nos permite comprender que en las pretensiones de uniformidad de carácter pastoral subyacía una compleja red de interacciones conceptuales y discursivas de amplio espectro.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Alagón, A. (1593). *Concordia de las leyes divinas y humanas*. Madrid: Casa de Luys Sánchez.
- Albornoz, D. F. (2007). *Cartilla Política y Cristiana*, Edición e introducción a cargo de Juan Carlos Saavedra Zapater y Juan Antonio Sánchez Belén. Madrid: UNED Ediciones.
- Álvarez-Ossorio, A. (2001). Estudio introductorio. Corona virtuosa y pietas austriaca: Baltasar Porreño, la idea de rey santo y las virtudes de Felipe II. En B. Porreño, *Dichos y hechos del Señor Rey Don Felipe Segundo*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- Arendt, H. (1988). *Crisis de la república*. Versión de Guillermo Solana. Madrid: Taurus.
- Aristóteles. (2011). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Tecnos.
- Arredondo, M. S. (2014). Diálogo, diario, historia, juicio, dictamen: géneros y estilo en la prosa política de Juan de Palafox y Mendoza. *Revista Internacional d'Humanitats*, 30, 19-36. Recuperado de: <http://www.hottopos.com/rih30/19-36Arredondo.pdf>
- Badillo O'Farrell, P., Pastor Pérez, M. A. (2014). *Tácito y tacitismo en España*. Madrid: Anthopos.
- Baños de Velasco y Acevedo, J. (2011). *Política Militar de Príncipes*. Estudio introductorio a cargo de Manuel-Reyes García Hurtado. Madrid: Ministerio de Defensa.
- Fernández Albaladejo, P. (2007). *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna*. Madrid: Marcial Pons.
- Fernández Albaladejo, P. (2009). *La crisis de la Monarquía*. Madrid: Crítica-Marcial Pons.
- Ferrer de Valdecebro, A. (1659). *La vara vigilante, obligación, y oficio del príncipe eclesiástico*. Madrid: Diego Díaz de la Carrera.
- Floristán, A. (2007). Polémicas historiográficas y confrontación de identidades colectivas en el siglo XVII: Navarra, Aragón y Vasconia. *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 27, pp. 59-82.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2008). *Seguridad, Territorio, Población. Curso del Collège de France 1977-1978*. Madrid: Akal.
- García Marín, J. M. (2013). De la ley justa y su aplicación según la doctrina de los siglos XVI y XVII. *Cuadernos de Historia del Derecho*, 20, 67-88.

- González Polvillo, A. (2010). *El gobierno de los otros. Confesión y control de la conciencia en la España Moderna*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Gorla, G. (1982). Iura naturalia sunt immutabilia. I limiti al potere del Principe nella doctrina e nella giurisprudenza forense fra i secoli XVI e XVII. *Diritto e potere nella storia europea*, 4, 628-684.
- Iñurrategui Rodríguez, J. M. (1998). *La gracia y la república: el lenguaje político de la teología católica y «El príncipe cristiano» de Pedro de Ribadeneyra*. Madrid: UNED.
- Lafuente Guantes, M. I. (2016). La relación entre la ley eterna, natural y humana en Francisco Suárez: el bien común. *Azafea. Revista de Filosofía*, 18, 191-211.
- Latorre Ciria, J. M. (2018). Las cualidades morales del buen obispo, según Fray Andrés Ferrer de Valdecebro. En E. Serrano Martín y J. Gascón Pérez (eds.), *Poder, Sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVII*. Zaragoza: Instituto Fernando El Católico, 2, 1.483-1.496.
- León, L. (1990). *De los nombres de Cristo*, Edición a cargo de Antonio Sánchez Zamarreño. Madrid: Espasa Calpe.
- Magno, G. (1993). *La Regla Pastoral*. Edición a cargo de Alejandro Holgado Ramírez y José Rico Paves, Madrid: Ciudad Nueva.
- Melo, F. M. (1648). *El Fenix de África, Agustino Aurelio, Obispo Hyponnense: hallado entre las inmortales cenizas de su memoria*. Lisboa: Pablo de Craesbeeck.
- Núñez de Cepeda, F. (1682). *Idea de El Buen Pastor copiada por lo S. S. Doctores representada en empresas sacras: con avisos espirituales morales, políticos y económicos para el gobierno de un príncipe eclesiástico*. Lyon: Anisson y Posuel.
- Olivari, M. (2014). *Avisos, pasquines y rumores. Los comienzos de la opinión pública en la España del siglo XVII*. Madrid: Cátedra.
- Palafox y Mendoza J. (1665). *Dictámenes espirituales*. Ciudad de los Ángeles.
- Pardo Molero, J. F. (2017). *El gobierno de la virtud. Política y moral en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Portús Pérez, J. (2007). El rey vestido de fe. Intermediarios devocionales en la aparición pública de los Austrias. En V. Mínguez (coord.), *Visiones de la monarquía hispánica*. Alicante: Universitat Jaume I, 121-132.
- Prada Londoño, M. A. (2016). *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricouer*. Tesis doctoral inédita. Barcelona: Universitat de Barcelona. Recuperado de: <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/102251>
- Revilla Canora, J. (2013). Tan gran maldad no ha de hallar clemencia ni en mí piedad: El asesinato del Marqués de Camarassa, Virey de Cerdeña, 1668. *Revista Digital Escuela de Historia*, 12 (1). Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_artext&pid=S1669-90412013000100005
- Rodríguez de la Flor, F. (2012). *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgica en el Barroco hispano*. Madrid: Akal.
- Rosa de Gea, B. (2010). *Res publica y poder. Saavedra Fajardo y los dilemas del mundo hispánico*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sánchez Llanes, I. (2009). El buen pastor y la Monarquía Católica en la segunda mitad del siglo XVII. *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Moderna*, 22, 29-43.

- Sánchez Llanes, I. (2013). El buen pastor en Carlos II: equidad y crítica política. *Hispania. Revista Española de Historia*, 73 (245), 703-732.
- Sánchez Llanes, I. (2016). Imágenes políticas de la metáfora del buen pastor (1665-1714). *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 41, 129-154.
- Sánchez Llanes, I. (2018). Contradictio in terminis. Amor y violencia en el Barroco hispano. *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 36, 494-522.
- Suárez, F. (2012). *Tractatus de legibus ac deo legislatore*. Madrid: CSIS.
- Vallejo Mejía, J. (1988). La equidad en la aplicación del derecho. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 79, 69-76.
- Viejo, J. (2006). El amor propio en el infierno. Pasiones y gobierno en la Monarquía hispana. En P. Fernández Albaladejo (ed.), *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*. Madrid: Marcial Pons, 73-92.
- Villanueva López, J. (2004). *Política y discurso histórico en la España del siglo XVII. Las polémicas sobre los orígenes medievales de Cataluña*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Viroli, M. (2009). *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*. Madrid: Akal.
- Zorroza Huarte, M. I. (2011). Interpretación y equidad: la virtud de la epiqueya en Suárez. *Revista Auctoritas Prudentium*, 5, 50-59.