

Francisco de Gurmendi y su *Doctrina Phisica y Moral de Principes*: un espejo de príncipes oriental en la corte de Felipe III

Isabel Llopis Mena
Universidad de Alicante

En el año 1615 se publicaba en Madrid la *Doctrina Phisica y Moral de Principes*, obra que se presenta en el Prólogo al lector como una guía para la educación del futuro monarca “traducida de arábigo en castellano,” según palabras de su autor, el guipuzcoano Francisco de Gurmendi, intérprete de árabe, turco y persa en la corte de Felipe III. Pero, ¿quién era ese tal Francisco de Gurmendi?, ¿cómo llegó a desempeñar dicho cargo de intérprete real de lenguas orientales? y ¿cuáles fueron las razones que le llevaron a componer una obra tan singular, basada en fuentes árabes y persas, en la España del XVII? Para tratar de dar respuesta a estos interrogantes, intentaré arrojar algo de luz sobre la escasamente conocida trayectoria personal y profesional del personaje.

Desconocemos a ciencia cierta tanto su fecha de nacimiento como la de fallecimiento. En uno de los sonetos introductorios a la *Doctrina Phisica y Moral de Principes*, D. Luis de Rojas se refiere a él como “ioben noble, sabio y virtuoso,” lo que nos indicaría que hacia 1615, fecha de publicación de la obra, era Gurmendi todavía un hombre joven. Estas escasas noticias nos llevan a pensar que debió nacer en Zarautz hacia el último cuarto del siglo XVI. Lo que sí sabemos con certeza es que su padre era Jorge de Gurmendi, alcalde de Zarautz (Guipúzcoa) entre 1577 y 1634 y fundador del vínculo de Gurmendi en 1605, y su madre María Juana de Amilibia, fundadora del vínculo de Amilibia. Francisco era el mayor de sus hijos, ninguno de los cuales tuvo descendencia, por lo que el vínculo pasó de este modo a los descendientes de Martín, hermano de Jorge¹. La familia tenía relación de vecindad o parentesco con Juan de Idiáquez, antiguo secretario real y presidente del Consejo de Órdenes de Felipe III, por lo que siendo aún niño, Gurmendi fue enviado a la villa y corte con la intención de que se labrase un porvenir bajo la protección de tan ilustre pariente. Sabemos, porque así lo recogen algunos de los memoriales incluidos en dicho expediente y por testimonios escritos del propio Gurmendi o de gente cercana a él, que aprendió árabe de la mano de Diego de Urrea y de Marcos Dobelio (Rodríguez & García Arenal 2006, 297-334; 2002a). Uno de ellos, o puede que ambos, también lo iniciaron en el estudio del persa y el turco, lenguas en las que parece que llegó a desempeñarse con notable maestría.

Las primeras referencias del Gurmendi cortesano de las que se tiene constancia aparecen en un memorial que él mismo presenta a fecha de 29 de marzo de 1607, donde afirma llevar cuatro años de servicio, lo que situaría sus inicios como intérprete real en 1603-1604. Dice también que se ha criado en la corte y que su maestro de árabe ha sido Diego de Urrea, con gran aprovechamiento por su parte. Por ello, solicita le sea concedido un sueldo como intérprete real. El Consejo de Estado acogió favorablemente su petición y propuso al rey darle una paga de veinte escudos mensuales, al considerar que “está tan capaz de la lengua arábica, que la habla, lee y scrive como él (Urrea).” Finalmente, se fija el sueldo en 18 ducados pagaderos del arca de las tres llaves, con obligación de asistir en la corte a lo que ordenaran los secretarios de Estado (Floristán 2014, 360).

En febrero de 1609, su maestro Diego de Urrea, tras dos años de ausencia, regresa a Madrid y presenta un memorial pidiendo ser trasladado a Nápoles para atender la

¹ Para este tipo de cuestiones, véase P. de Murua y Rodríguez de Paterna (4715) Mi agradecimiento al personal de la Euskaltzaindia que, con gran amabilidad y diligencia, me facilitó las referencias sobre Gurmendi.

correspondencia con Turquía. En dicho memorial, intercede por Gurmendi, de quien afirma ser muy experto en árabe y turco, lenguas que él mismo le ha enseñado; además, su dominio del castellano era una ventaja añadida para el desempeño de su tarea (Floristán 2013, 230).

Parece que además de sus estudios de árabe y turco, Gurmendi había empezado por aquellos años a estudiar persa. Así lo afirma su maestro Urrea en el memorial anteriormente citado, donde declara como ejemplo de la valía de su alumno los dos tesauros compuestos en los años anteriores, de árabe clásico, turco y persa, y así lo corrobora el propio Gurmendi en el memorial que, a fecha de 23 de abril de 1610, eleva al Consejo de Estado. En él afirma llevar años estudiando árabe y turco y que últimamente ha empezado con el persa, y solicita del rey que le conceda la tercera parte de una denuncia presentada ante Martín de Zaldívar, teniente general del señorío de Vizcaya, de un dinero que se pasaba a Francia a escondidas, para poder atender sus necesidades básicas (Floristán 2014, 361).

A raíz de la muerte de Urrea, Gurmendi solicita ante el Consejo de Estado que se le abone el mismo sueldo que a su predecesor, dada su formación en lenguas orientales, los servicios prestados a la corona, su nobleza y su origen español. Por todo ello, reclama, además, el título de secretario. Se le concede un aumento de doscientos ducados más desde el 1 de enero de 1617, pero no el título. Gurmendi insiste en su propósito en un nuevo memorial presentado el 7 de abril de 1618. En esta ocasión, el Consejo de Estado propone el rey concederle el título, que llevaba aparejado un sueldo de 100.000 maravedís, pero negarle el aumento (Floristán 2014, 368-369).

Es en estos años, los que corresponden a la década de 1610-1620, cuando la figura de Gurmendi cobra un mayor protagonismo en la escena política española, pues es cuando tienen lugar tres de los hechos que marcarán para siempre la vida de nuestro autor. En orden cronológico, en 1612 lleva a cabo por mandato real la catalogación de los fondos de la biblioteca del sultán marroquí Muley Zidán; en dicha actividad, como veremos, parece encontrarse el germen del segundo de los hechos mencionados, la publicación en 1615 de la *Doctrina Phisica y Moral de Principes* (en adelante, *Doctrina*). En tercer lugar, nos encontramos con la traducción que Gurmendi realizó de dos de los libros plúmbeos de Granada, traducción que vio la luz en 1616 y que le acarreó no pocos inconvenientes. De este último episodio me ocuparé en exclusiva en un artículo aparte, ya que excede la temática del presente, pero baste con decir que la traducción de Gurmendi generó una gran controversia desde el momento en que vio la luz al poner en evidencia la falsedad de las láminas y sus contenidos coránicos y supuso el comienzo de un proceso que culminaría con la declaración de herejía por parte de Roma en 1682.

Las últimas referencias sobre nuestro autor que he hallado corresponden, por un lado, a un memorial conservado entre los fondos del Consejo de Estado de 1623 por el cual Marcos Dobelio solicita a Felipe IV le sea concedida “una de las dos plazas que vacaron [en la Librería de San Lorenzo del Escorial] por Ludovico (sic) de Urrea y Francisco de Gurmendi que llevaban entre ambos tres mil ducados al año” (Rodríguez & García Arenal 2002b, 513-515). Por otro lado, en el Archivo de Protocolos de Guipúzcoa, se conserva una carta en la que, con fecha de julio de 1627, su padre Jorge de Gurmendi reclama a Gonzalo de Agaza el pago de una deuda por valor de dos mil reales, deuda contraída con “Francisco de Gurmendi, criado de su majestad, difunto, [...] como padre y legítimo heredero de dicho don Francisco, su hijo.”² El genealogista Murua afirma que Gurmendi

² *Carta de parte de Jorge de Gurmendi para don Gonzalo de Agaça, redactada por Juan de Múxica*, de 2 de julio de 1627, Archivo Histórico de Protocolos de Guipúzcoa, leg. 2/3093. 34r-35v. Mi agradecimiento al personal de dicho archivo por la colaboración y la ayuda inestimable que me proporcionaron.

testó ante el notario Juan de Velasco el 31 de marzo de 1623, pero debe de tratarse de una lectura errónea de la fecha pues parece ser que para entonces ya hacía un par de años por lo menos que había fallecido. Una anotación al margen de su cédula de intérprete real, fechada en el verano de 1621, especifica que, debido al fallecimiento de Gurmendi, se habrían de abonar cuatrocientos ducados de su sueldo a Francisco Calero, traductor de los despachos latinos y otros doscientos a “David Colvillo (sic), escozes, traductor de lengua arábica.”³ Si aceptamos por buena la fecha de 1621 como la de su fallecimiento, como parecen indicar los documentos hallados hasta el momento, habremos de concluir que nuestro peculiar autor dejó de existir a edad temprana, sin que se conozcan las causas de su final, aunque como él mismo confesó años atrás en una misiva enviada al Duque de Lerma, no gozaba de buena salud (San Pío & Zamarrón, 157).

Más allá de las cuestiones biográficas relativas al autor, ocupémonos ahora del episodio que supuso la génesis de la *Doctrina Phisica y Moral de Principes*: la catalogación por parte de Gurmendi de los fondos de la biblioteca de Muley Zidán.

Según reza el expediente cortesano de nuestro autor, en 1612, Gurmendi es incluido en la nómina oficial de corte como intérprete de lenguas orientales, con un sueldo inicial de seiscientos ducados al año, que se le habrían de pagar –en palabras del Rey – “todo el tiempo que residiere en mi corte y atendiere a la dicha traducion.”⁴ ¿A qué traducion se está refiriendo el soberano? El año anterior las tropas del almirante Luis Fajardo habían apresado en el puerto de La Mamora el navío N^a S^a de la Guardia (Justel, 179-185; Ibn Azzuz, 117-154), a bordo del cual se hallaba la biblioteca del sultán de Marruecos, Muley Zidán, quien se había visto obligado a abandonar su residencia real en Marrakech para buscar refugio en Safi, tras la derrota sufrida a manos de un líder religioso contrario. La intención del sultán era trasladar a Agadir su rica biblioteca y sus tesoros; pero al llegar a destino, el patrón del navío francés quiso cobrar la totalidad del flete antes de desembarcar la preciada carga y, al no conseguirlo, puso rumbo a Marsella. A la altura de Salé, fue interceptado por las tropas del almirante Fajardo, que remolcaron el barco a España con la biblioteca del sultán a bordo. Felipe III encarga entonces a Gurmendi las labores de traducción y catalogación de dicha biblioteca, cuyo destino final era el de incrementar y enriquecer los fondos de la Laurentina. Los cerca de cuatro mil volúmenes (3.975 según datos del propio Gurmendi) que la componen se depositan, de forma temporal y mientras duren las labores de traducción y catalogación, en casa de Idiáquez, para mayor comodidad del guipuzcoano.

Entre los papeles del Consejo de Estado de 1614, que he podido consultar personalmente, se encuentra un memorial de Gurmendi dirigido al rey, en el que le expresa su opinión acerca del valor y contenido de los manuscritos y solicita permiso para quedarse con alguno de ellos por un tiempo para proceder a su estudio y traducción. Dice Gurmendi que:

[...] en dividirlos y ponerlos en orden por sus ciencias y facultades ha trabajado mucho, y ha hallado que dos mil cuerpos de libros y mas son exposiciones del Alcoran, y mil de diversas materias de humanidad, y los demas de filosofia, matematicas y algunos de medicina y hale parecido dar cuenta desto a V.M. para

³ AGS EMR Quitaciones de Corte, legajo 17, fs. 713-714.

⁴ “(...) y porque los demas oficiales del dicho mi Consejo tienen sus salarios en la nomina y en el pagador de mis Consejos, y el dicho Fran(cis)co de Gurmendi ha de correr por la misma cuenta, os mando le libreis en la dicha nomina y en el pagador de mis Consejos los dichos seiscientos ducados de que ha de gozar desde veinte de octubre pasado deste año de seiscientos y doze que le hize esta merced en adelante en cada un año como se libran los salarios de los otros oficiales, todo el tiempo que residiere en mi corte y entendiere en la dicha traducion.” (Real Cédula de 18 de noviembre de 1612, AGS, EMR, Quitaciones, legajo 17, folios 713-714). [La cursiva es mía].

que se sirva demandar se lleven a S. Lorenzo haciendole a el merced de permitirsele queden algunos para sus estudios y traducir otros a la lengua castellana⁵.

El 6 de marzo de ese mismo año, el Consejo de Estado remite a Felipe III un dictamen en el que aconseja que los libros se trasladen a El Escorial, y se dispongan aparte en la zona alta de la Biblioteca del Real Monasterio, sin mezclarlos con los fondos del catálogo árabe primitivo. Así mismo, se aconseja que se permita a Gurmendi el acceso a aquellos manuscritos necesarios para llevar a cabo su labor de traducción. El mismo Felipe III, en una real cédula emitida el 6 de mayo de 1614, da instrucciones para el traslado de los libros a la biblioteca de San Lorenzo del Escorial y su posterior colocación en la parte alta de la misma, ordenando además:

[...] que a Francisco de Gurmendi se le dexen algunos libros necesarios para sus estudios de la misma lengua arabiga, como son vocabularios y otros tales de la propiedad y elegancia de la lengua (...), que a Gurmendi se le ordene y al religioso a quien estos libros se entregaren que se comuniquen y traten de las materias destos libros que fueren morales y de historia, y a Gurmendi se le permita que traduzca en castellano algunos que parezca merecer como por experiencia se halla que lo merecen y mucho dos libros que hasta agora ha traducido⁶.

Así pues, en mayo de 1614, dos años después de ser comisionado por el rey en la tarea de revisión y catalogación de los libros que formaban parte del fondo de la biblioteca de Muley Zidán, Gurmendi ya había traducido, en palabras de Felipe III, dos de estos libros, que versaban de materias morales y de historia. Pero, ¿cuáles eran esos libros? Uno de ellos podría ser, con bastante probabilidad, la *Doctrina*. El 17 de mayo de 1614, pocos días después de ser emitida la cédula real antes mencionada, se concede privilegio de impresión por diez años a la *Doctrina*, cuya versión manuscrita se afirma que se encuentra en el oficio de Juan de Jerez, escribano de Cámara del Rey. Así pues, para estas fechas Gurmendi ya tenía concluido el borrador de la obra, borrador que había sido sometido al dictamen del Consejo de Castilla un mes antes, y que había obtenido, aparentemente sin problemas, licencia de impresión por parte de este organismo con fecha de 14 de abril de 1614. Ello induce a pensar que cuando solicita permiso para quedarse con algunos de los volúmenes de la biblioteca de Muley Zidán para su estudio y traducción antes de que éstos sean enviados a El Escorial, Gurmendi ya tenía bastante avanzado el borrador de su *Doctrina*, puesto que había podido acceder a estos volúmenes depositados cautelarmente en la casa de Idiáquez.

Sin embargo, nos queda la duda de cuál podría ser el segundo libro al que se refiere el rey en su real cédula de 6 de mayo de 1614. Se plantean, a este respecto, varias hipótesis. La primera de ellas contempla la posibilidad de que se trate de dos de los libros de la biblioteca de Muley Zidán que, refundidos en uno solo, hubieran dado origen a la *Doctrina*. La estructura de la obra refleja una división formal en dos partes, que el propio autor califica de ‘libro primero y libro segundo’, cuyo análisis detenido ofrece, como veremos, ciertas diferencias de forma y contenido, si bien estas no son significativas. Cabe también la posibilidad de que el rey, al mencionar los dos libros traducidos por Gurmendi, se esté refiriendo a una única obra compuesta por dos volúmenes, cuya disposición Gurmendi habría respetado al traducirla del árabe al castellano. Esto no resulta tan extraño, si se tiene en cuenta que muchos de los espejos de príncipes conocidos

⁵ AGS, E2644 s.f.

⁶ AGS, E2644, s.f.

presentan este tipo de estructura bimembre en dos partes, cada una de las cuales se denomina ‘libro’⁷.

La segunda hipótesis se centraría en que, efectivamente, se tratase de dos libros diferentes. No he podido hallar referencia a un segundo libro *publicado* por Francisco de Gurmendi, lo que no quiere decir que no lo escribiera: tal vez simplemente no se publicó porque no estaba en la mente de nuestro autor el hacerlo. De hecho, sí existe un segundo libro *escrito* por Gurmendi, del que se conservan al menos dos ejemplares manuscritos, uno perteneciente a los fondos bibliográficos del Parlamento vasco y otro en la Lambeth Palace Library de Londres. Se trata de un manuscrito titulado *Libro de las calidades [o qualidades] del rey y de los ministros del reyno, conforme al gouierno de los reyes árabes, traducido de arábigo en castellano por Francisco de Gurmendi*, que ha sido transcrito por mí y que aparece, por primera vez desde que fuera escrito por su autor, hasta donde me consta, en los anexos de mi trabajo de investigación doctoral, aún inédito (Llopis Mena, 2016). Como en el caso de la *Doctrina*, el *Libro de las calidades del Rey* está dedicado al Duque de Lerma, lo cual indicaría en ambos casos la intención del autor de granjearse la benevolencia del valido real para ascender en el escalafón social.

En su dedicatoria al Duque de Lerma al comienzo del *Libro de las qualidades del Rey*, Gurmendi declara lo siguiente:

De toda la librería que se tomó a Muley Zidan, y está en mi poder aunque ay muchos libros de filosofía y medicina y otras facultades de no poca consideración, ninguno me pareció más a propósito para ponerle en la lengua castellana, para que V[uestra] Ex[celencia] pudiese pasar los ojos por él que este que trata del modo del gouerno de aquellos Reynos: que por ser tan estraños a los nuestros en todo podrá la novedad servir de divertir y recrear el ánimo a V[uestra] Ex[celencia] y de dar a conocer el mío que es, y ha sido siempre de hallar algo con mi pobre ingenio q[ue] poder ofrecer a los pies de V[uestra] Ex[celencia], a quien nuestro señor guarde largos años como este humilde criado de V[uestra] Ex[celencia] desea⁸.

Es decir, en el prefacio de la obra, el de Zarautz declara explícitamente que se trata de una traducción de una obra de literatura política procedente de los fondos de la biblioteca apresada al sultán marroquí. Así pues, a mi entender queda descartada la primera hipótesis de que ambos libros traducidos por Gurmendi a los que aludía el Rey Felipe III fueran refundidos por nuestro autor en la *Doctrina*, mientras que cobra mayor credibilidad la segunda hipótesis, conforme a la cual se trataría de dos libros diferentes, traducidos por Gurmendi, de los cuales sólo uno, la *Doctrina*, fue dado a la imprenta.

Por su parte, en la introducción de la *Doctrina*, Gurmendi se dirige de nuevo a Lerma como al “verdadero y legítimo dueño de la materia y facultad que trata.” Tras agradecerle “las mercedes y beneficios que de la generosa mano de V.E. he recebido y recibo” –lo cual corrobora el aprecio y la consideración que el valido real mostraba por Gurmendi–, expresa su deseo de “llegar a merecer el nombre de criado de V.E.,” para posteriormente afirmar:

[...] porque aunque la novedad del modo del gouerno político de los árabes conuide a la lección de él, ninguna cosa agradará y satisfará más a los hombres graves y doctos, para entender que este libro lleva en sí, encerradas y cifradas, altas y profundas sentencias, que verse salir a luz debajo la autoridad y protección

⁷ Así, por ejemplo, la *Lámpara de príncipes* de al-Turtuší.

⁸ Lambeth Palace Library of London, MS767, folio 4v.

de la grandeza de Vuestra Excelencia, cuya excelentísima persona nuestro Señor guarde como este humilde criado de Vuestra Excelencia desea⁹.

Más allá de granjearse el favor del valido real y entrar a formar parte del círculo de sus hechuras, Gurmendi declara su propósito de desvelar el saber oculto en los “libros arábigos” en lo relativo a sus formas de gobierno, por cuanto la materia pueda resultar del agrado e interés del privado del rey. Esta voluntad de rescatar la sabiduría encerrada en lenguajes extraños no deja de ser un tópico literario muy común en la época. No podemos olvidar el pacto tácito que se establecía entre el escritor y sus lectores, sabedores de hallarse ante un recurso narrativo más que enriquecía y adornaba el texto. Sin embargo, en el caso de la *Doctrina* parece que la alusión a la sabiduría del gobierno de los árabes adquiere tintes más veraces. Nos encontramos en un momento histórico –primer tercio del XVII– en el que la amenaza turca es una realidad a la que la Monarquía hispánica ha de hacer frente y conocer al enemigo, del que se admira su “buen gobierno”, puede proporcionar herramientas útiles a los gobernantes cristianos para lograr la victoria. Como afirma Miguel Ángel De Bunes: “La carencia de noticias sobre la personalidad de los sultanes y la organización de sus estados lleva a que los impresores y los escritores españoles recojan y traduzcan la mayor parte de los textos europeos sobre los turcos (De Bunes, 304).”

Por otro lado, el XVII es el gran siglo de la recuperación de la Historia como ciencia en un sentido moderno, científico. A diferencia de lo que había venido ocurriendo hasta ese momento, en el XVII el uso que se hace de las fuentes está en función de las preguntas que se pretende que respondan, en una suerte de historia cultural del pensamiento político que busca dar respuestas a las necesidades de los gobiernos de la época. Y si esas fuentes estaban originalmente escritas en idiomas poco accesibles a la mayoría, como solía suceder, cobra mayor relevancia la figura del traductor, en cuanto intermediario entre el “saber oculto” y el lector medio.

En los sonetos introductorios de la *Doctrina*, nos encontramos con uno escrito por Beatriz de Villanueva que comienza con estas palabras: “De la amarga retama la auejuela/ saca el almíbar del panal sabroso.” Esta imagen hace referencia al proceso de acopio y selección de ejemplos que se recomienda al estudioso y lector erudito; tópico harto conocido desde la Antigüedad y recordado al amparo de la doctrina de la imitación compuesta, tema central de la poética renacentista. La imagen procede de Aristófanes y aparece en autores tan diversos como Lucrecio, Horacio y Séneca, quien, en sus *Epístolas morales a Lucilio*, la expone de la siguiente manera:

[...] hemos de imitar a las abejas y distinguir cuantas ideas acumulamos de diversas lecturas (pues se conservan mejor diferenciadas); luego, aplicando la atención y los recursos de nuestro ingenio, fundir en sabor único aquellos diversos jugos¹⁰.

Saúl Martínez Bermejo ha señalado el uso que se le daba a la metáfora en los siglos XVI y XVII, la lectura de de autores clásicos, como Tácito, suponía “implícita o explícitamente, la posterior transformación de lo leído y su conversión en algo nuevo.” (Martínez Bermejo, 127-128). Esta reelaboración de los materiales para producir textos nuevos, distintos del original, conocida como *ars excerpendi*, constituía la piedra de toque del método filológico del movimiento humanista y conllevaba una clara intencionalidad

⁹ *Doctrina Física y Moral de Príncipes*, dedicatoria al Duque de Lerma. La adulación exagerada en términos personales y políticos refleja simplemente el vocabulario del mecenazgo y era una convención completamente aceptable, y aun obligatoria, para escritores que vivían y pretendían en la corte.

¹⁰ L. E. Séneca, Ep. 84, 5.

didáctica. En el periodo renacentista asistimos al nacimiento de una nueva categoría de traductores: personas normalmente competentes en la lengua de salida, que traducen para difundir un texto que consideran valioso, que se preocupan por la calidad del texto de partida, cotejando variantes, y que explican a menudo los pasajes difíciles en un claro afán divulgador (Martín Rodríguez, 37).

Desde otro punto de vista, la revalorización de la historia como herramienta para la política es un fenómeno que alcanza por igual a todas las naciones europeas. Bodin, Mariana, Álamos, Wheare o Johnson compartían buena parte de los presupuestos que colocaban la historia entre las prioridades de aprendizaje para el dominio de lo político. Así por ejemplo, al abordar la recepción de un historiador clásico, como es Tácito, en la Europa del XVII, Martínez Bermejo señala cómo los argumentos a favor y en contra del clásico saltaban de un lugar a otro gracias a la circulación de libros y a la conciencia del carácter ‘europeo’ del propio fenómeno de la recepción. Dicha recepción, en el caso de Tácito y de algunos otros autores clásicos, estaba ligada a una dimensión teórica y práctica del hecho político – una dicotomía que nos conduce, una vez más, al título de la obra de Gurmendi – y estaba inmersa a su vez “en las redes de patronazgo y poder en las que se jugaba el acceso a las esferas de decisión práctica, el desarrollo de [la] carrera personal y [la] valoración social” (Martínez Bermejo, 445) de los estudiosos y eruditos que daban a conocer los textos clásicos a través de traducciones al vernáculo. Todos estos factores se cumplen al pie de la letra en la *Doctrina*, cuya dimensión teórica y práctica de la política queda reflejada ya desde el mismo título que su autor escogió para la obra, pero que no es ajena tampoco a estas redes de influencia y esferas de poder cortesano desde el momento en que Gurmendi dedica su trabajo al mismísimo Duque de Lerma.

Como señalan algunos autores, entre ellos Pierre Civil, el estudio de las actividades de mecenazgo y de la personalidad de los mecenas constituye una vía de acceso a la interpretación de los textos. En el caso del valido real de Felipe III, su innegable vanidad y su sensibilidad a los elogios y halagos, unido a la acumulación de poderes en su persona como elemento central y vértice de las redes clientelares en la corte, explican la proliferación de dedicatorias con su nombre que aparecen en el primer tercio del XVII:

L’irrésistible ascension du Duc de Lerma devait déterminer une transformation profonde du système politique. Elle instaura le gouvernement du favori, personnage-clef qui désormais s’interposait entre le roi et les différentes instances de l’état centralisé pour assurer le contrôle du patronazgo. [...] Tel était le contexte dans lequel bien des auteurs de l’époque rédigerent en préambule de leurs œuvres des adresses louangeuses au Duc de Lerma (Civil, 186-188).

A la luz de lo expuesto, parece legítimo preguntarse cuál es ese planteamiento ideológico de trasfondo en la *Doctrina* y en qué fuentes doctrinales bebe. Al ocuparme de la revalorización de la historia y de los textos clásicos en el XVII, he mencionado a un historiador romano, Tácito, cuya obra es recuperada y puesta nuevamente en valor en la Europa moderna, si bien de una forma muy peculiar y propia del pensamiento de la época. En palabras de S. Martínez Bermejo, las ideas de Tácito recorrían las cortes europeas en lecturas muy fragmentarias y con un sentido no previsto por el autor y tal vez sólo parcialmente indicado por el texto, lo que supone “una característica del pensamiento político de estos momentos (Martínez Bermejo, 272).”

¿Es la *Doctrina* una obra de inspiración tacitista? Más allá de la declaración de intenciones de su autor en el Prólogo al lector, donde afirma ser un mero transmisor de la sabiduría política universal contenida en aquellos libros, debemos plantearnos una cierta intencionalidad ideológica por parte de Gurmendi a la hora de reelaborar los materiales

que componen la *Doctrina*, en la línea del método humanístico del *ars excerpendi*, que seguía estando plenamente vigente a comienzos del XVII. La obra de Gurmendi comparte con el *Politicorum sive Civilis Doctrinae libri sex* de Justo Lipsio (texto político de inspiración tacitista que tuvo una gran repercusión en la Europa del XVII y, especialmente, en nuestro país) dos rasgos esenciales: por un lado, la *Doctrina* se presenta como un compendio de citas y anécdotas atribuidas a diversos personajes de la antigüedad, cuyo hilo conductor queda establecido por los títulos de cada uno de los capítulos que la forman, dedicados a las virtudes éticas y políticas del individuo en general y al soberano en particular. Este esquema estructural la asemeja en general a los catálogos de lugares comunes del humanismo y, de modo particular, a la obra de Lipsio, quien se jactaba de haber creado con el *Politicorum* un género nuevo de sentido didáctico y práctico dirigido a los príncipes, que trascendía la mera recopilación de citas eruditas, para elaborar con ellas algo novedoso que diese respuesta a los problemas concretos de la política de su tiempo. Por otro lado, en ambas obras palpita una cuestión de fondo que preocupaba a los pensadores políticos de la época: la conexión entre política y moral. Tanto Lipsio como Gurmendi encuentran una solución a este dilema poniendo el acento en aquellos aspectos que, por su universalidad, no planteasen dudas acerca de la posible heterodoxia de quien los suscribía. De entre todos los autores de la antigüedad clásica, Séneca es el que mejor se acomodaba a este planteamiento, ofreciendo respuesta a la necesidad de conciliar el buen gobierno de uno mismo con el buen gobierno de todos. El pensamiento barroco encontró en el estoicismo el código moral que articuló la base psicológica de la ideología imperial hispánica y que a la vez, permitió configurar gran parte del lenguaje moral de la modernidad. Si bien Gurmendi no menciona a Séneca de forma directa, podemos rastrear ecos del pensamiento de este autor latino en la *Doctrina*, sin ir más lejos, en todo lo concerniente a la necesidad de que el futuro monarca sea capaz de dominar sus pasiones, haga gala de una considerable discreción y prudencia y conceda gran importancia al silencio. El silencio real, no la retórica real, comenzó a ser visto, desde finales del siglo XVI, como la verdadera arma del poder. Giovanni Botero en 1598, por ejemplo, pedía al rey que mantuviese secretos sus pensamientos y que no hablase demasiado: “Para el príncipe es mejor darse a entender con acciones y gestos que con palabras” (Feros, 167).

De este modo, Gurmendi conjuga el interés que la traducción de determinadas obras de la literatura ético-política oriental pudiese despertar en las elites gobernantes españolas con el importante papel que juega el tacitismo en la conservación de la monarquía hispánica. Bajo el paraguas de una pretendida universalidad, la *Doctrina* contiene ecos de pensamiento tacitista, y en consecuencia, neoestoicos, que permiten relacionar a su autor con el importante movimiento tacitista español del primer tercio del XVII. Sin embargo, no podemos olvidar que, a diferencia de otras obras coetáneas de contenido e inspiración tacitista, como las de Álamos de Barrientos o Eugenio de Narbona, cuya materia procede de la tradición latina o de la Biblia, la *Doctrina* hace referencia directa al acervo cultural oriental árabe y persa. Seguidamente, me ocuparé de la presencia de los elementos orientales en la redacción de la *Doctrina*.

Si centramos nuestra atención en el análisis de la obra, esta presenta una estructura en dos partes o *libros* de la siguiente manera: cada capítulo anuncia en el título la materia de la que va a tratar; a continuación, se ofrece una exposición motivada de la virtud o cualidad que ha de poseer el futuro monarca, apoyando la exposición teórica de la misma con una serie de historias o ejemplos atribuidas a personajes célebres de la Antigüedad clásica, con la particularidad de que aparecen filósofos griegos reconocidos como Platón, Sócrates o Aristóteles, reyes sasánidas (Anurshiwān) y sus fieles consejeros (Buzur), califas musulmanes (Muawiya, al-Mansur, etc), los sabios de la India personificados en la sabia Hind, etc. Algunos capítulos ofrecen una segunda parte teórica a modo de

conclusión y recapitulación de la materia expuesta, mientras que otros se cierran con alguna de las sentencias o proverbios puestos en boca de autoridades.

Esta estructura no obedece a un planteamiento original por parte de su autor, ni siquiera es exclusiva de los tratados de educación de príncipes del XVII. Se hace eco, en cambio, de antiquísimos modelos procedentes de la Persia sasánida, que a su vez entroncan con el sincretismo de los periodos helenístico, alejandrino y bizantino, una vasta tradición literaria de la que los espejos de príncipes no son más que la punta del iceberg.

Podemos establecer una jerarquía de los personajes célebres que aparecen en la *Doctrina* atendiendo al número y frecuencia de sus apariciones. El primer puesto con diferencia en número de apariciones lo ocupan los sabios, a los que se nombra hasta en 200 ocasiones de manera genérica, en singular o plural, seguidos por los poetas, con 110 menciones. Gurmendi alude en 65 ocasiones a los filósofos, en singular o plural, sin especificar a qué filósofo se refiere, salvo cuando cita al Filósofo, con mayúsculas, una clara alusión a Aristóteles. La literatura sapiencial árabe y la persa recogen abundantes colecciones de dichos de sabios, poetas y filósofos, en algunos casos dotándoles de nombre propio (como en el caso de los griegos Sócrates, Platón, Aristóteles, Diógenes o Hipócrates), en otros de forma anónima, por el mecanismo de la pseudoatribución.

La sabia Hind es citada 16 veces. No me atrevo a afirmar con rotundidad que Gurmendi desconociera que este personaje, en apariencia femenino, hace referencia en el imaginario colectivo oriental a la sabiduría procedente de la India, pero el caso es que Gurmendi se refiere a ella como si de una sola mujer se tratara. A simple vista, resulta difícil confundir el plural de la palabra árabe para sabios (حُكَمَاء) con la forma femenina singular (حَكِيمَة). Parece poco probable que una persona instruida, que dominaba no sólo el árabe, sino también el turco y el persa, no estuviera al tanto de este hecho. Otra posibilidad es que la expresión original fuese una *idâfa*, del tipo (حكمة ألأهند), lo que hubiese podido inducir a error a nuestro autor; esto no pasa de ser una simple conjetura, si bien parece la explicación más plausible. Recordemos que Rafael Ramón Guerrero, al analizar la estructura de *Al-Hikma al-Hâlida* de Miskawayh, se refiere a “una breve sección consagrada a las sentencias de los hindúes (*al-Hind*) (Ramón Guerrero, 354-355).”

La siguiente autoridad en número de apariciones es Platón, seguido muy de cerca por Aristóteles, que aparece cinco veces citado por su nombre y otras tantas como el Filósofo, y Sócrates, mencionado cuatro veces. Ellos forman la tríada de filósofos de la Antigüedad clásica cuya autoridad jamás se pone en discusión, aunque nos encontremos en el ámbito de la pseudoepigrafía con carácter propagandístico. La literatura político-moral en Oriente –y con posterioridad, la de Occidente– recurrirá desde tiempos muy tempranos al consenso que suscitan estos tres iconos de la filosofía griega para sustentar con sus afirmaciones, atribuidas o no, los principios que rigen el comportamiento humano en una comunidad. El mismo Aristóteles se erige en protagonista, él solo o en compañía de su discípulo Alejandro Magno, de una serie extensa de colecciones de dichos y espejos de príncipes persas y árabes¹¹.

En tres ocasiones se mencionan sentencias atribuidas a Buzur. Bajo este nombre apocopado se esconde la figura de Bozorgmehr-e Bokhtagan, también conocido como Buzurmihir, Burzmihir, Dadmihir and Dadburzmihir, personaje real de la corte sasánida, donde sirvió primero como ministro de Kavadh I y posteriormente, se convirtió en Gran

¹¹ Así, por citar algunos ejemplos extraídos de las antiguas colecciones de consejos persas agrupadas bajo el título de *Xeradnâme az maqâlat-e hokamâ* (Libro de sabiduría compuesto por palabras pronunciadas por los sabios), cuyo protagonista es el Estagirita: *Nokte-hâ az maqâlat-e Arestââtâlis-e hakim*, (Pensamientos extraídos de los que dijo el sabio Aristóteles), *So 'âl-ha-ye Eskandar az Arestââtâlis-e hakim*, (Preguntas que le hizo Alejandro al sabio Aristóteles).

Visir de su hijo Cosroes I. Su legendaria sabiduría dio lugar a la creación del modelo del sabio consejero en la literatura persa y, por extensión, en el mundo árabe, donde innumerables libros de historia recogen con admiración su biografía y otros tantos libros de moral citan los consejos a él atribuidos (Fouchécour, 58). Buzurmihir es el consejero ideal del rey justo, cuyo modelo es Anurshiwān (o Anushiravān) Cosroes I, quien también aparece en la *Doctrina*, bajo ambas denominaciones, una vez en cada caso. Este rey persa se considera en todo el mundo árabe como un gran modelo a imitar, porque se dejaba instruir por los sabios, en especial por su Gran Visir, Buzurmihir. No podemos dejar de notar el paralelismo que se establece entre la figura del rey Felipe III y de su privado, Lerma. Tal vez sea por ello, Gurmendi los elige a ambos como estandarte de la pareja soberano justo/consejero sabio.

La figura de Buzurmihir acumula en el mundo persa –y con posterioridad, en el árabe– una larguísima tradición de historias y anécdotas a él atribuidas como modelo del perfecto visir. Sin ir más lejos, recordemos que Ibn al-Muqaffa, gracias a la introducción de su versión árabe del *Kalila wa Dimna*, atribuida a Buzurmihir hijo de Boxtakān, había familiarizado a los lectores árabes con el ministro de Anurshiwān y su sabiduría. En medios persas circulaban desde mucho tiempo atrás recopilaciones de los consejos del sabio Buzurmihir, como en el *Xeradnāme*, que recoge entre sus diecisiete ilaciones, abundantes muestras de la sabiduría atribuida a este personaje (Fouchécour, 25-38, 58-69). En cuanto a las fuentes que se utilizaron para componer su “biografía,” parecen remontarse a un fondo común en Oriente, difícil de precisar: la necesidad en la que se encuentra el rey de recurrir a la sabiduría de un sabio. Lo que sí parece claro es que es la obra de Firdausi principalmente la que fija la leyenda de Buzurmihir, que permanecerá desde entonces estable y se repetirá del mismo modo en autores posteriores.

Tres veces más se menciona al segundo califa abasí al-Mansur, modelo de tolerancia abasí frente a los persas y otros grupos reprimidos en época omeya. Pues, aunque el califa omeya Hisham Ibn Abd al-Malik había adoptado las prácticas cortesanas persas, no fue hasta la época de al-Mansur cuando se apreció en todo su valor la literatura persa en el mundo islámico.

Otro califa mencionado en tres ocasiones es al-Ma'mun, hijo del legendario Harun al-Rashid –el califa intelectual y poeta que inspiró la famosa obra *Las mil y una noches*–, y de madre persa. El reinado de este califa se considera como el más glorioso y grande en la historia del Islam, y se menciona siempre como inicio del esplendor científico árabe.

Otras tres veces cita Gurmendi a Abdallah Ibn Ya'far, compañero y pariente del profeta Mahoma y sobrino de Ali; de quien también se convirtió en yerno al desposar a su hija Zainab. Entre los árabes, este personaje era conocido por su extrema generosidad y actitud caritativa con los más desafortunados, por la que se ganó el apelativo de “mar de generosidad.” Por medio de esta figura, tan conocida y respetada entre los árabes, Gurmendi estaría apelando a la liberalidad y generosidad del monarca para con sus súbditos.

En dos ocasiones, aparecen mencionados los siguientes personajes: Alejandro Magno, 'Alī Ibn Abī Tālib y Calid bin Safuan, integrante al parecer de una *isnad* o cadena de autoridades para la transmisión de hadices (Hāmeen-Anttila, 233-242).

Por lo que se refiere a 'Alī, primo y yerno de Mahoma, es visto en el mundo musulmán como el emblema del valor y la sabiduría, digno sucesor del Profeta Mahoma, quien lo eligió para tan alta responsabilidad. El chiismo, pero también el sufismo, contribuyeron a desarrollar, en la zona cultural persa, la devoción hacia ese personaje emblemático de los primeros tiempos del Islam. Las literaturas persa y árabe recogen profusamente la vida y las hazañas del mayor héroe del Islam, que combatió por una causa justa y de forma magnánima. Así, por ejemplo, el historiador al-Mas'ūdī, “el Herodoto de los árabes,” en

su obra *Kitāb murūğ al-dahab* recogió la historia y los hechos de ‘Alī, así como sus “palabras memorables.” También Miskawayh, en su capítulo dedicado a los dichos de los árabes, consagra una sección a los dichos de ‘Alī, justo después de la sección dedicada a los dichos del Profeta (Fouchécour, 119, n.127).

La figura de Alejandro el macedonio se asocia en el mundo musulmán a la de su maestro e instructor Aristóteles, al que escribía con asiduidad desde el campo de batalla para requerirle normas de conducta. El tándem griego del príncipe y su consejero popularizó en medios persas la doctrina aristotélica del *mesotes* o justo medio, el ideal político de la mediocridad¹².

El ideal de “rey-filósofo” se encarna desde el Medievo en la figura mitológica de Alejandro Magno, que cobra gran relevancia en la península desde la aparición del *Libro de Alexandre*, obra escrita a comienzos del siglo XIII por encargo de Fernando III, con el propósito de que sirviera a la formación del joven infante Don Alfonso y que inaugura el género de los *specula regis* al estilo más puramente hispánico, al mezclar las influencias orientales con las occidentales. Algunos autores sostienen que la popularidad de la leyenda de Alejandro se debe al hecho de que permitía demostrar, a través de su relación con Aristóteles, la necesidad regia de contar con un tutor y de rodearse de un círculo de sabios consejeros que animasen al monarca a instruirse (Cary, 106). La imagen del rey macedonio que nos ofrece la literatura sapiencial castellana del siglo XIII resulta a todas luces positiva, frente a otras visiones menos amables de su figura que aparecen en otras literaturas, como es el caso de la francesa, donde se daba mayor importancia a la figura de Carlomagno como imagen del buen rey y se denigraba a Alejandro. Frente a esto, dentro de nuestras fronteras prevalecen los ecos musulmanes de la leyenda alejandrina, que se perpetúan a través de las diferentes versiones del *Sirr al-Asrār*.

En una sola ocasión se cita a los siguientes personajes: los reyes persas Beheram, Enoxiruan, Perviz y Cosdrue; los reyes árabes Almansur y Ebu al Atahiya; el filósofo Jonás; el Huchajer, Chabir bin Abdala, Mahamed bin Caab el Curdi, al-Hujax bin el-equirreya, Omar bin Abdalaziz, Moauía, Hatem, Iaafer, Asmay, Babel, el Hanef, el Deleymí, Abdala bin Xedad. Todos ellos, figuras importantes de la tradición persa y árabe. Sin embargo, en ninguno de sus capítulos recoge Gurmendi doctrina religiosa, ni cristiana ni musulmana, sino que se limita a presentar sentencias, aforismos, apotegmas, etc., de carácter moral y político para el aprovechamiento y la instrucción del príncipe, futuro monarca.

Las sentencias que aparecen en el libro vienen recogidas al final del mismo en una tabla, organizadas por orden alfabético. De las dos partes en que está estructurada la obra, la primera posee un carácter que podríamos calificar de generalista, en la que se abordan las principales virtudes que debe poseer cualquier individuo para garantizar el orden social y el bien común; mientras que la segunda parte está dedicada más específicamente a las virtudes que deben adornar al soberano para que se comporte de forma justa y adecuada, ganándose de esta manera el cariño y el respeto de sus súbditos. Asimismo, en esta segunda parte se recogen aquellos comportamientos lesivos o poco apropiados que tanto el soberano como sus súbditos deben evitar para garantizar la paz social.

El libro primero recoge las virtudes “naturales” que debe poseer todo individuo, con mayor razón el monarca, la “cabeza” del reino: ciencia, entendimiento, recato, doctrina, elocuencia, liberalidad, capacidad de perdón, entre otras; mientras que el segundo se ocupa de aquellas virtudes “morales” de las que debe hacer gala el soberano, así como de las que debe evitar, para conducirse de manera recta y juiciosa en pro del buen gobierno.

¹² Acerca de la transmisión de la leyenda de Alejandro desde Grecia a Persia, véase la reciente tesis doctoral de H. Manteghí Amín (2014).

Ello nos remite a la distinción que establece el tacitismo entre virtudes del individuo, que deben conducirlo al dominio de sus pasiones y al recto gobierno de sí mismo, y virtudes del monarca, que le permitan ejercer el poder de manera justa y prudente en beneficio de sus súbditos y de la conservación del reino. Esta distinción no es exclusiva del pensamiento del historiador latino, sino que podemos encontrarla ya en los libros de consejos de la Persia antigua y en los tratados de moral persas que se escriben en época abasí.

El lenguaje de la *Doctrina* nos resulta extraño en ocasiones, algo que podría deberse a la traducción desde el árabe: recordemos la voluntad del autor humanista de mantenerse fiel al texto original no sólo en el contenido sino también en el estilo. Muchas de las sentencias y ejemplos que recoge Gurmendi se basan en la alegoría y su significado último se nos escapa en algunos pasajes. Ello se debe a que estamos ante una traducción de un texto sapiencial oriental. En la literatura sapiencial de Oriente y, por extensión, en toda aquella que bebe de sus fuentes, el saber y la transmisión del mismo ocupan un lugar central; sin embargo, dicha transmisión no puede llevarse a cabo de cualquier manera y a cualquier individuo.

Esta centralidad del saber, que se antepone incluso a las riquezas temporales, repercute en especial sobre la figura del futuro monarca, y por extensión, de sus ministros y consejeros, pues les permite acceder al conocimiento necesario para crear leyes e impartir justicia.

Es precisamente esta virtud, la justicia, otro de los pilares alrededor de los cuales gravitan los tratados de educación de príncipes, al hacerse eco de las ideas de Platón y Aristóteles, para quienes se trata de la virtud política principal:

El comportamiento justo o injusto de un monarca puede llegar a condicionar por completo todo un territorio, haciendo de él un reino ideal (como el de Mentón en el Zifar) o un lugar del que se debe huir. Esta dependencia es un reflejo de la íntima relación entre el gobernante y sus súbditos. La idea se expresó ya desde la antigüedad con una metáfora convertida en tópico de larga vigencia el rey, cabeza del reino, que es su cuerpo¹³. La imagen se repite con frecuencia en los textos didácticos y en los documentos medievales. Esta concepción corporativa del reino implica una cierta unidad e interdependencia entre sus diversos componentes (Lacarra, 156).

El género sapiencial desempeñó, entre otros cometidos, la función de literatura política y ético-doctrinal a través de los espejos o tratados de educación de príncipes (*specula principum* o *specula regis*), obras de carácter político-moral que recogen un conjunto de directrices morales y de gobierno básicas que han de inspirar la actuación del buen soberano, quien ha de ‘mirarse’ en ellas, a modo de espejo, como guía para su correcta actuación. Estas guías partían de la base de que sólo la conciencia del rey adecuadamente encauzada podía asegurar la buena marcha del reino, desde una doble perspectiva. Por una parte, la idea de que sólo el rey que sabía gobernarse a sí mismo podría gobernar adecuadamente a su pueblo. Por otra, la concepción del rey como espejo, es decir, como modelo, para sus súbditos. La posición de primacía del soberano obligaba a éste a conducirse de manera intachable en la esfera pública, por cuanto todos los ojos del reino estaban fijados en él.

¹³ También Gurmendi recoge esta metáfora en la *Doctrina*: “Porque los vassallos son el cuerpo de un Reyno, y el Rey la cabeça de esse cuerpo, y corre por cuenta de la cabeça el movimiento errado, o acertado del cuerpo, y ansí como un cuerpo no puede permanecer sin cabeça, mucho menos un Reyno sin un Rey noble, fuerte, prudente, sabio, clemente, piadoso y justo.” (cap. I del libro segundo, hoja 95).

El componente ético y cívico de los espejos de príncipes orientales redunda en su carácter universal que les permite atravesar las fronteras espacio-temporales y reaparecer en lugares y épocas históricas tan aparentemente lejanas como la España del XVII:

Il faudrait donc prendre aussi en compte ce souci des auteurs et de leurs compilateurs ou lecteurs d'accéder à une vérité universelle, valable de tous temps et en tous lieux, de l'énoncer et de la reproduire, quelles que soient les vicissitudes politiques et en raison même de celles-ci (Dakhliya, 1198).

Este carácter universal es uno de los factores que permite explicar por qué una obra tan singular como la *Doctrina*, salpicada de referencias y anécdotas extraídas de la tradición cultural oriental, pudo pasar los sucesivos filtros de la férrea censura de su tiempo hasta llegar a su publicación y acabar en los anaqueles de las bibliotecas privadas de algunos de los hombres más influyentes y poderosos de la época, como es el caso del marqués de Velada, el que fuera ayo del príncipe y futuro rey Felipe III (Martínez Hernández, 34-59).

Otro factor que explicaría la aparente paradoja anterior tiene que ver con los lazos que vinculan la *Doctrina* de Gurmendi con el género de literatura moral o sapiencial de corte humanista y finalidad política, que adopta el *exemplum* histórico como forma narrativa propia con un fin didáctico-político no exento de carácter lúdico, en la óptica del *delectare et prodesse* horaciano tan del gusto de los humanistas, un colectivo al que Gurmendi pertenecía. Para un erudito de formación humanista como Gurmendi, vinculado por su labor como intérprete real con las élites de poder de la España del XVII, al tanto por ese mismo motivo de las corrientes de pensamiento político que circulaban entre esas élites, conocedor de lenguas como el árabe, el turco o el persa y catalogador en exclusiva de la importante biblioteca apresada al sultán Muley Zidán, debía de constituir una tarea obligada, casi un desafío, transmitir el contenido moral y político que guardaban las páginas de todos aquellos volúmenes y contribuir de ese modo a la conservación del reino.

La especial coyuntura económica, social y política por la que atraviesa la España de principios del XVII, tras la muerte de Felipe II y el ascenso al trono de su hijo Felipe III, y el controvertido protagonismo político que adquiere la figura del valido real durante la privanza del duque de Lerma, determinarán la etapa de madurez del género especular, en función de la adhesión o no de los distintos autores al bando de los partidarios de la política del favorito. Surgen, pues, en las primeras décadas del siglo XVII, numerosos tratados de educación de príncipes que recogen los rasgos fundamentales que, en general, ha de reunir el gobernante perfecto para que dicha perfección redunde en el bien de la comunidad. Estos tratadistas desarrollarán unos u otros planteamientos, en función del eje ideológico en torno al cual graviten sus simpatías; aunque muy someramente es posible señalar dos polos o ejes doctrinales principales: los contractualistas, defensores del principio de lugartenencia divina, que basan sus argumentos en las doctrinas de los Padres de la Iglesia, con San Agustín a la cabeza, y en la filosofía de corte aristotélico-tomista, reformulada a partir del *De regimine principum* de Egidio Romano (o Gil de Colonna); y los neo-estoicistas o tacitistas, de inspiración maquiavélica, partidarios de la razón de estado e impulsores de una filosofía de corte humanista y erasmista. En la década de 1590 publican sus trabajos varios autores representativos de estas teorías, coincidiendo con la formación como monarca del futuro Felipe III. Es el caso del jesuita Pedro de Ribadeneira, cuya obra *El Príncipe cristiano*, publicada en 1595, se define por su marcada oposición y rechazo de las teorías maquiavelistas e influyó decisivamente en el desarrollo de los discursos políticos en la España moderna. Otros autores fueron: Juan de Mariana, también jesuita, con su obra *De rege* (1599); Roa Dávila y su *De regnorum*

Iustitia (1591) o fray Juan de Torres, cuya *Filosofía moral de príncipes* –nótese la analogía con el título de la obra de Gurmendi– apareció en 1596.

Frente a esta visión contractualista del poder político, defendida por algunos de los tutores y sirvientes del príncipe –como su ayo García de Loaysa– y por muchos de los miembros de la elite política, surge a finales del XVI una segunda corriente de pensamiento que mostraba su afinidad con las teorías de la razón de estado. Estos autores, también conocidos como neoestocistas y tacitistas, defendían la necesidad de que el monarca mantuviese su privilegiada posición a cualquier coste, por lo que entroncaban con el pensamiento maquiavélico, y sus ideas fueron apoyadas por algunos de los consejeros del monarca y, especialmente, por Cristobal de Moura, Luis Fernández de Cabrera y Bobadilla, conde de Chinchón y Juan de Idiáquez, pariente y mentor de Gurmendi. Tres eran los autores más representativos de esta corriente de pensamiento político, de enorme repercusión en España: Giovanni Botero, cuya obra *Ragion de stato* fue traducida al castellano por mandato explícito de Felipe II para que contribuyese en la formación de su hijo y heredero; Justo Lipsio y su *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* y el francés Juan Bodino, cuyo libro *Les six livres de la République*, traducido al castellano en 1590, en el que defendía una teoría del poder político más radical y promonárquica, conoció un gran éxito a finales del XVI y comienzos del XVII.

Otro aspecto destacable es el uso de los materiales y las fuentes que ambos grupos de autores llevan a cabo. A pesar de las diferencias ideológicas entre un bando y el otro, en España los tratadistas del género de espejo de príncipes –ya sean contractualistas, ya partidarios de la razón de estado– se ciñen principalmente a las fuentes de la tradición occidental; citan casi exclusivamente autoridades cristianas y de la antigüedad grecolatina. Si bien es cierto que en la *Doctrina* encontramos multitud de referencias a filósofos de la Grecia antigua, también lo es que echamos en falta las citas de pensadores romanos y de Padres de la Iglesia. En cambio, se alude en reiterados pasajes a “la sabia Hind” –en clara alusión a las fuentes indias de la literatura sapiencial–, a monarcas y visires persas e incluso a califas y personajes relevantes del ámbito musulmán; lo que refuerza el vínculo de la obra con los espejos de príncipes castellanos de los siglos XIII al XV, de marcado carácter oriental.

Un lector del siglo XVII no podía pasar por alto esta singularidad del texto de Gurmendi, ni siquiera un lector erudito, acostumbrado a tratar con obras de factura similar y muy diversa procedencia. La *Doctrina* no conoció un gran éxito editorial, limitándose a una discreta primera edición de la que apenas se conservan unos pocos ejemplares. Lo que a todas luces resulta significativo es dónde se conservan dichos ejemplares: en algunas bibliotecas públicas de España y el Reino Unido; dichos ejemplares proceden en su mayoría de bibliotecas privadas de cortesanos de la época, cercanos a los círculos del poder real, como es el caso ya mencionado del marqués de Velada, ayo y ministro de Felipe III. Este hecho parece indicar que su recepción se produjo precisamente en estos círculos, que parecen haber sido, por pura lógica, los destinatarios naturales de la obra, por ser aquellos que habían de intervenir en las cuestiones que se abordan en ella: la educación del futuro soberano para el ejercicio del buen gobierno y el papel que sus ministros y consejeros habían de desempeñar durante su reinado.

El aparente escollo de recoger sentencias de la tradición árabe que pudieran levantar sospechas de una posible heterodoxia espiritual se salva con relativa facilidad por el interés que suscitan desde el punto de vista político y doctrinal; este hecho supone una constante entre un cierto número de autores del XVII, que aceptaban el esquema moral tradicional, de raíces aristotélicas –y, por tanto, paganas– pero negando que aquellos que

lo establecieron poseyeran realmente las virtudes que preconizaban¹⁴.

La *Doctrina* de Gurmendi presenta, pues, nexos de unión con los tratados orientales, en particular, con la literatura de consejos de origen persa y con sus herederos naturales, los espejos de príncipes musulmanes posteriores al siglo X. Tanto su esquema ideológico, basado en las virtudes cardinales de la ética aristotélica, como los materiales que maneja, compuesto de sentencias, aforismos y anécdotas de la Persia antigua y el mundo islámico, junto a los grandes filósofos griegos, nos permiten establecer su vinculación con los modelos de la tradición ético-política oriental.

Sin embargo, un análisis más en profundidad de la obra que tenga en cuenta el contexto de recepción de la misma, nos conduce a una reflexión acerca de la ideología que se esconde tras su factura, tan diferente de la de otros textos publicados en la misma época. La trayectoria humana e intelectual de su autor, su pertenencia a círculos humanistas y su labor como intérprete real, que le procuraba una cercanía a las elites de poder de la corte española, condicionaron sin duda la redacción de la *Doctrina*. Más allá de la intención declarada por el autor de preservar el contenido de ciertos títulos pertenecientes a la biblioteca de Muley Zidán, por el interés que para la política del reino pudieran tener, el estudio de la trayectoria vital de Gurmendi nos ha desvelado a un hombre, criado en la casa de Juan de Idiáquez, influyente personaje de la corte, que era partidario de la razón de estado y concedía gran importancia al estudio del árabe como herramienta útil para la política; a un hombre que se posicionó en contra de la autenticidad de las láminas de Granada, lo que le permitió estrechar lazos de amistad y lealtad intelectual con el humanista extremeño Pedro de Valencia y acercarse así a las corrientes tacitistas y neoestoicistas de pensamiento político; a un hombre, en definitiva, atento al devenir de la situación política y social del momento histórico que le tocó vivir y que hizo suyas todas estas cuestiones para volcarlas en la composición de una obra que habría de asegurarle un estatus privilegiado entre las hechuras del hombre más poderoso del reino: el Duque de Lerma.

De este modo, el contenido político y moral que encierran las páginas de la *Doctrina* guarda ciertas similitudes con los planteamientos del tacitismo político, como son la importancia que concede al conocimiento práctico y a la prudencia útil como llave de gobernación de los estados. Igualmente, la disposición formal de los capítulos que forman la obra en dos “libros” o partes, cada una de las cuales dedicada a las virtudes que debe reunir el individuo para conseguir el dominio de sus pasiones y las virtudes que deben adornar al soberano para, una vez conseguido el dominio de sí mismo, lograr el buen gobierno del reino, nos recuerdan a otras obras similares de autores tacitistas, la principal de las cuales, el *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* de Justo Lipsio, refleja ya desde su mismo título dicha conexión ideológica con la obra de Gurmendi. En esta obra, cuya traducción al castellano data de 1604, pudo inspirarse nuestro autor en lo que se refiere a la utilización del género de los catálogos de lugares comunes con una intencionalidad política y didáctica definida. No le hubo de resultar difícil, pues muy probablemente la obra original árabe o persa que Gurmendi tradujo compartía con la de Lipsio y el resto de obras de autores tacitistas esa misma voluntad de utilizar la Historia como modelo de comportamiento humano que garantice el buen gobierno y la conservación de los estados.

En lo relativo a la determinación de la fuente original de la *Doctrina*, me ha sido imposible dar con un título en concreto. Los volúmenes de la biblioteca de Muley Zidán que Gurmendi revisó y catalogó, y que constituyeron el material para la redacción de su obra, fueron depositados entre los fondos árabes de la biblioteca del Real Monasterio de

¹⁴A este respecto, véase R. W. Truman (30-31).

San Lorenzo del Escorial y buena parte de los mismos se consumió en el incendio que asoló la misma en 1671. Tampoco me ha sido posible hallar un inventario de los volúmenes que componían el fondo bibliográfico del sultán marroquí. A pesar de estas dificultades, el estudio de algunos textos del género especular árabe, como las obras de Miskawayh o al-Turtuṣī, con los que la *Doctrina* comparte no pocas afinidades formales y de contenido, así como el análisis de los rasgos que definen la literatura ético-política de la Persia antigua y el mundo islámico, me han permitido establecer una conexión entre dicha tradición literaria y la obra que nos ocupa. Dado que desde los manuales de consejos de época sasánida el género se fue perpetuando en sus rasgos primigéneos, más que señalar una obra en concreto, debemos reconocer la deuda que la *Doctrina* de Gurmendi guarda con toda la literatura ético-política oriental y, más en particular, con la tradición del consejo al soberano.

De esta forma, no podemos dejar de reconocer el carácter híbrido de la *Doctrina*, su anclaje en dos mundos aparentemente antagónicos en sus planteamientos ideológicos, pero que se revelan cercanos en su búsqueda de un saber práctico y útil que permita el buen funcionamiento de los gobiernos y la conservación del poder por parte del soberano reinante. La obra de Gurmendi bebe, pues, en las fuentes de ambas tradiciones, la oriental y la occidental, y hace suyos aquellos planteamientos y modelos literarios que mejor se avienen a su propósito, lo que revela su carácter utilitarista, próximo al del tacitismo político, y demuestra hasta qué punto esta obra es hija de su tiempo.

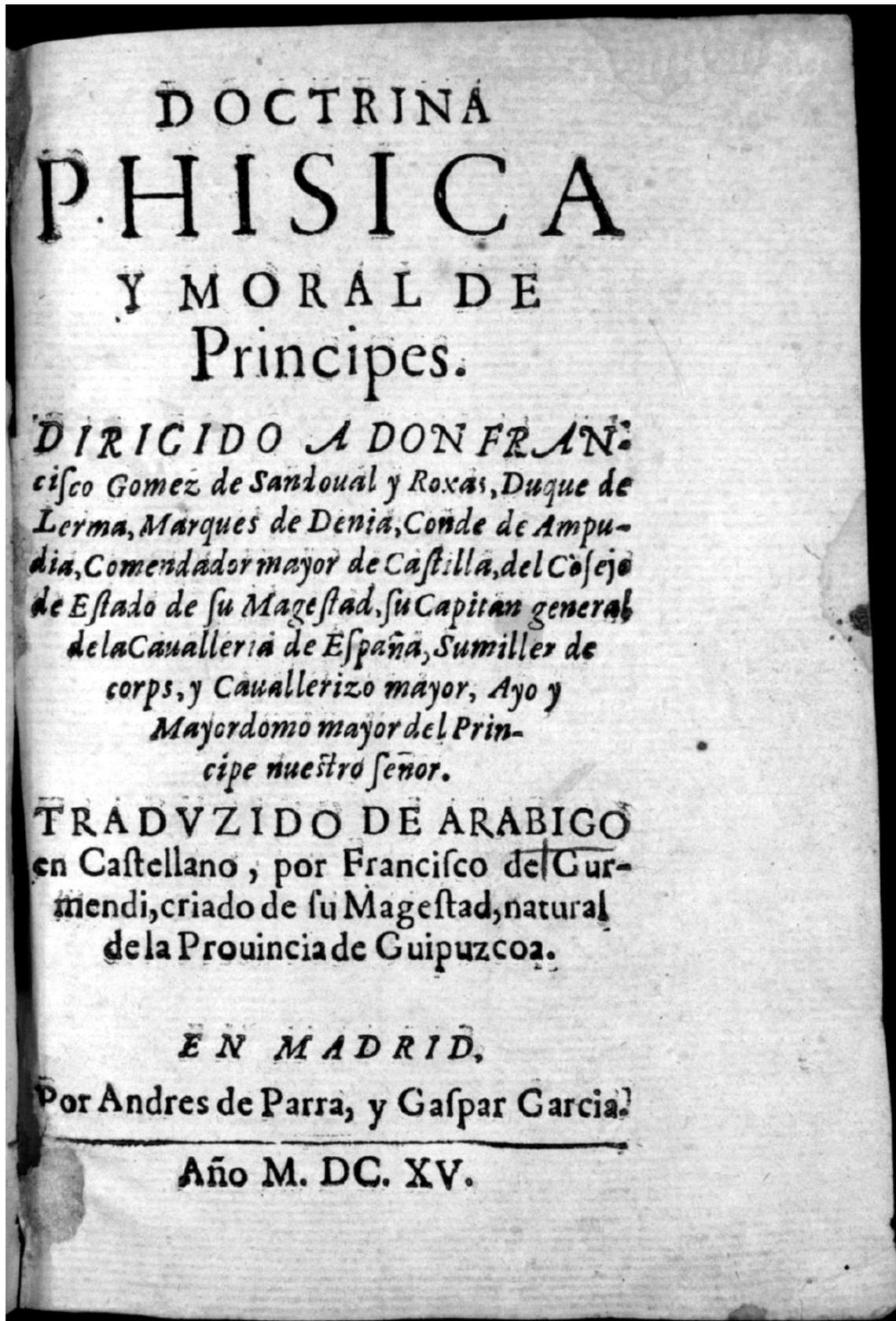


Imagen 1. *Doctrina Phisica y Moral de Principes*. Portada. Copyright Parlamento Vasco

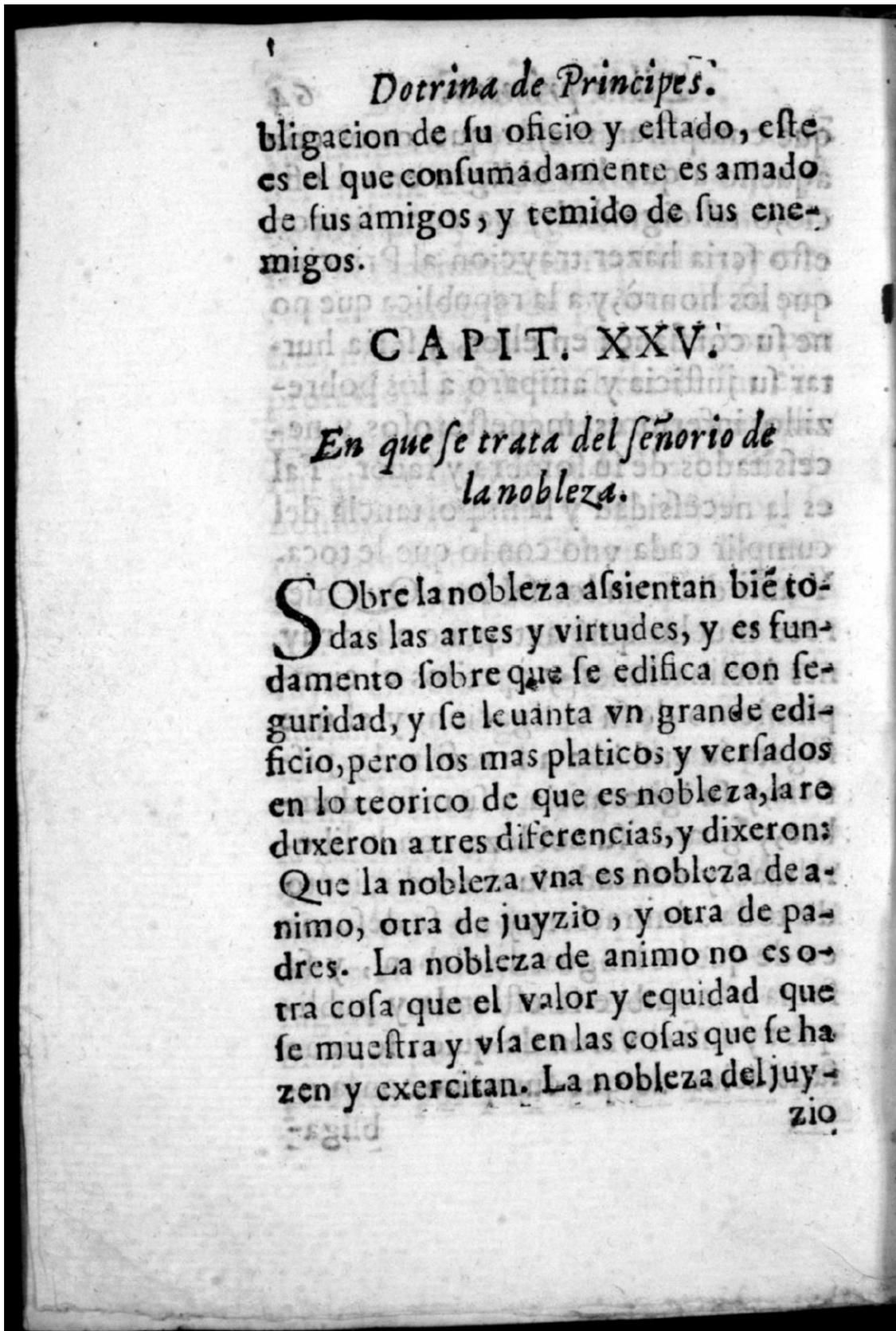


Imagen 21. *Doctrina Phisica y Moral de Principes*. Página 64r. Copyright Parlamento Vasco.

Obras citadas

- Cary, G. *The Medieval Alexander*. Cambridge U. P., 1956.
- Civil, P. "Livre et pouvoir au debut du XVII siècle: les dedicaces au duc de Lerma." En A. Redondo ed. *Le pouvoir au miroir de la littérature*. París: Publications de la Sorbonne/Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000. 181-197.
- Dakhli, J. "Les miroirs des princes islamiques: une modernité sourde?." *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 57e année, 5 (2002): 1191-1206.
- De Bunes Ibarra, M. Á. *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*. Madrid: CSIC, 1989.
- Feros, A. *El Duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe II*. Madrid: Marcial Pons, 2002.
- Floristán, J. M. "Diego de Urrea (c.1559-octubre de 1616), traductor de árabe, turco y persa en la corte de España: nuevas noticias biográficas." *Boletín de la Real Academia de la Historia* 210 (2013): 227-273.
- . "Francisco de Gurmendi, intérprete de árabe, turco y persa en la corte de Felipe III." *Boletín de la Real Academia de la Historia* 211 (2014): 357-375.
- Fouchécour, Ch. H. de. *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e siècle*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1986.
- Hämeen-Anttila, Jaakko., "Khalid ibn Safwan, between history and literature." *Orientalia Lovaniensia Analecta* 125 (2013): 233-242.
- Ibn Azzuz, M. "La biblioteca española de Mulay Zaidán en El Escorial." *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán* 17-18 (1978): 117-154.
- Justel Calabozo, B. *La Real Biblioteca del Escorial y sus manuscritos*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1978.
- Lacarra, M. J. *Cuentística medieval en España: los orígenes*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1979.
- Llopis Mena, I. *Teoría política árabe y persa en la corte de Felipe III: la 'Doctrina Phisica y Moral de Principes' de Francisco de Gurmendi*. Universidad de Alicante, 2016 (Tesis doctoral inédita). Enlace: <http://hdl.handle.net/10045/41360> [Consultado 25/07/2017].
- Manteghí Amín, H. *La leyenda de Alejandro según el Šāhnāme de Ferdowsī. La transmisión desde la versión griega hasta la versión persa*. Universidad de Alicante, 2014 (Tesis doctoral inédita). Enlace: <http://hdl.handle.net/10045/41360> [Consultado 23/07/2017].
- Martín Rodríguez, A. M. "La actividad traductora de Pedro de Valencia." En *Humanismo y tradición clásica en España y América: VI Reunión Científica sobre Humanistas Españoles*. Universidad de León, 2002. 21-60.
- Martínez Bermejo, S. *Translating Tacitus. The reception of Tacitus's works in the vernacular languages of Europe, 16th-17th centuries*. Pisa University Press, 2010.
- Martínez Hernández, S. "Pedagogía en palacio: el marqués de Velada y la educación del príncipe Felipe (III), 1587-1598." *Reales Sitios* 142 (4º trimestre 1999): 34-59.
- Murua y Rodríguez de Paterna, P. de. *Genealogías de las familias de Zuloaga, Echeberria, Berreyarza, Soroa, Gurmendi, Zuaznavar, Urdinola, Duque de Estrada, Aguirre de Azpeitia, Argarain, Mandiolaza, Goyaz, Zurbano, Basazabal, Guerrenzuri, Anchieta, Zabala, Aizpuru y otros y Guerrenzuri-Anchieta, compuestas y escritas por Pedro M^a de Murua y Rodriguez de Paterna (Marqués de Murua)*.

- Manuscrito en Bilbao: Euskaltzaindia - Academia de la Lengua Vasca. Fondo privado Juan Carlos Guerra. Manuscritos sobre genealogía y heráldica, n. 4715.
- Ramón Guerrero, R. “*Al Hikma al-Jâhida* (La sabiduría eterna) de Miskawayh.” *Memorabilia* 12 (2009-2010): 354-355.
- Rodríguez Mediano, F. & M. García-Arenal. “Diego de Urrea y algún traductor más: en torno a las versiones de los ‘plomos’.” *Al-Qanṭara* XXIII, 2 (2002a): 499-516.
- . “En torno a las versiones de los plomos.” *Al-Qanṭara* XXIII, 2 (2002b): 513-515.
- . “De Diego de Urrea a Marcos Dobelio, intérpretes y traductores de los plomos.” En *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*. Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal eds. Universitat de València/Universidad de Granada/Universidad de Zaragoza, 2006. 297-334.
- San Pío Aladrén, P. & C. Zamarrón Moreno. *Catálogo de la colección de documentos de Vargas Ponce que posee el Museo Naval: Serie primera, numeración romana*. Madrid: Museo Naval, 1979. Tomo IV.
- Séneca, L. E. Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá. *Epístolas morales a Lucilio*. Madrid: Gredos, 1986-1989. 2 vols. Ep. 84, 5.
- Truman, R. W. *Government, society and religion in the time of Philip II. The ‘De regimine principum’ and associated traditions*. Leiden: Brill: 1999.