

De reyno y de la institución del que ha de reinar de Francisco Patricio, en la traducción de Enrique Garcés (1591)¹

Tatiana Alvarado Teodorika

La historia de los intercambios entre literatura y poder político es compleja, y en ella se enredan dominación, adhesión, resistencia, conveniencia y perjuicio, y apariencias, como señalaba Jouhaud (2000: 23). Uno de los poetas barrocos de sobrada inclinación política es Francisco de Quevedo, cuya pasión e interés por la materia se traduce, «además de en su actividad personal, [...] en obras como *Grandes anales de quince días*, *Lince de Italia*, *Marco Bruto*, *Política de Dios* o *La hora de todos*, que exploran las diversas vías del tema [...], desde la teoría moral anti-maquiavélica hasta el panfleto». ² Pero, si bien «Quevedo es ciertamente el escritor más político de los grandes poetas del XVII, siglo en el que tal materia, manifestada en sátiras, tratados, escritos de buen gobierno, arbitrios y otras modalidades de discursos, conoce un auge excepcional» (Arellano 2011: 83), la manifestación de la materia no es exclusiva de la Península pues mucho de lo mismo sucedía en el Nuevo Mundo y si bien este tipo de escritos alcanzan también allí su auge en el siglo XVII (que va a extenderse al XVIII, tal y como señala Lavallé), el siglo anterior sería testigo de su nacimiento y evolución.

El diálogo entre la Corte y los virreinos y la preocupación que se desarrolla en los siglos XVI y XVII por la visión y la comprensión de «el otro»³ era constante, y hay que recordar que

¹ Agradezco la lectura atenta de Aviva Garribba y de Andrés Eichmann. Sus comentarios me alentaron y me guiaron en el avance de este trabajo.

² A esta lista se puede añadir, entre otras obras, su *Discurso de las privanzas* y la comedia *Cómo ha de ser el privado*.

³ Aunque se ha avanzado bastante en este campo, podríamos citar como ejemplo los trabajos de Berta Ares, Jesús Bustamante, Francisco Castilla y Fermín del Pino incluidos en el volumen *Humanismo y visión del otro en la España moderna*, Madrid, CSIC, 1992. En él, Fermín del Pino anota que los

mucho se juzgaba a la Corona desde la Península pero también desde ultramar, y mucho se discurría de América desde América, pero también desde la Península.⁴ En este sentido, en lugar de hacer hincapié en la singularidad americana, deseo subrayar la continuidad que existía entre el Viejo Mundo y el Nuevo dentro de una tradición política occidental. Las preocupaciones recíprocas, así como los antecedentes comunes, se reflejan y manifiestan en la obra de dos poetas y traductores de la Academia Antártica: Diego Mexía de Fernangil, sevillano que en su recorrido a través del continente americano traduciría las *Heroidas* ovidianas, y Enrique Garcés, que entre su labor de «minero» y poeta traduciría a Petrarca, Patrizi y Camões.

* * *

Enrique Garcés, que había nacido en Oporto hacia 1520 o 1525, estaba ya radicado en América en 1547. Establece en Lima (donde se lo encuentra registrado como vecino en 1568) una librería y un negocio de importación de papel, tinta y otros materiales de imprenta, que le permitiría no solamente estar en contacto con cierto círculo de poetas, sino además encargarse de libros a la Península. Publica en Madrid en 1591:

Los sonetos y canciones del poeta Francisco Petrarcha que traducía Henrique Garcés de lengua toscana en castellana (traducción del *Rerum vulgarium fragmenta*), que han estudiado Garribba (2003 y 2005) y Barbolani (2000).

Los Luisiadas de Luys de Camoens, traducidos de portugués en castellano por Henrique Garcés; que cuenta con apenas un breve estudio dedicado exclusivamente a la obra.

De reyno y de la institución del que ha de reinar, traducción del *De regno et regis institutione* del jurista y filósofo Francesco Patrizi (una traducción a la que no se le ha dedicado ningún estudio en particular).

religiosos españoles de la época fueron quienes «estuvieron más preocupados por las cosas de Indias, y les suscitaron más problemas éticos» (8). Cada uno de los autores que se estudian en este volumen son religiosos que «destacaron en su ámbito, y que propusieron reformas y críticas a su sociedad» (9).

⁴ Disiento con lecturas que, no sólo incitan al resentimiento, sino que parecen buscar la negación de la relación estrecha que existía entre la Metrópoli y los virreinos o anular la importancia, desde el punto de vista intelectual, de España en América y viceversa. Creo que el humanismo no puede tratarse desde una perspectiva hispanocéntrica (como dirían algunos), sino, al contrario, porque considero que el humanismo no tiene fronteras.

Si bien sendas obras se publican en 1591, Cervantes hace un elogio del poeta en su *Galatea*, ya en 1584 (Cervantes 2014: 385):⁵

De un Enrique Garcés, que al peruano
reino enriquece, pues con dulce rima,
con sutil, ingeniosa y fácil mano
a la más ardua empresa en él dio cima,
pues en dulce español al gran toscano
nuevo lenguaje ha dado y nueva estima:
¿Quién será tal que mayor le quite,
aunque el mismo Petrarca resucite?

En la primera de estas traducciones, en una de las octavas que le dedica a su trabajo, Garcés promete traducir los versos de Petrarca a su lengua natal («fue causa que el Petrarca trasladado/lo diese más en lengua castellana/que no en la mía aunque he muy bien probado/que le es muy semejante, y casi hermana/de que espero si vivo de mi diestra/venga algún tiempo a dar entera muestra»), pero no se tiene conocimiento de este trabajo.

A través de estas traducciones y sumándose a la lista de las que se llevaron a cabo en las Indias entre los siglos XVI y XVII, Garcés fomenta la *translatio studii* a la que se ha referido extensamente Alicia Colombí-Monguió en *Del exe antiguo a nuestro nuevo polo*.

Con respecto a estas tres traducciones, Michael Rössner subraya la particularidad de cada una de ellas: la obra de Camões es un ejemplo del género literario de mayor prestigio, la traducción del *Rerum Vulgarium Fragmenta* «es el acto de apropiación que expresa de manera más clara una enorme seguridad en sí mismo, un acto de prestigio cultural inaudito para la periferia», y la traducción de la obra de Patrizi «subraya el interés de la periferia por comunicarse con los centros de poder» (Rössner 2008: 124). También con este objetivo escribiría lo que muchos estudiosos llaman *Canción al Perú*: una composición que Garcés intitula «Del traductor a imitación de *Italia mia, ben ch'l parlar sia indarno*» de Petrarca, un poema de defensa y reivindicación que puede integrarse, con las dos cartas que escribe en 1547 al virrey Francisco de Toledo y al Consejo de Indias,⁶ y con la traducción del *De regno* de Patrizi, en sus escritos de interés político, sin restar, claro, su valor poético.

⁵ Este dato nos permite adelantar la fecha, por lo menos de composición de los *Sonetos y canciones*, en casi diez años. Esto implica, como en el caso de otros autores, una difusión manuscrita previa a su publicación que, esta vez, llega hasta la Metrópoli.

⁶ Lohmann Villena se refiere a estas cartas y a la solución que expone Garcés para extirpar la circulación de moneda no ensayada.

El *De reino y de la institución del que ha de reinar* es la traducción de un clásico político del humanismo, obra de Francesco Patrizi (1413-1494), siénés obispo de Gaeta y además gobernador de Foligno (Smith 348-349),⁷ que se publica en París bajo el título de *De regno & Regis Institutione*. Thomas Elyot parece haberse servido de esta obra como modelo en su *The boke Named The Governour* (Londres, 1580), aunque, curiosamente, no hace mención alguna de la misma (Croft 1883: LXV-LXVI).

El *De regno* es una obra de inspiración platónica como la *De institutione reipublicae*, del mismo autor; ambas fueron olvidadas, pero tuvieron una importancia notable en la Europa del siglo XVI y de principios del XVII. A pesar de una amplia circulación manuscrita, ninguno de estos tratados se publicó en vida del autor; el tipógrafo parisino Galliot Dupré intuyó la potencialidad de ambas obras y las imprimió entre diciembre de 1518 y abril de 1519, y se conoció un número excepcional de reediciones durante el siglo XVI: se vuelven a publicar en 1531, 1567, 1578 y 1585 en París, y en Estrasburgo en 1594; se traducen al italiano en 1545, al alemán en 1573, al inglés en 1576 y Enrique Garcés publica su traducción del *De regno* al castellano, como ya se ha señalado, en 1591. Así, el hoy casi olvidado obispo de Gaeta fue el pensador político más editado y verosímilmente más leído después de Aristóteles y Maquiavelo (Pedullà 2010: 458).

Patrizi dedica su *De regno et regis institutione* a Alfonso de Aragón, duque de Calabria (1448-1495), primogénito del rey Fernando I de Nápoles.⁸ El *De regno et regis institutione*, escrito entre 1481 y 1484, es la contraparte del *De institutione reipublicae*, que terminó entre 1465 y 1471. A pesar de que parecen contradecirse, Patrizi insiste en la importancia de la libertad de opinión. *De regno* parece ser un manual de advertencias para evitar los riesgos del poder absoluto, en el que ataca la usura y el enriquecimiento a costa de otros, como haría Garcés en su *Imitación de Italia mia*.

El *De regno* se leía como la descripción ejemplar del ideal humanista del buen príncipe y del hombre político en general. La tesis fundamental que sostenía Patrizi era que el gobierno de un buen príncipe llevaba a cabo los ideales de la república mejor que el gobierno de muchos. Si bien Patrizi utiliza la expresión *civilis sapientia* sólo en referencia al gobierno republicano,

⁷ Enea Silvio Piccolomini, prominente cardenal amigo de Patrizi, y le otorgó el cargo de gobernador de Foligno tras ser elegido papa como Pío II en agradecimiento por haberle salvado la vida (Pedullà 2010: 457).

⁸ Es interesante subrayar que Alfonso de Aragón pediría a Patrizi escribir un comentario al *Canzoniere* petrarquista (indicio del interés por las rimas de Petrarca en el ambiente napolitano). Es muy probable que D. Alfonso no llegara a conocer estos comentarios al *Rerum vulgarium* porque no vieron la imprenta y permanecieron en forma manuscrita en una biblioteca. Al parecer, Patrizi los compuso con la colaboración del secretario del príncipe Alfonso, Giovanni Albino. El trabajo detallado de L. Paolino (1999) aporta datos de interés sobre este comentario.

defiende la superioridad del régimen monárquico. Contrariamente a lo que escribe en su *De institutione reipublicae*, en el *De regno* afirma que el *imperium unius* es mucho mejor gobierno y más natural que el gobierno de muchos (*unum longue melius imperare quam plures*). Las deliberaciones de los muchos se ven influidas por las pasiones. La república que confía las decisiones más importantes a órganos colectivos está condenada a la decadencia, como muestra la historia de las repúblicas, forzadas, tarde o temprano, a confiar en el gobierno de uno solo. Para Patrizi la república sufre de una grave carencia: en tiempo de guerra se tiene que confiar en el gobierno de uno, e incluso en tiempos de paz se ofrece el triste espectáculo de los magistrados que deben someterse al juicio de muchos.⁹ Esta vacilación entre sendos sistemas es transparente en uno de sus poemas, en el que pregunta a la musa Polimnia si es de mejor condición el reino o la república, y decide con cierta reserva que, con todo, la monarquía es mejor.

Como buenos humanistas, Patrizi y Garcés son hombres polifacéticos: Patrizi se interesa por la filosofía natural, la medicina y las antigüedades; Garcés, por su parte, por la minería y la metalurgia, la literatura y la política (en el sentido más amplio y noble de la palabra). La traducción de Garcés es una «prueba de la ausencia de fronteras en el humanismo continental, y de la homogeneidad del mismo» (Soriano Sancha 2013: 352). No sólo es que Garcés traduce la obra de Patrizi, sino además, así como el gaetano dedicara su obra a Alfonso de Aragón, Garcés la dedicó a Felipe II.¹⁰ Garcés traduce esta obra por parecerle «provechoso

⁹ Este párrafo es síntesis y traducción de M. Viroli (1994: 76-77), donde se lee: «La tesi fondamentale, che Patrizi sosteneva, era che il governo di un buon principe realizzava gli ideali della repubblica meglio del governo di molti. Va tuttavia notato ed è un particolare significativo per la nostra storia, che Patrizi, pur fautore della superiorità del regime monarchico, usa l'espressione *civilis sapientia* solo in riferimento al governo repubblicano. Una repubblica bene ordinata (*bene moratae Republicae*), scrive nel *De institutione reipublicae*, deve essere preferita al principato, in quanto l'individuo che impersona il principato non può essere esente da vizi e imperfezioni. Il principe, per effetto della vecchiaia e della morte, può restare al governo per breve tempo. La repubblica, in quanto corpo collettivo, può contare sulla prudenza e la virtù di molti ed essere quindi più longeva del principato. Nel *De regno* scrive, in vece, che *l'imperium unius* è il più naturale e di gran lunga migliore del governo di molti (*unum longe melius imperare quam plures*). Le deliberazioni dei molti sono condizionate dalle passioni; la repubblica che affida le decisioni più importanti a organi collettivi è condannata alla decadenza, come mostra la storia delle repubbliche, costrette, prima o poi, ad affidarsi al governo di uno. Per Patrizi la repubblica soffre di una grave carenza (*status rerum publicarum dimidiatos esse*): in tempo de guerra devono affidarsi al governo di uno solo; anche in tempo di pace offrono il triste spettacolo di magistrati chi devono sottostare al giudizio di molti».

¹⁰ Soriano Sancha (2013) describe el *De regno* de Patrizi como «un programa educativo puramente humanístico que esboza la imagen de un rey tan culto como virtuoso». Se refiere a la importancia explícita de Platón y Quintiliano y, en menor medida, de Cicerón y Aristóteles. Puesto que Quintiliano es el centro de interés del trabajo de Soriano, resume la presencia del calagurritano afirmando que Patrizi se sirve de la autoridad del retórico «para exponer cuestiones de naturaleza pedagógica,

entretenimiento para herederos de grandes reinos y señoríos, para que los que nuestro Señor os hubiere dado comiencen desde los primeros rudimentos a habituarse en lo que a tan grande estado como les espera conviene». Cabe recordar que «desde la óptica que consideraba que el buen rey era beneficiado por la ayuda de Dios, el seguimiento de las adecuadas directrices morales por parte del monarca era sinónimo de prosperidad para el reino» (Nogales Rincón 2006: 10-11), de modo que se hace evidente, ya desde la dedicatoria de Garcés, el empeño que tiene el autor de divulgar la traducción de Patrizi como un espejo de príncipes, un espejo cuya influencia ha puesto ya de manifiesto Antonio Feros: la obra de Patrizi que traduce Garcés influirá en la elaboración de tratados posteriores que contribuyeron en la educación de Felipe III: *El Príncipe cristiano* de Pedro de Ribadeneira de 1595, *De Rege* de Juan de Mariana de 1599, *De regnorum iustitia* de Roa Dávila de 1591 y *Filosofía moral de príncipes* de fray Juan de Torres de 1596 (Feros 2006: 52-53).

La edición de Garcés viene acompañada de una composición poética del traductor, siguiendo una costumbre que el lusitano parecía haberse impuesto, pues solía incluir en cada traducción publicada unos versos de su autoría. En este caso, escribe un soneto dedicado a Felipe II, en el que se lee:

El soberano autor de lo criado
en vuestro pecho una alma ha infundido,
cual él la tuvo de antes escogido
por quien su querer fuese ejecutado.

Así, señor, andáis siempre ocupado
en amparar la fe, que la han corrido
de mil partes, y vos la habéis tenido
en pie, sin della un punto haber faltado:

El mundo claro ve lo que se os debe
mas también ve que no puede pagaros
ni con fe os dar, o más si más pudiese:

Ansí sale de tino el que se atreve
querer de vos tratar por más honraros
sino es que altar o encienso os ofreciese.

En estos versos Garcés destaca que la cabeza de la monarquía hispánica, el Rey Católico,

especialmente cuando trata de la educación de la infancia, por ejemplo, reiterando la necesidad de contar con buenos maestros, o aconsejando las lecturas adecuadas para la enseñanza».

como delegado directamente de Dios, «había recibido [...] no sólo su poder, lo cual le legitimaba en su ejercicio y aplicación, sino que, junto a ello, también la divina y sacrosanta misión dinástica de defensa y propagación [...] de la Fe católica y su Iglesia» (Pascual 2013: 59). Así, la figura física y simbólica del rey en este poema de *captatio benevolentiae* es la imagen del monarca como *Defensor fidei*, una imagen de gobernante que debe asegurar la defensa de la unidad religiosa de su pueblo y que no es realmente propia de la casa de Austria, sino que es recurrente desde la Antigüedad y responde a tradiciones *universales*, me atrevería a decir.

En la dedicatoria de su traducción se revelan además sus servicios al rey y su demanda de recompensa, y no es difícil reconocer en ella las advertencias que hiciera en su canción a imitación del *Italia mia*:

Pretendido he siempre, invictísimo Monarca, ocuparme en vuestro servicio, y con más eficacia cuando entendía podía dello redundar algún buen fruto al estado público. Ansí gasté no poca parte de mi vida y hacienda en descubrir y entablar en Perú el azogue, y beneficio de plata con él. Di después algunos avisos en materias diferentes, como lo fue lo de la plata corriente, que allí pasaba por moneda de ley conocida; a lo cual por vuestra cristiana clemencia fuiste señor servido de proveer de remedio mandando no se tratase sino con plata ensayada o con moneda acuñada: y aunque por ello fui notablemente molestado, nada será parte para que deje de proseguir en lo que todo el mundo os debe, por cuya muestra me dispuse a volver en vuestra lengua castellana al Patricio del *Regno et Institutione Regis*.

El *De reyno* se divide en nueve libros (subdivididos en capítulos) a los que voy a referirme brevemente dando cuenta de sus postulados, para reseñar el contenido de una obra que se ha trabajado tan poco a pesar de su gran influencia y repercusión en aquellos siglos.

En el libro I se explica en qué medida es lícito al autor de la *República* tratar la materia del señorío de príncipe. Siguiendo a Platón, se afirma que «no porque el imperio sea en mano de uno solo, o de muchos, ha de ser menos fundado en razón o virtud», y luego se cita una serie de ejemplos concretos de la Antigüedad. Después, puesto que es además poeta el que escribe (como es poeta quien traduce), en el capítulo II se da un valor particular a los poetas: «los primeros que en el mundo entre los demás hombres especularon aquel modo de vivir, a que podríamos llamar sabiduría moral, o civil, [...] porque la poesía puso en escrito sus preceptos antes y primero que todas las otras disciplinas, enseñando todo lo que tocaba a verdadera virtud, y a las costumbres y afectos humanos». El capítulo III se concentra en las «diferencias de estados civiles y que el principado de uno solo es mejor que todos los demás principados». El argumento son los defectos de otros tipos de Estado que proponían ya los griegos: el

aristocrático y el popular, pues

los nobles, cuando no permanecen en lo bueno de su determinado gobierno, ni se proponen firmemente la virtud, mas olvidados della van desahilados de la riqueza, de presto vienen a dar en el dominio de pocos (que llamaron oligarquía) del cual no hay un dedo a la tiranía: porque aquellos ricos que mandan son pocos, y temen a la multitud: así para guardarse y para mirar por sí, usan todo género de crueldad: y como este tal señorío se ejerce con daño y peligro de muchos, no puede ser muy permaneceder. El estado popular, en desviándose de aquella igualdad (que los griegos llamaron acertadamente isionomía [sic]), cuando atribuyen a uno mucha autoridad, o cuando disimula con la multitud, forzosamente ha de dar en una de dos, o en tiranía [...] o en mando plebeyo...¹¹

El capítulo IV es bastante breve, y en él se hace referencia a Isócrates y Dión Prusense para seguir argumentando a favor del principado de uno. En el capítulo siguiente trata sobre la «afición que los reyes antiguos tuvieron a los hombres sabios», y se sigue con el capítulo VI sobre «la diligencia y cuidado que debe poner el rey en elegir y señalar embajadores». El VII versa sobre «la vida beata que guía a la felicidad y cuál sea más apto a bien vivir, el rey o el particular». Aquí, la felicidad, que es «sumo bien del hombre» se considera como «una obra y acción del ánimo continuada en virtud». Con una serie de ejemplos se infiere que «el hombre particular bueno y virtuoso, que se contenta con lo que tiene, y no apetece lo ajeno, ni tiene necesidad de ello, y se sustenta justamente de lo que posee, debe ser preferido al mal príncipe, que se precia de injusticia, y roba lo ajeno, y se desmanda a mil lujurias, desvergüenzas, avaricias y crueldades». Sin embargo, comparar al buen ciudadano con el buen rey, sería querer igualar «las cosas humanas a las divinas», pues el cargo de reinar es «negocio dado desde el cielo a los hombres (como Homero lo afirma e Isócrates lo testimonia)».

El capítulo VIII, «de la flaqueza y condición humana y de la mente dada de Dios al hombre», es de orden más general, se refiere al hombre que «desnudo le echa la naturaleza en la tierra el día de su nacimiento», contrariamente a otros animales que nacen vestidos con lanas, plumas o escamas, o provistos de propiedades para defenderse. Sin embargo, «el omnipotente Dios [...] dio mente semejante a sí a sólo el hombre [...]. Cuando esta mente mira a su Creador y padre, y no está inficionada a la malicia y contagión del cuerpo, guarda una

¹¹ Es de interés subrayar que los términos griegos aparecen, en Patrizi, escritos en griego, mientras que en Garcés aparecen transliterados. Algunos, como los de este fragmento, resultan transparentes: ἀριστοκρατίαν, ὀλιγαρχία [sic], ἰσωνομίαν, δημοκρατία [sic]; sin embargo, muchos otros lo son menos: πεπρομένην, εὐθάνατον, ἀγλαΐα, σκώμματα, μείρομαι y otros. Queda pendiente un estudio pormenorizado de esta traducción de largo aliento.

entera y muy perfecta semejanza con el que la hizo». De aquí puede inferirse, considerando la cercanía inherente entre Dios y el rey de la que se habla en el capítulo anterior, que la mente del que reina será más próxima del Hacedor.

En el capítulo siguiente (IX) se ahonda en que «la mente administra al hombre, y suple en él todo lo que por naturaleza le falta», y que a ella debe el hombre el conocimiento de la astronomía, de la escritura, la agricultura, la navegación y la construcción, entre otros. Se sigue adentrando en el tema en el capítulo X, donde se afirma «que la mente divina da sabiduría al hombre, esta instituyó la sociedad y compañía humana, en la cual fue necesario hubiese uno a quien todos respetasen», y en el capítulo XI se especifica que este «uno», es un rey, pues «Dios da los reyes a los hombres». Se insiste en el carácter divino del rey: «los reyes se debían pedir a Dios con sacrificios y oraciones», pues «el imperio fue concedido a los hombres por orden y providencia divina, y que no puede justamente imperar luengo tiempo, sino quien de mano de Dios tuviere el imperio».

Los dos últimos capítulos del primer libro son los más extensos. Uno da cuenta de la difícil acción de «bien imperar porque, aunque todas las virtudes favorezcan, también parece ser menester favor y ayuda de la fortuna». Siguiendo a Plutarco se afirma que no bastan prudencia, justicia y potencia, sino que se necesita además fortuna. Se pretende que Homero habría confesado «que Dios preside a todas nuestras obras, mas que parte de ellas permite a la natura, parte al albedrío humano, y parte a repentinos e inopinados casos. Que estos casos sean sujetos a la Fortuna muchos varones doctos lo tienen». Al final de este capítulo aparece un comentario como nota de traducción en la primera edición, y es importante destacar lo que subraya Garcés en él: «Adviértase que sin embargo de que el autor es católico, es bien que los que leyeron este capítulo 12 entiendan que hado y fortuna, y las demás cosas semejantes, no tienen fuerza alguna para variar la libertad del albedrío humano, pues todos los sucesos dependen de la providencia divina, y de nuestra libre voluntad y albedrío».

El libro I se cierra con un capítulo sobre «como la unidad es primera y preferida a todos los números, así el principado de uno ha de ser preferido a todos los otros». Siguiendo la forma de los capítulos precedentes, se presenta una serie de ejemplos de la Antigüedad para llegar a la conclusión que se pretendía: «las cosas no pueden ser bien regidas cuando muchos entienden en el gobierno, sino uno, que como buen piloto lleve la nao a puerto de salud cuando los vientos y las olas andan alborotadas [...]. Agamemnón, general de los griegos, tomaba consejo y [...] la consulta era entre muchos, mas [...] no deliberaba cosa ardua sin primero comunicarla con Néstor, para tomar razón madura de lo que debía hacer».

El libro II viene precedido de un nuevo proemio, también dedicado a Alfonso de Aragón. Se compone de dieciséis capítulos (bastante extensos en su mayoría), que se concentran en demostrar el justo imperio de uno. El I explica «que la justicia es cargo y oficio que pertenece

al rey, y que reino es un imperio justo que está a cargo de uno». Se recurre a ejemplos de la Antigüedad para argumentar la propuesta: se dice que Homero llama a los reyes discípulos de Júpiter. Debe obrar el rey, se lee, «como el piloto, que acude al provecho y reposo de los que van en su nao, sin darse por el suyo propio. Haciendo el rey de otra manera, ya no sería rey sino tirano, pues gobernando injustamente, mide y endereza todo lo que hay a su particular interés. Sócrates en Platón dice que el fin y blanco del rey ha de ser encaminar los súbditos a beatitud, y esto no puede ser sino mediante virtud. [En cambio el] tirano pretende que todos vayan tras su voluntad y apetito». Luego se insiste en la virtud, que es la que ayuda al hombre en asemejarse a Dios. El capítulo que sigue lleva una advertencia del traductor en el margen donde se hace hincapié en lo que se advirtió en el capítulo XII del primer libro. En este capítulo se desarrolla la idea de la *καλοκαγαθία*,¹² un término que reúne los ideales de armonía y unidad y que podríamos concebir como lo bueno en lo bello y viceversa; y son interesantes los ejemplos que sirven para sustentar la afirmación de que «el rey no puede ser feliz por sola virtud, y bienes interiores del ánimo, aunque los tenga en abundancia, sino que también tiene necesidad de bienes del cuerpo y de fortuna para que perfectamente pueda usar de su majestad y oficio». En el capítulo siguiente se explica cuán difícil es persuadir en el camino de la virtud a quien no ha empezado a vivir en ella, y los capítulos V-XVI se centran en la crianza del rey desde que nace: se habla de la importancia de la leche materna; de quiénes debe rodearse el príncipe; de la gravedad que deben tener sus maestros: «cada uno enseñe su arte sin meterse en la ajena, conforme al proverbio antiguo: “cada cual su arte enseñe/y no la puerca a Minerva”»; de los poetas que debe el príncipe leer y los que no; luego se dice que después de los poetas se sigue «la noticia de la historia», y se aconseja que el príncipe lea a los grandes oradores, porque «ansí como excedieron en la oratoria a todos los mortales, también fueron tenidos por espejos en lo moral». Luego, se explica cómo debe hablar el príncipe (con brevedad; haciendo uso de la ambigüedad, que puede agradar; y todo con mesura), y se explica por qué debe ser versado en matemáticas, en aritmética, en geometría, en música y en astronomía¹³, sin olvidar la piedad y la fe que deben guiarlo en su aprendizaje.

El libro III también viene precedido de un proemio dedicado a Alfonso de Aragón, y lo componen catorce capítulos. Se empieza haciendo la relación entre los planetas y diferentes virtudes (Saturno: el entendimiento; Júpiter: la fuerza de obrar; Marte: el atrevimiento, etc.), para luego hacer una relación sobre los ejercicios corporales que convienen al buen rey: el arte de andar en caballo, la moderada destreza de cuerpo, nadar, la montería y cacería, la cetrería,

¹² Carácter de conducta de un hombre bello, noble, honesto, honorable y glorioso; carácter noble (Bailly 2000 y Lidell & Scott 1940, *sub voce*).

¹³ Encabezando el capítulo XVI aparece nuevamente la advertencia de Garcés: «lo mismo que se advirtió en el capítulo 3 deste libr. 2, y en el capit. 12 del lib. 1».

la agricultura («no tanto para el uso del mantenimiento necesario, y de coger mucho fruto, cuanto para deleite y entretenimiento de la vida humana») y el juego de pelota. Debe abominar los juegos de naipes y de dados, que inclinan «a engaño, a injuria». Por el contrario, se exalta el juego de ajedrez, por su similitud con la guerra. También trata sobre la importancia y la virtud que representa el trato con los sabios, para cerrar el libro con un encomio a la peregrinación (a ejemplo de Ulises y Alejandro Magno), a la cosmografía y a la pintura, que son «jocundas, agradables, provechosas y necesarias».

El libro IV es el primero que no viene antecedido de un proemio. Empieza refiriéndose a la verdad como virtud (y cita a Sócrates), y proclama que los mentirosos deben salir de las casas reales, así como los aduladores y los lisonjeros, que son el mayor perjuicio y daño para los príncipes. Sin embargo, se recomienda al príncipe prestar oído a los chismes y a las acusaciones, pero siempre haciendo uso de mucho juicio. Luego entra la cuestión sobre los deseos inmoderados que corrompen la virtud, y de la avaricia y la ira que turban el ánimo y que se enmiendan con la virtud. Más adelante se trata de uno de los temas infaltables en la filosofía: el amor. Se lo presenta ya como un furor vital y creador, ya como un misterio, o como inventor de las artes; y aunque se afirma que es de sabios amar, y que el amor es vínculo de amistad, o que «pocos pueden usar virtuosamente» de él, se lee que puede llegar a ser furor insano, o a quebrar la fe y hacer uso de traición. Sin embargo, cabe advertir que en la mayoría de los ejemplos de estos casos (si no en todos), no se trata de amor, sino de deseo, y, de hecho, se utiliza indistintamente uno u otro término, además de relacionarlo posteriormente con la lujuria para continuar con la reprobación. El extenso tratamiento del tema se explica en el mismo capítulo:

trato de un príncipe que haya sido, o pueda ser, el cual sea lleno de virtudes, aborrezca los vicios, trate los negocios humanos con prudencia, mire por los suyos, sea de buena condición, sepa perdonar, enmiende con equidad lo menos bueno, juzgue con buena rectitud, castigando pocos refrene muchos, sea severo sin crueldad, y en fin que amague y no hiera. Será pues menester que le demos alguna larga, y que le consideremos hombre y que no hay cosa humana que deje de cuadrarle [...] que si los estoicos que crían su sabio en los más secretos retraimientos de Minerva, y ejercitándolo en las Academias oyendo y disputando le conceden que ame [...]. Será cierto menester que le demos alguna larga en esto del amor.

Tan estrecha es la relación que se establece entre amor y deseo, que los capítulos siguientes versan, precisamente, sobre el deseo, la voluptuosidad y el deleite, como afectos que turban el ánimo, para luego tratar de la malevolencia, austeridad, del escarnio y de la arrogancia de los que deben rehuir todos los príncipes, y de la efusión de las pasiones que

deben saber medir. El libro se cierra con una interesante reflexión sobre la ambición y sus consecuencias, partiendo del término griego «*philotimía*» (φιλοτιμία) que si bien es, en su esencia, positiva, conoce una evolución ya en el griego clásico.¹⁴

El libro V viene antecedido de un «prefacio» que, de hecho, sirve de eslabón entre el último capítulo del libro anterior y el primero con el que comienza. En él se habla de lo honesto y virtuoso, pues la «sapiencia no sólo consta de libros y buenas artes y disciplinas [...] mas también consta de la elección y del acto y hábito de las mismas obras insignes». Pero los capítulos que componen este libro se refieren sobre todo a las perturbaciones del ánimo que se ha de aprender a aplacar para conocer la honestidad y la virtud: el miedo, la pereza (miedo al trabajo), la vergüenza (miedo a la alguna justa reprehensión), el terror (miedo que sacude el ánimo), el temor (miedo de un mal cercano), el pavor (miedo seguido de espanto), la conturbación (miedo que hace que todo lo que imaginamos sea turbio y dudoso), la *formido* (que aparece en ablativo *–formidine–* y es un miedo permanente) y la egritud (idea nueva de un mal presente). De esta última se enumeran y explican las diferentes especies: misericordia, envidia, emulación, detracción, angustia, tristeza, duelo, llanto, fatiga, lamentación, solicitud, molestia, aflicción y desesperación. La mayoría de estas perturbaciones siguen las definiciones de Cicerón, pero se matizan siguiendo las de otros filósofos de la Antigüedad. Cabe subrayar que esta enumeración es similar a la que presenta Juan Sorapán de Rieros en el capítulo del refrán XLII de su *Medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua* (publicado en 1616), aunque cita más bien a Galeno y Zenón.

Respecto al libro VI, en el proemio que antecede el libro se anuncia que los capítulos se concentran ya no en lo que hay que saber rehuir, sino en los bienes de los que habrá que dotarse para ser virtuoso. En los primeros capítulos se trata de la felicidad contemplativa y se invoca a Platón para decir que el hombre sabio debe «procurar imitar, amar y conocer al inmenso y verdadero Dios», y luego a Aristóteles y su felicidad contemplativa (como más perfecta que la humana) y sus tres grados. Siguiendo con Aristóteles, los estoicos, Zenón y Pitágoras, se trata el tema de la virtud política, que es social y debe complementar la contemplativa y personal. Los siguientes capítulos versan sobre la importancia de la memoria y del raciocinio, del intelecto, la circunspección, la providencia y su compañera la docilidad, el recato, la sagacidad, la astucia, la equidad y ecuanimidad, la temperancia, la modestia, la vergüenza, la abstinencia y la continencia, la castidad, la honestidad, la moderación, la templanza en el gasto, la

¹⁴ Elías Strántzales le dedica una tesis magistral a la *filotimía*, el deseo de distinción honorífica. Muestra cómo, en exceso, puede desorientar al héroe y llevarlo a una actitud patológica. Strántzales se concentra en las *Vidas Paralelas*, en las que Plutarco juzga que los personajes deben aprender a dominarla a través de la razón y de acciones benéficas para el común; y desaprueba la incapacidad de controlar las pasiones. En esto, a decir de Plutarco, la educación resultaría crucial.

sobriedad y la pudicia (o «pudicicia», como escribe Garcés siguiendo la forma más común en la época). Se reconocen aquí los requisitos de la prudencia de los que habla Tomás de Aquino, y las partes de la templanza que enumera.

El libro VII, como otros, no cuenta con un proemio, trata el tema de la virtud de la fortaleza y la mucha influencia que tienen en ella la ira, el dolor y la desesperación. Luego se desarrollan los conceptos de diligencia, magnanimidad, confianza, seguridad, magnificencia, constancia, tolerancia, estabilidad y paciencia; virtudes todas que Tomás de Aquino desarrolla en la cuestión 128 de su *Suma Teológica*: las partes de la fortaleza. Quizás cabría profundizar en el paralelo que podría establecerse entre Francesco Patrizi y Tomás de Aquino y la acogida que tuvieron ambos en América.

Como el libro anterior, el VIII tampoco viene antecedido de un proemio. Trata el tema de la justicia: la divina, la natural, la civil (que es la que toca al príncipe) y la judicial, y de cómo debe el rey manejar las leyes. Como se puede constatar, se mantiene, desde la Antigüedad, el constante interés por la materia: los sofistas reflexionaban sobre la ley natural, Sócrates se refería al dominio de la razón sobre las pasiones, y los filósofos estoicos vinculan la ley natural a la ley eterna. Luego, después de que Cicerón hiciera presente en el Derecho la idea de que la Naturaleza en sí es una ley de carácter divino, diferentes juristas romanos desarrollaron la idea. Más adelante, san Isidoro de Sevilla dividiría el derecho en natural, civil y de gentes; y santo Tomás de Aquino será el primer pensador en hacer de la ley natural un concepto jurídico.¹⁵ Los siguientes capítulos que componen el libro tratan de las «siete especies de virtudes» que causa y engendra la justicia: inocencia, amicitia (natural, civil, hospital), concordia, piedad, religión, afecto y humanidad. Se las anuncia como virtudes que establece Platón, pero en cada capítulo se hace además referencia a Cicerón, que las desarrolla. Con todo, no se alude a Macrobio, que las analiza en términos de Estado en sus *Comentarios al Sueño de Escipión*. A estas virtudes se añaden la facilidad [en la escucha] y la fe, que da sentido a todas las otras virtudes.

El último libro del tratado tampoco llega antecedido de un proemio y está más bien dirigido a los «que han de obedecer al imperio del rey», que es el imperio «más conveniente a la humana naturaleza», cuando el rey «gobierna a provecho y utilidad común de todos». Los ciudadanos deben entender que hay tiempos de paz y tiempos de guerra, que durante los tiempos de paz no es sano el ocio y que en ellos el rey debe mandar limpiar las armas, guarnecer las fronteras y fortalecerlas. Por otro lado, el mando bélico corre peligro si se lo encomienda a

¹⁵ Platón y Aristóteles ya habían concebido la ley natural por encima de lo particular para alcanzar un ideal universal. Tomás de Aquino la concibe como el reflejo de la Ley Eterna: «pertenece a ley natural todo aquello a lo cual el hombre se encuentra naturalmente inclinado, dentro del cual lo específico del hombre es que se sienta inclinado a obrar conforme a la razón» (*Suma Teológica*, I-II, 94), y la primera regla de la razón sería la distinción entre lo justo y lo injusto.

un particular (idea que también desarrolla Francisco de Vitoria). Se explica también que los ciudadanos no sólo deben obedecer al rey, sino además amarlo, procurar ser mejores a imagen de su príncipe y saberle ser agradecidos. Por su parte, el rey encontrará recompensa en sus súbditos, en sí mismo y en Dios.

A modo de conclusión a este primer acercamiento a la traducción de Enrique Garcés del *De regno et regis*, podríamos volver a la afirmación de Jouhaud y redundar en que el intercambio entre literatura y poder político es, efectivamente, complejo. En el caso de Garcés este intercambio puede entenderse como una adhesión al sistema imperante, si se toma en cuenta la elección del tratado que traduce, el *De regno* y no el *De institutione reipublicae*; pero, por otro lado, puede considerarse lo subversivo subyacente, pues no nos encontramos ante la aceptación ciega de un régimen sino ante una suerte de manual de advertencias para evitar los riesgos del poder absoluto. Garcés parece expresar, a través de esta obra, su adhesión a la monarquía; sin embargo, no por ello se priva de hacer críticas a la figura del monarca y de recordarle, ya a través de su poema reivindicativo dedicado a su representante en Perú, ya a través de la traducción del *De regno*, que la labor de la corona es proveer de justicia en las nuevas tierras. El motivo de la «destrucción de España» interpelando al mal gobierno, se transfiere a las Indias y el *De regno* resulta no sólo prueba de la ausencia de fronteras en el humanismo, sino un nuevo y claro ejemplo de que la comunicación de los virreinos con el centro de poder en la época era constante y nutrida, y que lo que muchos insisten en llamar «periferia», tenía fuerte influencia en la capital de la Metrópoli.

BIBLIOGRAFÍA

- ARELLANO, Ignacio. 2011. *Los rostros del poder en el Siglo de Oro: ingenio y espectáculo*, Sevilla, Renacimiento.
- BAILLY, Anatole. 2000. *Dictionnaire Grec-Français. Le grand Bailly*, París, Hachette.
- BARBOLANI, Cristina. 2000. «Con sutil, ingeniosa y fácil mano: RVF 366 en español», *Cuadernos de Filología Italiana*, Extra 1-2, 307-330 (Homenaje a Ángel Chiclana).
- BARNADAS, Josep. 1985. *Álvaro Alonso Barba (1569-1662). Investigaciones sobre su vida y su obra*, La Paz, Biblioteca Minera Boliviana.
- BERTOMEU MASLÁ, María José. 2007. «Los sonetos y Canciones del poeta Francisco Petrarca de Enrique Garcés. Notas sobre el *Canzonere* de Francesco Petrarca en la América del siglo XVI», *Revista de Literatura* 138, 449-465.
- BLEIBERG, Germán. 1985. *El «Informe secreto» de Mateo Alemán sobre el trabajo forzoso en las minas de Almadén*, Londres, Tamesis Books.
- CERVANTES, Miguel de. 2014. *La Galatea*. Ed. de Juan Montero, Francisco Escobar & Flavia Gherardi,

Madrid, Real Academia Española.

- COLOMBÍ-MONGUIÓ, Alicia de. 2003. *Del exe antiguo a nuestro nuevo polo: una década de lírica virreinal (Charcas 1602-1612)*, Ann Arbor, Michigan, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar-Latinoamericana Editores.
- CROFT, Henry Herbert Stephen. 1883. «The editor's preface», «Life of Elyot», en Thomas Elyot, *The Boke Named the Governour*, Londres, Paul, Trench & Co., v-cxciv.
- FEROS, Antonio. 2006. *El Duque de Lerma: realeza y privanza en la España de Felipe III*, Madrid, Marcial Pons.
- GARCÉS, Enrique. 1591. *De reino y de la institución del que ha de reinar, y cómo debe haberse con los súbditos y ellos con él. Donde se traen notables ejemplos e historias, y dichos agudos y peregrinos. Materia gustosísima para todo género de gentes*. Madrid, Luis Sánchez.
- GARRIBBA, Aviva. 2003. «La prima traduzione completa del *Canzoniere* di Petrarca in spagnolo: *Los sonetos y canciones del Petrarcha, que traduzía Henrique Garcés de lengua thoscana en castellana* (Madrid, 1591)», *Artifara* 3, sección Addenda. <http://artifara.com/rivista3/testi/canzionere.htm>
- GARRIBBA, Aviva. 2005. «Aspectos léxicos de la traducción del *Canzoniere* por Enrique Garcés (1591)», *Cuadernos de Filología Italiana*, Extra 4, 115-132 (*El «Canzoniere» de Petrarca en Europa*).
- GARRIBBA, Aviva. 2013. «El compromiso civil cruza las fronteras: la imitación de *Italia mia* de Enrique Garcés, traductor del *Canzoniere*» en Alessandro Cassol & al. (eds.), *Frontiere: sogli e interazioni. I linguaggi ispanici nella tradizione e nella contemporaneità*, Trento, Università degli studi di Trento, I, 269-286. <http://eprints.biblio.unitn.it/4259/>
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto. 2000. «La cultura del libro en el virreinato del Perú en tiempos de Felipe II», *Colonial Latin American Review* 9:1, 63-80.
- JOUHAUD, Christian. 2000. *Le pouvoir de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, París, Gallimard.
- LAVALLÉ, Bernard (ed.). 2012. *El primer siglo XVIII en Hispanoamérica*, Toulouse, Méridiennes.
- LIDELL, H. G. & R. SCOTT. 1940. *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo. 1948. «Enrique Garcés descubridor del mercurio, poeta y arbitrista», *Anuario de Estudios Americanos* V, 439-482.
- NOGALES RINCÓN, David. 2006. «Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval», *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 16, 9-39.
- NÚÑEZ, Estuardo. 1999. «Henrique Garcés, múltiple hombre del Renacimiento» en Teodoro Hampe Martínez (ed.), *La tradición clásica en el Perú Virreinal*, Lima, Universidad de San Marcos, 124-144.
- PAOLINO, Laura. 1999. «Per l'edizione del commento di Francesco Patrizi da Siena al *Canzoniere* di Petrarca», *Nuova Rivista di Letteratura Italiana* 2:1, 153-311.

- PASCUAL, Álvaro. 2013. «Fiesta sacra y poder político: la iconografía de los Austrias como defensores de la Eucaristía y la Inmaculada en Hispanoamérica», *Hipógrifo* 1:1 , 57-86.
- PATRIZI, Francesco. 1591. *De reino y de la institución del que ha de reinar, y cómo debe haberse con los súbditos y ellos con él. Donde se traen notables ejemplos e historias, y dichos agudos y peregrinos. Materia gustosísima para todo género de gentes*. Trad. Enrique Garcés, Madrid, Luis Sánchez.
- PEDULLÀ, Gabriele. 2010. «Francesco Patrizi e le molte vite dell'umanista» en VV. AA., *Atlante della letteratura italiana*, Turín, Einaudi, I, 457-463.
- PETRARCA, Francesco. 1963. *Rimas en vida y muerte de Laura. Triunfos*. Ed. de Justo García Morales, Madrid, Aguilar.
- PORTELA, Eugenio. 1989. «El beneficio de los minerales de plata en la América colonial» en José Luis Peset (ed.), *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, Madrid, CSIC, II, 153-168.
- REY DE CASTRO, Ana María. 2000. *El hombre y los metales de Perú. Fascículo VI*, San Isidro, L&L, 15-16
- RODRÍGUEZ CARRACIDO, José. 1911. «Álvaro Alfonso Barba», *Bulletin Hispanique* 13:3, 352-360.
- ROSE, Sonia. 2005. «Petrarca en los Andes: la 'Canción al Perú' de Enrique Garcés» en Bernard Lavallé (ed.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, Lima, IFEA, 85-120.
- RÖSSNER, Michael. 2008. «Traducción y poder: estrategias de la periferia» en Liliana Ruth Feierstein & Vera Elisabeth Gerling (eds.), *Traducción y poder. Sobre marginados, infieles, hermeneutas y exiliados*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 121-136.
- RUCQUOI, Adeline & Hugo BIZZARRI. 2005. «Los espejos de príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente», *Cuadernos de Historia de España* 79:1. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0325-11952005000100001
- SANTOYO, Julio César. 2012. «Carta de Richard Hawkins, en traducción anónima (1594) y la primera traducción inglés-español impresa en América», en Consuelo Gonzalo & Pollux Hernández (eds.), *Corcillum. Estudios de traducción, lingüística y filología dedicados a Valentín García Yebra*, Madrid, Arco/libros, 2006, pp. 577-581. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvt294>
- SEMPAT ASSADOURIAN, Carlos. 1989. «Base técnica y relaciones de producción en la minería de Potosí» en José Luis Peset (ed.), *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, Madrid, CSIC, II, 185-206.
- SMITH, Leslie F. 1967. «Francesco Patrizi: Forgotten Political Scientist and Humanist», *Proceedings of the Oklahoma Academy of Science* 47, 348-351. <https://ojs.library.okstate.edu/osu/index.php/OAS/article/view/4539/4211>
- SORIANO SANCHA, Guillermo. 2013. *Tradición clásica en la Edad Moderna: el legado de Quintiliano y la cultura del Humanismo* (tesis doctoral), Logroño, Universidad de La Rioja. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/tesis/40434.pdf>

- STRÁNTZALES, Elías. 2008. *La Philotimia en las Vidas paralelas de Plutarco* [*Η φιλοτιμία στους Παράλληλους Βίους του Πλουτάρχου*], Salónica, Universidad Aristóteles de Salónica, [Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης]. Trabajo de máster. <http://ikee.lib.auth.gr/record/109654/files/gri-2009-1984.pdf>
- TAURO, Alberto. 1948. *Esquividad y gloria de la Academia Antártica*, Lima, Huascarán.
- VIROLI, Maurizio. 1994. *Dalla politica alla ragion di stato: la scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Roma, Donzelli.