

*La versión castellana
del Isagogicon moralis disciplinae
de Leonardo Bruni conservada en el incunable
1.704 de la Biblioteca Nacional de Madrid*

Montserrat JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL

RESUMEN

El *Isagogicon moralis disciplinae* del humanista italiano Leonardo Bruni es un compendio de filosofía moral en el que se encuentran los fundamentos básicos del humanismo cívico florentino. Su traducción al castellano supone uno de los más tempranos ejemplos de conocimiento y de asimilación por parte de los hombres de letras peninsulares del humanismo cuatrocentista italiano. En este artículo presentamos, además de la edición de la versión castellana conservada en el incunable 1.704 de la Biblioteca Nacional de Madrid, un análisis de la obra con relación al pensamiento político humanista y a los modos de traducción del siglo XV.

Palabras clave: Humanismo. Traducción. Filosofía moral. Leonardo Bruni.

ABSTRACT

Isagogicon moralis disciplinae by the Italian humanist Leonardo Bruni is a compendium on moral philosophy where the basics of Florentine civic humanism can be found. Its translation into Spanish represents one of the earliest examples of knowledge and assimilation of Italian humanism in the *quattrocento* by peninsular arts men. Apart from the Spanish version edition kept in the incunabulum 1.704 in the National Library in Madrid, this article shows an analysis of the work in connection with humanist political thinking and with the way of translating in the XVth century.

Keywords: Humanism. Translation. Moral philosophy. Leonardo Bruni.

Introducción¹

Ha sido opinión comúnmente aceptada durante años la difundida por dos hispanistas, N. Round² y P.E. Russel³, quienes negaban, total o parcialmente, una incipiente actividad humanística castellana durante la primera mitad del siglo XV, como se había dado también en Francia o Inglaterra, influida por el humanismo italiano.

En la actualidad, gracias a los últimos estudios realizados en esta materia, se puede afirmar que durante el reinado de Juan II de Castilla (1406-1454) no sólo hubo influencia del humanismo renacentista italiano, sino que la asimilación de las tendencias del *Quattrocento*, por parte de los hombres de letras castellanos, fue más importante de lo que se había creído hasta hace pocos años. En efecto, tal y como demuestran T. González Rolán, A. Moreno Hernández y P. Saquero Suárez-Somonte⁴, este período de tiempo es realmente un período de transición entre la Edad Media y el Renaci-

¹ Este trabajo se incluye en el marco del proyecto de investigación dirigido por Tomás González Rolán, «La contribución del reinado de Juan II (1406-1454) a la génesis del Renacimiento en España», MICYT, con referencia BFF2000-0690. Deseo mostrar mi agradecimiento a todos cuantos han colaborado de alguna u otra forma en la elaboración de este trabajo, especialmente a los doctores D. Tomás González Rolán y D. Antonio López Fonseca por sus correcciones y observaciones que han mejorado sensiblemente este trabajo, y a la Dra. María José Muñoz que lo ha supervisado en todo momento, por su paciencia y comprensión.

² Cf. N. Round, «Renaissance Culture and its Opponents in fifteenth-Century Castile», *The Modern Language Review* 57 (1962) 204-215, donde niega que el reinado de Juan II sea un período de transición entre la Edad Media y el Renacimiento, y la falta de predisposición por parte de la nobleza castellana a asumir, aprender y considerar las «letras» en igualdad de condiciones que las «armas», factor fundamental en el desarrollo del Renacimiento en Italia según este hispanista.

³ Cf. P.E. Russel, «Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español del siglo XV», en *Temas de «La Celestina» y otros estudios: Del «Cid» al «Quijote»*, *Letras e Ideas*, Barcelona 1978, pp. 209-239; Russel admite la presencia de estudios humanísticos en Castilla durante el Cuatrocientos, tal y como se observa en Francia o en Inglaterra, pero no cree que haya en este período una asimilación completa de las ideas humanísticas. Habla de un humanismo «clasicizante» que pretendía continuar la «parte de la cultura medieval que descendía de la tradición clásica», en contra del humanismo que «pretendía entender las letras y el mundo clásico» como lo hubieran entendido los antiguos.

⁴ T. González Rolán - A. Moreno Hernández - P. Saquero Suárez-Somonte, *Humanismo y Teoría de la Traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV. Edición y Estudio de la Controversia Alphonsiana (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Cándido Decembrio)*, Madrid 2000.

miento, en el que «se asimilan paulatina y progresivamente las ideas humanísticas, a través de varias etapas»⁵, y que culmina en los reinados posteriores.

Hay numerosos estudios que demuestran los paralelismos y similitudes con el movimiento surgido en Italia, así como las peculiaridades propias del humanismo castellano. En esta línea de opinión destacan, entre otros, los trabajos, ya clásicos, de O. Di Camilo⁶ y J. N. H. Lawrance⁷, que desarrollan el concepto de «humanismo vernáculo» o «vulgar», caracterizado por el uso preferente del romance frente al latín y por la tendencia a realizar versiones y adaptaciones al castellano, tanto de obras clásicas como contemporáneas; igualmente, A. Gómez Moreno⁸ establece paralelismos entre España e Italia, y F. Rubio⁹ señala la intensa relación de Castilla con Italia a partir de tres vías, a saber, la correspondencia epistolar con los humanistas italianos de Alfonso de Cartagena y sus discípulos (Alfonso de Palencia y Rodrigo Sánchez de Arévalo)¹⁰, los contactos personales (como los establecidos, por ejemplo, con motivo del Concilio de Basilea, misiones diplomáticas en la misma Italia, etc.), y la importación de libros desde Italia a Castilla (manuscritos de autores latinos, originales y traducciones de autores griegos, y obras originales de los mismos humanistas italianos).

El humanismo castellano del siglo XV tiene como modelo al Humanismo renacentista italiano y lo sigue muy de cerca. Entre los objetivos de los humanistas italianos (sobre todo los de las primeras generaciones) se encuentran dos importantes, como son, en primer lugar, la comunicación a los demás del

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 14. Para ver las etapas de este proceso cf. J. Marichal, *Teoría e historia del ensayismo hispánico*, Madrid 1984, p. 22 y ss.

⁶ Cf. O. Di Camilo, *El Humanismo Castellano del Siglo XV*, Valencia 1976.

⁷ Cf. J.N.H. Lawrance, «On Fifteenth-Century Spanish Vernacular Humanism», *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Robert Brian Tate*, Oxford 1986, pp.63-79.

⁸ Cf. A. Gómez Moreno, *España y la Italia de los Humanistas. Primeros Ecos*, Madrid 1994.

⁹ Cf. F. Rico, «Don Juan II de Castilla y el movimiento humanístico de su reinado», *La ciudad de Dios* 168 (1995) 55-100, lo tomo de *Humanismo y Teoría...*, o. c., p. 15.

¹⁰ Cf. T. González Rolán - P. Saquero Suárez-Somonte, «Actitudes renacentistas en Castilla durante el siglo XV: la correspondencia entre Alfonso de Cartagena y Pier Cándido Decembrio», en *CFC-Elat*, NS 1 (1991) 195-232; T. González Rolán - A. Moreno Hernández - P. Saquero Suárez-Somonte, *Humanismo y Teoría... o. c.*; M. Morrás, *Alfonso de Cartagena. Libros de Tulio: De senetute, De los ofiçios*, Madrid 1996, «Sic et non: Alfonso de Cartagena y los *studia humanitatis*», *Euphrosyne* XXIII (1995) 333-346; A. Gómez Moreno, «Contactos personales y novedades literarias», en *España y la Italia...*, o. c., pp. 67-80.

saber, ya que éste no tenía valor en sí mismo si no era transmitido y, por otro lado, el hacer accesible la literatura antigua a quienes no tenían conocimientos ni de griego ni de latín¹¹. En Castilla, Juan II, junto con Alfonso de Cartagena, Juan de Mena y el resto de consejeros culturales de los que se rodeó, quiso llevar a cabo un proyecto cultural y pedagógico similar al italiano, y para ello estableció relaciones (fundamentalmente epistolares) en las que solicitaba obras griegas traducidas al latín o italiano, dado que el conocimiento del griego en Castilla era casi inexistente, promovió viajes de intelectuales castellanos a Italia e importó una gran cantidad de manuscritos, rompiendo así el aislamiento que había caracterizado a los reinados anteriores. Pero no sólo se demandaron obras clásicas, sino también obras originales de los humanistas italianos, sobre todo de L. Bruni¹² y P. Cándido Decembrio¹³, en las que se exponía la fundamentación teórica del humanismo. Así llegaron a Castilla multitud de tratados, *libelli*, en latín e italiano, como es el caso del *Isagogicon moralis disciplinae*¹⁴ de Leonardo Bruni, que después de examinados y estudiados fueron traducidos al romance castellano para su posterior difusión.

Aunque la traducción de los clásicos se nos revele, según A. Gómez Moreno¹⁵, como un fenómeno endémico de la cultura peninsular del siglo XV, es innegable que se trata de una vía de conocimiento y difusión de la cultura. Las traducciones durante el reinado de Juan II tienen gran importancia, en palabras de V. García Yebra, «no sólo como base cultural de las realizadas en el medio siglo siguiente, sino, de manera especial, como fermento acelerador del desarrollo de nuestra lengua»¹⁶. Como ya apuntó Lawrance¹⁷, las traducciones

¹¹ Cf. T. González Rolán - A. Moreno Hernández - P. Saquero suárez-Somonte, *Humanismo y Teoría...* o.c., p. 22.

¹² Cf. P. Viti, *Leonardo Bruni e Firenze. Studi sulle lettere pubbliche e private*, Roma 1992; L. Mehus, *L. Bruni, Epistolarum libri VIII*, Florencia 1741.

¹³ Cf. T. González Rolán - P. Saquero Suárez-Somonte, «Sobre la presencia en España de la versión latina de la *Iliada* de Pier Cándido Decembrio. Edición de la *Vita Homeri* y de su traducción castellana», *CFC* 21 (1988) 319-344.

¹⁴ Cf. T. González Rolán - P. Saquero Suárez-Somonte, «Apuntes sobre dos versiones castellanas cuatrocentistas (manuscrita e impresa) del *Isagogicon moralis disciplinae* del humanista italiano Leonardo Bruni», en *Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, CSIC, Madrid 1999, pp. 483-494.

¹⁵ Cf. A. Gómez Moreno, *España y la Italia...*, o. c., p. 18.

¹⁶ Cf. V. García Yebra, *Traducción: Historia y Teoría*, Madrid 1994, p.114.

¹⁷ Cf. J.N.H. Lawrance, «Humanism in the Iberian peninsula», en *The Impact of Humanism in Western Europe*, Londres 1990, pp. 221-222, lo tomo de *Humanismo y Teoría...*, o. c., p. 22.

introducían, pero no suponían ellas mismas la llegada de la filología humanística. Sin embargo, parte del florecimiento cultural de la época procede¹⁸ directamente de las traducciones que él a su vez promueve: aumenta el influjo del italiano en detrimento del francés, la cultura greco-latina es difundida además a partir del conocimiento de la literatura italiana, y se demuestra verdadero entusiasmo por los autores italianos, Dante, Petrarca y Boccaccio, como modelos y como vehículo para el conocimiento de los autores clásicos.

El *Isagogicon moralis disciplinae* cuenta, al menos, con dos traducciones castellanas, una primera manuscrita, ordenada por el Marqués de Santillana y conservada en el ms. 10.212 de la Biblioteca Nacional de Madrid¹⁹, y una segunda ya impresa, localizada recientemente por T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte²⁰, en un incunable de 1496; se trata de una versión que hasta el momento ha pasado desapercibida, probablemente porque aparece como comentario final a las *Epístolas* de Séneca, y no como comentario de la *Ética* aristotélica, como cabría esperar, dadas las características de la obra y según como parece que fue su difusión en Italia²¹.

Hasta el momento no hay ninguna edición ni comentario filológico de ninguna de las dos interesantísimas versiones castellanas, a excepción del trabajo de T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte²² en el que se cotejan ambas.

En este trabajo, tras presentar una síntesis del pensamiento moral o *humanismo cívico* de Leonardo Bruni y su presencia en el *Isagogicon*, se pretende mostrar los aspectos fundamentales, básicamente con relación a los modos de traducción, que nos ofrece la versión castellana impresa de dicha obra. Se ofrece además, junto a la edición de la versión castellana impresa, la reproducción del texto latino editado por H. Baron²³.

¹⁸ Cf. V. García Yebra, *Traducción...*, o.c., p.114.

¹⁹ Esta versión fue identificada por Victoria Campo, «Algunas consideraciones sobre la traducción castellana del *Contra hipócritas* de Leonardo Bruni», *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, tomo I, Alcalá de Henares 1997, pp. 413-422.

²⁰ Cf. T. González Rolán - P. Saquero Suárez-Somonte, «Apuntes sobre dos versiones castellanas...», o.c.

²¹ Cf. C. Vasoli, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1978, s.v. «Bruni, Leonardo», pp. 618-633.

²² Cf. Nota 14.

²³ H. Baron, *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-Philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, Leipzig 1928 (reimpr. Wiesbaden 1969), pp. 20-41.

Como veremos, el *Isagogicon* fue enviado por Bruni al propio Juan II, dado el interés que este último tenía por la obra del de Arezzo, con la clara intención de que se difundiera en Castilla, y con él las bases del humanismo cívico florentino. La traducción de esta obra al castellano y su difusión, al menos en dos versiones, demuestra que hubo un interés por parte de los castellanos «por captar y, en última instancia, absorber los aspectos esenciales de la ideología del humanismo renacentista»²⁴.

1. El humanismo cívico de Leonardo Bruni y el *Isagogicon moralis disciplinae*

1.1. El autor: Leonardo Bruni y el humanismo cívico²⁵

«El nombre de Leonardo Bruni, el Aretino, aparece en nuestra historia literaria junto al de los grandes nombres como el de Petrarca, Valla y Erasmo, aún más frecuentemente que el de otros humanistas», decía el estudioso alemán Baron²⁶ al presentarnos a este personaje del primer Renacimiento italiano, y todavía iba más allá al afirmar que era «el humanista florentino más famoso»²⁷. Sin embargo, en nuestro país su figura no ha recibido igual reconocimiento, pese a que su influencia fue fundamental para la difusión del humanismo en la Península. Como bien ha indicado V. Campo, «la huella del humanista hay que buscarla en la penetración de sus obras»²⁸, por medio de copias tanto en latín y en italiano, como de traducciones al catalán y al castellano.

Nacido en Arezzo en 1370, Bruni estudió y vivió en Florencia y llegó a ser canciller entre 1427 y 1444, fecha de su muerte. Sabemos que entre 1397 y 1400, junto a otros estudiantes como Nicolò Niccoli, Roberto de Rossi o, más tarde, Uberto Decembrio, aprendió el griego bajo las ense-

²⁴ Cf. T. González Rolán - P. Saquero Suárez-Somonte, «Apuntes sobre dos versiones castellanas...», *o.c.*, p. 494.

²⁵ Es imprescindible para este aspecto el riguroso estudio de H. Baron, *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, trad. M.A. Camacho Ocampo, México 1993, que sigo de cerca.

²⁶ Cf. H. Baron, *Leonardo Bruni Aretino...*, *o.c.*, Introducción, p. XVI.

²⁷ Cf. H. Baron, *En busca del humanismo...*, *o.c.*, p. 13.

²⁸ V. Campo, «Algunas consideraciones...», *o.c.*, p. 415.

ñanzas del erudito de Constantinopla Manuel Crisoloras, que había llegado a Florencia de la mano del entonces canciller Coluccio Salutati, el principal responsable de la resurrección de los estudios helénicos en Florencia. Perteneció, por tanto, a la denominada primera generación de florentinos del cuatrocientos educados en los *studia humanitatis* y fue Salutati quien puso esta generación en contacto con la vida política y con el círculo dirigente de Florencia. Esto es, los *studia humanitatis*, que en principio únicamente consistían en el estudio e imitación de la literatura clásica, se empezaron a utilizar con fines didácticos en la política: se educaba al humanista para que se convirtiera en buen ciudadano y en miembro de su sociedad y de su *res publica*. Y nos interesa este aspecto del Humanismo, poco conocido en general, porque Bruni fue, en gran parte, uno de los artífices de su difusión.

Las circunstancias sociales, políticas y económicas favorables de las que disfrutaba Florencia a principios del siglo XV hicieron surgir una nueva línea de pensamiento y visión racional de la realidad: los florentinos habían descubierto, al asimilar las ideas clásicas sobre el Estado, la sociedad y las costumbres, el modelo de vida cívica aplicable a su ciudad. El incipiente gobierno oligárquico, centrado alrededor de los Albizi y los Strozzi, estaba dirigiendo a la República ciudadana por la vía del Estado territorial, pero, sin embargo, todavía la clase culta y los intelectuales se enorgullecían de que en su ciudad-estado cualquier hombre pudiera ascender socialmente, ser partícipe de la vida política y tener parte en la riqueza de la ciudad. Los ideales de libertad e igualdad inundaban la intelectualidad florentina de la época mientras se asistía al ascenso de una tendencia oligárquica cuya consecuencia sería la formación de un nuevo centro de poder aristócrata, erigido bajo el velo de la constitucionalidad y de la democracia, condiciones de las que gozaban los ciudadanos de pleno derecho²⁹. Esta tendencia política estaba justificada por las guerras que amenazaban a la ciudad-estado (en especial la que mantenía contra el duque de Milán) y los ciudadanos determinaron defender, por todos los medios, la libertad de la República frente a la amenaza exterior.

²⁹ Para este aspecto véase J.M. Najemy, *Corporatism and Consensus in Florentine Electoral Politics, 1200-1400*, Chapel Hill, N.C., 1982, pp. 263 y ss.; H. Baron, *Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, 2 vols., Princeton 1955.

En estas circunstancias surge ese nuevo concepto de educación cuyo fin era infundir a los hombres el deseo de participar en la vida de la comunidad. Se reafirma el ideal clásico, tomado básicamente de las obras de Aristóteles y Cicerón, de que la personalidad del individuo alcanza su madurez —intelectual y moral— por medio de la participación en la vida de la *polis* y de la *res publica*. Frente al humanismo del siglo anterior —cuya figura principal era Petrarca—, que todavía enaltecía la visión medieval del alejamiento del mundo para los hombres de letras, se erigía ahora un humanismo civil, en el que los estudiosos como Bruni pretendían alcanzar un nuevo modelo de actitud intelectual que conjugara la vida contemplativa con la activa, la vida política con la actividad literaria y la sabiduría con la prudencia. Éste era el ejemplo del hombre maduro y feliz. Bruni lo consigue, pues su aportación como ciudadano y como hombre de letras queda demostrada con la participación activa en la vida política de su ciudad y en su polifacética obra literaria.

Como hombre público y durante su cancillería, defendió la participación de los ciudadanos en los negocios públicos, la igualdad de los hombres, la exaltación de los deberes del ciudadano, etc. Su ideología política estuvo influida por el estoicismo romano transmitido por Cicerón, a quien convirtió en «el símbolo de la convicción renacentista de que la personalidad de un hombre sólo puede alcanzar la perfección por medio de la vida política activa»³⁰. Como hombre de letras su producción abarcó todas las disciplinas que establecían los *studia humanitatis*: destaca su actividad como traductor y editor de obras clásicas, especialmente de autores griegos (tradujo las obras de Plutarco, Jenofonte, Demóstenes, Platón y Aristóteles). Teorizó sobre los problemas de la traducción en el *De interpretatione recta*. Se introdujo en el campo de la historiografía con *De bello punico*, *De bello italico adversus Gothos*, *Commentaria rerum Graecarum*, *Commentaria rerum suo tempore gestarum* y, sobre todo, con su obra más conocida en esta materia, *Historiae florentini populi*, la primera historia humanista de una ciudad italiana y que se convirtió en el modelo del pensamiento florentino renacentista. Trató la filosofía moral en el *Isagogicon moralis disciplinae*, elogió el ejercicio de las armas en el *De militia* y criticó aspectos de la vida monástica en la *Oratio in hypocritas*. Escribió, además, las biografías de Aristóteles, Cicerón, Dante y Petrarca, unos *Dialogi ad Petrum Histrum* y un *De studiis et litte-*

³⁰ Cf. H. Baron, *En busca del humanismo...*, o.c., p. 25.

ris. A todo esto habría que sumar su obra poética, sus discursos y su epistolario³¹. Su ingente obra fue escrita tanto en lengua vulgar como en latín, pues participaba de la idea de que el saber no tenía valor en sí mismo si no era transmitido a los demás.

En su *Historiae florentini populi* y en *Le Vite di Dante e di Petrarca*³², Bruni desarrolla la idea de la causalidad sociopolítica del crecimiento cultural aplicada a su ciudad, tomando como término comparativo a Roma, durante la República, y dando una nueva visión histórica; este enfoque que pretende demostrar que la multitud de estados autónomos y en competencia es la causa creadora de la vitalidad histórica, y que por tanto la historia es un proceso de ascenso y decadencia de pueblos, en los que surgen hombres valiosos, y aún más, cuanto mayor sea la diversidad de estados, será recogido posteriormente por Maquiavelo, y se convertirá en el modelo del pensamiento político florentino. La idea de la libertad republicana que genera fuerza creadora se extendió también a las bellas artes y fuera de los círculos humanistas, y así surge «la teoría de que la vida republicana y una literatura vigorosa se hallaban entrelazadas»³³. Esto es, una nueva psicología, una nueva visión del hombre, una nueva actitud ante la vida que combina la idea de la *virtus* con la *humanitas*, y que rechaza toda tendencia a suprimir la vida activa en favor del retiro espiritual. Bruni no halla mejor ejemplo que Cicerón para ilustrar al ‘ciudadano’ por excelencia que además vive en una época histórica comparable a la de la Florencia de su tiempo.

El empeño por resucitar, o mejor, por «crear al Cicerón florentino del siglo XV»³⁴, quizá sea la mayor aportación de Bruni al humanismo cívico florentino. La imagen de Cicerón, al igual que las de otras grandes figuras de la filosofía, ha ido cambiando y se ha ido adaptando a las características propias que demanda cada período histórico y cada sociedad, de acuerdo con sus necesidades intelectuales. Las imágenes de Cicerón y el uso que de ellas se dio en la Edad Media y en el Renacimiento fueron estudiados en profundidad por Baron³⁵.

³¹ Cf. P. Viti, *Leonardo Bruni e Firenze...*, o.c.; L. Mehus, *L. Bruni...*, o.c.; F.P. Luiso, *Studi su l'Epistolario di Leonardo Bruni*, ed. L. Gualdo Rosa, Roma 1980.

³² Editada en H. Baron, *Leonardo Bruni Aretino...*, o.c., pp. 50-70.

³³ Cf. H. Baron, *En busca del humanismo...*, o.c., p. 35.

³⁴ *Ibid.*, p. 25.

³⁵ *Ibid.*, cf. «La remembranza del espíritu cívico romano de Cicerón a lo largo de los siglos medievales y en el renacimiento florentino», pp. 86-118; se presenta, además, la evolución de conceptos básicos para el humanismo cívico como es el *otium*, o las distintas interpretaciones del *Somnium Scipionis*.

Los humanistas italianos, empezando por Salutati, y, sobre todo, Bruni con su *Cicero novus*³⁶, retoman la imagen clásica del «espíritu cívico» difundido por Cicerón, y aún van más allá al intentar completar una tarea inconclusa del maestro latino: el reforzamiento de su alegato en favor de la superioridad de la vida activa política. Para ello pretendieron llevar a cabo un verdadero proyecto cultural y pedagógico, a partir de los *studia humanitatis* (en especial a partir del estudio de la retórica y la gramática), que formara a los ciudadanos en términos de libertad y de igualdad con predisposición para la vida pública activa.

Bruni, en el *Cicero novus*, expone que las actividades políticas de Cicerón y su ingente obra literaria eran dos aspectos de una vida dedicada a su patria; sirvió a su Estado como orador y como cónsul y creó una filosofía latina distinta a las conocidas. Por medio de esta biografía la sociedad florentina del Renacimiento aprendió que un ciudadano tiene como obligación principal la de servir a su comunidad y que sus capacidades intelectuales no deben de verse mermadas por la participación activa en los asuntos del Estado.

Los humanistas florentinos se diferencian del resto en que su recuperación de Cicerón no sólo se muestra como un mero recuerdo de su espíritu cívico, sino que encierra un verdadero resurgimiento de la clásica filosofía de la vida política activa llevado a la práctica. El *Cicero novus* de Bruni marca una nueva escuela de pensamiento que tendrá como consecuencia la extensión del humanismo fuera de los límites exclusivos de los eruditos, para convertirse en la educación del ciudadano, al igual que Cicerón había llevado la filosofía al foro. De ahí que, para los florentinos del siglo XV, el *otium* en el sentido humanista, esto es, la libertad para estudiar y seguir fines literarios, sólo tenía valor en las vidas de aquellas personas cuyo grado de virtud, en relación con su comunidad, fuera tal que liberara al ocio de sus peligros. Eran conscientes de la parte que desempeñaban las fuerzas psicológicas en la vida real, y por eso las explicaciones causales de los procesos políticos e históricos, iniciadas por Bruni en su *Historiae*, dependieron de esta nueva forma de pensamiento.

Es, por tanto, el Aretino el primer humanista que abordó de forma sistemática esta cuestión en varios de sus escritos, defendiendo, como bien señaló Lucia Gualdo Rosa, «la *necessità per un uomo completo di accoppiare l'impegno culturale al impegno civile, il dovere, per un intellettuale, di essere*

³⁶ Editada por H. Baron, *Leonardo Bruni Aretino...*, o.c., pp. 113-120.

pronto a mettere da parte i libri, per correre al servizio della patria, sia negli impegni del governo, sia in quelli assai più gravosi e gloriosi della milizia cittadina»³⁷. Y es precisamente este aspecto en concreto el que nos interesa de manera especial, ya que el *Isagogicon moralis disciplinae* pone de manifiesto la superioridad de la *vita activa politica* frente a la *vita solitaria et contemplativa*.

1.2. *El Isagogicon moralis disciplinae*

El humanismo cívico, dentro de la filosofía moral, de la ética, viene a ser el resultado de un proceso educativo de una comunidad, formada por individuos que deben mantener unas normas de comportamiento que beneficien a dicha comunidad. La jerarquía de virtudes, que todo ciudadano debe aspirar a conseguir, varía según las necesidades de la comunidad y según los valores vigentes de cada época.

Bruni con el *Isagogicon moralis disciplinae* intenta mostrar las distintas corrientes de la filosofía moral, en función de los fines que cada una persigue, y establecer, de acuerdo a las circunstancias socio-políticas de su época y de su ciudad, una jerarquía de valores por la que los ciudadanos puedan alcanzar el verdadero fin, que es, en definitiva, la *felicitas*.

Tal y como señala C. Vasoli³⁸, esta obra tuvo bastante éxito entre los humanistas italianos, sobre todo como comentario a la *Ética* aristotélica, traducida al latín por el mismo Bruni entre 1416 y 1419. Según Baron³⁹, el *Isagogicon* fue escrito entre diciembre de 1424 y mayo de 1426, y probablemente entre diciembre de 1424 y diciembre de 1425, fechas distintas a las que propuso con motivo de la edición que él mismo hizo de la obra⁴⁰.

Es decir, Bruni escribió el *Isagogicon* en una época de gran actividad traductora, sobre todo de las fuentes filosóficas griegas, y creativa, de pequeñas

³⁷ Cf. L. Gualdo Rosa, «L'elogio delle lettere e delle armi nell'opera di Leonardo Bruni», *Sapere e/è potere. Discipline, Dispute e Professioni nell'Università Medievale e Moderna. Il caso bolognese a confronto*, vol. I, Bologna, 1990, p. 109.

³⁸ Cf. C. Vasoli, *Dizionario...*, o.c.

³⁹ H. Baron, «The Date of Leonardo Bruni's *Isagogicon moralis disciplinae* and the Recovery of the *Eudemian Ethics*», *Yearbook of Italian Studies* I, Montreal 1971, pp. 64-74.

⁴⁰ Baron la fechó primero entre 1421 y 1424 en *Leonardo Bruni Aretino...*, o.c., Introducción, p. XXII; la edición ocupa las pp. 20-41.

obras (discursos, prólogos, biografías, etc.), en las que subyace el tema de la filosofía moral. Ya había hecho la traducción de la *Ethica Nicomachea*, la del *Phedon* (1404-1405), y había escrito, por ejemplo, el *Cicero novus* o el *Prologus in Basilii Epistolam* (1403), también traducida por él. Es decir, estaba en contacto directo con las fuentes que inspirarían su «metodología» para una filosofía moral aplicada a las circunstancias.

El *Isagogicon moralis disciplinae*, así lo indica su título, es una «introducción» o compendio de la historia del pensamiento ético, cuyas fuentes principales son, como veremos, Aristóteles y Cicerón.

El objeto de la filosofía moral es demostrar qué es y en qué consiste la *eudaimonía*, la ‘felicidad’, sumo fin al que tienden los hombres. Es sin duda Aristóteles el primer filósofo en realizar un análisis de lo que se puede denominar la «estructura del comportamiento humano»; es decir, el hombre es un productor de actos, y los comportamientos humanos están condicionados por una determinada forma de estar en el mundo. La ética griega no se ocupó del «bien-ser», que estaría relacionado con el Bien y el Mal (abstractos, y por lo tanto carentes de sentido para la ética del comportamiento), sino que fue creando una jerarquía de actos y valores a través de la que se observa una lucha por el «bien-estar», *caput tamen ac summa omnium, ut bene vivas* (p. V, 9-10) dice Bruni. Así el comportamiento ético se refiere a los modos de unión de una individualidad con las formas históricas y sociales en los que esa individualidad se afirma. La felicidad es la meta última de todos los seres humanos, pero en qué consiste esa felicidad es el punto de fricción de las diferentes escuelas filosóficas.

Según Aristóteles, cada ser es feliz realizando la actividad que le es propia y natural, y la actividad más propia y natural del hombre es la actividad intelectual; por tanto, la forma más perfecta de felicidad sería la actividad contemplativa, la felicidad absoluta y propia de Dios. Sin embargo, el hombre no es sólo razón y ha de contentarse con una felicidad limitada, y la consecución de ésta exige la posesión de las virtudes morales para regular las tendencias propias y el trato con los demás, así como la posesión de ciertos bienes corporales y exteriores. Por otro lado, el hombre es un ciudadano y es en la ciudad, en la *polis*, donde se desarrolla como hombre y donde se moraliza; en esta creencia seguirán los llamados «peripatéticos». Las distintas formas de moral no se excluyen sino que se complementan, y así tras Aristóteles surgen las doctrinas de Epicuro y de Zenón. Según Epicuro la felicidad consiste en la consecución del placer, sabiamente administrado, juntamente con el alejamiento del dolor, y para los estoicos la felicidad sólo puede con-

sistir en la virtud, en el autodomínio y fortaleza de ánimo que hacen al sabio imperturbable frente a la desgracia y el destino.

Con estas premisas perfectamente asimiladas por Bruni se nos presenta esta obra, que no se caracteriza por su originalidad ni en el contenido ni en la estructura, aunque encontramos algunos detalles desarrollados de forma original con relación a ciertos aspectos que al autor le interesa resaltar, bien por tratarse de cuestiones de actualidad en los círculos humanistas —como la reflexión que hace sobre la ira—, o bien para incidir en su proyecto pedagógico —así, la relevancia de la *fortitudo* frente a las otras virtudes—. Tanto por su extensión como por su tono didáctico parece que la intención de Bruni con esta obra es la de divulgar, de una manera clara y sencilla, y por tanto dirigida a un público amplio y variado, los conceptos fundamentales de la ética aristotélica, teniendo en cuenta la reelaboración ciceroniana de las virtudes y la tradición medieval. Es como un «manual» resumido de filosofía moral en el que, de manera sutil, se exhorta a los ciudadanos a la práctica de la vida política activa y se enaltecen o desdeñan las virtudes y los vicios, que interesan en ese momento, para el buen funcionamiento de la ciudad-estado.

La obra está dedicada a Galeoto Ricasoli⁴¹, militar florentino, y se abre con un prohemio en el que el propio Bruni se dirige a este personaje. Ante todo, Bruni alerta sobre la escasa preocupación de «cómo vivir» y la falta de un fin que guíe la existencia del hombre, que, por tanto, vive entre tinieblas sin la luz de la filosofía:

Sed adversus hanc humani generis caecitatem et tenebras opem a philosophia petendum est, quae, si forte non dignata lumen suum admoverit, hanc omnem, quae nos turbat, caliginem dissipabit veramque vivendi viam a fallaci discernet. (p. I, 13-15).

Aunque el principio está lleno de lugares comunes, resulta curiosa la similitud que tiene con el comienzo del *De vita beata*⁴² de Séneca; sirvan las primeras líneas de esta obra para ejemplificarlo:

⁴¹ Nació en 1365 y murió en 1445. Pasó la mayoría de su vida en la guerra, primero como comandante de las milicias florentinas en la guerra contra Siena y después al servicio del Papa Juan XXIII de Avignon, hasta su destitución. Vivió después en Florencia, primeramente como adversario de Cósimo de Médicis hasta que éste logró ganárselo para su servicio personal. Cf. H. Baron, *Leonardo Bruni Aretino...*, o.c., p. 20, nota 1

⁴² Cf. Séneca, *Dialogues*, tomo II, A. Bourgery, París 1972, p.2.

Viuere, Gallio frater, omnes beate uolunt; sed ad peruiendum quid sit quod beatam uitam efficiat caligan;. adeoque non est facile consequi beatam uitam, ut eo quisque ab ea longius recedat quo ad illam concitatus fertur; si uia lapsus est; quae ubi in contrarium ducit, ipsa uelocitas maioris interualli causa fit. Proponendum est itaque primum quid sit quod appetamus; tunc circumspiciendum qua contendere illo celerrime possimus, intellecturi in ipso itinere, si modo rectum erit, quantum cotidie profligetur quantoque propius ab eo simus ad quod nos cupiditas naturalis impellit?

Después de esta reflexión general, Bruni se dirige directamente a Galeoto con las siguientes palabras:

Equidem memini primis ab annis studiosum te philosophiae fuisse, verum illius, quae ad naturae pertinet indagationem. Quae, etsi est sublimis atque excellens, tamen minus habet utilitatis ad uitam, quam ista, quae ad mores hominum virtutesque descendit (p. I, 16-18).

planteando directamente el dilema entre la filosofía natural y la filosofía moral, y defendiendo que, aunque la primera es *sublimis atque excellens*, tiene menos utilidad para la vida que la filosofía moral. Y con esta afirmación al principio del discurso el humanista justifica el contenido sobre el que va a tratar y a dedicar su atención.

Ya se advierte cierta intención didáctica en este comienzo, y así también al final de la obra, aunque el tono es muy distinto, pues si al principio predomina el modo subjuntivo y las oraciones condicionales junto con preguntas retóricas que dejan abierta una vía hacia la reflexión para el lector, como por ejemplo en:

(...) nisi forte instructior erit ad bene uiuendum, qui, pruinae, nives et iridis colores quemadmodum fiant, didicerit, quam si illa numquam didicisset, aut emendatior erit eius vita, cui halos et presertes noti sunt, quam si omnino essent incogniti! (p. I, 18-21).

en el colofón es el modo indicativo, y en especial los tiempos de presente y de futuro, los que aseveran las conclusiones del autor, y así dice:

Bono igitur viro rectum expeditumque iter est ad felicitatem, solus enim hic non fallitur neque aberrat. (p. XLIII, 13-14).

Se trata, pues, de un texto con una estructura circular, pero no sólo en la forma, sino también en el contenido, ya que Bruni, sintetizando los mandamientos de la filosofía moral (que a continuación veremos) desarrollados en el diálogo, vuelve a recalcar ciertas ideas y a señalar el «camino» a seguir, como se ve en la similitud de las siguientes expresiones

(...) *est enim veri boni a natura nobis ingenerata cupido.* (p. I, 10-11).

y

Proposita etenim nobis in omni vita felicitas est eiusque cupido nobis ingenita. (p. XLIII, 11).

o en estos otros casos

(...) *quid enim pulchrius nobili viro et virtutum ab ipsa natura amatori et intelligentia rationeque praestanti, quam ea discere, per quae ad casum vivere desistat, suas ipse vias actusque discernat.* (p. III, 4-6);

Itaque is solus bene vivit et bene agit, malus autem contra. Si ergo beati esse volumus, operam demus, ut boni simus virtutesque exerceamus. (p. XLIII, 14-16).

A continuación de lo que puede considerarse una introducción, o preparación a la materia que se va a tratar (p. I-p. III, 9), emplea Bruni el recurso del «cambio de tiempo y de espacio»

Referam igitur tibi sermonem, habitum a me nuper cum Marcellino familiari meo. (p. III, 10).

introduciendo así el contexto adecuado para el diálogo, forma literaria preferida del momento para las materias que englobaba la filosofía moral y que, en palabras de A. Gómez Moreno⁴³, servía como ningún otro género para plasmar los ideales de la sociedad del momento. Según este autor, en la recuperación del diálogo del siglo XV, al estilo clásico, «la aportación decisiva vino de par-

⁴³ Cf. A. Gómez Moreno, *España y la Italia...*, o.c., p. 206.

te de Leonardo Bruni, con su labor como editor y traductor»⁴⁴; y como creador, gracias al diálogo, el de Arezzo podía adoptar una perspectiva múltiple.

La estructura del razonamiento está dividida, de acuerdo con la *Ética Nicomaquea*⁴⁵ de Aristóteles, en tres *considerationes*, a saber, si existe un *extremum finis* en las cosas humanas, en qué consiste y por último con qué obras puede alcanzarse dicho fin.

En cuanto a la primera consideración, Bruni lleva a cabo la diferencia entre los fines absolutos y los demás, siguiendo a la *E. N.* (I, 7), pero sólo de aquellos que son válidos para la tarea pedagógica que quiere llevar a cabo en su proyecto. A partir de la segunda consideración en adelante, en especial desde la cita

«*De nomine quidem (inquit Aristoteles) apud omnes convenit: Felicitatem enim vulgus eruditique appellant. Sed ipsa felicitas quid tandem sit? De eo sane inter se discrepant, nec idem vulgus sapientisque tradiderunt.*» (p. IX, 3-6).

la interpretación se mueve en estrecha conexión con Aristóteles, exceptuando los añadidos al comentario que introduce Bruni, como por ejemplo el breve repaso que hace sobre las escuelas filosóficas aristotélicas posteriores, con la intención de demostrar las concordancias recíprocas de éstas tanto con Aristóteles como con Platón (en la *E. N.* se establece esta reciprocidad, lógicamente, sólo entre Aristóteles y Platón). Hace Bruni una *conciliatio* de las diferentes escuelas filosóficas antiguas conocidas, y es, en cierto modo, la parte más independiente de todo el escrito. El de Arezzo defiende la superioridad del punto de vista peripatético sobre el estoicismo y el epicureísmo para poner de manifiesto el valor de la ética del verdadero Aristóteles griego, frente a la acomodación tradicional de la moral estoica y la concepción epicureísta del deseo⁴⁶.

A la cuestión de en qué consiste la *vita beata*, que es en definitiva el sumo fin al que tienden los hombres, la solución es sencilla: *virtutes enim beatae vitae dominas effectricesque* (p. XIX, 1-2).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 201.

⁴⁵ Sigo la edición de E. Lledó Íñigo, y J. Pallí Bonet, Madrid 1995. En lo sucesivo se emplearán las siglas *E. N.* para referirse a esta obra.

⁴⁶ Para profundizar en este aspecto cf. H. Baron, *Leonardo Bruni Aretino...*, o.c., p. 24, nota 2.

En la tercera consideración define, divide y enumera las virtudes. Así, todas las virtudes son hábitos, (...) *virtutem omnem esse affectionem animi constantem, quam communi nomine habitum vocant* (p. XIX, 8-9), y se dividen en «morales» e «intelectuales» (p. XIX, 17). En la enumeración sigue a la *E.N.* (libros IV-VII), aunque altera el orden y sólo examina las que pueden servirle para volver a poner de relieve su proyecto; de hecho en su versión de la *E. N.* también había cambiado la disposición, con la finalidad manifiesta de aumentar la comprensión del texto, de manera que resultara más enérgica por motivos pedagógicos⁴⁷. De esta manera, para las virtudes morales sigue este orden: fortaleza, templanza, liberalidad, magnificencia, magnanimidad, mansedumbre, gravedad, verdad, justicia y continencia. Entre la mansedumbre y la gravedad intercala una *disputatio* en torno a la ira que también tiene fines pedagógicos. Para las virtudes del intelecto, el orden es: prudencia, sabiduría, ciencia, inteligencia y arte, haciendo hincapié en la prudencia.

De las cuatro virtudes cardinales, *iustitia, fortitudo, prudentia y temperantia*, considera, de acuerdo con Cicerón en su *De officiis*, que la justicia es la mayor o más importante porque se trata de una virtud orientada a la comunidad y está por encima del resto:

Talis vero est iustitia illa, de qua primo diximus, est enim secundum leges observatio quaedam, leges autem cunctarum virtutum opera iubent et vitiorum omnium facinora vetant. (p. XXXIII, 18-20).

También por influencia de Cicerón hay una revalorización de la *fortitudo* (Bruni la presenta en primer lugar dentro del orden que ha establecido en el *Isagogicon*), pues es la única que dota de gloria a los hombres. Tal y como ha observado Baron, en el *De officiis* se razona que la virtud de la prudencia, que prepara al estado de ánimo para una vida de estudio y contemplación, es inferior a la justicia, la fortaleza y la *moderatio* o templanza, que son las virtudes de una vida activa. Se entiende, además, en la obra del latino, «que cualquiera que piense que la función del filósofo es la de enseñar el desdén hacia los honores militares y del Estado merece ser culpado y no ser objeto de admiración. Puede ser cierto que en determinados casos el retiro de las actividades públicas, con el fin de estudiar y escribir, de por resultado una

⁴⁷ *Ibid.*, p. 29, nota 2

vida valiosa»⁴⁸, pero sin duda hay más provecho para la humanidad en las vidas de los que se dedican a la política y a las grandes empresas.

De este modo, Bruni, al realzar la fortaleza y hacer alabanza de la vida militar que ella conlleva, hace una exhortación a la generación de humanistas y de ciudadanos a descubrir el lazo de unión entre las nobles virtudes y la *humanitas*, más apegada a lo terreno, y que rechacen toda ética que pueda obligarlos a suprimir la pasión en favor del retiro espiritual. Para los humanistas⁴⁹, la pasión, la ambición y la lucha por alcanzar la gloria constituyen los resortes que mueven a la acción a una mente noble, y deben ser alentadas dentro de una educación humanística, ya que «la naturaleza ha provisto al hombre para la acción, para ser útil a su familia y a sus conciudadanos»⁵⁰.

En este sentido, se inserta la reflexión sobre la ira⁵¹, un tema que se hizo común en los debates humanistas; el de Arezzo establece que la devoción y el valor en la vida activa no son posibles sin dar salida a la cólera justificada⁵². Para Bruni hay una ira que sí está justificada y previene sobre lo que podría ocurrir si esta ira fuera vacilante en los momentos en que la comunidad, la vida y el honor de nuestros seres queridos se halla en peligro y así argumenta lo siguiente:

Quid enim, quaeso, agat filius contumeliam parentis indignam cernens? Stabit, credo, eodem animo atque vultu, quo fuerat prius? Nec eum tam carissimi et coniunctissimi iniuria commovebit? Et quis non hunc detestetur atque reprehendat? Ita fit, ut ira quaedam nonnumquam laudabilis sit et non irasci in vitio reponatur (p. XXIX, 5-14).

y para desafiar a la glorificación estoica de lo racional, defendida por los humanistas del siglo anterior, añade:

⁴⁸ Cf. H. Baron, *En busca del humanismo...*, o.c., p. 89.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 277; T. González Rolán - P. Saquero Suárez-Somonte, «Apuntes sobre dos versiones castellanas...», o.c., p. 487.

⁵⁰ Cf. T. González Rolán - P. Saquero Suárez-Somonte, «Apuntes sobre dos versiones castellanas...», o.c., p. 487. Para estos autores, no hay duda que estas ideas que se encuentran en el *Isagogicon* y en otros escritos del florentino, debieron suscitar el interés de los castellanos cuando estos testimonios llegaron a la Península.

⁵¹ Cf. H. Baron, *Leonardo Bruni Aretino...*, o.c., p. 33 y ss., y *En busca del humanismo...*, o.c., p. 131 y ss.

⁵² Cf. H. Baron, *En busca del humanismo...*, o.c., p. 32.

Neque sane verum est, quod dixisti: nihil esse omnium, quod non absque ira melius fiat, iuvant enim interdum et certe decent stimuli quidam et motus animi vehementiores, pro indignitate flagitii non immerito suscepti, qui nos ad pietatem fortitudinemque impellunt. (p. XXIX, 16-19).

Para concluir podemos decir que el programa pedagógico de Bruni aparece en el *Isagogicon* bajo la forma de la autoridad de Aristóteles, pero con la influencia en la reelaboración de contenidos de Cicerón. Pretende enseñar que la virtud y la felicidad pueden ser alcanzadas mediante una vida de participación en los cargos y honores de la comunidad, y que las virtudes no sólo deben ser distinguidas, sino que hay que saber colocarlas en escala ascendente, siendo, por supuesto, las cívicas las más importantes.

Bruni utiliza además otras fuentes clásicas (Horacio, Ovidio, ...) para sus ejemplos y añadidos, que tienen, en su mayoría, una justificación estética, y está por analizar la influencia de Séneca, en especial sus *Epístolas*, que a nuestro modo de ver puede ser muy significativa.

1.3. *La llegada del texto latino a Castilla*⁵³

La obra de Bruni fue conocida, leída y traducida por los intelectuales contemporáneos más importantes de los distintos reinos peninsulares; el entusiasmo por las letras italianas y la recuperación de los clásicos que despertaron en los castellanos las obras de Petrarca o Dante, Aristóteles o Cicerón, se debe, probablemente, a las recreaciones biográficas y traducciones que de ellos llevó a cabo el mismo Bruni. Sin embargo, hasta fechas recientes, como ya apuntó V. Campo⁵⁴, su nombre aparecía, en las letras hispánicas, ligado exclusivamente a la polémica que mantuvo con Alfonso de Cartagena, propiciada por la traducción que Bruni hizo de la *Ética* de Aristóteles, y de la que se derivaron múltiples debates sobre los modelos y las técnicas de traducción, y también polémicas posteriores a lo largo del siglo XV. Esta cuestión ha sido

⁵³ Para profundizar en la relación entre los humanistas italianos y los españoles cf. A. Gómez Moreno, «Contactos personales y novedades literarias», en *España y la Italia...*, o.c., pp. 67-80. Para la llegada del *Isagogicon*, cf. O. Di Camilo, *El Humanismo...*, o.c., pp. 216-217, y T. González Rolán - P. Saquero Suárez-Somonte, «Apuntes sobre dos versiones castellanas...», o.c., pp. 484-486.

⁵⁴ V. Campo, «Algunas consideraciones...», o.c., p. 414.

tratada a fondo por numerosos estudiosos, y en especial por T. González Rolán, A. Moreno Hernández y P. Saquero Suárez-Somonte⁵⁵.

Pero el hecho de que el *Isagogicon* llegara a Castilla no fue por mediación de Alfonso de Cartagena, sino del rey Juan II. Como ya se ha apuntado, el propio rey se preocupó de establecer relaciones (fundamentalmente epistolares) en las que solicitaba, sobre todo, obras griegas traducidas al latín o al italiano e importó una gran cantidad de manuscritos. Además, envió misivas personales a los humanistas para que le remitieran sus producciones originales. Aunque la correspondencia de Bruni es muy extensa, según P. Viti⁵⁶ sólo mantuvo correspondencia epistolar con cuatro extranjeros, tres de ellos españoles, a saber, Alfonso de Aragón, Alfonso de Cartagena y Juan II de Castilla. Se han conservado dos cartas de Bruni en contestación a Juan II, editadas por L. Mehus⁵⁷, en la segunda de las cuales el florentino dice enviarle como regalo un manuscrito en el que se contienen varios de sus opúsculos, formando a su vez un breve *libellus*:

Et haec satis: epistola enim prolixitatem respuit. Ceterum, Serenissime Rex, quia scriptorum meorum aliquid per literas regias petebatur, paravi munusculum, quod tuae dono Majestati. Erit enim cum iis literis libellus quidam e meis varia continens opuscula, non a me potissimum electa, sed casu ita fuerunt scripta. Ea volo esse Regiae Serenitati tanquam degustationem quandam scriptorum meorum recommendans me.

Sabemos que entre estas obritas figuraba el *Isagogicon* por una carta⁵⁸ de Bruni a Alfonso de Cartagena donde le menciona que ha enviado algunas obras suyas al rey Juan II, entre ellas el *Isagogicon*, y le pide que lo lea y le dé su opinión:

⁵⁵ Cf. T. González Rolán - A. Moreno Hernández - P. Saquero Suárez-Somonte, *Humanismo y Teoría...*, o.c.; A. Birkenmajer, «Der Streit des Alfonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino», *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XX:5 (1922), ed. de Clemens Bäumker, Münster, p. 128-211.

⁵⁶ Cf. P. Viti, *Leonardo Bruni...*, o.c., p. 336.

⁵⁷ Cf. L. Mehus, *L. Bruni...*, o.c., vol. II, pp. 77-79 y 93-94.

⁵⁸ Editada por L. Mehus, *L. Bruni...*, o.c., vol. II, pp. 158-160; A. Birkenmajer, «Der Streit des Alfonso von Cartagena...», o.c., pp. 209-210 y por T. González Rolán - A. Moreno Hernández - P. Saquero Suárez-Somonte, *Humanismo y Teoría...*, o.c., pp. 330-335.

Misi vero iam pridem ad Dominum Regem Hispaniae, qui hoc per suas litteras postulaverat, libellos quosdam meos, in quibus fuit opusculum, cuius titulus est: Isagogicon moralis philosophiae. Hoc rogo, ut videas et ad me rescribas, quid tibi videantur.

La carta de Bruni a Cartagena tiene fecha de 4 de septiembre de 1442, y por lo tanto la que le envió al rey con el *libellus*, es anterior. Según T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte⁵⁹ «el *terminus ante quem* no quedaría fijado por la fecha de las cartas enviadas por Bruni al rey de Castilla, que H. Baron⁶⁰ establece entre el 21 de agosto de 1436, para la primera (VII,2) y finales de ese mismo año para la segunda (VII, 6)». Es decir, el *Isagogicon* llegó a Castilla entre 1436 y 1442.

Las otras dos obras que se enviaron junto al *Isagogicon* eran el *De militia* y la *Oratio in hypocritas*. Según Bruni, los *opuscula* que conforman el *libellus* fueron elegidos casualmente, como se lee en la carta enviada al rey, pero para T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte⁶¹ esta elección no parece ser casual en cuanto a estas tres obras se refiere, ya que, según ellos, «coinciden en un aspecto esencial del humanismo cívico florentino, a saber, la necesidad de conjugar, si es preciso anteponer, la vida *activa, negotiosa, politica* a una vida *solitaria et contemplativa*». Sostienen también que en los tres subyace la idea de que el hombre está provisto, por naturaleza, para la acción y para ser útil a su familia y a su comunidad, y por lo tanto «no debe extrañarnos (...) que tales ideas hayan suscitado el interés de los castellanos, nobles o intelectuales, por leerlos bien directamente o a través de traducciones vulgares»⁶².

2. El testimonio castellano

2.1. Las versiones castellanas

Del *Isagogicon moralis disciplinae* o *philosophiae*, como lo denomina el propio Bruni en su carta a Alfonso de Cartagena, se conservan al menos dos

⁵⁹ Cf. T. González Rolán - P. Saquero Suárez-Somonte, «Apuntes sobre dos versiones castellanas...», *o.c.*, p. 485

⁶⁰ Cf. H. Baron, *Leonardo Bruni Aretino...*, *o.c.*, pp. 168-169 y 211-212.

⁶¹ Cf. T. González Rolán - P. Saquero Suárez-Somonte, «Apuntes sobre dos versiones castellanas...», *o.c.*, p. 487.

⁶² *Ibid.*, p. 489.

versiones castellanas, una manuscrita y otra impresa. La versión manuscrita se localiza en un códice que perteneció al Marqués de Santillana y actualmente se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, ms.10212, junto a los opúsculos que conforman el *libellus* (ya mencionado) que Bruni envió a Juan II y que el Marqués mandó traducir al castellano a partir del mismo ejemplar o de una copia de él, según la opinión de T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte⁶³. En el lomo del códice se puede leer «Leonardo de Arezzo Romanc[]». Está constituido por 57 folios de los cuales el *Isagogicon* se extiende del 20^r al 35^v. Carece de título.

Además de los opúsculos se encuentran también traducidas en el códice del Marqués las dos cartas de las que ya hemos hecho mención⁶⁴.

La versión impresa había pasado desapercibida hasta su reciente localización por T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte⁶⁵. Aparece como comentario final a las *Epístolas* de Séneca en un incunable publicado en Zaragoza el 3 de marzo de 1496, que comienza así:

«Las epístolas de Seneca. Con una Summa Siquier introducción de Philosophía moral: en romançe».

Pero la descripción es más completa en su colofón:

«Acábanse las epístolas de Seneca. Con una Summa siquier introducción de philosophia moral. Empremidas en la muy insigne ciudad de Caragoça de Aragón a instancia y expensas de Juan Thomas Fauario de Lumelo, del contado de Pavía. A iiii días del mes de marzo. El año de Nuestro Señor Jhesu Cristo. M.CCCC.XCVI.»

El incunable consta de 84 folios, está escrito en letra gótica a dos tamaños, en tinta negra, y cada folio se divide en dos columnas con cuarenta y dos líneas cada una. En el folio 1^r hay un grabado en el que aparecen Nerón (a la derecha y con su cetro) y Séneca (a la izquierda) mostrándole un libro. Ataviados con lujosos vestidos se sitúan en un escenario con decoración y motivos árabes. Como grabado final, dos leones peleándose y una inscripción en rosetón, con la fórmula: [*Demorare non ultima tua: In omnibus operibus*

⁶³ Cf. *Ibid.*, pp.484 y ss.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 486 para el contenido del códice.

⁶⁵ *Ibid.*, p.490.

tuus:], y una cruz en el centro. El *Isagogicon* se extiende del folio LXXV^r al LXXXIII^r.

En la B.N. de Madrid se conservan tres ejemplares de este incunable con los números 1.412, 1.704 y 2.353. De estos tres, el que mejor se ha conservado es el número 1.704, y es el que hemos utilizado para nuestra edición (*inc*). El ejemplar 1.412 está incompleto, ya que carece del primero y de los últimos once folios, precisamente en los que debería aparecer el *Isagogicon*, y el número 2.353 está muy deteriorado (agujereado por la polilla), aunque conserva todos los folios.

Resulta curioso el que esta «introducción de philosophía moral» aparezca como comentario final a las *Epistolas* de Séneca, ya que cabría esperar que apareciera como apéndice a alguna traducción de la *Ética* aristotélica (tal vez como la que se le atribuye a Alfonso de Cartagena⁶⁶), porque en Italia, según Vasoli⁶⁷, su difusión estuvo ligada a la obra del filósofo griego, y porque, en definitiva, es casi una *Ética a Nicómaco* abreviada.

Retomando una opinión de P.O. Kristeller⁶⁸, Séneca, Cicerón, Boecio, Lucrecio y San Agustín fueron los transmisores, en cierto modo, de la filosofía antigua a la Edad Media, y especialmente los escritos de filosofía moral estaban influenciados por los tres primeros. El escolasticismo del siglo XIII recuperó parte de la obra de Aristóteles y la tomó como modelo de filosofía moral —en especial la *E. N.* y la *Política*—, y los humanistas, que consideraban a ésta como parte de sus actividades, continuaron con esa tendencia aristotélica (aunque eran totalmente opuestos a la escolástica y la menospreciaban). Sin embargo, muchos de ellos prefirieron combinar las doctrinas aristotélicas con los puntos de vista estoico —básicamente Cicerón y Séneca- y epicureista.

De hecho Bruni, aunque fue el primer humanista en traducir la *Ética* y en recuperar, como él decía, al verdadero Aristóteles griego, no sólo no ignora el estoicismo, sino que elige como modelo de «ciudadano ejemplar» a su

⁶⁶ En la Biblioteca Nacional de Madrid hay un manuscrito del siglo XVIII, ms. 1204, que parece fue copiado de otro más antiguo. La ficha bibliográfica lo describe así: «Romanceamiento de la *Ética* de Bruni (traducción de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles) por Alonso de Cartagena». En su lomo se puede leer: «Obras manuscritas de Don Alonso de Cartagena, Obispo de Burgos», y en el primer folio: «Conv.^{to} del Sⁿ Pablo del Valle año de 1758» y da noticia de la impresión de esta obra en Sevilla en 1493.

⁶⁷ Cf. C. Vasoli, *Dizionario...*, o.c., pp. 626-627.

⁶⁸ Cf. P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, traducción de F. Patán López, México 1982 (reimpr. Madrid 1993), pp. 179-180.

máximo representante, Cicerón. En el *Isagogicon* subyace esa combinación entre aristotelismo y estoicismo, y por qué no, cierta influencia de Séneca (como la ya apuntada, en el comienzo de la obra con el Libro II de los *Diálogos morales*), autor clásico por excelencia durante la Edad Media, y no olvidemos que el Humanismo del Renacimiento no fue anticristiano. Es posible —nosotros así lo pensamos— que en Castilla también se sintiera esa influencia estoicista, y ¿qué mejor representante de ella que el filósofo cordobés? Si en Italia se enorgullecían del origen de Cicerón, no lo hacían menos en Castilla de Séneca⁶⁹. Es de sobra conocida la difusión y preferencia en la Península⁷⁰ entre otros autores clásicos, de Séneca durante los siglos medios, ya que se prestaba muy bien a interpretaciones neoplatónicas y cristianas, y esta tradición continuó, lógicamente, en el Renacimiento.

En cuanto a los posibles traductores de la versión impresa del *Isagogicon*, en el prohemio de las *Epístolas* de Séneca consta que las tradujo del latín a lengua «florentina» Ricardo Pedro, y «estas que aquí se siguen fizo trasladar de lengua toscana en el romance de nuestra España Fernán Pérez», pero no habla del traductor al castellano, y queda claro que Fernán Pérez de Guzmán sólo encargó traducirlas. M. Menéndez Pelayo⁷¹, sin embargo, da noticia de que fue el propio señor de Batres el autor de la versión de las *Epístolas*, que tuvieron impresiones en Zaragoza en 1496, Toledo en 1502 y varias veces a lo largo del siglo XVI. Lo que es cierto es que Pérez de Guzmán (1377/79-1460) fomentó además la realización de las traducciones del *De conjuratione Catilinae* y *De bello Jugurthino* de Salustio, que a requerimiento suyo tradujo Vasco de Guzmán⁷², y animó a Alfonso de Cartagena para que escribiera el *Oracional*. Se interesó profundamente por los temas filosófico-morales y no se desentendió de la política del momento —a pesar de su dudoso retiro

⁶⁹ Cf. A. Gómez Moreno, *España y la Italia...*, o.c., pp. 20-21 y 133-134.

⁷⁰ Para este aspecto puede consultarse mucha bibliografía; sirvan estos ejemplos como referencia: G. Highet, *Greek and Roman Influences on Western Literature*, Oxford 1949 (trad. *La tradición clásica: influencias griegas y romanas en la literatura occidental*, 2 vols., trad. A. Alatorre, México 1955, (3ªreimpr.,1996); K. A. Blüher, *Seneca in Spanien. Untersuchungen zur Geschichte der Seneca -Rezeption in Spanien vom. 13. Bis 17. Jahrhundert*, München 1969 (trad., *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid 1983).

⁷¹ Cf. M. Menéndez Pelayo, *Bibliografía Hispano Latina Clásica*, VIII, edición preparada por E. Sánchez Reyes, Santander 1952, pp. 52-55.

⁷² Cf. Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*, ed. J. A. Barrio, Madrid 1998, p.19.

voluntario de la vida pública a partir de 1432— como puede apreciarse en su obra poética⁷³. Curiosamente en el panegírico que escribió a la muerte de su maestro, Alfonso de Cartagena, le considera como su Séneca,

«Aquel Seneca espiró/ a quien yo era Luçilo»⁷⁴.

Ante estos hechos, cabría la posibilidad de que fuera el Obispo de Burgos el traductor del *Isagogicon*, aunque nadie lo haya apuntado hasta el momento. No hay ninguna noticia documental sobre su posible autoría, pero podemos estar de acuerdo en que Cartagena conocía a la perfección la materia, tanto la *E. N.* por la polémica con Bruni, como las obras de Cicerón y de Séneca por sus respectivas traducciones⁷⁵. Curiosamente, también, entre las obras de Séneca que tradujo para Juan II, entre 1430 y 1434, se encontraba *De la vida bienaventurada*⁷⁶. Si no fue él mismo quien tradujo el *Isagogicon*, podría haberlo hecho alguno de sus discípulos, también vinculados a la corte y que contribuyeron a lo que se ha llamado «humanismo vernáculo», Rodrigo Sánchez de Arévalo o Alfonso de Palencia.

Con todo, en el *Inventario de Incunables de la Biblioteca Nacional de Madrid*, así como en las fichas bibliográficas de los incunables, aparece la siguiente referencia:

«Seneca, Lucio Anneo, *Epístolas* traducidas del latín por Pedro Díaz de Toledo, Zaragoza [Pablo Hurus], a expensas de Juan Tomas Favario de Lumelo, 3 de marzo de 1496».

atribución que procede, según N.G. Round⁷⁷, de Nicolás Antonio. Para Round la obra de Pedro Díaz de Toledo comienza a poner de relieve la con-

⁷³ Cf. J. A. Barrio, *El Cancionero de Fernán Pérez de Guzmán*, Tesis Doctoral en microficha, UNED, Madrid 1992. Cf., por ejemplo, las *Quatro virtudes cardinales*, que dedicó a su sobrino el Marqués de Santillana, o los *Loores de los claros varones de España*.

⁷⁴ *Ibid.*, composición núm. 28.

⁷⁵ Cf. M. Morrás, «Repertorio de obras, manuscritos y documentos de Alfonso de Cartagena (ca. 1384-1456)», *Boletín bibliográfico de la Asociación Hispánica Medieval* 5 (1993) 215-248.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 221-222.

⁷⁷ Cf. N.G. Round, *Libro llamado Fedon, Plato's Phaedo translated by Pero Díaz de Toledo (MS Madrid, Biblioteca Nacional Vitr. 17,4)*, Londres-Madrid 1993, p. 121, n. 58. Cf. T. González Rolán - P. Saquero Suárez-Somonte, «Apuntes sobre dos versiones castellanas...», *o.c.*, p. 490.

traposición entre *vita activa et vita contemplativa*⁷⁸, y podemos comprobarlo en un reciente trabajo de T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte⁷⁹, donde se recoge abundante documentación en la que el autor señala su pensamiento en torno a las armas y las letras y su común beneficio a la vida pública y política.

2.2. Aspectos y modos de la traducción

La traducción no obedece por lo general al procedimiento del *verbum pro verbo* pues, como veremos, son muchas las ocasiones en las que el traductor «interviene» en el texto. Naturalmente será a estas intervenciones particulares y originales a las que prestemos mayor atención en este apartado, pues resultan las más significativas a la hora de analizar la propia labor del traductor, de valorar su grado de entendimiento del texto latino e incluso de determinar los fines buscados con la versión castellana. No se trata de una traducción literal, característica de la Edad Media en la que el traductor se limitaba a traducir palabra por palabra, ni tampoco presenta extensas adiciones carentes de sentido filológico. Responde a la combinación de los dos tipos clásicos de traducción, que ya indicaba Cicerón (*ut interpres / ut orator*) y que recogió posteriormente San Jerónimo (*verbum e verbo / sensum de sensu*). Los métodos de traducción serán el tema de debate por excelencia entre los humanistas, y puede que nuestro traductor no fuera ajeno a esta polémica, sin embargo no se inclina por ninguno de los dos de forma exclusiva, ya que otorga la misma importancia al contenido que a las palabras. Se percibe un trabajo crítico en las labores de lectura, interpretación y posterior traducción del texto latino, convirtiéndose así el traductor, de alguna manera, en intérprete que adapta o modela el texto original en su traducción al castellano con el fin de favorecer la comprensión del mismo, ya que el carácter abstracto del texto, dado por el contenido filosófico que encierra, podría llevar a interpretaciones erróneas. Es,

⁷⁸ *Ibid.*, p. 108.

⁷⁹ T. González Rolán - P. Saquero Suárez-Somonte, «El Axíoco pseudo-platónico traducido e imitado en la Castilla de mediados del siglo XV: edición y estudio de la versión romance de Pedro Díaz de Toledo y de su modelo latino», *CFC-Elat*, 19 (2000) 157-197, y en concreto pp. 165-178.

quizá, por ello que se aprecia una tendencia general a la adición en la versión castellana, así mismo presente en la mayor parte de la labor traductora de este período⁸⁰.

Precisamente son las «desviaciones», según la deliberada voluntad del traductor, las que caracterizan a este método.

En la versión castellana aparecen diversos tipos de recursos, que son comunes con otras traducciones de la época, como es el caso de los «dobletes» (o dobles traducciones de un término), el empleo de latinismos, y las glosas explicativas que obedecen —a mi entender— a la naturaleza del texto traducido, un texto de carácter filosófico que necesitaba de comentarios y «arreglos» para hacerlo comprensible a los lectores. En esta categoría destaca el uso de «paratextos» como son los epígrafes, que el traductor añade para indicar los diversos temas tratados.

Es posible establecer los siguientes tipos de fenómenos:

I. Acumulación de latinismos:

La entrada y adecuación de latinismos era un uso frecuente y normal en la Edad Media. Muchos de ellos no han resistido el paso del tiempo, y otros han sido aceptados. Según García Yebra⁸¹, en el siglo XV concretamente hubo una oleada de latinismos que en cierta manera ayudaron a aumentar el vocabulario de la todavía emergente lengua castellana⁸². Los latinismos o «calcos de palabras», se adecuaban a la fonética y ortografía romance en la mayoría de los casos. En este aspecto observamos cómo el traductor del *Isagogicon* no duda en introducirlos, dado el carácter abstracto o filosófico de algunos términos, o simplemente por no encontrar otros en castellano que lo expresaran mejor. Sirvan como ejemplo los siguientes casos:

I, 12 *obcaecati atque decepti*: «obcegados y decebidos»

I, 14 *dignata*: «dedignare»

⁸⁰ Cf. por ejemplo, T. González Rolán - M. F. del Barrio Vega - A. López Fonseca, *Juan de Mena, la Iliada de Homero (Edición crítica de las «Sumas de la Yliada de Omero» y del original latino reconstruido, acompañada de un glosario latino-romance)*, Madrid 1996.

⁸¹ V. García Yebra, «La traducción en España durante el reinado de Juan II», en *Traducción: Historia y Teoría, o.c.*, pp. 113-133.

⁸² Para la ver la profusión de los latinismos en el siglo XV cf. R. Lapesa, *Historia de la Lengua Española*, Madrid 1991⁹, pp. 265-274, en concreto, p. 270.

- VII, 4 *pecunias*: «pecunias»
 XI, 11 *instructus atque ornatus*: «instruydo y ornado»
 XIII, 19 *sollicitum*: «sollicito»
 XIX, 8 *affectionem*: «affectión»
 XIX, 23 *scientia*: «sciencia»
 XXVII, 9 *irati*: «irados»
 XXVII, 22 *inirascencia*: «inirascencia»
 XXIX, 3 *iracundiam*: «irascencia»
 XXIX, 4 *segnitiam*: «signicie»
 XXXI, 4 *amicitiae*: «amicicia»
 XXXI, 4 *asperitate*: «aspreza»
 XXXV, 9 *continentia / incontinentia*: «continencia / incontinencia»
 XXXVII, 21 *appetitiva*: «apetitiva»

II. Adición:

En muchas ocasiones el empleo de un latinismo va acompañado de un término castellano, que es en realidad una ampliación de sentido con respecto a la palabra latina. Este procedimiento puede ser considerado ya como un fenómeno de adición, así como cuando el latinismo va acompañado de una glosa. Dentro de este tipo de adiciones que afectan al campo del vocabulario concreto, hay que señalar también la doble traducción de un único término latino («dobletes») y las glosas explicativas. En otras ocasiones el traductor realiza añadidos propios que no afectan a un término concreto ni al contenido total de la obra sino a un pasaje, y que hemos denominado «ampliaciones».

A su vez, es posible establecer otro gran grupo de adiciones: los añadidos realizados ‘al margen’ del texto latino en sí mismo y atendiendo al contenido y sentido total, que pueden considerarse «paratextos». Pero vamos ya a ver ejemplos de todo ello.

Hemos detectado un abundante número de parejas compuestas por el calco del latín acompañado de su traducción castellana:

- III, 19 *facultas*: «sazón y facultad»
 IX, 15 *sollicitent*: «sollicitan y tormentan»

- IX, 18 *sententia*: «parecer y sentencia»
 XI, 1 *constare*: «constar y ser causada»
 XI, 2 *propium*: «propia y departida»
 XI, 3 *plantis*: «árboles y plantas»
 XIII, 17 *turpiter*: «torpe, feo»
 XVII, 4 *voluptatis*: «voluptad o delectación»
 XVII, 15 *conciliationem*: «conciliación y concordia»
 XXIII, 9 *pecuniis*: «las pecunias y los algos»
 XXIII, 12 *dissolutus*: «dissoluto y mal apañado»
 XXIII, 15 *honorum*: «honra y dignidades»
 XXXI, 1 *conversatione*: «plática y conversación»
 XXXI, 7 *ostentatione*: «ostentación y jactancia»
 XXXI, 8 *moderatio*: «tempre y moderación»
 XXXI, 9 *rusticus*: «salvaje o rústico»
 XXXV, 16 *constitutus*: «causado y constituydo»
 XXXVII, 16 *compendium*: «compendio y suma»
 XXXIX, 23 *tempus*: «tiempo y cualidades»
 XXXIX, 9 *accidentia*: «accidentes y circunstancias»
 XLIII, 9 *tenebris*: «tiniebras y oscuridad»

En los siguientes ejemplos el traductor explica el latinismo. En ocasiones, como veremos la glosa es muy extensa, y se podría hablar incluso de «añadidos»:

- XIII, 3 *vitaque beata*: «y vida beata, **siquier felicidad política**»
 XXV, 14 *Huius excessus, iracundia, defectus vero, segnicies, uterque in vitio*: «cuyo exceso es iracundia **o demasiada saña**, y el defecto segnicies, **que quiere dezir una torpedad perezosa y quasi insensible**. Ambas son en vicio»
 XXIX, 4 *Quaeris, num inirascentiam et segnitiam omni tempore laudem?*: «Pregúntasme, por lo contrario, si alabo la inirascentia, **que es jamás irarse, y tener aquella torpedad de signicie que arriba dixé**»

XXXI, 5 *ostentationem*: «ostentación, **si quier jactancia**»

XXXI, 5 *ironiam*: «ironía **que es dissimulación**»

XXXI, 6 *Gravitas vero harum mediocritas est*: «De estas es el medio **gravedad, la qual tiene el que por solo uso de virtud sin otro fin le plaze decir verdad, juzgando la mentira ser muy fea.**»

XXXI, 10 *scurra*: «escurra, **que quiere dezir truán**»

XXXI, 11 *comitas appellatur*: «llamado **comitas, que quiere dezir una afabilidad que consiste en dezir y oír las cosas graciosas qué convienen y cuándo convienen.**»

Al hablar de dobles queremos decir que el traductor recurre a una pareja de sinónimos castellanos para traducir un único término latino:

I, 8 *conatus*: «esfuerzo y trabajo»

I, 15 *fallaci*: «falsa y engañosa»

III, 13 *moribus*: «costumbres y virtudes»

IV, 2 *rudem*: «rudo y careciente»

VII, 11 *consistit*: «pare y huelgue»

IX, 21 *molestia*: «perturbación y enojo»

XI, 8 *sapientis*: «savio y virtuoso»

XIII, 9 *continenter*: «mesura y templanza»

XIII, 9 *dignitate*: «gentileza y reputación»

XIII, 20 *percucurri*: «discurrir y dezirte»

XV, 9 *rapiant*: «me trayan y lleven»

XV, 10 *vulgus*: «pueblo y muchedumbre»

XV, 11 *absurda*: «desconcertadas y malsonantes»

XV, 14 *probare*: «demostrar y declararte»

XV, 10 *re*: «cosa y obra»

XVII, 1 *calamitatibus*: «dolores o adversidades»

XIX, 3 *resicare*: «tratar o arrincar»

XIX, 9 *generatum*: «criado y engendrado»

XXIII, 2 *libidines*: «concupiscencias y sensualidades»

- XXIII, 7 *affectibus*: «apetitos o deseos»
 XXIII, 12 *profusus*: «derramado, inconsiderado»
 XXIII, 17 *inhiantes*: «cobdiciosos y afanados»
 XXV, 1 *abiectione*: «poquedad y baxeza»
 XXV, 6 *epulum*: «convite o sala»
 XXV, 11, *arrogare*: «apropiar o aplicarse»
 XXVII, 15 *progressio*: «passos y movimientos»
 XXIX, 6 *verberet*: «da de palos o fiere»
 XXIX, 8 *pietas ipsa et ratio*: «el acatamiento, el amor y la razón»
 XXXI, 9 *iocunditatem*: «alegría y solaz»
 XXXI, 13 *adversatores*: «contradizadores o porfiados odiosos»
 XXXIII, 15 *afficit*: «tienen fuerzas y obran»
 XXXIII, 23 *vetando*: «prohibiendo o esquivando»
 XXXIII, 24 *proficiscuntur*: «proceden o resultan»
 XXXIX, 3 *servet*: «observe y guarde»
 XLI, 12 *alunt*: «nudren o crían»

Como caso aislado destaca un ejemplo en el que desarrolla en la traducción varios sinónimos que por su sentido buscan una mayor intensidad expresiva:

- XI, 3 *vivere*: «vegetar, creçer y augmentar»

Los añadidos que afectan a un término concreto suelen ser de tipo explicativo e intensificador, y normalmente de carácter adjetivo o adverbial, como en los siguientes ejemplos:

- I, 15 *caliginem*: «**scura** niebla»
 XI, 8 *haec vita*: «bienaventurança **política**»,

aquí hace referencia a la *vita beata* y por eso el traductor emplea el término «bienaventurança» y no «vida». El añadido además de tener un carácter explicativo le sirve al traductor para destacar que la bienaventuranza se da también en la vida pública.

XIII, 13 *virum enim sapientem*: «Ca el varón savio virtuoso», siempre traduce *sapientem* de esta manera, o bien «savio y virtuoso»

XXI, 15 *et vulnera per gloriam excipere praestet*: «e le parezca muy mejor con gloria recibir **muchas** heridas»

XXI, 18 *ut etiam defunctorum statuas videamus fere habitu militari*: «que ahún las **más** estatuas de los finados **honrados** veamos de hábito militar **ornadas**»

XXIII, 16 *nomem vero nequaquam sortita*: «la qual no tiene por suerte nombre **special**»

XXIX, 22 *mente capto*: «loco **ignoscente**»

XXXIX, 1 *iacentem*: «quando yace **adormida**»

XLIII, 15 *si ergo beati esse volumus, operam demus*: «si bienandantes queremos ser, **muy mucho** (...)

, donde la enfatización es notable.

También hay glosas o añadidos que precisan o completan el sentido de un término pero no con un adjetivo, sino con un sustantivo o grupo nominal, o, por ejemplo, con una oración explicativa del tipo «que quiere dezir» o simplemente introducida por «que» (en estos casos podríamos hablar de incisos de tipo personal), y también entrarían en este grupo las sustituciones de adjetivos por oraciones de relativo. Se trata, igualmente, de glosas explicativas:

I, 8-9 *conatus...nostri*: «esfuerzo y trabajo **en las cosas por nosotros puesto**»

V, 2 *ut institutum potius erudire quam rudem instituere ab initio possint*: «que **al que tiene inteligencia de los principios**, antes pueden hazer docto que al rudo y careciente dellos instruyrle de comienço», donde se observa una traducción en paralelo haciendo doblete con *rudem*, y una traducción perifrástica del infinitivo *erudire*.

VII, 10 *cuncta*: «todas las cosas **que fazemos**»

IX, 6 *tanta contentio*: «mayor contienda que sobre ésta»

XI, 1 *alli vero*: «otros **philosophos**» es un añadido para que el lector no pierda el hilo del discurso y sepa de quién está hablando.

XI, 17 *corporis autem externa*: «los bienes del cuerpo y los externos, **que vulgarmente son llamados de fortuna**»

XVII, 8-9 *recte factorum*: «de las cosas bien hechas, **que son el bien vivir**»

XVII, 18 *tertia illa pars*: «aquella tercera parte **que propusiste**»

XXI, 5 *natura*: «naturaleza **de nuestro cuerpo**»

XXI, 22 *et Caesar*: «e **Julio César**»

XXIII, 10 *avaritiae sordibus*: «suzias **ganancias** de la avaricia»

XXIII, 12 *horum*: «estos **extremos**»

XXIII, 18 *alii*: «otros **pusillánimes**»

XXV, 15 *mediocritas*: «medio **que la recta razón ordena**»

XXXVII, 3 y 10 *principium*: «principio **formado por el entendimiento para el bien obrar**» y «principio **formado en el entendimiento para el bien obrar**», son dos añadidos prácticamente iguales, y la repetición puede deberse a un descuido, porque no es necesaria dada la cercanía de los términos.

XLI, 8 *divinam*: «divina **montaña**»

En los dos siguientes ejemplos el añadido tiene un tono coloquial; son en realidad fórmulas frecuentes de cortesía para llamar la atención de alguien, propias del castellano:

XV, 14 *Atende, inquam* «Yo le dije: **por mi amor** atiende»

XXIX, 5 *Etenim peto abs te*: «**Por merced**, yo te pido me digas»

Además, y en lo que afecta al fenómeno de la adición, hay que señalar los añadidos que son propios del traductor, incisos en su mayoría personales, que afectan a oraciones o pasajes y que en algunos casos podemos denominarlos ampliaciones, dada su extensión, y también porque, en cierto modo, el traductor pretende solventar la brusquedad o sincretismo del texto latino y adornarlo con fórmulas de introducción, formas verbales que completan oraciones nominales, etc.:

III, 7-8 *Sed utrum ista cohortatione contenti non ultra scribemus vel quasi persuaso iam tibi addemus aliquid introductionis causa?:* «Mas **pongo en duda** si seyendo contento yo de haverte assi animado no scrivamos **sobre ello** más o quasi **como a quien** ya es persuadido añaderemos algo por casusa de tu introducción.».

VII, 10 *sed an cuncta alterius gratia volumus*: «**mas pregúntase si** todas las cosas **que fazemos** por causa de otras las queremos»

XI, 18-20 *sed ne operationes virtutis, in quibus beata vita consistit impediatur. Etenim suppliciis doloribusque affectum corpus nec contemplari quicquam nec agere permittit.*: «mas porque las operaciones de virtud (en las cuales la felicidad consiste) **por falta dellos** no sean embargadas. Ca, por cierto, el cuerpo afligido de tormentos y dolores ni contemplar, ni alguna buena cosa permite **al pensamiento** fazer.»

XIII, 20-22 *Percucurri tibi sententias omnes de summo bono, quae quidem cognitu dignae videbantur; de quibus scire velim quid tandem existimes.*: «Acabado he de discurrir y dezirte todas las sentencias y pareceres del summo bien que me han parecido dignas de conoscer, de las cuales querría saber qual escojes **para en conclusión determinarte.**»

XIII, 23 *Ego ne, inquit, fatebor tibi, quid mihi acciderit. Singulis, dum a te referebantur, meme totum addixi.*: «- Marcell. Dixo: no confessaré a ti la verdad de lo que me ha acaecido **a cada una de las opiniones susodichas**, quando las recitavas a mí todo me dava y **fazía de aquella secta**»

XV, 21 *De fortunae modo tormentis doloribusque corporis diversitas est, et quidem non magna*: «La diversidad agora es entre ellos de los tormentos de fortuna y dolores del cuerpo, y **esta diferencia** no es muy grande». En la sintaxis castellana es necesario repetir un elemento que en la sintaxis latina, debido a su posición central, no hacía falta.

XIX, 12 (*tunc enim perfectum quiddam habere videtur*): «entonces **dezimos** tiene una perfeccion **qual se requiere**», donde además se traduce el verbo de forma perifrástica. Este ejemplo es muy parecido a este otro, XXXV, 16 *in ipsis operibus continentia est*: «en aquellas obras **que para ello se requieren** está la continencia», importante matización, ya que para llegar a ser un «bienandante» es necesario adquirir las virtudes de las que trata.

XIX, 19-20 *Praeterea morales virtutes mediocritates quaedam sunt inter excessum et defectum*: «Ahún las morales virtudes son unas mediocridades o medios entre el exceso y defecto **por la recta razón conjeturados**»

XXI, 13 *At grave est vulnera*: «**Mas dirás, cosa** grave es recibir heridas»

XXIX, 24 *sed haec satis*: «mas de esto harto **hemos dicho**»

XXXVII, 22 *audiens tamen est parensque rationi*: «empero **muchas veces** la oye y obedece, y **entonces** es **dicha** racional **por participación**».

XXXIX, 16 *resque agenda omnes consilio*: «e todas las cosas **que con el ánimo o con el cuerpo** se han de fazer con consejo»

XLI, 3 *sed ab illis iam cognitis discurrit*: «mas siendo aquellos conocidos discierne **lo que con ella se alcanza**»

En los siguientes tres ejemplos lo que puede parecer un añadido es, simplemente, una anticipación a lo que dirá en breve, lo que significa que ha leído y conoce bien el texto latino y la materia de la que trata:

V, 14-16 *Prima igitur huius disciplinae consideratio mihi videri solet, an quid sit extremum finis in rebus humanis, ad quod omnia, quae agimus, referri oporteat*: «La primera consideración de esta disciplina me parece suele ser vista, si hay algo que sea extremado **bien** final en las cosas humanas, al qual todo lo que fazemos con venga ser referido» simplifica los dos términos convirtiéndolos en adjetivos de «bien», anticipando así el *summum finis et summum bonum* (VII, 18-19), que es el «fin» de este razonamiento. Lo mismo ocurre en:

XV,12 *Hae restant disciplinae*: «Estas **tres** disciplinas quedaron», y en:

XXXVII, 19-20 *Ea rursus*: «Esta postrera **tiene dos partes**»

Entre los que hemos denominado «paratextos» debemos distinguir, por una parte, los epígrafes, que van separando los temas en diversos capítulos, y por otra las acotaciones, que indican las intervenciones de los interlocutores. Con la ayuda de los epígrafes el texto y su estructura se hace más claro para el lector, ayudándole en su lectura. Así el traductor divide el texto en:

«**Prohemio**» (p. II-IV), que se corresponde con el discurso a modo de prólogo de Bruni dirigido a su interlocutor Galeoto.

«**Razonamiento de Marcellino y de Leonardo**» (p. IV-XLIV) que es el diálogo entre estos dos interlocutores, y que el traductor divide en tres partes:

«**De las tres consideraciones principales de filosofía moral e trata de la primera**» (p.VI-X).

«De la segunda consideración de philosophía moral» (p. X-XVIII).

«De la tercera consideración de philosophía moral» (p. XVIII-XLIV), como vemos la más extensa ya que en ella se incluyen las virtudes y vicios que enseñarán a los hombres a bien vivir, intención última de Bruni. El traductor hace también divisiones en esta tercera parte para destacar lo que más le puede interesar al lector y facilitar su localización, esto es, tienen carácter explicativo:

«De la división de las virtudes», «De fortaleza», «De temperancia», «De liberalidad», «De la virtud que es cerca las honras», «De magnificencia», «De magnanimidad», «De mansuetud», «Disputa si la ira es siempre en vicio o si puede ser loable», «De gravedad e verdad», «De bur-las e juegos», «De justicia perfecta», «De justicia particular», «De conti-nencia e incontinenia», «De las intellectivas virtudes», «De las cinco vir-tudes intellectivas, e primeramente de prudencia», y por último «De consejo e elección».

Este tipo de títulos parecen ser propios del traductor pues en los mss. del texto latino no aparecen y en un incunable (I 506) de la Biblioteca Nacional tan sólo en una ocasión se introduce como paratexto explicativo un *Tractatus* que divide lo que el traductor ha denominado «Razonamiento de Marcellino y Leonardo» y «De las tres consideraciones de philosophía moral e trata de la primera», es decir, entre

Tu vero, si quid inter dicendum ambigis, interpella! y Prima igi-tur huius disciplinae consideratio mihi videri solet (p. V, 14-15).

Por otra parte, hay que tener en cuenta las acotaciones que indican los interlocutores. Así, siempre introduce las acotaciones «Marcel.» (Marcellino) o «Leonar.» (Leonardo), para indicar en boca de quién hay que poner el texto, cosa que en el original latino Bruni marcaba con un *inquam*, en primera persona, o un *inquit* para referirse a su interlocutor. El traductor castellano superpone los dos recursos, manteniendo la fidelidad al texto con los «dixe», «dixo», pero añadiendo las acotaciones del personaje para lograr una mejor comprensión por parte del lector sobre quién habla en cada momento. Y así por ejemplo:

Et quid hoc libri est, inquit, quod modo erat in manibus? Aris-totelis, inquam, liber est De moribus ad Eudemum. (p. III, 12-13)

se reproduce del siguiente modo:

«—Marcel. Qué libro es, dixo, el que agora tenías en las manos.
—Leonar. Yo le dixé: es de Aristotiles aquel libro de costumbres
y virtudes a Eudimio.» (p. IV, 16-17).

En este otro caso la reproducción varía en cuanto al orden de las palabras y en cierto modo resulta repetitivo el uso de ambos recursos:

*Quomodo proximae? inquit. An potest quicumque esse distantius?
Attende, inquam, an tibi proximitatem hanc satis probare videor.*
(p. XV, 13-14)

y así en castellano,

«—Marcellino dixo: Cómo pueden estar muy juntas, antes me
pareçe ninguna cosa estar mas apartada. [f. 83^r]
—Leonar. Yo le dixé: por mi amor atiende si asaz demostrar y
declararte esta propinquidad.» (p. XVI, 18-21).

En otras ocasiones no introduce los *verba dicendi*, como por ejemplo:

Hoc ipsum, inquit, postulo, de singulis vero, si ambigam alias.
(p. XIX, 4).

que en castellano reproduce sólo con la acotación de interlocutor:

«—Marcell. Esto mesmo es lo que te pido, y de las otras cosas
si dudare quedará para otra sazón.» (p. XX, 7-8).

III. Sustitución:

Muy ligado al fenómeno de ampliación de sentido de términos concretos se encuentra el recurso de la «sustitución». Dada la frecuencia con la que el traductor sustituye un deíctico por el término al que se refiere o bien sustituye un término por su deíctico correspondiente, nos ha parecido conveniente establecer un apartado especial para este fenómeno; además, señalamos otro tipo de sustitución bien distinto, que podríamos considerar «adaptaciones»,

dado que un término latino es sustituido por otro más comprensible y cercano. Finalmente, en ocasiones el traductor reúne el sentido de dos términos, que por lo general se complementan y van unidos por la copulativa *et*, en un solo término o sintagma, en lo que puede considerarse el fenómeno contrario a la doble traducción de un solo término.

La sustitución de deícticos, como ya hemos dicho, se da en dos sentidos contrarios, es decir, de los pronombres deícticos por la palabra a la que sustituyen que, por lo general, es una palabra abstracta de carácter filosófico, como en:

XI, 15 *haec hi*: «de estos **philosophos**»

XV, 19 *quod alteros usitatum verbum delectat, alteros novum; quae enim hi bona et mala illi praeposita et reiecta*: «Porque a los **peripatéticos** delecta el vocablo usado, a los **estoycos** el nuevo, lo que **los primeros** nombran bienes y males, **estos otros** los tienen por cosas pospuestas y desechadas»,

así también en,

XXXVII, 13 *Placet igitur inter virtutem et vitium medias esse affectiones quasdam, nondum satis stabilitas, ut modo ad hanc, modo ad illud inflectantur*: «E sepas que entre la virtud y el vicio se fallan en medio unas afecciones aún a ninguna parte firmes, de manera que agora a la **virtud**, agora al **vicio**, se inclinan.»

Y también la sustitución de un término por un pronombre, para evitar así repeticiones que se dan en el texto latino y que el traductor parece considerar innecesarias. Y así:

XIII, 4 *Itaque Zeno, et quique a Zenone sunt, Stoici*: «Mas Zenon y los **estoycos** que **dél** descendieron»

XVII, 6 *felicitas enim absque voluptate esse non potest, adeo enim implicata est illi et annexa voluptas, ut separari nequeat*: «porque no puede ser felicidad sin delectación, ca **ésta** es en aquella en tanto añudada e incorporada que departir no se puede»

XXIII, 2 *Versatur autem temperantia circa libidines compescendas*: «porque **ésta** ha lugar en refrenar las concupiscencias y sensualidades»

Este doble tipo de sustitución muestra bien a las claras, por una parte, el deseo del traductor de hacer más comprensible el contenido —en el primer caso—, y una cierta preocupación estilística que le lleva —en el segundo caso— a evitar repeticiones, a su juicio, pesadas e innecesarias. Es innegable, pues, que ambos recursos son utilizados de forma consciente, esto es, el traductor intenta enmendar el estilo del autor, hecho que puede considerarse un grave error de traducción puesto que no sólo no se respeta el texto original sino que se reelabora.

Otro tipo de sustituciones sería lo que hemos llamado «adaptaciones» y que consisten en sustituir un término o una idea por otra que se adecue más al castellano, bien por motivos culturales, bien porque resulte más cercano al lector o más apropiado al castellano. Así en V, 3 en vez de traducir el *prae-nomen* **Flaccus** traduce «Oracio», pues el poeta de Venusia era más conocido por su *nomen*.

Los siguientes ejemplos son adaptaciones culturales con una adecuación y aplicación al habla y terminología castellana:

I, 19 *iridis colores*: «los colores del arco de San Johan»

XXXV, 5 *de qua Euripides inquit*: «neque Lucifer neque Hesperus ita mirabilis»: «de la qual Euripides dize: ‘ni el luzero de la noche ni del día es así maravilloso’»

Por último se observa otro recurso dentro de este apartado de sustituciones, que consiste en unir el sentido de dos términos complementarios en uno sólo:

V, 15 *extremum et finis*: «extremado bien final»

VII, 13-14 *et in infinitum progressio et multa et perabsurda exinde sequantur*: «y se seguiría proceso en infinito y **otros muchos inconvenientes muy erróneos**»

XV, 2 *vere felices atque beati*: «verdaderamente bienaventurados»

XXV, 5 *circa sumptus ingentes et magnos*: «cerca gastos grandísimos»

XXIX, 21 *segnitiam et inirascentiam*: «essa torpeza»

IV. Omisión:

Frente a las adiciones y las sustituciones que el traductor realiza de forma deliberada y consciente, en el caso de las omisiones no es fácil determinar su

causa. Hay ocasiones en las que la omisión podría obedecer a una motivación estilística, al deseo de no repetir términos cercanos, como es el caso de:

I, 7 ***nobis*** *perspectum et certum quam per oblatam nobis semitam fortuito ambulamus*: «prevista y cierta, quanto por senda a nosotros acaso ofrecida andamos»,

en donde se omite el pronombre personal, probablemente por la cercanía del siguiente *nobis*, evitando así la reiteración del texto latino. En otras omite, parece que también deliberadamente, términos enfáticos o redundantes, como por ejemplo en:

III, 14 *volumina de moribus scripta*: «los volúmenes de costumbres» y
 III, 16 *alibi remissius res ipsae tractantur*: «en el otro más remissa las cosas se tratan»

y también parece claro que en un caso como:

XXXVII, 5 *Itaque eligens facit intemperans, incontinens vero nequaquam eligens, quia rationem intelligit*: «Y con elección obra mal porque entiende la razón»,

la omisión se debe a un «salto de igual a igual» por la repetición de *eligens*.

Otro tipo de omisiones —poco significativas— se comete con partículas, conjunciones o adverbios; omisiones que cabe pensar sean descuidos. Es el caso, por ejemplo, de:

V, 13 *Ac dicere equidem iam ordiar*: «Y començare ya dezir»
 VII, 13-14 *et in infinitum progressio et multa et perabsurda exinde sequantur*: «y se seguiría proceso en infinito y otros muchos inconvenientes muy erróneos»

Hay finalmente un caso en que la omisión parece realizarse de forma deliberada, ejerciendo el traductor una especie de censura, y es por tanto la más rechazable:

XLIII, 7 ***Moechi*** *vero isti et paederastae, quid est, quod pro libidine explenda non praetermittant?*: «otros por cumplir sus luxurias, qué es lo que no dexan perder»

Sea cual sea la causa, he aquí las omisiones que hemos detectado:

V, 13 *quo paratior ad illam **percipiendam** queas accedere*: «porque a ella más aparejado te puedas llegar»

V, 15 *extremum **et finis***: «extremado bien final»

XVII, 19 - XIX, 1 *Tute, inquam, ipse **viam non ex superioribus dictis iam hinc discernis?***: «Yo le dije: ¿tú mismo de lo que dicho hemos no lo discernes?»

XX, 6 (*ab his **enim honestas voluptasque vera existit***): «de estas salte lo honesto y la verdadera delectación»

XXIII, 1 *verum etiam mulieris; **fortitudo autem propria viri. Versatur autem temperantia***: «mas aún de la mujer, porque ésta ha lugar...»

XXVII, 19 *Videntur **porro et sapientes viri hoc ipsum, quod modo dixi, apertissime testificari***: «Y los sabios varones muy abiertamente parecen testiguar lo que digo»

XXVII, 21 *Sunt enim (ut videmus) libri complures adversus iram **ab illis conscripti***: «Ca hay muchos libros, según vemos, scriptos contra la ira»

XXIX, 22 *sic ego **dissolutum hunc et segnem***: «assí yo a este otro torpe»

XXXV, 10 *Quae **res et difficultatem***: «lo qual tiene dificultad»

XXXVII, 20 *Ea rursus, **quae rationem non habet***: «Esta postrera»

XXXIX, 4 *Irrationalis igitur pars animi duplex est, **ut ostendimus***: «Pues la parte irracional del ánimo es dividida en dos partes.»

XXXIX, 6 *scimus **vero ea***: «sabemos las que»

XXXIX, 9 *cum superioribus, quas rettulimus, virtutibus fere coniuncta. **Est enim in rebus agendis; rectaque illa***: «Y ésta es quasi conjunta a las virtudes que arriba diximos, porque aquella recta razón»

V. Posibles errores de traducción:

Aunque parece haber quedado demostrado que el traductor era un buen conocedor del latín, por el carácter y el método de traducción que ha emplea-

do, a pesar del poco respeto al texto original en ciertos aspectos ya comentados, hemos observado ciertos pasajes que pueden ser considerados errores:

XXV, 12 *adversus*: «cerca» puede ser un fallo del traductor por la repetición de «cerca» en varias ocasiones antes. En los otros casos en los que aparece *adversus* siempre lo traduce como «contra».

XXXIII, 19-20 *et vitiorum omnium facinora vetant*, parece que lo entiende mal porque traduce «y los vicios de todos delitos viedan», en vez de «y los delitos de todos los vicios viedan».

3. Criterios de edición

En cuanto al texto latino sigo la ya mencionada edición de Baron⁸³, salvo cuando la lectura castellana presenta divergencias claras con él, atribuibles al original latino subyacente a la traducción.

Los cambios realizados al texto establecido por Baron de acuerdo con la lectura castellana son los siguientes:

I, 14 non: nos *mss.*; «si por suerte **no** se dedignare»

I, 19 pruinae, nives: pruinae et nives *mss.*; «aguas nieves»

V, 15 extremum finis: extremum et finis *mss.*; «extremado bien final»

XIX, 4 Hoc ipsum, inquit, postulo, de singulis vero, si ambigam alias *F¹ F²*: nunc postulo *ctt.*; «Esto mismo es lo que te pido, y de las otras cosas si dudare quedará para otra sazón»

XIX, 6 igitur *B V¹ F¹ F³*: igitur, inquam *ctt.*; «Como por las virtudes»

XIX, 23 prudentia, scientia: scientia, prudentia *mss.*; «Prudencia, Ciencia»

⁸³ Cf. H. Baron, *Leonardo Bruni Aretino...*, o.c., pp. 20-41. Hay que señalar que en el *Inventario de Incunables de la Biblioteca Nacional de Madrid* aparecen varios incunables de Leonardo Bruni, y entre ellos el número 506 (I 506), «Brunus Aretinus Leonardus, *Isagogicon moralis disciplinae*», que en su momento colacionamos con la edición crítica ya mencionada, aunque su presencia se revela como secundaria y es por ello que no ofrecemos aquí sus lecturas.

En el mismo sentido, he adaptado la puntuación a la ofrecida por el texto castellano; por ejemplo en **XXV, 13**: *Est enim ira, ulciscendi cupiditas*, edito *Est enim ira ulciscendi cupiditas* ya que la traducción dice «La ira es codicia de vengança», y claramente no presenta como aposición explicativa *ulciscendi cupiditas*, que es lo que propone la lectura de Baron, y también en los casos de *enim*, siempre en segundo término, donde Baron entiende una pausa larga («punto y seguido»), y sin embargo el *inc.* transcribe con «dos puntos», «punto» seguido de minúscula y por lo general de las partículas «ca» o «porque», entendiéndolo como una pausa breve.

He creído conveniente no reflejar las variantes no significativas, sobre todo las de tipo gráfico (Galeote/Galeotte; et si/etsi; quandam/quamdandam; id est/ideest), con el fin de facilitar el manejo del aparato crítico.

Para el texto castellano, he creído pertinente transcribirlo siguiendo estos criterios:

- a) regularizo la *u* y *v*, la *i* y *j* de acuerdo con su valor fonético actual,
- b) el signo tironiano queda resuelto en *e* y mantengo la alternancia de *e/y* tal y como aparece en el incunable,
- c) he preferido regularizar según los usos actuales el empleo de mayúsculas y minúsculas,
- d) se separan y unen las palabras conforme al uso moderno para facilitar la lectura (*ahunque* en lugar de *ahun que*, *acaso* por *a caso*, *demuéstrame* por *demuestra me*, etc.). Conservo unidos los casos de contracción del tipo *dél*, *destas*,
- e) diferencio el *o* exclamativo de la conjunción disyuntiva, escribiendo el primero *oh*.

Con la idea de hacer el texto más comprensible y facilitar su lectura he optado por acentuarlo de acuerdo al uso actual, salvo para los nombres propios, pues se sabe que se pronunciaban de modo distinto al actual. También en lo referente a la puntuación he intentado que sea comprensible, respetando, en lo posible, la ofrecida por el incunable.

Hemos realizado algunos cambios en el texto castellano que probablemente se deban a un descuido o error evidente y que no hemos creído conveniente mantenerlos en la edición, del tipo de:

XXII, 3 *difficil inc.*, **XXIV, 20** <h>ábito: *abito inc.*, **XXIV, 24** *honra inc.*, donde hemos regularizado según el uso mayoritario del incunable por tratarse de casos aislados.

XXIV, 6 «que **nos** son comunes» en vez de «que no son comunes»; el texto latino lee *quae nobis comunes sunt* (XXIII, 5) y puede ser un error de caja al ir seguido de «son».

XXX, 27 yo: ya *inc.*; el texto latino lee *ego* (XXIX, 22).

XXXVIII, 19 contento<s>: contento *inc.*; el texto latino lee *conten-ti* (XXXVII, 17).

Conspectus siglorum:

Testimonios latinos

- V*¹= Vat. Pal. Lat. 1598
*F*¹= Laur. 52 c3
*F*²= Laur. 79 c1
*F*³= Ricc. 704
B= Berlin lat. Fol. 582
*F*⁴= Fir. Bibl. Naz. Conv. Soppr. I. I. 31

Testimonio castellano:

- inc.*= Bibl. Nac. Madrid I 1704 (Zaragoza 1496)

I

*Isagogicon moralis disciplinae.**Ad Galeottum Ricasolanum.*

Si ut vivendi, Galeotte, sic etiam bene vivendi cura nobis esset, infinitos paene labores, quibus stultitia aestuat humana, tamquam superfluos et insanos fugiendos longe
 5 omittendosque putarem. Nunc autem omnis noster error ab eo manat, quod sine proposito fine vivimus et velut in tenebris caecutientes non tam per callem aliquem nobis perspectum et certum quam per oblatam nobis semitam fortuito ambulamus, ut saepe, quo nostri ferant gressus, ne ipsi quidem sciamus edicere. Itaque et conatus saepe nos paenitet nostri, et sequentes pariter assecutique torquemur, nihil solidum
 10 nanciscentes, in quo stulta hominum appetitio conquiescat; est enim veri boni a natura nobis ingenerata cupido, verum confusa illa quidem atque incerta fallacibusque opinionibus tamquam tenebris quibusdam obducta, quibus obcaecati atque decepti per devia aberramus. Sed adversus hanc humani generis caecitatem et tenebras opem a philosophia petendum est, quae, si forte non dignata lumen suum admoverit, hanc
 15 omnem, quae nos turbat, caliginem dissipabit veramque vivendi viam a fallaci discernet. Equidem memini primis ab annis studiosum te philosophiae fuisse, verum illius, quae ad naturae pertinet indagacionem. Quae, etsi est sublimis atque excellens, tamen minus habet utilitatis ad vitam, quam ista, quae ad mores hominum virtutesque descendit; nisi forte instructor erit ad bene vivendum, qui, pruinae, nives et iridis colores
 20 quemadmodum fiant, didicerit, quam si illa numquam didicisset, aut emendatior erit eius vita, cui halos et presteres noti sunt, quam si omnino essent incogniti! Simila his sunt cetera, quae in illa traduntur: Habent enim splendorem cognitionis eximium, vitae

6 proposito: praeposito *V¹ F²* 7 perspectum *V¹ F³*: prospectum *cett.* 14 non: nos *mss.* 19 pruinae, nives: pruinae et nives *mss.*

II

[f. 75^r]

Introducción siquier summa de philosophía moral, fecha por el muy excellente orador Leonardo Arietino.

Prohemio

Si como de vivir, Galeoto, assí ahún de bien vivir fuesse a nosotros cuydado, quasi infinitos trabajos, por los quales la locura de los hombres con gran fervor se afana, como a superfluos e dañosos dexaríamos aparte y fuyríamos muy alexos. Mas agora todo nuestro error de aquello mana, que sin algún fin propuesto vivimos e como en tiniebras a cada passo cayendo, no tanto por alguna calle prevista y cierta, quanto por senda a nosotros acaso offrecida andamos; assí que a menudo donde nuestros passos nos lleven, ni nosotros por cierto sepamos dezir; e muchas vezes nos pese del esfuerço y trabajo en las cosas por nosotros puesto, ca siguiendo yualmente, como después de haver conseguido somos tormentados, ninguna cosa alcançando en la qual el vano apetito de los hombres repose; porque del verdadero bien por natura nos es engendada cobdicia, mas confusa verdaderamente e incierta, e por engañosas opiniones como por algunas tinuebras encubierta, por las quales obcegados y decebidos por los oteros y aviessos andamos perdidos. Mas contra esta ceguedad y tinuebras del humanal linage, a la filosofia es de demandar ayuda, la qual, si por suerte no se dedignare de nos dar su lumbre, toda esta scura niebla que nos empacha dissipará, e la verdadera vía del vivir de la falsa y engañosa discernirá. Por cierto yo me recuerdo dende tus primeros años tú haver sido studioso de philosophía, mas de aquella que pertenesce a la investigación de natura, la qual ahunque es relevada y excellente, empero menos tiene de utilidad para la vida que esta otra que a las costumbres y virtudes de los hombres descende. Si no que quiçá sea más instruydo a bien vivir aquel que las aguas nieves e los colores del arco de San Johan, cómo se hagan haya aprendido o como si jamas lo hoviera sabido. O será más emendada la vida de aquel por quien son conocidas las drogas y medicinas que si ningún conocimiento dellas toviere. Semejantes a éstas son las otras cosas que en aquella se tratan. Tienen por cierto un excelente resplandor de conocimiento, empero no utilidad de la vida. Mas esta otra

14 verdaderamente: verdaderomente *inc.* 22 alas costumbres: alos costumbres *inc.*

III

autem utilitatem non habent. At vero haec altera philosophia tota (ut ita dixerim) de re nostra est. Itaque qui huius cognitione omissa physicae intendunt, ii alienum quodammodo negotium agere videntur, suum omittere. Ego igitur, Galeotte, vehementer quidem te ad haec studia revoco, quid enim pulchrius nobili viro et virtutum ab ipsa
 5 natura amatori et intelligentia rationeque praestanti, quam ea discere, per quae ad casum vivere desistat, suas ipse vias actusque discernat.

Sed utrum ista cohortatione contenti non ultra scribemus vel quasi persuaso iam tibi addemus aliquid introductionis causa? Hoc ego potius esse reor, neque enim invitantis est tepide agere, sed rem ipsam, ad quam invitat, ultro offerre. Referam igitur tibi
 10 sermonem, habitum a me nuper cum Marcellino familiari meo. Nam cum ille domum ad me salutandi gratia venisset reperissetque forte lectitantem, post prima illa amicorum consueta, cum uterque consedisset: Et quid hoc libri est, inquit, quod modo erat in manibus? Aristotelis, inquam, liber est *De moribus ad Eudemum*. Tria sunt enim (ut
 15 audivisse te credo) huius philosophi volumina de moribus scripta. Unum ad hunc, quem modo dixi; alterum ad Nicomachum filium; tertium, quod inscribitur *Magnorum moralium*. Et si eadem omnium vis est, tamen alibi enodatius, alibi remissius res ipsae tractantur. Recte, inquit, at enim opportune facta a te huiusce rei mentio est, aveo enim iam pridem, qui sit huius disciplinae progressus et quasi via, cognoscere, nec ante hac data mihi facultas est a te de hoc ipso arbitrato meo percontandi. Nunc vero, quia, ut
 20 video, otiosus es, ostende quaeso, haec de moribus disciplina quid nobis pollicetur? Quid me rogas, inquam, ac non potius ipse tu vel nostrorum vel Graecorum, a quibus ista traduntur, scripta lectitas? Graece, inquit, nescio; Latina vero ista nostratia (ut tibi

3 videntur: viderentur *V*¹ 13 De moribus ad Eudemum: De moribus *F*¹ *B* 22 scripta: *om.* *F*¹ *F*²

IV

philosophía toda (que así lo diré) es de nuestra hazienda; y por esto los que dexado el conocimiento della en física dan obra, estos tales son vistos hazer ajeno negocio y dexar el suyo propio. Yo, pues que así es, Galeoto, con gran affección ciertamente te llamo a estos studios, ca, qué cosa puede ser más hermosa al noble varón e por la mesma naturaleza amator de virtudes e por inteligencia y razón excellente, que aprender cosas con que dexes de vivir acaso y sepa discernir sus vías y actos. 5

Mas pongo en duda si seyendo contento [f. 75^v] yo de haverte así animado no scrivamos sobre ello más o quasi como a quien ya es persuadido añadiremos algo por causa de tu introducción. Esto juzgo yo ser mejor, ca no es del convidante tibiamente convidar, mas la cosa a que convida voluntariosamente offerer. E pues esto es así, recirtarte he el razonamiento que poco ha hove con Marcellino familiar mío, el qual como a mi casa hoviesse venido por causa de saludarme y me fallase acaso leyendo, después de las primeras palabras entre amigos acostumbrados, como ambos nos hoviésemos assentado, 10

Razonamiento de Marcellino y de Leonardo. 15

—Marcel. Qué libro es, dixo, el que agora tenías en las manos.

—Leonar. Yo le dixes: es de Aristotiles aquel libro de costumbres y virtudes a Eudimio. Tres son, según creo havras oydo, deste filósopho los volúme<ne>s de costumbres: el uno dreçado a quien agora te dixes; el otro a su fijo Nicomaco; y el tercero el que se intitula De los Grandes Morales. E comoquier de todos tres sea una mesma la fuerça, empero en el uno más denodadamente, en el otro más remissa las cosas se tratan. 20

—Marcel. Muy drechamente por cierto, dixo, y oportuna ha sido fecha por ti mención desta materia, porque gran tiempo ha desseo mucho conoscer qual sea la entrada y quasi vía desta sciencia, ca antes de agora no se me ha ofreçido sazón y facultad de preguntarte esto mesmo a mi plazer. Mas agora, porque veo estás ocioso, demuéstrame, te suplico, esta disciplina de costumbres qué nos promete. 25

—Leonar. Qué preguntas a mí, le dixes, e tú no lo sabes mejor que lees las scripturas nuestras y las de los griegos, por los quales estas cosas son tratadas.

—Marcel. En griego yo no sé, me respondió. Estas cosas latinas nuestras, porque a ti la

V

verum fatear) legentem me conantemque non admodum iuvant, coniecto enim [ea] esse talia, ut institutum potius erudire quam rudem instituere ab initio possint. Tu, qui Graeco de fonte (ut ait Flaccus) hausisti, quaeso mihi expone, haec de moribus disciplina quid eius sectatoribus repromittat? Non munusculum, inquam, neque
 5 lucellum, sed rem maximam praestantissimamque omnium: beatos facere homines, modo sibi ipsi non desint, sed agendo et operando illius praecepta iussaue sequantur. Et quis non excitetur, inquit, tanta spe proposita? Ardeo, me hercule, iam nunc illius initiari sacris. Quare agedum! ede, quid praecipit!

Longum, inquam, id quidem et in singulis est; caput tamen ac summa omnium,
 10 ut bene vivas, id vero non de mensa, sed de mente sumitur. Sed quoniam te id cupere animadverto (et adiuvari digna est haec cupiditas tua), conemur tale aliquid tibi tradere, quale Graeci *isagogicon* appellant, idest quasi *introductionem ac evidentiam quamdam eius disciplinae*, quo paratior ad illam percipiendam queas accedere. Ac dicere equidem iam ordiar. Tu vero, si quid inter dicendum ambigis, interpella! Prima igitur huius
 15 disciplinae consideratio mihi videri solet, an quid sit extremum finis in rebus humanis, ad quod omnia, quae agimus, referri oporteat. Secunda, quid sit id extremum. Tertia, quibus rebus ad id perveniatur. His enim cognitis et totius vitae rationem, quemadmodum dirigenda sit, cognoscemus. Quae enim actionum nostrarum ad verum finem referuntur, eas et frugi et laudabiles dicimus; quae vero fallaci opinione aberrant,
 20 eas vituperamus atque propellimus.

8 agedum ede: agendum ede *F*² *B*: age dummodo *F*⁴ 9 in: *om.* *F*² 15 extremum finis: extremum et finis *mss.*

VI

verdad confiese, quando las leo y me esfuerço entenderlas, no mucho me delectan, porque conjeturo ser tales que al que tiene inteligencia de los principios, antes pueden hazer docto que al rudo y careciente dellos instruyrle de comienço. Mas a ti que la agua de la griega fuente beviste, como dize Oracio, suplico me declares esta sciencia de costumbres qué promete a sus seguidores. 5

—Leonar. No un don pequeño, le dixe, ni ganancia chiquita, mas una cosa grandíssima y la más excelente de todas, que es hazer bienandantes los hombres, tan solamente ellos no quieran falleçer así mesmos, mas con el pensamiento pensando, y con el cuerpo obrando, los preceptos y mandamientos de aquella sigan.

—Marcel. Y quién no se despertará, dixo, con tan grande sperança proposada. Yo, te juro por Hercules, que ardo ya por començar de ser instruido de sus preceptos sagrados. Por lo qual te pido manifiestes qué manda. 10

—Leonar. Luengo, dixe, es, por cierto, lo que pides e tiene muchos cabos. La cabeça empero y suma de todo es que bien vivas. Y ésto no de la mesa, mas de la mente se ha de entender, e porque te veo mucho codiciar el saberlo, y esta tu cobdicia es muy di- [f. 76^r] gna de ser ayudada, esforçémosnos dar a ti alguna cosa tal, qual los griegos ysagogico nombran, que quiere dezir quasi una introducción y evidencia de aquella sciencia que quieres aprender, porque a ella más aparejado te puedas llegar. Y començaré ya dezir, mas tú si algo entre lo que dixere dudares, no te empaches interrumpiendo mi razón de me lo preguntar y atiende. 15 20

**De las tres consideraciones principales
de philosophía moral. E trata de la primera.**

La primera consideración de esta disciplina me pareçe suele ser vista, si hay algo que sea extremado bien final en las cosas humanas, al qual todo lo que fazemos convenga ser referido. La segunda qué cosa sea aquel tal bien final. La tercera con qué obras se puede llegar al sobredicho bien. Estas tres cosas por nosotros conocidas y la razón de toda nuestra vida, cómo deva ser dirigida, ciertamente cognosceremos. Porque aquellas de nuestras acciones, que al verdadero fin son referidas, útiles e loables son llamadas. Mas las que con opinión falsa de aquel van erradas, vituperando las echamos aparte. 25 30

VII

- Ut autem iam de his dicere incipiam, conspicuum est plures in rebus fines esse humanis aliosque sub aliis contineri. Finem autem apello, cuius gratia quid agimus. Exemplo quoque hoc ipsum faciamus illustrius. Parat quis navem navigandi causa, navigat autem, quo pecunias acquirat. Acquirere autem vult, quo opulentior fiat. Hanc
- 5 ipsam opulentiam alterius gratia cupit, vel honoris vel potentiae vel ut nullius indigeat. Hic igitur vides tot esse fines, quot sunt actus, aliosque subesse aliis. Idem est in ceteris operationibus nostris, semper enim nostra de fine in finem graditur quidem proceditque intentio. Nec est dubium, quin superior semper finis pretiosior sit, cum illius gratia inferiores appetantur. Illud praeterea constat: nos omnia, quae agimus, boni gratia agere.
- 10 Ex quo fit, ut idem sit finis et bonum. Sed an cuncta alterius gratia volumus et necubi consistit appetitio nostra? vel est aliquis extremus et ultimus finis, ad quem, cum tandem perventum fuerit, appetitio conquiescit? Fatendum est esse aliquem, ne, si forte negemus, irrita et stulta probetur cupiditas nostra et in infinitum progressio et multa perabsurda exinde sequantur. Id ergo extremum (si modo est aliquid, quod esse plane
- 15 confitendum est) necesse est esse tale: nulla ut externa illecebra, sed ipsum per se sua vi nos incendat et rapiat in cupiditatem sui, quod propter se expetatur semper et numquam propter aliud, ad quod referantur omnia, ipsum autem nusquam. Erit igitur hoc summus finis et summum bonum; nam finem et bonum idem esse docuimus. Erit quoque idem principium et causa inde, siquidem motus est, cum eius gratia omnia omnes agent.

3 faciamus: faciam *F*¹ 6 hic: haec *V*¹ 7 quidem: *om.* *F*² *F*³

VIII

Mas porque de estas cosas quiero fazer comienzo a dezir, muy claro es de toda parte muchos ser los fines en las cosas humanas, y los unos so los otros ser contenidos. Llamo fin aquello por cuya causa algo fazemos, lo qual con enxemplo fagamos más claro. Apareja alguno una nave por causa de navegar; navega por adquirir pecunias; quiere adquirir por ser fecho mas opulento; esta opulencia por causa de otra cosa la 5
 quiere: o de honor, o de potencia, o porque a ninguno haya menester. Aquí puedes ver tantos ser los fines, quantos son los actos, y los unos ser so los otros. Esto mesmo es en las otras operaciones nuestras, porque siempre de fin en fin anda, por cierto, y passa adelante nuestra intención. Y no es duda que el postrero siempre sea más precioso fin, como por causa de aquel los otros intermedios sean desseados. Ésto de cierto consta que 10
 todas las cosas que fazemos por causa de algún bien se fazen. De aquí se sigue que una mesma cosa sea fin e bien. Mas preguntase si todas las cosas que fazemos por causa de otra las queremos y que en ningún lugar nuestra codicia pare y huelgue. O si es algún extremado y último fin, al qual como finalmente nuestro apetito hoviere llegado, en él se repose. Havemos de confessar que lo hay, porque (si quizá lo negamos) no sea 15
 probada nuestra codicia ser vana y causada de balde, y se seguiría processo en infinito y otros muchos inconvenientes muy erróneos. Pues este ultimado fin, si algo es, lo qual ciertamente es assí de confessar, necessario es ser tal que con ninguna delectación ajena, mas él por sí mesmo con su fuerça nos encienda y lleve en codicia dél, el qual por sí sea codiciado siempre y nunca por otro, al qual se refieran todas las cosas, y él a ninguna. 20
 Esto tal será summo fin y summo bien, porque fin y bien ya havemos enseñado ser una mesma cosa, y este extremado fin será principio e causa, porque de aquí procedió el [f. 76^v] primer movimiento, como por causa dél todos fagan todas las cosas.

5 opulento: opulente *inc.* 15 negamos: negansos *inc.*

IX

- Intelligere mihi videor, inquit, ac probe tenere. Quare ad alia, si tibi videtur, progrediare! Age nunc, inquam, hic quid sit extremus finis, videamus, hoc enim secundo erat loco in quaestione propositum. «De nomine quidem (inquit Aristoteles) apud omnes convenit: *Felicitatem* enim vulgus eruditique appellant. Sed ipsa felicitas
- 5 quid tandem sit? de eo sane inter se discrepant, nec idem vulgus sapientesque tradiderunt.», at enim ne sapientes quidem, nulla enim umquam de re fuit inter philosophos tanta contentio. Nam alii voluptatem esse id extremum et ultimum, quod propter se ipsum expetitur et cuius gratia cetera agimus, asseverant. Esse quidem id
- 10 insitum mentibus nostris, ut omnia faciamus atque patiamur, quo postea in gaudio et laetitia contenti et quieti vivere possimus. Ea est autem summa ac mera voluptas; ex quo fit, ut principia vel appetendi aliquid vel fugiendi a voluptate doloreque proficisci videantur. Quare et ipsas virtutes quidem censent ideo ab hominibus exerceri debere, quia effectrices sint plurimarum voluptatum, contraque delictorum scelerumque
- 15 conscientia nos vexet et angat, cum inanes cupiditates, quarum stultorum vita omnis referta est, sollicitent mentes et quietas esse nequaquam permittant. Itaque eum esse sapientis delectum aiunt, ut praetermittendis minoribus sibi maiores comparet voluptates et doloribus parvis suscipiendis maiores gravioresque repellat. In hac ferme sententia Eudoxus et Aristippus et Epicurus fuere, etsi eorum alius plus, alius minus tribuerit corporeis voluptatibus. His adiiciendus est Democritus, qui obscure quidem ac verbo
- 20 paene insolenti *euthymiam* summum esse bonum dixit, quasi tranquillitatem quamdam animi omni molestia vacantis.

2 videamus: *om. V¹*

X

—Marcel. Dixo: a mi ver, yo entiendo e quasi tengo lo que dixiste, por lo qual si te pluguiere passa en las otras cosas adelante.

De la segunda consideración de philosophía moral.

—Leonar. Yo le dixite: pues atiende agora aquí veamos qué cosa es este ultimado fin, porque ésto en nuestra questi3n fue assentado en el segundo lugar. «Del nombre de este 5 bien final, dize Aristotel, todos conuerdan, ca el vulgo y los doctos felicidad le nombran. Mas ésta qué cosa sea, por cierto, désto entre sí son discordes, ca no una mesma cosa dizen ser el vulgo e los sabios», y éstos que agora postreramente dixite entre sí son differeciados, en tanto que sobre ninguna cosa jamás fue entre los philósofos mayor contienda que sobre ésta, porque los unos affirman ser delectación este último 10 fin, el qual por sí mismo es codiciado, e por cuya causa las otras cosas fazemos. Y dizen ser assentado en nuestros pensamientos que todas las cosas fagamos e padezcamos, porque después en gozo y alegría contentos y reposados podamos vivir. Esto, por cierto, es la pura y suma delectación, de lo qual se faze que los comienços o de apetecer, o dessear algo o de fuyrlo, de la delectación o del dolor proceder parezcan. Por lo qual 15 juzgan las mesmas virtudes dever ser por los hombres exercitadas, ca son fazedoras de muy muchas delectaciones. E por lo contrario la consciencia de los vicios y delictos nos vexa y congoxa muy mucho. Y, entonces, las vanas cobdicias, de las quales toda la vida de los necios está farsida, sollicitan y tormentan las piensas, y en ninguna manera permiten ser quietas. E assí dizen ser esta elección del savio que, dexando las menores, 20 adquira para sí mayores delectaciones e, suffriendo pequeños dolores, evite otros muy mayores e más graves. Quasi en este parecer y sentencia fueron Eudoxio, Aristipo y Epicuro, comoquier de éstos, el uno más y el otro menos, haya dado lugar a las delectaciones corporales. A éstos es de ayuntar Democrito, el qual, obscuramente, por cierto, y con vocablo no usado, dixo el summo bien ser *euthimia*, quasi un sossiego de 25 ánimo careciente de toda perturbación y enojo.

XI

Alii vero in usu virtutis felicitatem posuere atque ex eo beatam constare vitam censent, esse enim quoddam proprium hominis opus, ad quod agendum natus sit. Id autem non esse vivere, quia commune sit etiam plantis; non sensum habere, quia commune sit etiam brutis; sed, vitam et actus secundum rationem qua qui bene
 5 excellenterque uteretur, is proprium opus, ad quod natus sit, bene absolvat; eumque bene vivere atque bene agere, in eoque situm esse summum illud hominis, quod quaerimus, bonum. In hac ferme opinione Aristoteles et Theophrastus et ceteri omnes Peripatetici fuere. Sed cum quaeretur: numquid foret haec vita in potestate sapientis, idest an sibi ipsi per virtutem hanc praestare vitam bonus vir possit? multae difficultates
 10 suboriri videbantur, fieri enim potest, ut sapiens et bonus vir et omnibus virtutibus instructus atque ornatus in exilium, in orbitatem, in egestatem detrudatur, amissa patria, ablato patrimonio, filiis propinquisque necatis; praeterea, ut in carcerem tyranni, ut in equuleum, ut in supplicia gravia et miseranda incidat. Hunc igitur, quamquam virtutibus abundantem, tamen beatum dicere tantis in malis quis potest? Quod si ita est,
 15 nec virtus ipsa satis videtur ad beate vivendum. Ob haec hi, de quibus loquor, philosophi tria bonorum genera distinxerunt: animi, corporis, externa. Felicitatem in bonis animi reponunt, quae sunt maxima ac praecipua bona. Corporis autem et externa adesse homini oportere aiunt, non ut illa ex sese beatam conficiant vitam, sed ne operationes virtutis, in quibus beata vita consistit impediatur. Etenim suppliciiis
 20 doloribusque affectum corpus nec contemplari quicquam nec agere permittit. Et egestas exsiliumque multa impediunt, cum tamquam instrumenta desint ad agendum. Quid ergo miser erit sapiens in his, quae supra enumeravimus, malis? Certe non miser; habitus enim virtutis illum ab hac infami appellatione defendit. Sed nec etiam beatum tantis in

6 atque: ac *F^l B* 18 ne: ut ne *mss.* 20 nec: neque *F^l B*

XII

Otros filósofos, en el uso de la virtud, la felicidad pusieron y de ésto juzgan constar y ser causada la bienaventurança, y dizen ser una propia y departida obra del hombre para exercitarla qual sea nascido. Y ésto no es vegetar, crecer y aumentar, porque es común ahún a los árboles y plantas, ni es tener sólo apetito sensitivo porque ésto ahún con los animales brutos es común. Mas reglar su vida y actos según razón, y 5
 quien con ésta bien cumple y della excellentemente usa, este tal diremos acaba muy bien la obra para la qual fue nacido, y que bien vive con el pensamiento y con el cuerpo. Y que en ésto está assentado aquel summo bien del hombre de que tratamos. En esta opinión [f. 77^r] quasi fueron Aristotiles y Theofastro y todos los otros peripatéticos. Mas como se preguntasse si esta bienaventurança política estava en facultad del hombre 10
 savio e virtuoso. Es, a saber, si el varón bueno por virtud puede dar esta vida a sí mismo; muchas dificultades de aquí parecían nascer, ca fazer se puede que el savio virtuoso y buen varón de todas virtudes instruydo y ornado sea echado en destierro, venga en pobreza, sus hijos sean finados, pierda su patria, le sea quitado su patrimonio, sus hijos y deudos sentenciados, o que sea metido en cruda presión de tyranno, o spetado 15
 en un palo agudo o en otros graves y miserables tormentos. A este tal, ahunque habundante de virtudes, empero en tan grandes males, bienaventurado ¿quién le podrá dezir? y si ésto es assí la virtud no será sufficiente para bienandante vivir. Por lo qual estos filósofos (de quien agora fablo) tres géneros distintos de bienes pusieron: a saber, es del ánimo, del cuerpo y externos. La felicidad assentaron en los bienes del 20
 ánimo, los quales son los mayores y más principales de todos. Los bienes del cuerpo y los externos, que vulgarmente son llamados de fortuna, dizen ser menester acompañen al hombre, no porque ellos por sí mesmos fagan bienandante la vida, mas porque las operaciones de virtud (en las quales la felicidad consiste) por falta dellos no sean embargadas. Ca, por cierto, el cuerpo afligido de tormentos e dolores ni contemplar, ni 25
 alguna buena cosa permite al pensamiento fazer. E la pobreza y el destierro muchas operaciones de virtud empachan, porque como instrumentos falleçen para el obrar. Pues, ¿qué diremos? Será misero el savio virtuoso puesto en estos males que arriba conté; por cierto, no será dicho misero porque el hábito de la virtud de infamado renombre le defiende, mas tanpoco le llamaré bienaventurado en tantas angustias, porque la vida 30

19 géneros: *generes inc.*

XIII

calamitatibus nuncupabo; beata enim vita omnis optabilis est et plena gaudiorum, haec vero calamitosa nequaquam optabilis nec beata igitur.

- Haec Peripateticorum ferme est summo de bono vitaque beata sententia. Nec est dubium, quin, etsi parum, tamen aliquid fortunae tribuatur. Itaque Zeno, quique a
- 5 Zenone sunt, Stoici, rigidi nempe homines et severi, aliter de summo bono opinati sunt. Negant enim quicquam esse bonum praeter honestum, in eoque consistere vitam beatam affirmant. Honestum autem est, quod bene et laudabiliter et ex virtute fit. Ut enim, quod timide, quod libidinese, quod abiecte agitur, turpe dicitur ac dedecoris plenum, sic, quod fortiter, quod continenter, quod e dignitate agitur, honestum, decorum, pulchrum
- 10 nuncupamus. Corporis autem et fortunae commoda negant esse bona, contraque illorum incommoda negant mala esse. Virtutem vero satis esse ad beate vivendum putant, neque carcere neque tormentis neque doloribus ullis aut egestate exilioque beatam vitam impediri, virum enim sapientem ac vere fortem, magno invictoque animo, totum ex se ipso pendere nec humanos casus neque fortunae minas expavescere nec illis, si accidant
- 15 unquam, frangi, nom enim exsilium nec paupertatem nec dolores mala esse sapienti, quoniam, ut nihil bonum praeter id quod honestum et cum virtute, sic etiam nihil malum nisi quod turpiter et cum vitio fit, quod in sapientem cadere nequaquam potest. Quodsi fortunam metuat quis, numquam erit beatus, cum etsi non facta, attamen formido illius mutabilitatis sollicitum reddat. Haec ferme est, ni fallor, Stoicae disciplinae forma;
- 20 nescio an vera, sed certe mascula atque robusta. Percucurri tibi sententias omnes de summo bono, quae quidem cognitu dignae videbantur; de quibus scire velim quid tandem existimes.

- Ego ne, inquit, fatebor tibi, quid mihi acciderit. Singulis, dum a te referebantur, meme totum addixi. Nam voluptate et vacuitate doloris, quae prima fuit sententia, nihil
- 25 optabilius visum est. Quid enim beatius aut esse aut excogitari possit quam vita

9 quod: quodque *V¹ F² F⁴* 12 exilioque: exiliove *F¹ F² F⁴*: exilione *B* 19 est: *om.*
V¹ F²

XIV

beata toda es desseable y llena de gozos, esta otra dolorosa e penosa en ninguna manera es desseable, pues ni beata por consiguiente.

Del summo bien e vida beata, siquier felicidad política, el que dixe es el parecer y sentencia de los peripatéticos y no es duda que comoquier poco empero algo a la fortuna se da lugar. Mas Zenon y los estoycos que dél descendieron, hombres ciertamente 5 graves y severos, otra opinión han tovido del summo bien. Ellos niegan algo ser bueno salvo lo que es honesto, y en ello afirman consistir la vida beata. E honesto se dize ser lo que bien e loablemente y de virtud se faze. Y como lo que medrosamente, lo que luxuriosa, lo que abaldonadamente se faze es dicho feo y lleno de cargo, así lo que con esfuerço, lo que con mesura e templança, lo que con gentileza e reputación se faze, 10 honesto, hermoso y honroso es llamado. Mas los provechos del cuerpo e de la fortuna niegan ser bienes e por lo contrario los danyos de aquellos niegan ser males. E por esto la virtud piensan ser sufficiente a causar la fe-[f. 77^v] licidad, e ni por presión, ni por tormentos, ni por dolores algunos o por pobreza, o destierro la vida bienaventurada puede ser turbada, ca el varón savio virtuoso, verdaderamente esforçado, de gran e invencible 15 ánimo todo de sí mesmo cuelga ni los casos humanos, ni las amenazas de fortuna le spantan, ni por aquellos, si en algún tiempo le acahecen, es quebrantado, porque ni destierro, ni pobreza, ni dolores son males al semejante varón, ca así como ninguna cosa es buena sino lo que es honesto y se faze con virtud, así ninguna cosa hay mala sino lo que es torpe, feo e se faze con vicio, lo qual en ninguna manera en el savio virtuoso puede 20 caer. E dizen que si alguno teme a la fortuna nunca será bienandante, porque, puesto que los fechos della no le tengan sollicito, el temor de la mudança della le pondrá en cuidado. Ésta es (si no me engaño) la forma de la disciplina y secta estoycas, no sé si verdadera, mas, cierto, es viril e robusta. Acabado he de discurrir y dezirte todas las sentencias y pareceres del summo bien que me han parecido dignas de conoscer, de las quales querría 25 saber cuál escojes para en conclusión determinarte.

—Marcell. Dixo: no confessaré a ti la verdad de lo que me ha acaecido a cada una de las opiniones susodichas, quando las recitavas a mí todo me dava y fazía de aquella secta, ca ninguna cosa me pareció más de dessear que la delectación y vacuidad de dolor que fue la primera sentencia. Porque ¿qué cosa más bienandante puede ser o se puede 30

XV

- gaudiorum plena, omni molestia detracta? Aut quid deorum immortalium vitae similis imaginari possumus, qui, cum sint vere felices atque beati, hoc beatitudinis instar nobis mortalibus reliquisse videntur? Rursus vero, cum ad virtutis splendorem oculos erexi, victus excellentiae laude, usque adeo contempsi equidem ac posthabui voluptatem, ut
- 5 etiam doloribus et molestiis comparandam eam beatitudinem existimarem, corporis vero commoda externamque prosperitatem rerum quasi necessaria in bonis reponebam. Ecce alteri exsurgentes negant quicquam tale in bonis habendum dantque homini potestatem se ipsum per se in beatitudinem asserendi, quo quid optabilius esse potest? Ita cum omnes ad se rapiant, ambiguus sum, quid maxime putem recipiendum.
- 10 Non est mirum, inquam, si tibi horum singuli probantur. Nam vulgus quidem philosophorum, qui absurda dicebant, iam pridem auditores scolaeque ipsae respuerunt. Hae restant disciplinae, quae aliquid dicere videantur; quae, etsi verbis pugnent, re tamen et effectum proximae sunt. Quomodo proximae? inquit. An potest quicquam esse distantius? Attende, inquam, an tibi proximitatem hanc satis probare videor. Primum
- 15 enim Stoici a Peripateticis quid differre putas? Utrique profecto beatae vitae dominam effectricemque *virtutem* consentiunt. In hoc fere totum est. Et qui in uno hoc consentiunt, vix in aliis dissentire possunt. Nam de corporis externisque commodis, quae alii bona appellant, alii non bona, id modo refert, quantum quisque illis tribuerit. Si non plus hi, quam illi-: de *uerbo* differentia est, non autem de *re*, quod alteros usitatum
- 20 verbum delectat, alteros novum; quae enim hi *bona* et *mala* illi *praeposita* et *reiecta* appellant. De fortunae modo tormentis doloribusque corporis diversitas est, et quidem

8 ita: itaque *F*² 13 proximae: perproximae *F*¹ *B* 20 illi: de verbo - mala, illi *om.* *F*¹

XVI

pensando hallar que la vida de gozos llena, quitada toda perturbación y pesar? o ¿qué cosa más semejante a la vida de Dios y de sus santos conjeturar podemos? Los cuales, como sean verdaderamente bienaventurados, esta semejança de beatitud a nosotros que somos hombres parecen havernos dexado. E también de nuevo como al splendor de la virtud los ojos levante, vencido de la excellencia de su loor, en tanto grado, por cierto, 5
 menosprecie y eche atrás la delectación, que ahún con dolores y enojos toviera por bien ganar aquella felicidad e los provechos del cuerpo, e la prosperidad de cosas de fortuna, quasi necessarias, por bienes las ponía. Hete aquí los otros que se levantan contradiziendo a ésto; niegan ninguna cosa tal deverse contar en bienes e dan poderío a cada qual de collocar por sí mesmo a sí en beatitud. ¿Qué cosa puede ser con ésta 10
 yqualmente de dessear? Y como todas estas sectas para sí me atrayan y lleven cada uno a su bando, muy dudoso soy cuál sobre todas deva en mi ánimo recibir.

—Leonardo Yo le dix: no es maravilla si cada qual de éstos te parece bien, porque al otro pueblo e muchedumbre de philótophos que dezían cosas desconcertadas y malsonantes, mucho ha que los oydores e las mesmas scuelas los desecharon. Estas tres 15
 disciplinas quedaron que parecen algo dezir, las cuales comoquier con palabras contiendan e sean vistas contrariarse, en la obra empero y effeco están muy cerca.

—Marcellino dix: Cómo pueden estar muy juntas, antes me parece ninguna cosa estar más apartada. [f. 78^o]

—Leonar. Yo le dix: por mi amor atiende si podré asaz demostrar y declararte esta 20
 propinquidad. Primeramente ¿en qué piensas son diferentes los estoicos y los peripatéticos? Los unos y los otros, por cierto, concuerdan en ésto: que dizen la señora e fazedora de la vida bienaventurada ser la virtud. En este punto consiste quasi todo e los que en esto uno concuerdan, a mal aves en lo al pueden discordar. Los provechos del cuerpo y externos de fortuna, a los cuales los unos les llaman bienes y los otros no 25
 bienes, es de ver en cuánto cada uno los tiene, y si los unos más que los otros no les dan lugar, del vocablo e no de la cosa e obra será la diferencia. Porque a los peripatéticos delecta el vocablo usado, a los estoicos el nuevo, lo que los primeros nombran bienes y males, estos otros los tienen por cosas pospuestas y desechadas. La diversidad agora es 30
 entre ellos de los tormentos de fortuna y dolores del cuerpo, y esta diferencia no es

XVII

- non magna. Peripatetici enim non a quibusvis calamitatibus depelli vitam beatam putant, sed ab ingentibus et multis, et, haec ipsa si accidunt sapienti, nequaquam eum fieri miserum dicunt; Stoici vero etiam in his ipsis calamitatibus beatum asserunt. Vides ergo, quam parum intersit inter hos duarum sectarum magistros. Quin etiam voluptatis
- 5 patroni non multum ab his discedunt, felicitas enim absque voluptate esse non potest, adeo enim implicata est illi et annexa voluptas, ut separari nequeat. Nomen certe ipsum, quo beatitas designatur, a gaudente apud Graecos tractum est, quasi vita quaedam gaudiosa. Actio vero virtutis scientiaque et contemplatio, conscientia denique ipsa recte factorum immensas quasdam continet voluptates, ut dubium fiat, haec propter illam an
- 10 illa propter haec expetantur. Clamat enim Epicurus ipse: non posse cum voluptate vivi, nisi iuste, temperate prudenterque vivatur, neque rursus iuste, temperate, prudenter, nisi cum voluptate. Ita cum tres sint philosophorum sectae, omnes profecto aut idem aut prope <idem> de summo quidem bono dicere videntur. Quare non multum tibi formidandum est, ne, dum alteros sectaris, ab alteris contingat te abscedere longius.
- 15 Perquam gratum mihi est, inquit, hanc (ut ita dixerim) conciliationem philosophorum audisse; nec placuit modo tua de hisce rebus disputatio, verum etiam placavit inquietam mentem, cuius potissimum inhaereret, haesitantem. Sed restat iam tibi tertia illa pars: cum, sitne finis aliquis extremus et summus et quid sit, conspexerimus, ut nunc, quibus rebus ad illud veniatur, ostendas. Tute, inquam, ipse

1 depelli: de belli *V*¹ 2 eum: om. *V*¹ *F*³ 12 ita: itaque *F*² *F*⁴ 14 ne: ut *F*¹ *F*² *F*⁴ B 17 placavit: placuit B *V*¹ *F*³ *F*⁴

XVIII

muy grande, por cierto. Los peripatéticos no por cualesquiere dolores o adversidades piensan ser p<ro>vada la vida beata, mas por muy mucho grandes y muchas, e ahún por éstas puesto que acahezcan, dizen, el savio virtuoso no ser fecho mísero. Empero los estoycos ahún en estos mismos afanes afirman ser bienandante. Pues ¿vees quán poco son diferentes los maestros de estas dos sectas? Y ahún los que defienden la voluptad o delectación no mucho de éstos se apartan, porque no puede ser felicidad sin delectación, ca ésta es en aquella en tanto añudada e incorporada que departir no se puede. Y, por cierto, el nombre mesmo por el qual la beatitud es designada, los griegos lo dirivan de gozar, quasi una vida gozosa. E la operación de la virtud, la sciencia y contemplación e, finalmente, la consciencia de las cosas bien fechas, que son el bien vivir, unas delectaciones muy grandes contienen, en tanto que es duda si devemos codiciar la delectación o voluptad por razón de la felicidad, o ésta por razón de la voluptad. Da bozes muy grandes el mesmo Epicuro y dize ninguno poder con delectación vivir, sino que justamente con temprança e con prudencia viva, ni por lo contrario justamente temperada e prudente vivir sino con delectación. Y comoquier tres sean las sectas de los philosophos, pues todos, ciertamente, del sumo bien una mesma cosa o cerca parecen dezir, no mucho es de temer a ti que, en tanto que a los unos sigues, de los otros mucho te alexes.

De la tercera consideración de philosophía moral

—Marcellino Mucho me es plaziente haver oydo esta conciliación y concordia de philosophos y no solamente me plugo el disputar tuyo de estas cosas, mas ahún me soy alegrado, porque mi piensa estava bacillando a quál de las dichas opiniones se arrimasse. Mas agora te resta aquella tercera parte que propusiste, como ya hayamos visto, si hay algún extremo e sumo fin o no, e aquel qué cosa sea, si te plega, demuestres con qué cosas al dicho último fin aportemos.

2 p<ro>uada: puada *inc. em.*

XIX

viam non ex superioribus dictis iam hinc discernis? Discerno, inquit, virtutes enim beatae vitae dominas effectricesque consentio. Sed tamen de his ipsis audire percipio. Audi igitur, inquam, etsi non ad vivum resecaere propositum est, sed quantum ad evidentiam nunc sat erit, brevi discursu pertingere. Hoc ipsum, inquit, postulo, de
5 singulis vero, si ambigam alias.

Cum igitur per virtutes ad beatam vitam perveniatur (ab his enim honestas voluptasque vera existit), de virtutibus ipsis dicere aggrediar. Atque illud primum a nobis intelligendum est virtutem omnem esse affectionem animi constantem, quam
10 communi nomine *habitus* vocant. Ut enim equum sic a natura generatum videmus, ut et currere et in girum flecti et portare equitem possit, haec tamen ipsa non perfecte agit, nisi cum domitus et exercitatus est atque ita assuefactus, ut illa bene et scienter agat (tunc enim perfectum quiddam habere videtur): sic et homo a natura aptus per
15 exercitationem et assuetudinem habitum iustitiae et temperantiae ceterarumque virtutum nanciscitur, ut tunc demum perfectum ab usu sit, quod a natura fuerat inchoatum. Et de virtute quidem omni in hunc fere modum accipiendum est: habitum scilicet esse animi exercitatione usuque acquisitum, ut iam perite et scienter opus suum perficiat. Virtutum vero ipsarum prima partitio est, ut aliae sint moris, aliae intellectus. Conveniunt vero in
20 eo, quia omnes sunt habitus; differunt autem, quia morales fiunt in ea parte animi, quae non habet rationem; intellectivae autem in ea parte, quae rationem habet. Praeterea morales virtutes mediocritates quaedam sunt inter excessum et defectum; intellectivae autem excessum non habent nec sunt mediocritates. Insuper morales circa affectus et actus, intellectivae circa veri deprehensionem magis versantur. Sunt vero intellectivae virtutes quinque: sapientia, prudentia, scientia, intelligentia, ars. Moraliū autem maior

4 postulo *F¹ F²*: nunc postulo *cett.* 6 igitur *B V¹ F¹ F³*: igitur, inquam *cett.* 8 quam *F² F⁴*: quem *cett.* 9 habitum: *om. V¹* 15 animi: *om. V¹ F³* 16 usuque: usque *V¹* 23 prudentia, scientia: scientia, prudentia *mss.*

XX

—Leonar. Yo le dixere: ¿tú mesmo de [f. 78^v] lo que dicho havemos no lo disciernes?

—Marcell. Yo bien veo de la bienandante vida las virtudes ser las señoras e fazedoras, mas destas mesmas oyr de ti mucho cobdicio.

—Leonar. Oye, pues, que assí es, comoquier no es mi intención tratar o arrincar las cosas fasta el vivo, mas quanto agora será menester para una evidencia, con breve discurso passar por ellas. 5

—Marcell. Esso mesmo es lo que te pido, y de las otras cosas si dudare quedará para otra sazón.

—Leonar. Como por las virtudes a la vida beata aportamos, destas salle lo honesto y la verdadera delectación, començaré de las mesmas virtudes dezir. E principalmente havemos de entender toda virtud ser affectión de ánimo constante, la qual en nombre común se llama hábito. E assí como vemos el cavallo, por natura criado y engendrado para que pueda correr, bolverse a cada mano y traer el cavallero. Empero estas mesmas cosas perfectamente no faze salvo quando es domado y exercitado y, assí acostumbrado, que con muy buen tiento y sabiamente las faga, entonces dezimos tiene una perfección qual se requiere. Assí el hombre, por natura apto, por la exercitación y uso alcança el hábito de la justicia, temperancia y de las otras virtudes. Y entonce<s>, finalmente, por el uso es acabado lo que por natura fue començado. Y de toda virtud, quasi en esta manera, ha de ser tomado el hábito, entonces, en el ánimo por exercitación y uso ser adquirido, quando ya cuerda, saviamente y con plazer acabe su obra. 10
15
20

De la división de las virtudes

De las virtudes la primera división es que las unas son morales, las otras intellectivas. Mas convienen en ésto, que todas son hábitos. Y differeçen en que las morales se fazen en aquella parte del ánimo que no tiene razón, y las intellectivas en aquella parte que es dicha racional por essencia. Ahún, las morales virtudes son unas mediocridades o medios entre el exceso y defecto por la recta razón conjeturados, mas las intellectivas exceso no tienen, ni son medios. Las morales virtudes son cerca de los desseos y actos del apetito sensitivo. Las intellectivas entienden más cerca la comprehensión de la verdad. Y éstas son cinco: Sapiencia, Prudencia, Sciencia, Intelligencia, Arte. De las morales mayor es el número, ca quantos son los affectos o 25
30

17 entonce<s>: entonce *inc.*

XXI

est numerus; ut enim affectus sunt humani, qui nos inflectunt et ducunt, ita virtutes adversus hos oppositae resistunt. Ex quo fit, ut morales quidem virtutes omnes circa difficile arduumque versentur, difficile est enim libidines quasi freno compescere, difficile iracundiam tenere, difficile avaritiam coercere. Idem est de aliis affectibus nostris, ad quae enim prona natura sumus, adversus illa virtutes opponuntur. Nil agas timide! dicit virtus; nil intemperanter, nil avare, nil iracunde, nil inique, nil abiecte! Grande potius quiddam tibi propositum sit et, si assint facultates, magnificentia splendeat; honores vero ita prosequere, ut declines ambitionem; veritas et in sermone et in omni vita eluceat! Praeterea cave, ne te virtutis specie decipiat vitium! Inconsulta audacia fortitudo non est, sed temeritas potius et vesania; tamque est in vitio, qui non timenda formidat, quam qui timenda non omnino pavescit. Sit timor in periculis, ita tamen, ut, si perferenda sint, ratio vincat superetque terrorem.

At graue est vulnera excipere, grave mortem obire. Sunt sane ista (si ita vis) etiam gravissima. Tamen incidunt tempora, in quibus honesta mors turpi fuerit vitae a sapiente praeferenda et vulnera per gloriam excipere praestet, quam per ignominiam corpus integrum servare. Hinc *fortitudo* illa mirabilis exstitit, speciosissima profecto virtus, oratorum campus, quae tanto favore hominum excepta est, ut etiam defunctorum statuas videamus fere habitu militari, quasi praeclarum sit hoc potissimum genere laudis in vita claruisse. Commune certe virtutis nomen fortitudo sola in suam propriam appellationem convertit, nec sane immerito, *virtus* enim a *viro* dicitur, vir autem constans aliquid et pugnax designare videtur. Itaque illud in promptu est: «si viri estis», idest «si fortes». Et Caesar increpans milites inquit: se non tantum virtutem in milite desiderare, quantum modestiam, *virtutem* haud dubie pro *fortitudine* ponens. Itaque, ut in multis aliis, ita in hoc praeclarius Graeci quam nos; *fortitudinem* enim illi *andrian*

7 propositum: praepositum *F*² *F*⁴ 14 fuerit: ferit *V*¹ *F*⁴ 22 inquit: dixit *F*¹ 24 andrian: andriam *V*¹ *F*³

XXII

desseos humanos viciosos, que nos inclinan y llevan, tantas son las virtudes que contrariando les resisten. De lo qual se faze que las morales virtudes todas tienen que fazer cerca difícil y arduo, porque difícil es quasi con freno fazer parar a raya las luxurias, difícil tener la furiosa ira, difícil castigar la avaricia. Lo mesmo es de los otros affectos nuestros, a los quales por la naturaleza de nuestro cuerpo somos inclinados, y en el rostro dellos están opuestas y contrarias las virtudes. Ninguna cosa fagas medrosamente, dize la virtud, e ninguna intemperadamente, ni avarienta, ni contra excessiva, ni baldonadamente. Antes una cosa grande sea puesta ante tus ojos y pensamiento e, si las riquezas te acompañaren, juzga en ti magnificencia; honras así las quieras que te apartes de ambición. La verdad en la fabla y en toda la vida y trato siempre esté clara.

De fortaleza

Mas conviene seas cauto porque so color de virtud no te engañe el vicio. La malconsejada osadía no es fortaleza o esfuerço, mas locura o cruera. Y no menos en vicio es el que ha miedo de lo que no deve temer, como el que no tiene temor de lo que es razón le deva spantar. Sea temor en los peligros desta manera que, si es razón que los cufras, sea vencedora la razón y sobre al terror. Mas dirás, cosa grave es recibir feridas; grave acceptar la muerte; sean si quieres estas cosas gravísimas, empero tiempos se offeren en los quales la honrosa muerte, por el savio virtuoso, a la cargosa vida ha de ser antepuesta, e le parezca muy mejor con gloria recibir muchas feridas que con infamia guardar el cuerpo entero. De aquí salte aquella maravillosa fortaleza, virtud por cierto fermosísimas, campo de los oradores, la qual con tanto favor de los hombres ha sido recebida, que ahún las más estatuas de los finados honrados veamos de hábito militar ornadas, como que sea muy glorioso en este linage de loor, más que en otro, haver florecido. El nombre común de virtud sola fortaleza en su propio apellido ha convertido, y no, por cierto, sin causa, porque virtud de varón deriva, y el nombre de varón cosa que constantemente pelea, designa o figura. Y por esto en prompto es lo que se suele dezir «si soys varones» es, a saber, «si soys esfuerçados». E Julio Cesar castigando sus cavalleros dize: «yo no tanto desseo la virtud en el cavallero quanto la mesura», poniendo sin duda la virtud por el esfuerço. Y muy mejor que nosotros los griegos dixeron en ésto, así como en muchas otras cosas, porque ellos a la fortaleza

3 difícil: *difficil inc.*

XXIII

vocant, id importat (ut verbum de verbo exprimatur) *virilitatem*. Nam *temperantia* communis quiddam est, nec viri solum, verum etiam mulieris; fortitudo autem propria viri. Versatur autem temperantia circa libidines compescendas, atque, ut fortitudo a fuga nos revocat, sic temperantia ab insequendo coercet; ut, quodammodo inter se contrariae, 5 una ad proelium cohortari, altera receptui canere videatur. Est autem temperantia circa eas voluptates, quae nobis communes sunt cum ceteris animantibus, ex quo non propriae quidem illae hominis voluptates, sed magis serviles bestialesque habentur.

Diximus de affectibus animi in metu et libidine. Quid avaritiae; nonne arduum est frenum imponere? Adversus quam immoderationem virtus est, quam dicimus 10 *liberalitatem*. Ea est mediocritas quaedam in acquirendis erogandisque pecuniis, remota quidem ab avaritiae sordibus, remota etiam a prodigalitate amentia. Avari est enim nimia acquirendi cupiditas, et remissior, quam oportet expendendi cura. Haec autem duo contra in prodigo; nam et dissolutus in acquirendo et profusus in largiendo est. Horum 15 medius liberalis; ubi et quando et quantum capiendum erogandumque sit, tenet et rationem secutus habitum iam ista agendi ab usu contraxit. Sed, ut circa pecuniarum cupiditatem liberalitas, sic etiam circa cupiditatem honorum alia quaedam virtus existit, ambitioni contraria; nomen vero nequaquam sortita, sunt enim quidam plus, quam oportet, honoribus inhiantes, quos dicimus *ambitiosos*. Hi ferme idem in honoribus faciunt, quod avari in pecuniis comparandis. Alii, et quos honeste consequi

2 verum: sed $F^2 F^3 F^4$ 6 animantibus: animalibus $F^2 F^4$ 17 sortita: sortita est $F^2 F^4$

XXIV

llaman *andria*, y ésta, propiamente declarando palabra por palabra, figura virilidad.

De temperancia

Ca la temperancia es una cosa más común, y no sólo del varón, mas ahún de la mujer, porque ésta ha lugar en refrenar las concupiscencias y sensualidades. E como la fortaleza nos retrahe de fuyr, así la temperancia nos detiene de seguir el alcance; e así en cierta manera parecen contrarias, porque la una nos enciende a pelear e la otra tañe a retraher. La temperancia ha lugar en las delectaciones que nos son comunes con los otros animales, por lo qual propiamente, por cierto, aquellas delectaciones no son havidas por humanas, mas por brutales y bestiales.

De liberalidad

Dicho havemos de los apetitos o desseos del ánimo en el miedo y luxuria. Qué más diremos: ¿no es muy arduo poner freno a la avari- [f. 79^v] cia? contra el desorden y destemplança, de la qual hay una virtud, la qual llamamos liberalidad. Ésta es un medio en adquirir y distribuir las pecunias y los algos, apartado, por cierto, de las suzias ganancias de la avaricia y también apartada de la loca prodigalidad.

Avaricia es una demasiada cobdicia de ganar y más remisso cuydado de lo que es menester de despender. Estas dos cosas, por lo contrario, son en el pródigo, ca es dissoluto y mal apañado en adquirir y derramado, inconsiderado, en el dar. El liberal está entre estos extremos porque tiene el medio de dar y de tomar dónde, cuándo y cuánto conviene y, hoviendo seguido la razón, ya con el uso ha alcanzado el <h>ábito de fazer estas cosas.

De la virtud que es cerca las honras

Mas como cerca la cobdicia de pecunias la liberalidad, así también cerca la cobdicia de honra e dignidades consiste otra virtud, la qual no tiene por suerte nombre special, porque hay algunos más de lo que conviene cobdiciosos y afanados tras ellas, a los tales dezimos ambiciosos. Y quasi lo mesmo fazen éstos en alcanzar las honras que los avaros en las pecunias. Hállanse otros pusillánimes que las honras que pueden

7 nos: no *inc.* 20 <h>ábito: abito *inc.* 24 honra: honrra *inc.* 27 pusillánimes: pusi-lláminos *inc.*

XXV

possunt, honores abiectioe quadam animi praetermittunt. Inter haec vitia virtus est quaedam, intellecta quidem aperte, sed non aperte nominata. At enim et liberalitati et huic virtuti, quae est circa honores, duae praeclarissimae virtutes coniunctae sunt, *magnificentia* et *magnanimitas*. Quarum magnificentia sublimior quaedam liberalitas

5 est circa sumptus ingentes et magnos, ut si quis ad usum populi theatrum aedificet aut ludos exhibeat Megalenses aut gladiatorum munus aut epulum publicum. Haec enim et huiusmodi, quae privatum supra modum excedunt splendorem quemdam habent eximium, nec liberalia modo, sed etiam magnifica dicuntur. Magnificentia igitur ad liberalitatem talis est; eodemque modo magnanimitas ad illam aliam virtutem, quae

10 circa honores versatur, est enim fere eadem, nisi quod magnitudine animi propositoque sublimi excedit, ut, si maximis dignus sit, maximos sibi honores arrogare non vereatur. Proxima est *mansuetudo*, et ipsa quoque adversus cupiditatem constituta, non pecuniarum neque honorum, sed vindictarum. Est enim ira ulciscendi cupiditas, cui resistit mansuetudo, ne plus nimio deferatur. Huius excessus, iracundia, defectus vero,

15 segnitias, uterque in vitio; mediocritas vero laudabilis, quae, et pro quibus et adversus quos et quantum oportet, irascitur.

Hic ille, sublatis in me oculis, quasi admiraretur: Mediocritatem, inquit, istam

6 gladiatorum: gladiatorium *F¹ B 15* adversus: adversum *F¹ F² B*

XXVI

dignamente alcançar, con poquedad y baxeza de ánimo las dexan. Entre estos vicios hay una virtud abiertamente entendida mas no abiertamente se nombra. E a la liberalidad y a esta otra virtud, que es cerca las honras, dos muy esclarecidas virtudes les son conjunctísimas, es de saber, magnificencia e magnanimidad.

De magnificencia

5

La magnificencia es una liberalidad muy sublimada, cerca gastos grandísimos, como si alguno para el uso del pueblo edifique algún theatro o faga fazer los juegos megalenses, o exercicio de torneos, o algún convite o sala pública. Porque estas cosas e semejantes, que sobrepujan el modo de personas singulares y privadas, tienen un relevado splendor e no liberales tan solamente, mas magnificas se dizen. Ésta es la vezindad que con liberalidad tiene la magnificencia. 10

De magnanimidad

Otro tanto tiene la magnanimidad con aquella otra virtud que ha lugar cerca las honras, porque quasi es ella mesma, salvo que con grandeza de ánimo e con un propuesto sublimado passa adelante; que si muy grande e digno es, no ha empacho de apropiar o aplicarse honras muy grandes. La que agora se sigue es la virtud de la mansedumbre y ésta assimesmo es constituyda cerca cobdicia, no de pecunias, ni de honores mas de venganças. 15

De mansuetud

La ira es codicia de vengança, a la qual resiste la mansuetud porque la tal codicia no passe adelante más del devido, cuyo excesso es iracundia o demasiada saña, y el defecto segnicies, que quiere dezir una torpedad perezosa e quasi insensible. Am- [f. 80] bas son en vicio; el medio que la recta razón ordena es loable, el qual por lo que deve, e contra los que conviene, e quanto es menester toma ira. 20

Aquí, alçados los ojos en mí, quasi admirado, Marcellino dixo: esse medio bien 25

20 La: La la *inc.*

XXVII

- ceterae quidem virtutes, quae adhuc a te commemoratae sunt, recte suscepisse videbantur. Mansuetudo autem, admiror, si hanc suscipiat mediocritatem. Iam enim si hoc fatemur, illud quoque confitendum erit, iram quandam esse laudabilem. De quo (ut tibi verum fatear) valde equidem subsisto. Quas vero causas ambigendi habeam, si non
- 5 tibi mea haec interpellatio molesta sit, conabor exprimere. Tu vero, inquam, arbitrato tuo; non enim mei causa sermo hic institutus est, sed tui. Puto igitur, inquit, nullam iram esse laudabilem; Quodsi non laudabilis, neque cum virtute, quando omnis virtus laudabilis est, virtus enim excellentiam et praestantiam dicit. Nihil vero est omnium, quod non absque ira melius faciant homines, quam irati, quid enim est ira, nisi ebullitio
- 10 quaedam et concitatio, maturo stabilique consilio et tranquillitati rationis adversa? Itaque non alia tam crebro poenitenda hominibus incidunt, quam illa, quae per iram geruntur. Nam recta quidem illa ratio, qua nulla carere virtus potest, sedationem animi serenitatemque requirit, ira vero perturbat et concitat ut, non solum mentis iudicium, sed corporis etiam laudabilem statum pervertat illa quidem atque detorqueat. Furentes oculi
- 15 et tremantia labra, verba interrupta atque infracta, iactatio brachiorum insana, progressio amens: haec (ut pace tua dixerim) furori propria mihi videntur quam virtuti. Atqui perabsurdum est rectam quidem rationem in virtutibus dominari dicere, iram vero, quae nos a recta ratione dimovet, in virtutibus esse aliquando fateri et hunc servaturum esse modum in rebus agendis credere, qui in se ipso modum non servat. Videntur porro et
- 20 sapientes viri hoc ipsum, quod modo dixi, apertissime testificari, sunt enim (ut videmus) libri complures adversus iram ab illis conscripti. Qui vero contra inirascentiam scripserit, nemo adhuc, quod equidem sciam, repertus est, quasi non irasci laudabile sit, irasci vero vitiosum. Quodsi iram numquam esse laudabilem constat, sequitur, ut mediocritas nulla eius sit, sed omnem penitus eiuscemodi perturbationem animi esse
- 25 improbandam.

10 adversa: contraria *F*² 16 haec: haec autem *B F*¹ *F*² *F*⁴ 21 inirascentiam: irascentiam *V*¹ 24 eiuscemodi: huiusmodi *B F*¹ *F*² *F*⁴: huiuscemodi *F*³

XXVIII

parece le reciben las otras virtudes, de las cuales fasta aquí has fecho mención, mas la mansuetud me maravillo cómo pueda recibirle. Y si esto ya confessamos, de necessidad havremos de confessar alguna ira ser loable, lo qual, porque la verdad te otorgue, mucho dudo. Mas las causas que tengo de dudar, si no te fuere enojoso, me esforçaré a dezir.

—Leonar. Este razonamiento no por mi causa, mas por la tuya fue comenzado; por esso di lo que quisieres. 5

Disputa si la ira es siempre en vicio o si puede ser loable

—Marcell. Dixo: yo pienso ninguna ira ser loable y, si no es loable, ni con virtud, porque toda virtud es loable y ésta dize gran cumplimento y excellencia e ninguna cosa hay de todas que no la fagan mejor sin ira los hombres, que irados; ca la ira no es otra cosa salvo un hervimiento y alboroto al maduro y firme consejo y al sossiego de la razón muy contrario. E assí ninguna cosa acahece a los hombres de que tan a menudo se arrepientan, como lo que con ira fazen, porque aquella recta razón, de la qual ninguna virtud puede careçer, serenidad de ánimo y sossiego requiere, mas la ira perturba e comueve en tanto que no sólo el juyzio de la piensa, mas ahún el loable stamiento y gesto del cuerpo pervierte y tormenta. Los ojos alterados y furiosos, los beços temblantes, las palabras interrumpidas e medio pronunciadas, un loco echar de braços, los passos e movimientos desconcertados. Estas cosas, con tu perdón lo diré, más cerca me parecen de locura que de virtud. Allende desta contrariedad trahería consigo dezir que la recta razón tiene lugar y señorea en todas las virtudes y la ira, que de la recta razón nos aparta, confessar que, a las vezes, sea en las virtudes y creer guarde mesura en las cosas que ha de fazer el que en su mesma persona no la tiene. Y los sabios varones muy abiertamente parecen testiguar lo que digo, ca hay muchos libros, según vemos, scriptos contra la ira, mas quien haya scripto contra la inirascencia, que yo sepa por cierto, se falla ninguno, quasi no irarse sea loable y concebir ira sea vicioso. Pues si consta la ira nunca ser loable, síguese que el medio della sea ninguno, mas antes ser de reprochar toda perturbación semeiante de ánimo. 10
15
20
25

11 alboroto: alborote *inc.* 19 desta: desto *inc.*

XXIX

- Tum ego. Non ignoro, inquam, ista dici solere ab his, qui contra Peripateticos disputant. Sed tamen refert, quid quisque sentiat. Quaeris, num excandescentiam istam vehementemque iracundiam probem? Negabo equidem atque detestabor; quid enim amentius? Quid furori similis? Quaeris, num inirascentiam et segnitiem omni tempore
 5 laudem? Hanc rursus in vitio ducam atque reprehendam. Etenim peto abs te: Si servus parentem verberet tuum aut si virgini filiae vim afferat, num tu haec aspiciens animo tranquillo esse debeas? vel potius motu quodam animi ad infringendam illius contumeliam insurgere? Respondebit profecto pietas ipsa et ratio: reprehendum esse te, nisi pro tanta parentis filiaeque iniuria indignationem suscipias et ad vendicandum
 10 cum acritate quadam vehementiori perciteris. Quid enim, quaeso, agat filius contumeliam parentis indignam cernens? Stabit, credo, eodem animo atque vultu, quo fuerat prius? Nec eum tam carissimi et coniunctissimi iniuria commovebit? Et quis non hunc detestetur atque reprehendat? Ita fit, ut ira quaedam nonnumquam laudabilis sit et non irasci in vitio reponatur. Videtur porro neque sensum neque mentem habere, qui
 15 usque adeo hebes et dissolutus est, ut neque doleat neque graviter ferat, cum patriae, cum parentibus, cum filiis, cum ceteris quos carissimos habere debemus, contumeliae inferuntur. Neque sane verum est, quod dixisti: nihil esse omnium, quod non absque ira melius fiat, iuvant enim interdum et certe decent stimuli quidam et motus animi vehementiores, pro indignitate flagitii non immerito suscepti, qui nos ad pietatem
 20 fortitudinemque impellunt. Nam quod ais: neminem adhuc contra inirascentiam scriptitasse, ignorare mihi Aristotelem videris, qui ubique scriptorum suorum segnitiem et inirascentiam istam magnopere damnat. Itaque, ut tu iracundum illum furenti, sic ego dissolutum hunc et segnem mente capto assimilabo, qui nec sentire neque curare neque affici ulla re videatur.
- 25 Sed haec satis. Ad reliqua instituti operis revertamur. Diximus de mansuetudine

5 laudem: laudabilem *F*² 6 verberet: verberaret *V*¹ *F*² *F*⁴ afferat: afferret *F*⁴ 23 neque: nec *F*¹ *F*³

XXX

—Leonar. Entonces yo le dixite: no ignoro que estas cosas que dixiste acostumbran dezir aquellos que contra los peripatéticos disputan, mas en fin hay gran diferencia en lo que cada qual siente. ¿Pregúntasme si yo apruevo aquel mudamiento y alteración grande de color y la irascencia, que es saña con ira muy sobrada? Negártelo he, por cierto, y lo reprocharé: ¿qué cosa puede ser más fuera de cordura? ¿qué cosa más semejante a locura? ¿Pregúntasme, por lo contrario, si alabo la inirascencia, que es jamás irarse y tener aquella torpedad de signicie que [f. 80^v] arriba dixite? Ésto también lo pongo en cuenta de vicio e lo reprehendo. Por merced yo te pido me digas: si ante tus ojos un esclavo da de palos o fiere a tu padre, o si fuerça a tu fija virgen, mirando tú estas cosas ¿devas de estar con el ánimo sossegado? o si ¿sería mejor que con algún movimiento de ánimo te levantas a quebrantar la injuria de aquellos? Responderte han, por cierto, el acatamiento, el amor y la razón: ser tú mucho de reprehender si por tan grande injuria de tu padre e fija no concibes indignación y, para vengarla, no te mueves prestamente con alguna fuerte agreza. Suplicote digas: ¿qué faga el fijo que vea la injuria indignamente fecha a su padre? ¿stará, creo, con el mesmo ánimo y gesto que antes y, alterándose, no le comoverá la injuria de persona a él tan caríssima y conjunctíssima? y ¿quién será el que a este tal no reprehenda y maldiga? Y assí se faze que alguna ira, a las vezes, sea loable y no irarse por vicio se cuente. Pareçe, ciertamente, ni pensamiento, ni algún sentido tener el que en tanto grado es grossero y torpe, que ni se duelga ni suffra gravemente quando a la patria, quando a sus padres, quando a sus hijos y quando a los otros, a quien deve tener carísimos, son fechas injurias. E no es verdadero lo que dixiste, que ninguna cosa de todas mejor se faga sin ira, ca ayudan, a las vezes, y, por cierto, convienen algunos stímulos y movimientos de ánimo sacados con mayor bivez de lo acostumbrado por la indignidad y graveza de lo mal fecho causados, los quales nos mueven a bien obrar y a esfuerço. Y, según lo que dizes, ninguno haver scripto contra la inirascencia, paréçeme ignoras a Aristotiles, el qual en cada parte de sus scripturas essa torpeza mucho condanna y, assí como tú al iracundo comparas a loco furioso, assí yo a este otro torpe al loco ignoscente, el qual ni sentir, ni tener cuydado, ni algo aficionado es visto ser. Mas de ésto harto havemos dicho: bolvamos a lo que resta de la obra començada.

9 fiere: ficre *inc.* 27 yo: ya *inc.*

XXXI

- atque illius extremis. In vita autem et conversatione multa peccantur. Nam reperiuntur quidam contentiosi, displicentes, duri, difficiles, inhumani, contraque alii adultores, placendi studio omnia assentantes; haec utraque vitanda sunt. Media vero inter haec virtus est amicitiae similis, procul ab assentatione, procul a contentiosa asperitate.
- 5 Eodemque modo et ostentationem et ironiam in vita et conversatione abesse convenit; quarum altera in plus fictio est, altera in minus. *Grauitas* vero harum mediocritas est, sed ab ostentatione remotior. Cum autem sit in vita cessatio quaedam atque remissio (neque enim continuo homo laborare potest), solatiorum quaedam moderatio est. Nam
- 10 si omnem refugias iocunditatem, rusticus sis; sin autem omnem arripias iocandi occasionem, ita ut nec honestati nec dignitati parcas, modo risum movere possis, scurra. Inter haec moderatio est quaedam virtus, quae ab his extremis reducta *comitas* appellatur. Sic ter gemina sunt vitia in conversatione hominum devitanda: ne adversatores odiosi neve rursus placentes adultores simus; ne fingamus ostentando
- 15 neve rursus minuendo ironia utamur; neu procul ab omni iocunditate neve rursus ridiculi homines scurraeque habeamur.

9 rusticus - occasionem: *om. V¹*

XXXII

De gravedad e verdad

Diximos de la mansuetud e de sus extremos. E porque, en la vida, plática y conversación muchas cosas se yerran, ca son fallados algunos muy porfiosos, desplazientes, duros, litigiosos e inhumanos y, por lo contrario, otros lisonjeros que, con studio de ser plazientes, todas las cosas alaban. Es bien sepas que estos dos extremos son en vicio. La virtud, que en medio dellos está, es semeiante a la amicicia, alexos de engañosa lisonjería, alexos de la porfiosa aspreza. En la vida y conversación es menester fallezcan ostentación, si quier jactancia, e ironía que es dissimulación. De las quales la primera es fictión en más, la otra en menos. De éstas es el medio gravedad, la qual tiene el que por sólo uso de virtud sin otro fin le plaze dezir verdad, juzgando la mentira ser muy fea. Mas la gravedad ahún es más apartada de la ostentación e jactancia.

De burlas e juegos

[f. 81^r] E como en la vida haya tiempos en los quales el hombre dexa de trabajar e spacia su ánimo, ca no puede de continuo trabajar, en las burlas e juegos hay un tempre e moderación. Porque si rehuzes toda alegría y solaz serás dicho salvaje o rústico, e si no dexas passar punto que puedas sin risa, assí que ni a la honestad, ni a la dignidad de tí mesmo perdones, pues risa puedas mover, serás llamado scurra, que quiere dezir truán. Entre estos extremos se falla un medio reduzido dellos llamado comitas, que quiere dezir una afabilidad que consiste en dezir y oyr las cosas graciosas qué convienen e cuándo convienen. E assí podemos notar que en la vida e conversación de los hombres hay seys vicios, los quales devemos fuyr que no seamos contradizedores o po<r>fiados odiosos, ni por lo contrario plazientes lisonjeros, ni fingiendo nos queramos engrandeçer, ni dissimulando fazernos muy menores de lo que somos, ni seamos apartados de todo solaz, ni tanpoco seamos truhanes e siempre a los otros fagamos reyr.

21 po<r>fiados: po[]fiados *inc.* 24 truhanes: truhants *inc.*

XXXIII

Iustitia vero duplex est. Una perfecta, quae omnem complectitur virtutem; altera singularis, in aequitate reposita. Aequitas autem est, ut nec plus commodi neve minus incommodi suscipiatur. Hic ille: Patere quaeso, inquit, parumper et in hoc loco interpellari te, cupio enim (nisi molestum sit), quamobrem perfectam virtutem *iustitiam* 5 dixeris, intelligere. An forsitan aliae, de quibus supra dixisti virtutibus, perfectae non sunt? Ne fortitudo quidem illa, quam tu multis verbis ornasti?. Quodsi illae perfectae <sunt>, cur huic perfectionem potius attribuas quam illis, non plane intelligo.- Iure tu quidem ambigis, inquam. Sed non omnia possunt in hoc tanto ac tam praecipiti discursu explicari. Iamque a nobis dictum est non esse propositi nostri ut ad vivum singula 10 reseceamus, sed tamquam introductores aliqui evidentiam quamdam et pergustationem rerum in praesentia tradere. Quod tamen de perfecta nunc requiris virtute, scire debes: *bifariam* dici perfectam. *Uno* quidem modo ut inchoatae opponitur. Neque enim est dubium nos ad iustitiam et temperantiam et fortitudinem et liberalitatem quodammodo natura aptos produci; usus tamen et assuetudo exercitatioque ipsa (ut de equo supra 15 diximus) ita nos afficit, ut tunc iam perfectum ab usu sit, quod a natura fuerat inchoatum. Isto quidem modo omnis moralis virtus perfecta est, nec minus aliae quam ista iustitia. *Alio* modo perfecta virtus dicitur, quae omnem omnino virtutem continet et complectitur. Talis vero est iustitia illa, de qua primo diximus, est enim secundum leges observatio quaedam, leges autem cunctarum virtutum opera iubent et vitiorum omnium 20 facinora vetant. Nam et quae sunt continentiae, ut: non committes adulterium, non flagitium facies; et quae sunt fortitudinis, ut: non fugies in acie, non deseris locum, non arma abiicies; et quae sunt mansuetudinis: non iurgia dixeris, non pulsabis, non contumelia afficies; et sic de aliis virtutibus et vitiis, illas iubendo, ista vetando. Quae vero a legibus proficiscuntur, *iusta* sunt. Itaque illa pars iustitiae, quae est legis custos et 25 observatrix, universalis quaedam est et usum omnium virtutum in se continet. Atque

6 sunt: sint *F*¹ 9 nostri: om. *B F*¹

XXXIV

De justicia perfecta

La justicia es dicha en dos maneras: la una perfecta, la qual toda virtud en sí abraça, la otra es particular, puesta en equidad. La equidad manda no se reciba mas daño o provecho de lo justo.

—Marcell. Quando ésto oyó, dixo yo te suplico en este lugar comportes un poquito 5
te interrumpa, porque yo cobdicio entender, si no te fuere enojo, ¿por qué razón a la
justicia dixiste perfecta virtud, o quizá las otras virtudes, de las quales arriba fablaste
perfectas no son? ¿ni aquella fortaleza, la qual tú con muchas palabras ornaste? Y, si
aquellas son perfectas, ¿por qué a ésta más le atribuyes perfección que a las otras? Por
cierto, yo no lo entiendo. 10

—Leonar. Muy justamente e con razón (yo le dixé) dudas, mas no todas las cosas
podemos en este tan grande y aquejado discurso explicar. Ya te dixé no ser de mi
propósito cada cosa cortar fasta el vivo, mas como introduzidores una evidencia guste e
salva por agora fazer. Empero para que entiendas lo que quieres saber de esta perfecta
virtud, sepas que perfecta se dize en dos maneras: una de la suerte que tú fazes oposito 15
y argumento. E porque no es duda que a la justicia, temperancia, fortaleza y liberalidad,
natura nos produze aptos, empero el uso, consuetud y exercicio, como del cavallo arriba
diximos, assí tienen fuerças y obran en nosotros, que es acabado finalmente por el uso
lo que fue principiado por natura. En esta manera toda moral virtud es perfecta e no
menos las otras que la mesma justicia. En otra manera se dize perfecta virtud la que, por 20
entero, toda virtud abraça y contiene. Tal es, por cierto, la justicia, de la qual
primeramente diximos, porque ella es una observación de derechos, e las leyes obras de
todas virtudes mandan y los vicios de todos delictos viedan. Ca las leyes que son de
continencia, como no cometerás adulterio, no fa- [f. 81^v] rás maleficio, e las que son de
fortaleza, como no fuyrás en la batalla, no desampararás el lugar, las armas no lançarás, 25
e las que son de mansedumbre, no dirás palabras injuriosas, ni riñosas, ni injuriarás de
fecho, y assí de las otras obras de virtudes y de los vicios, aquellas mandando y estos
prohibiendo o esquivando. Las cosas que de las leyes proceden, o resultan, justas son. E
assí aquella parte de justicia que guarda y observa las leyes es universal e uso de todas
virtudes en sí contiene. 30

XXXV

ideo *perfecta* dicitur, quod nullius virtutis usus illi desit, quasi completa quaedam et absoluta virtus. Alia vero iustitiae pars, quam in aequitate repositam diximus, particularis est, ut non plus commodi neu minus incommodi suscipiamus. Est igitur iustitia duplex. Una universalis virtus; altera singularis. Prima est illa splendida, de qua

5 Euripides inquit: «neque Lucifer neque Hesperus ita mirabilis». Altera vero non plus ferme laudis in se habet, quam una ceterarum virtutum. Mihi quidem, inquit, periocunda fuerunt et mandavi memoriae, quae dixisti. Sed nunc, quod reliquum est, intellectivas exspecto virtutes.

Unum adhuc restat, inquam, quod ignorare te nolo, postea ad intellectivas

10 transibimus. Quis est? inquit. De *continentia*, inquam, et de *incontinentia* dicere. Quae res et difficultatem habet et plerosque fallit; et utilitatem non contemnendam eius cognitio affert. *Continentia* igitur non est illa quidem virtus, sed finitimum quiddam et proximum. Ostensum est enim prius omnem virtutem esse habitum. *Continentia* vero habitus non est, itaque nec virtus dici potest. Versatur autem *continentia* et *incontinentia*

15 in his, in quibus *temperantia* et *intemperantia*. Abstinet quis a iocunditate sensuum indebita; si diu hoc egerit, in habitum transit, et tunc demum virtus elucet *temperantiae*. Ante vero, quam constitutus sit habitus, in ipsis operibus *continentia* est. Itaque et dolens abstinet *continens*, nec satis firmus est adversus cupiditatem. Eodem modo *incontinens* nondum habitum vitii contraxit; itaque rationem discernit et principium

1 nullius: nullus *F*¹ *F*² 3 minus: non transtulit 6 fuerunt: fuere *F*¹: haec fuere *F*²
*F*¹: et periocunda fuere B 9 quis: quid B *F*¹ *F*²

XXXVI

E por esso es dicha perfecta, porque el uso de ninguna virtud le falleçe, quasi una complida y absoluta virtud.

De justicia particular

Mas la otra parte de justicia, la qual diximos ser puesta en equidad, es particular, como es no recibir más provecho o daño de lo justo. Pues dos maneras hay de justicia 5 una universal virtud, otra particular. La primera es aquella resplandeciente, de la qual Euripides dize: «ni el luzero de la noche ni del día es assí maravilloso». La otra en sí no tiene más de loar que una de las otras virtudes.

—Marcell. Por cierto, a mí ha sydo muy plaziente e he encomendado a la memoria lo que dixiste, mas agora spero lo que nos resta que es de las intellectivas virtudes. 10

—Leonar. Una cosa ahún queda, la qual no quiero ignores. Después a las intellectivas passaremos.

—Marcell. Dixo ¿qué cosa es?

—Leonar. Yo le dixi fablar de continencia e incontinencia, lo qual tiene dificultad y los más en ésto se engañan, y trae no poca utilidad el conocimiento de ésto. 15

De continencia e incontinencia

La continencia no es, por cierto, virtud, mas tiene los términos muy cerca e juntos con ella. Ya arriba fue demostrado toda virtud ser hábito. La continencia no es hábito, pues ni virtud puede ser dicha. Ha lugar la continencia e incontinencia en aquello mesmo que la temperancia e intemperancia. Abstiénese alguno de la no devida 20 delectación de las sensualidades, si por mucho tiempo ésto fiziere, passa en hábito y en aquella hora, finalmente, luzen la virtud de temperancia. Mas antes de ser causado y constituydo el hábito en aquellas obras que para ello se requieren, está la continencia. E assí con algún dolor se abstiene el continente e no es asaz firme contra las cobdicias del apetito. En esta mesma manera, el incontinente ahún el hábito del vicio no ha 25 contrahido, e con la razón discerne, e tiene el principio, empero es sobrado por las

14 fablar: *fahlar inc.*

XXXVII

tenet, superatur tamen ab affectu et invitus quodammodo captivus abducitur; de quo recte poeta inquit: «video meliora proboque, deteriora sequor.» At intemperans, in habitu vitii constitutus, nec rationem iam nec principium tenet atque ita corruptus est, ut perversa natura rerum malum quidem bonum arbitretur, bonum autem malum. Itaque
 5 eligens facit intemperans, incontinens vero nequaquam eligens, quia rationem intelligit, sed tamen trahitur violentia cupiditatis, quae in eo quidem est omni ratione potentior. Habes nunc de continentia et incontinentia, quae breviter dici potuerunt. Haec eadem utilia sunt et in ceteris virtutibus, ut habitum electionemque in illis recognoscas, vitiosus enim omnis, qui habitum vitii iam confecit, lumen cognitionis principiumque amisit;
 10 quamobrem malo gaudet, quia id bonum putat. Qui vero nondum habitum effecit, se quidem male agere intelligit; pugnatque simul affectus et ratio, atque modo hic, modo illa pervincit. Placet igitur inter virtutem et vitium medias esse affectiones quasdam, nondum satis stabilitas, ut modo ad hanc, modo ad illud inflectantur.

Nunc vero, quoniam de moralibus <virtutibus> dictum est, intellectivas breviter
 15 videamus. Earum nempe discussio prolixitatem exigit, brevis autem suscepti operis compendium flagitat. Tamquam igitur digito illas monstrantes notare tantum singulas illarum contenti erimus. Quotiens ergo de virtute propria loquimur, sive illa moralis sive intellectiva sit, de animi virtute, non autem de corporis, loqui nos intelligendum est. Ipsius vero animi partes sunt duae: una rationalis, altera non habens rationem. Ea rursus,
 20 quae rationem non habet, partim est vegetativa, expers omnino rationis, quam plantis etiam inesse constat, partim appetitiva, cupiditatis et metus et affectuum omnium capax, quae, etsi rationem non habet, audiens tamen est parensque rationi, haec est enim illa pars animi nostri, quam increpamus errantem, quam coercemus elatam, quam excitamus

14 intellectivas: intellectuales *F*² 17 loquimur: loquitur *F*³ 18 nos: non *V*¹ *F*⁴

XXXVIII

affecciones e forçado, en alguna manera, e cativo es trahido. Del qual muy drechamente dize el poeta: «veo lo mejor, apruevo lo más, sigo lo peor». El intemperante, en hábito del vicio constituydo, ya ni tiene uso de razón, ni principio, formado por el entendimiento para bien obrar, y es assí corrupto, que pervertida la natura de las cosas, el mal tiene por bien, y el bien por mal. Y con elección obra mal porque entiende la razón, empero es traydo a mal obrar con la violencia de su [f. 82^r] apetito, la qual es en él más poderosa que toda razón. Agora ya tienes de continencia e incontinencia lo que brevemente pudo ser dicho. Esto mesmo es útil en las otras virtudes porque, en aquellas, el hábito y elección conozcas e sepas que todo vicioso, el qual del vicio ha fecho hábito, ha perdido la lumbré del conocimiento y el principio, formado en el entendimiento para bien obrar, e por esso se goza del mal porque piensa ser bien. Mas el que ahún no tiene tal hábito bien entiende que faze mal e pelean juntamente la sensualidad e la razón y, a las vezes, la una, a las vezes, la otra son vencedoras. E sepas que entre la virtud y el vicio se fallan en medio unas affecciones ahún a ninguna parte firmes, de manera que agora a la virtud, agora al vicio se inclinan.

De las intelectivas virtudes

Pues dicho havemos de las virtudes morales, agora brevemente las intelectivas veamos. La grandeza dellas ciertamente prolixidad requiere, mas el compendio y suma de la obra començada brevedad demanda e seamos contento<s> notar tan solamente a cada una dellas, como quien con el dedo las señala. Esto, pues, sea assí que, quandoquier que de propia virtud fablemos, quier sea moral, quier intelectiva, de la virtud del ánimo e no del cuerpo se ha de entender. Las partes del ánimo nuestro son dos: una racional, otra que razón no tiene. Ésta postrera tiene otras dos partes: la una es vegetativa, que en cosa alguna jamás participa en razón, y esta ahún se falla en las plantas la otra es apetitiva de affecciones, capaz de miedo y de otras sensualidades, la qual, comoquier por su natura y essencia, no tenga razón, empero muchas vezes la oye y obeceçe, y entonces es dicha racional por participación, ésta es aquella parte del ánimo nuestro, la qual increpamos o reprehendemos quando yerra, la qual domamos quando es soberbia, la qual esperamos

19 contento<s>: contenido *inc.*

XXXIX

iacentem, quam consolamur afflictam. Hanc nos dirigimus et rationi obtemperare
 compellimus. In hac demum parte virtus moralis fit, quae est habitus animi per
 assuetudinem acquisitus, ut mediocritatem quandam in affectibus servet. Irrationalis
 igitur pars animi duplex est, ut ostendimus. Rationalis vero etiam duplex. Nam eius una
 5 pars consultativa est, altera scientifica. Consultamus enim de his, quae aliter esse
 possunt; scimus vero ea, quae aliter esse non possunt. In hac itaque rationali parte animi
 virtutes intellectivae fiunt, atque ut ista dividitur, sic illae distinguntur. Quinque vero
 esse numero intellectivas virtutes supra diximus. Inter quas prudentia nobis prima
 10 occurrit, cum superioribus, quas rettulimus, virtutibus fere coniuncta. Est enim in rebus
 agendis; rectaque illa ratio; quae moralibus moderatur virtutibus, quaeque, extrema
 refugiens, in mediocritate quadam laudabili <nos> consistere facit, nihil aliud quam
 prudentia est. Ex quo fit, ut nulla moralium virtutum absque prudentia esse possit.
 Versatur autem prudentia in hi rebus, quae non semper eodem modo fiunt, sed alias
 15 aliter, in quibus etiam consilium et electio locum habent. Nam de certis et
 impossibilibus aliter se habere frustra quis aut consultat aut eligit. Itaque et consilium et
 electio a prudentia est, resque agenda omnes consilio electioneque penduntur. Videtur
 autem electio non aliis ferme ullis quam homini convenire. Nam neque bestiis, quae
 sunt infra hominem, quoniam ratione careant, neque rursus deo, quoniam ille puro
 intuitu singula discernens nulla de re ambigere potest <et> consilium et electio de re
 20 dubia est. Dicitur autem electio, quod e pluribus in consulatione propositis unum
 legatur, idest suscipiatur. Fit autem hoc, cum pluribus propositis commodis id, quod
 videtur maximum potissimumque, assumimus, aut pluribus propositis incommodis
 minime malum recipimus. Haec autem et tempus et accidentia variant, et rerum

9 coniuncta: coniuncta sit F² F⁴ **16** consilio: a consilio F¹ **19** <et>: at mss. **20** propositis: praepositis V¹

XL

quando yace adormida, la qual consolamos quando es afligida. Ésta es la que se dize forçamos obedecer a la razón y en ella se haze la virtud moral, que es un hábito del ánimo por uso adquirido, para que observe e guarde en las affecciones de sensualidad el medio. Pues la parte irracional del ánimo es dividida en dos partes. Assimesmo lo es la racional en otras dos, de las quales la una es consultativa y la otra científica. 5
Consultamos de las cosas que en diversas maneras pueden ser. Sabemos las que ser otramante no pueden. En esta parte racional del ánimo las virtudes intellectivas son fechas y, como ésta es departida, assí aquellas son distinguidas.

De las cinco virtudes intellectivas, e primeramente de prudencia

Cinco havemos dicho ser por cuenta las virtudes intellectivas, entre las quales la prudencia nos ocurre primero. Y ésta es quasi conjunta a las virtudes morales que arriba diximos, porque aquella recta razón, que nos [f. 82^v] conseja en las cosas fazederas, y la que gobierna las virtudes morales, la qual fuyendo los extremos, en los medios loables nos faze estar, ninguna otra cosa es salvo la prudencia. Y por esto se faze que sin ella ninguna de las virtudes morales estar puede. Ha lugar la prudencia en estas cosas que no siempre en una mesma manera se fazen, mas en diversas sazones, en diversas maneras. 15

De consejo e elección

En estas mesmas cosas el consejo y la elección han lugar, ca de las cosas ciertas y de las impossibles otramante ser de balde alguno consulta o elige. Y assí el consejo y elección de la prudencia naçen. E todas las cosas que con el ánimo o con el cuerpo se han de fazer, con consejo y elección se deven pesar. Mas parece la elección no a otros animales algunos salvo al hombre convenir, no a las bestias que son debaxo del hombre, como carezcan de razón, y, por lo contrario, no a Dios porque él, en un solo mirar, discerniendo todas y sendas cosas de ninguna puede dudar, y el consejo y elección es de cosa dudosa. Dízese elección quando de muchas cosas propuestas en consulta la una es escogida y recebida. Fázese ésto si proposados muchos provechos, aquel que parece mayor y mejor tomamos, o proposados muchos daños el menor mal recebimos. Al consejo y elección el tiempo y las qualidades, acidentés y circunstancias, los varían e 25

XLI

- experientia consilium dirigit. Prudentia igitur de his est, quae aliter esse possunt. *Scientia* vero contra de his est rebus, quae semper eodem modo sunt et aliter esse non possunt; principia tamen non tractat, sed ab illis iam cognitis discurrit. *Intelligentia* vero principiorum est et circa illa versatur. At *sapientia* utramque complectitur; nam et de
- 5 principiiis et de his quae a principiiis manant, iudicat et discernit. Itaque recte diffinita est rerum divinarum humanarumque cognitio. O praeclaram suppellectilem, inquit, et quasi divinam quandam intelligentiae silvam! quae enim vel auditae serenant animum, quid gustatae receptaeque efficiant? Restat *ars*, inquam, quae in eodem genere, quo prudentia, versatur, sed in eo differt, quod *ars* in faciendo est, prudentia in agendo.
- 10 Enim vero, cum plures sint virtutes (ut diximus), constat alias ad otiosam vitam in contemplatione repositam, alias ad negotiosam et civilem esse aptiores. Sapientia enim et scientia et intelligentia contemplativum alunt, prudentia vero in omni actione dominatur. Utraque sane vita laudes commendationesque proprias habet. Contemplativa quidem divinius plane atque rarior, activa vero in communi utilitate praestantior. Itaque
- 15 vel in privata vel in publica re quaecumque excellenter et cum laude, quaecumque pro utilitate aut nostra aut patriae aut hominum nobis carissimorum agimus, ea quidem omnia a prudentia et ab his virtutibus, quae sunt cum prudentia copulatae, descendunt. Sed illud ante omnia intelligendum est: Nisi bonus sit vir, prudentem esse neminem posse, est enim prudentia vera existimatio circa utilitatem. Vera autem existimatio
- 20 incorrupta est. Tales vero ipsae res quales re vera sunt, nisi bono viro videri non possunt. Improbiorum siquidem hominum iudicia

12 contemplativum: contemplativam *F*⁴ **14** rarior: rationabilior *F*² **15** in: om. *B* *F*¹
*F*² *F*³

XLII

mudan, y la esperiencia de cosas al consejo endreça. Pues concluyendo dezimos que la prudencia es de cosas que otramente ser pueden. Sciencia es por lo contrario de cosas que de una manera siempre son y otramente no pueden ser. Empero no trata de principios, mas siendo aquellos conocidos discierne lo que con ella se alcança. Intelligencia es de los principios e dellos trata. Mas sapiencia ambas las abraça, ca de principios y de lo que dellos mana juzga e discierne, e por esso muy bien ha sido difinida diziendo que es conocimiento de las cosas divinas e humanas. 5

—Marcell.: Dixo ¡oh maravilloso atavío y quasi divina montaña! ¡oh bosque de intelligencia!, que si ésto oydo tanto serena y aclareçe el ánimo, qué fará después de gustado y recibido. 10

—Leonar.: Resta ahún la arte que quasi es del mesmo linaje e suerte que prudencia. Empero en ésto son diferenciadas que la arte es en corporalmente fazer, y la prudencia en obrar con el pensamiento.

Mas, como las virtudes sean muchas, es cierto las unas ser más aptas para la vida ociosa, puesta en contemplación, e las otras para la negociosa e civil. La sapiencia, sciencia e intelligencia al contemplativo nudren o crian. Mas la prudencia en toda acción señorea. Cada qual de estas dos vidas sus utilidades y loores propios tiene. La contemplativa, por cierto, es más divina e menos se fallan que la abraçen. Mas la activa para el bien común es más excellente. E assí quienquiere que en la hazienda privada o en la república excellentemente e con loor, quienquiere que por la utilidad, o nuestra, o de la patria, o de los hombres, a nosotros muy caros fazemos, todo esso, por [f. 83^r] cierto, de la prudencia e de las otras virtudes a ella conjuntas descende. Mas ante todo ésto havemos de saber que, si no fuere bueno el varón, prudente ser ninguno puede, ca prudencia es verdadera stimación cerca la utilidad, e si es verdadera no es corrupta. Mas tales ser las cosas quales verdaderamente son, no pueden ser vistas salvo al buen varón. 20 25

XLIII

perinde sunt ut aegrotantium gustus, qui nulla ferme in re verum saporem agnoscunt. Itaque nihil est omnium, cui magis officiant vitia morum quam prudentiae. Scelestus enim et flagitiosus homo veras mathematicae demonstrationes et physicae notitiam retinebit: ad prudentiae vero opera omnino caecatur et lumen veritatis in hac una amittit; 5 atqui constat et hunc nihil velle nisi bonum, at in illo ipso caligant oculi, quod bona putat, quae bona non sunt. Videmus alios tyrannidi inhiantes; alii rapinas fraudesque meditantur. Moechi vero isti et paederastae, quid est, quod pro libidine explenda non praetermittant? His si forte deus aliquis cupiditatem illam morbumque animi evellat ac 10 boni viri mentem iudiciumque infundat, tamquam resipiscentes lumenque recipientes, quantis in tenebris versati sint, recognoscent suumque ipsi maxime detestabuntur errorem.

Proposita etenim nobis in omni vita felicitas est eiusque cupido nobis ingenita. Ad hanc non per vitia et libidines, quae nec laudem in se habent ullam nec quietare animum possunt, sed per virtutem modestiamque ascenditur. Bono igitur viro rectum 15 expeditumque iter est ad felicitatem, solus enim hic non fallitur neque aberrat. Itaque is solus bene vivit et bene agit, malus autem contra. Si ergo beati esse volumus, operam demus, ut boni simus virtutesque exerceamus.

1 verum: nullum *V*¹ 13 virtutem: virtutes *B F*¹ *F*² *F*⁴

XLIV

Los juyzios de los malvados hombres assí son como los gustos de los dolientes, los quales, quasi en ninguna cosa conocen el verdadero sabor, y por esso ninguna cosa de todas se falla que más contraste a la prudencia que los vicios. El hombre malo, vicioso, las verdaderas demostraciones de la mathemática y la noticia de la phísica puede tener, mas para obrar obras de prudencia enteramente es ciego, y en esta una virtud pierde la lumbr
5 de la verdad. E si me dizes que este tal ninguna cosa quiere sino bien, yo te digo que en esso mesmo tiene entelados los ojos, ca piensa ser bien lo que no lo es. De aquí vemos tener unos las bocas y pensamientos abiertos a la tyrannía otros fabrican rapinas y engaños otros por cumplir sus luxurias, qué es lo que no dexan perder. A éstos, si el buen Dios les arrincasse la codicia e dolencia del ánimo, y les infundiesse pensamiento e juyzio
10 de buen varón, como hombres que pérdida la discreción, después cobrando, la tornan a saber, recibiendo aquella clara lumbr, verían en quantas tinuebras y escuridad han vivido e su proprio error ellos, más que otros, abominarían.

Y pues en la vida cada qual ciertamente nos es proposada la felicidad e della tenemos una cobdicia, por natura en nosotros engendrada, y a ésta, no por vicios, luxurias,
15 ni sensualidades, que ni tienen en sí loor alguno, ni pueden poner en sossiego el ánimo nuestro, mas por la modestia e virtudes podemos subir. E al buen varón, muy drecho y desembargado será el camino para la felicidad, ca solo éste es el que no es decebido, ni va por aviessos perdido, y es el que bien vive y bien faze, y el malo por lo contrario. Si bienandantes queremos ser, muy mucho conviene pongamos diligencia, buenos seamos e
20 de virtudes usemos.