

Actas del
IX Congreso Internacional
de la Asociación Hispánica
de Literatura Medieval

(A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001)

III

Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica
de Literatura Medieval, 2005.

© Carmen Parrilla
© Mercedes Pampín
© Toxosoutos, S.L.

Primera edición, septiembre 2005

© Toxosoutos, S.L.
Chan de Maroñas, 2
Obre - 15217 Noia (A Coruña)
Tfno.: 981 823855
Fax.: 981 821690
Correo electrónico: editorial@toxosoutos.com
Local en la red: www.toxosoutos.com

I.S.B.N. obra conjunta: 84-96259-72-2
I.S.B.N. volumen: 84-96259-75-7
Depósito legal: C-2072-2005

Impreso por Gráficas Sementeira, S.A. - Noia
Reservados todos los derechos

La traducción al castellano del *Isagogicon moralis philosophiae* di Leonardo Bruni

Andrea Zinato
Università di Verona

El *Isagogicon moralis philosophiae* de Leonardo Bruni (1370/4-1444), escrito entre 1421 y 1424¹ y traducido al castellano hacia 1435, es un breve diálogo filosófico, un *sermo* con palabra del autor,² dirigido a Galeotto di Bettino Ricasoli (1365-1441), cuyos interlocutores son el propio autor y Marcelino, un familiar suyo. Con un razonamiento que consta de unas *consideraciones de philosophía moral*, una *división de las virtudes* y una *disputa si la yra siempre es vicio o si puede ser loable*, Leonardo explica a su amigo, de manera amistosa, los principios que le sirven para bien vivir cumpliendo con los preceptos de una filosofía moral ecléctica, cuyas guías son la sabiduría, la ciencia y la inteligencia ya que:

contra esta çeguedad e tiniebras de la generaçión humanal es de pedir ayuda de la philosophía, la qual si por aventura no se dedignare de nos proveer de su luz destruirá toda esta tiniebra que nos turba, e apartará e determinará la verdadera vía del bevir de la vía engaño-sa. (M, f. 19^r)³

añadiendo más adelante:

mas aquesta otra filosofía, es a saber la moral, toda es fabla de lo que a nos pertenesçe. Assí que aquellos que olvidado el conosci-miento de aquesta filosofía de las costumbres entienden en la filo-

¹ Hans Baron, *Leonardo Bruni Aretino humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, herausgegeben und erläutert von-, Saending reprint verlag H.R. Wohlwend, Vaduz, 1969, pp. 168-169.

² Hans Baron, *Leonardo Bruni*, p. 21.

³ En las citas procedentes del ms. 10212 y de los ejemplares de las ediciones cotejadas, es decir I-1412 (Zaragoza 1496), R.10827 (Toledo 1502), R. 2554 (Toledo 1510), R.83 (Alcalá de Henares, 1529) y R.10521 (Amberes 1551) de la Biblioteca Nacional de Madrid se añaden acentuación y puntuación según las normas actuales. Utilizo las siglas: *M*, *Z96*, *T02*, *AH29* y *AM51*.

sofía natural, éstos en alguna manera parecen entremeterse en fa-
 zienda agena e olvidar la suya. (*M*, f. 20^r)

Resultaría labor larga y aburrida resumir, aunque someramen-
 te, la bibliografía inexcusable sobre Bruni, la recepción en Espa-
 ña de sus obras en latín y en vulgar, las traducciones de las mis-
 mas, el humanismo italiano y el castellano. Por lo que se refiere a
 Bruni remito al estudio de Victoria Campo de 1998 sobre la
*Oratio contra hypócritas*⁴ en el que se da cuenta de los estudios
 que resultan imprescindibles sobre la recepción en España de las
 obras y del pensamiento del humanista aretino y del contexto
 cultural.⁵ Tampoco hay que olvidar los estudios e investigaciones

⁴ Victoria Campo, “Una traducción castellana cuatrocentista de la *Oratio in hypocritas* de Leonardo Bruni”, *Revista de Literatura Medieval*, 10 (1998), pp. 9-46.

⁵ Menciono sólo, en orden alfabético: Carlos Alvar, “Notas para el estudio de las traduc-
 ciones italianas en Castilla durante el siglo XV”, *Anuario Medieval*, 2 (1990), pp. 23-41; Lo-
 renzo Bartoli, “Leonardo Bruni, il Marchese di Santillana e la versione castigliana della *Novella di Seleuco*”, *Atalaya*, 3 (1992), pp. 177-196; Ottavio di Camillo, *El Humanismo castellano del siglo XV*, Fernando Torres Editor, Valencia, 1976; Eugenio Garin, *L’umanesimo italiano*, Laterza, Bari, 1990¹¹; Ángel Gómez Moreno, *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, Gredos, Madrid, 1994; Jeremy N. H. Lawrance, “La autoridad de la letra: un aspecto de la lucha entre humanistas y escolásticos”, *Écrits et lectures au Moyen Age*, *Atalaya*, 2 (1991), pp. 85-105; *id.*, *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1979; María Morrás, “Una cuestión disputa-
 da: viejas y nuevas formas en el siglo XV. A propósito de un opúsculo inédito de Rodrigo Sánchez de Arévalo y Alfonso de Cartagena”, *L’humanisme en Espagne au XV^e siècle*, *Atalaya*, 7 (1996), pp. 63-102; Francisco Rico, *El sueño del humanismo: de Petrarca a Erasmo*, Alianza Editorial, Madrid, 1993; Jesús D. Rodríguez Velasco, “*De prudentia, Scientia et Militia*: las condiciones de un humanismo ‘caballeresco’”, *L’humanisme en Espagne au XV^e siècle*, *Atalaya*, 7 (1996), pp. 117-190; G. Round, “Renaissance Culture and Its Opponents in Fifteenth-Century Castilla”, *The Modern Languages Review*, 57 (1962), pp. 204-215; Joaquín Rubio Tovar, “Traductores y traducciones en la biblioteca del Marqués de Santillana”, *Medievo y literatura. Actas del V Congreso de la AHLM (Granada, 27 de septiembre-1 de octubre de 1993)*, I, ed. de Juan Paredes, Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 243-251; *Id.*, “Algunas características de las traducciones medievales”, *Revista de Literatura Medieval*, 9 (1997), pp. 197-243; Peter Russell, *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1985; *id.*, “Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español en el siglo XV”, en *Temas de “La Celestina” y otros estudios*, ed. de P. Russell, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 209-239; *id.*, y A. R. D. Pagden: “Nueva luz sobre una versión cuatrocentista de la *Ética a Nicómaco*”, *Homenaje a Guillermo Gustavino*, Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, Madrid, 1985, pp. 125-184; Guillermo Serés, *La traducción en Italia y España durante el siglo XV. La Iliada en romance y su contexto cultural*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997; Milagros Villar Rubio, “Códices en España con epístolas familiares de Leonardo Bruni”, en *Per il censimento dei codici dell’epistolario di LB*, a cura di L. Gualdo Rose e P. Viti, ISIME, Roma,

sobre el aristotelismo en España desde el siglo XIII hasta el siglo XV llevados a cabo por Robles y por Heusch.⁶

Finalmente, por lo que se refiere en detalle a los estudios sobre el *Isagogicon* y sus traducciones al castellano, son inexcusables los ensayos de González Rolán, Moreno Hernández, Saquero Suárez-Somonte, Morrás y Villar Rubio.⁷

Campo bien describe el marco cultural e intelectual en el que cabe colocar las traducciones de obras de Bruni y por lo tanto re-

1991. Viti, *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, UTET, Torino, 1996; Domingo Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, Cátedra, Madrid, 1994. A éstos hay que añadir los estudios de Tomás González Rolán y Pilar Saquero, "El Humanismo italiano en la Castilla del Cuatrocientos: estudio y edición de la versión castellana y del original italiano del *De infelicitate principum* de Poggio Bracciolini", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, 21 (2001), pp. 115-150, y, sobre todo, de Giuseppe Mazzocchi y Paolo Pintacuda, "La versione castigliana quattrocentesca delle Vite di Dante e del Petrarca di Leonardo Bruni", en *Rapporti e scambi tra Umanesimo italiano ed Umanesimo europeo*, a cura di Luisa Rotondi Secchi Tarugi, Arezzo, Nuovi Orizzonti, 2001, pp. 439-489.

⁶ Laureano Robles, "El estudio de la Ética en España (del siglo XIII al XX)", en *Repertorio de Historia de las ciencias eclesiásticas en España, VII: Siglos III-XVI*, Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España, Salamanca, 1979, pp. 235-353; Charles Heusch, "El renacimiento del aristotelismo dentro del humanismo español", en *L'humanisme en Espagne au XV^e siècle*, *Atalaya*, 7 (1966), pp. 11-39. Muy oportunamente Heusch llama la atención sobre el hecho de que los *Estatutos* de la Universidad de Salamanca otorgados por Martín V en 1422 exigían a los catedráticos que utilizaran la traducción de la *Ética aristotélica* de Bruni. La vulgarización al castellano de la *Ética* realizada por don Carlos de Viana en Nápoles, entre 1457 y 1458, ha sido analizada por Robles y Heusch. *Vid.* igualmente Miriam Cabré, "Como por los márgenes del libro verá Vuestra Alteza: la presencia del entorno alfonsí en la traducción de la *Ética* de Carlos de Viana", en *Actas del VIII Congreso Internacional de la AHLM (Santander, 22-26 de septiembre de 1999)*, ed. de Margarita Freixas y Silvia Iriso, Conserjería de Cultura del Gobierno de Cantabria-Año Jubilar Lebaniego-Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Santander, 2000, pp. 411-426; y Concepción Salinas Espinosa, "Glosas del Príncipe de Viana a la *Ética* aristotélica", *ibid.*, pp. 1587-1601.

⁷ Tomás González Rolán y Pilar Saquero, "Apuntes sobre dos versiones castellanas cuatrocenistas (manuscrita e impresa) del *Isagogicon moralis disciplinae* del humanista italiano Leonardo Bruni", en *Tres philias tade dora, Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, CSIC, Madrid, 1999, pp. 483-494; Tomás González Rolán, Ángel Moreno Hernández y Pilar Saquero, *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. Candido Decembrio)*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2000; María Morrás, "El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena", *Quaderns. Revista de Traducción*, 7 (2002), pp. 34-57; Milagros Villar Rubio, "Códices en España con epístolas familiares de Leonardo Bruni", en *Per il censimento dei codici dell'epistolario di Leonardo Bruni*, ISIME, Roma, 1991, pp. 163-167; *id.*, *Censimento dei codici dell'epistolario di Leonardo Bruni*, I, ISIME, Roma, 1993, pp. 183-208.

sultará útil resumir muy brevemente el contenido de la *Isagogicon moralis disciplinae* para comprender cuál es su aportación al debate humanista sobre ética y educación.

En el tratado Bruni desarrolla su argumentación filosófica proponiendo un modelo de vida según el cual el hombre, para bien vivir, tiene que alcanzar el *summum bonum*, es decir una vida feliz, por medio del ejercicio de las virtudes: esas virtudes, definidas según el principio de la *mediocritas* y de la anulación de los extremos, son las que guían al hombre en su existencia y en su empeño en la vida social, política y privada, tanto en los negocios como en el ocio. Ese afán y esa doctrina, sin más, corresponden a algunas de las instancias de renovación cultural y civil de las cuales los humanistas italianos habían tratado y que a esta altura del siglo XV siguen conservando toda su potencialidad innovadora y su fascinación dentro y fuera de Italia.

La utilidad de los estudios de ética se manifiesta en la interrogación que Leonardo dirige a Galeoto en traducción según el manuscrito:

Pues que así es, o Galioto, yo ciertamente mucho te quiero atraer a los estudios de la filosofía moral, porque ¿qué cosa es más hermosa al varón noble e amador de las virtudes de aquesta amonestación? (*M*, f. 20^o)

y según la versión impresa:

Yo, pues que así es, Galeoto, con gran affección ciertamente te llamo a estos estudios: ca ¿qué cosa puede ser más hermosa al noble varón e por la mesma naturaleza amador de virtudes e por inteligencia y razón excelente, que aprender cosas con que dexé de vivir a caso y sepa discernir sus vías e actos? (*Z96*, f. lxxv^o)

Escribe Garin: “E’ stato detto, ma non del tutto giustamente, che ‘l’umanesimo fu una rivoluzione formale’; in verità la profonda novità formale aderiva esattamente a una rivoluzione sostanziale che facendo centro ‘nella conversazione civile’, nella ‘vita civile’, poneva il colloquio come forma espressiva esemplare [...]. L’attenzione si polarizza sul dialogo: ed in forma di dialogo è in genere il trattato di argomento morale o politico o filosofico in

sensu lato che rispecchia la vita di una umana *res publica* e traduce perfettamente questa collaborazione volta a formare uomini ‘nobili e liberi’, che costituisce l’essenza stessa della *humanitas* rinascimentale”.⁸

Eso se puede decir también del *Isagogicon* de Bruní, un diálogo-tratado en el que se enseñan al varón, noble y amador de las virtudes, los elementos de una moral civil, laica, concreta y culturalmente renovadora para actuar en la sociedad y en el empeño político (la *polis* griega y la *civitas* latina), echando mano, cuando haga falta, tanto de la espada como de la pluma.

La doctrina del *Isagogicon* no difiere mucho de la de la *Ética nicomáquea* aristotélica,⁹ que constituye su fuente primaria. Sin embargo, según oportunamente subraya Viti: “questo, mentre niente toglie all’organicità e alla limpidezza dell’esposizione, contribuisce, in un certo senso, a valorizzare ancor più, proprio sulla base del pensiero aristotelico, le concezioni e le affermazioni del Bruní”.¹⁰

En su carta-prológó a Juan II¹¹, que falta en los impresos, fechada Florencia, III nonas de deziembre del año de mill e quatroçientos e treynta çinco, es decir el 11 de diciembre de 1435, Bruní llama la atención del rey sobre unas cuantas cuestiones que resultan ser básicas en el pensamiento moral y político del

⁸ *Prosatori latini del Quattrocento, I: Coluccio Salutati, Leonardo Bruní Aretino, Francesco Barbaro*, a cura di Eugenio Garin, Einaudi, Torino, 1976², pp. x-xi.

⁹ Como es sabido, Bruní la tradujo *ex novo* del griego aprovechando sus conocimientos de lengua griega y trabajando según un riguroso método filológico. Su labor filológica ofreció un texto alternativo y más fidedigno respecto a la versión canónica de Roberto de Grosse Teste que se solía utilizar en los *studia*. Esta traducción, según Emilio Franceschini era anterior a 1250 y procedía de un texto griego (“Leonardo Bruní e il ‘vetus interpres’ della *Ética a Nicomaco*”, en *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, I, Sansoni Editore, Firenze, 1955, pp. 299-319; sin embargo por su difusión y por las peculiaridades de su transmisión textual, que aquí no puedo profundizar, en su versión latina, revisada hacia 1260 por Guillermo de Moerbeke, acabó por englobar los comentarios antiguos de Eustratius († h. 1120), Miguel de Efeso (siglo XI) y Aspasio (siglo II a.C.). Ésta es la versión, tan aborrecida por Bruní, que glosaron y comentaron Alberto Magno y Tomás de Aquino

¹⁰ Paolo Viti, *Opere letterarie*, p. 199.

¹¹ Para la versión original en latín de la carta “mensajera”, *vid. Leonardo Bruní aretini Epistolarum libri VIII*, recensente Laurentio Mehus, Florentiae, 1741, pp. 93-94. *Inc.: Serenissime ac superexcellensissime Rex. Erit enim cum iis literis...*

siglo XV. Éstas, además, subrayan la muy estrecha relación que se consolida en la época entre los intelectuales y el poder o bien, como en el caso de Florencia, como ponen de relieve Garin¹² y Rico¹³, cuando los intelectuales colaboran con el poder. El hecho representa en sustancia uno de los elementos más innovadores del humanismo, o sea, la necesidad de la extensión de la instrucción superior a la élite de hombres generosos, libres y nobles, sentado que las *litterae* forman la *humanitas*.¹⁴ Es decir, una más amplia educación para formar hombres que rehuyan el aislamiento de una cultura entendida como un *ortus conclusus*, un monopolio cultural, casi inaccesible a quien no fuese letrado profesional, como, en cambio, opinaba Alonso de Cartagena.

Sin embargo, planteadas dichas cuestiones, en la carta-prólogo al rey, Bruni, además, no deja de afrontar el nudo del problema y polemiza con los maestros ignorantes, a los cuales se les encargaba la educación no sólo de los príncipes y de los aristócratas, sino también de un número creciente de personas. Esos maestros son los que explican y enseñan echando mano de los comentarios y de los *florilegia*, sin leer directamente las obras. Esos son los bárbaros, según conocida definición, que utilizaban el método escolástico y un latín, que los humanistas italianos definían *lo stile parigino* o *lo stile gotico*, para distinguirse y apartarse de los cuales hará falta utilizar el latín de Cicerón y conocer la lengua griega:

Mas estas cosas ha el rey de aprender non de aquestos que non saben fablar o son medios enseñados, los quales conturban todas las cosas escribiendo non conveniblemente, mas mucho las aprenda de aquellos viejos muy sabios, los quales a la verdadera razón de la filosofía ayuntaron la claridad e alta manera de escribir. (*M*, f. 20^r)

Por lo que se refiere a la reforma de la enseñanza —un aspecto más de la renovación deseada por los humanistas italianos—, además de la más que conocida disputa entre Bruni y Cartagena respecto a la traducción y a la interpretación de la *Ética aristotélica*

¹² E. Garin, *L'umanesimo*.

¹³ Francisco Rico, *El sueño del humanismo*.

¹⁴ C. Flora, "Letterature moderne", *apud*. E. Garin, *L'umanesimo*, I, pp. 20-21.

ca,¹⁵ cabe aquí mencionar la *Epistula ad Petrum Fernandi de Velasco* de 1440 del obispo de Burgos, tratado que, según bien subraya Lawrance,¹⁶ contiene una de las cuestiones más debatidas entre humanistas y escolásticos, es decir, prohibir, como llevamos dicho, los libros científicos, técnicos o *scolastici* y algunas obras de autores antiguos a lectores no profesionales:

abstinendum itaque reor ab illis libris qui sententias erroneas et a fide aberrantes astruere conantur, ut sunt nonnulli libri gentilium qui de diis suis erronea multa (fol.15^v) confingunt.¹⁷

Alonso de Cartagena no podía ser más explícito. Él también es uno de los intelectuales¹⁸ para los cuales *prudentia*, *scientia et sapientia* coinciden en su papel de *ancillae teologiae*, mientras que Bruni quiere matizarlas según nuevas perspectivas:

Assí que la prudencia es de aquellas cosas que pueden ser de otra manera, mas la sciencia es por contrario, ca es de aquellas cosas que sienpre son por essa mesma manera e non pueden ser de otra manera. Enpero ésta non tracta los principios, mas ellos ya sabidos, discurre por ellos, mas la inteligencia es de los principios e cerca dellos se trabaja. E la sapiencia lo uno e lo otro abraça; por quanto ella judga e discierne e determina de los principios de las cosas que manan e salen dellos. Así que derechamente es difinida o determinada la sapiencia por aquesta difinición o sentençia, es a saber que quiere dezir tanto como un conoçimiento de las cosas divinas e humanas. (*M*, f. 34^r)

La *sapientia* no tiene que ser necesariamente divina, sino que juzga, discierne y separa lo divino de lo humano según valores éticos tal como se lee en el *Isagogicon*.

¹⁵ González Rolán, Moreno Hernández y Saquero recientemente han publicado una nueva y valiosa edición de la disputa, *vid.* n. 7.

¹⁶ Jeremy N. H. Lawrance, *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1979, p. 88.

¹⁷ J. N. H. Lawrance, *Un tratado de Alonso de Cartagena*, p. 47.

¹⁸ Piénsese por ejemplo en el canon, nefasto añade Rico, de 1453 del profesor salmantino Juan Alfonso de Benavente que considera textos imprescindibles: Donato, *Priscianus minor*, Petrus Blesensis, el *Doctrinale* de Alexandre de Villedieu, el *Grecismus*, Huguccio, el *Catholicon* y Papias (Francisco Rico, *Nebrija frente a los bárbaros*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1978).

Round, Di Camillo, Russell, Lawrance y Gómez Moreno,¹⁹ por mencionar a los más conocidos, han determinado hasta qué punto las ideas de Bruni y de los demás humanistas fueron recibidas en la Castilla de la primera mitad del siglo XV y cuánto influyeron en la sociedad y en la cultura de la época. Pensemos tan sólo en personalidades de generaciones sucesivas como Fernán Pérez de Guzmán (1377/9-1460), Alonso de Cartagena (1385/6-1456), Santillana (1398-1458), Alfonso de Madrigal (1400-1455), Pedro Fernández de Velasco (Conde de Haro) (1402?-1470?), Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470), Nuño de Guzmán (1410?-1470), Juan de Mena (1411-1456), don Carlos de Viana (1421-1461) y Alfonso de Palencia (1425-1492), por mencionar sólo unos nombres cuyas posturas de aceptación entusiasta, de rechazo o de miedo con respecto a la renovación procedente de Italia son bien conocidas. Esas posturas han sido bien matizadas por Rodríguez Velasco²⁰, quien habla de un humanismo caballeresco, cuyos elementos fundamentales son la *prudencia*, la *scientia* y la *militia*, a las que hay que añadir el conocimiento de la historia y de las biografías de “claros varones”, a las cuales se refiere de manera explícita en la carta-prólogo a Juan II:

Otrossí la historia maestra de la vida, ¿quánto fructo puede traer al que la leyere? Assí mesmo conosçer los fundamentos e fechos de los muy poderosos reyes e príncipes e de los grandes pueblos mucho aprovecha assí a la delectaçión del ánima como al aprender de saber obrar. (*M*, f. 19^v-20^r)

Sobra decir, como han subrayado, entre otros, Garin y Rico²¹ que esas obvias afirmaciones, hay que interpretarlas según el propio Bruni enseña:

¹⁹ Nicholas G. Round, “Renaissance Culture and Its Opponents in Fifteenth-Century Castila”, *The Modern Languages Review*, 57 (1962), pp. 204-215; Ottavio Di Camillo, *El Humanismo castellano del siglo XV*; Peter E. Russell, “Las armas contra las letras”, pp. 209-239; Jeremy N.H. Lawrance, *Un tratado de Alonso de Cartagena*; Ángel Gómez Moreno, *El prohemio e carta del Marqués de Santillana y la teoría literaria del siglo XV*, PPU, Barcelona, 1990. Del mismo autor, *España y la Italia de los humanistas*.

²⁰ J. Rodríguez Velasco, “*De Prudentia, Scientia et Militia*”.

²¹ Eugenio Garin, *L’umanesimo*; Francisco Rico, *El sueño del humanismo*.

E çiertamente la generaçión de aquestas cosas tiene escriptores muy nobles e muy polidos por toda limpieza e resplandor, los quales leer es cosa muy dulce e los bien aprender non es cosa muy grave (M, f. 19^v-20^r).

Es un placer, y por lo tanto no resulta cosa muy aburrida, leer los textos de los autores antiguos, es decir, hombres e ideas de épocas determinadas, que críticamente se pueden emular o bien rechazar, autores, cuyas obras quedan por fin liberadas, gracias a la labor filológica y lingüística, de los pesados comentarios escolásticos y de la coerción de los malos maestros.

A pesar del inicial estupor por el hecho de que Marcelino no sabe leer en griego, Leonardo cumple con la petición de su amigo y le contesta, subrayando que la introducción al estudio de la ética tiene que cumplirse bajo forma de un diálogo entre amigos:

Así es quiérote contar un sermón avido por mí, estos días passados, con Marçellino, mi familiar, porque como él viniese a mi casa por me visitar e me fallase por ventura que me quería acostar en la cama, después de aquellas cosas acostumbradas de se dezir por los amigos, como él se assentase, dixo así: “E ¿qué cosa es es este libro que tenedes en las manos?”

Dixe yo: “El libro de Aristótiles *de las costumbres* a aquel ome llamado Eudemio; [...]

Dixo Marçellino: “Tú dizes bien, porque conveniblemente es fecha por ti mençión de aquesta cosa, porque yo desseo conosçer ante de agora qué sea la continuación o proçesso de aquesta arte e por qué camino. Porque ante de agora non me fue dado de la poder conosçer e yo me pienso que de ti yo pueda preguntar e saber de aquesta cosa. Pues, porque agora segund yo veo, estás ocçioso, ruegote que me muestres qué cosa nos promete aqueste aprender de las costumbres”.

Díxele yo: “¿Qué es lo que me ruegas que te diga? Como aquesto que tú demandas mejor lo puedes tomar o aprender de las escripturas de los nuestros latinos o de los griegos que esto tractan en los escriptos de los quales tú continuamente lees”.

Dixo él: “Yo no sé griego, mas el latín, como te yo confiesse la verdad, esforçándome yo de leer en ello aquestas cosas, no me ayuda mucho. Ante pienso que por ello estas cosas tales más enseñen al enseñado, que de comienço puedan demostrar al rudo. Mas tú que

de la fuente griega, como dize Flaco, has [bevido],²² estas cosas ruégote que me quieras declarar esta arte que tracta del aprendizaje de las costumbres, qué son las cosas que promete a aquellos que las siguen”. (*M*, F. 21^{r-v})

En efecto, con palabras de Gómez²³ “en tanto que género argumentativo el diálogo expone no sólo un razonamiento sino una enseñanza transmitida de modo más agradable y didáctico, por medio del intercambio de preguntas y respuestas entre los interlocutores”,²⁴ como opina el propio Leonardo:

Esforçémonos de te traer una tal cosa, la qual llaman los griegos *ysagogico[n]* que quiere dezir assí como entrada o una muestra de aquesta disçiplina o enseñamiento, por la qual más aparejadamente te puedas allegar a la resçebir e dezir; çiertamente, yo comienço a ordir la tela, mas tú si alguna cosa dubdares en lo que se dixiese, preguntálo. (Ms. 10212, f. 22^r).

A pesar de los esfuerzos para divulgar, por medio de la labor de traducción, las obras filosófico-didácticas de los humanistas italianos, más que en la vida intelectual y política de la Castilla de Juan II y Enrique IV, el modelo ético, cultural y político, propuesto por el *Isagogicon moralis disciplinae* y las demás obras de Bruní, con sus implicaciones en la educación y en la enseñanza, dejó sus huellas en las generaciones de intelectuales y de “claros varones” de finales de siglo, en la época de Isabel y Fernando, como ha subrayado Serés²⁵ y bien resume Giuseppe Mazzocchi:

la questione (dell’Umanesimo castigliano, *nda*) non può essere affrontata senza le necessarie periodizzazioni: da un lato abbiamo infatti l’umanesimo entusiasta, ma spesso ancora fortemente intriso di spirito medievale dei regni di Giovanni II ed Enrico IV (1406-

²² Bevido] avido *M*.

²³ Jesús Gómez, *El diálogo renacentista*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2000.

²⁴ En realidad, desde un punto de vista formal, en el *Isagogicon* el diálogo es el pretexto para explicar a Marcellino un largo y complejo tratado de ética, interrumpido por raras preguntas de Marcellino. Un siglo más tarde la distinción entre diálogo y tratado resultará mucho más matizada como destaca Gómez (*El diálogo*, p. 21), respecto a los diálogos de Juan de Valdés: “se identifica el diálogo, frente al tratado, con la individualización del pensamiento, atribuido a los interlocutores de manera directa, (*prescindiendo*) del uso de los llamados *verba dicendi: dixo él, dixo el cura, dixeo yo*”.

²⁵ Guillermo Serés, *La traducción en Italia y España*.

1474), dall'altro quello scientificamente più attento al testo e alla parola dell'età dei Re Cattolici.²⁶

La edición crítica de la versión manuscrita y de la versión impresa de la traducción del *Isagogicon moralis philosophiae*: resultados de la *collatio codicum*

La primera y más antigua traducción castellana, anónima²⁷ del *Isagogicon moralis philosophiae* de Leonardo Bruni nos ha llegado en un manuscrito misceláneo custodiado en la Biblioteca Nacional de Madrid, sig. 10212, ff. 20^r-35^v, cuya filigrana (un carro, correspondiente a Briquet 3.527), según Bartoli indica una procedencia napolitana.²⁸ El códice perteneció al marqués de Santillana, cuyas armas están dibujadas en el folio 1^r. En el precioso manuscrito la obra filosófica se encuentra junto a otros escritos del propio Bruni, a saber: el *De militia* (ff. 1^r-17^r), dos epístolas suyas a Juan II de Castilla (ff. 17^v-20^r), una de las cuales constituye el prólogo a la traducción del *Isagogicon* (ff. 20^r-35^v) y la otra contiene una *laus Hispaniae*,²⁹ una epístola de Bruni a Poggio Bracciolini (ff. 36^r-40^r), el tratado *contra Hypócritas* (ff. 40^r-47^r), una epístola de Bruni al “médico e filosofo” senés Hugo Bencio (ff. 47^r-51^v), otra a Tomas Cambiator (ff. 51^v-56^v)³⁰ y una epístola de Publius Lentulus al Senado³¹ en latín y castellano (ff. 56^v-57^v). El contenido del manuscrito coincide, excepción hecha por las dos cartas a Juan II y al Senado romano, con el del manuscrito en latín g.IV.3 custodiado en la biblioteca de El Escorial. Según Villar Rubio el manuscrito (E2 a continuación) es

²⁶ G. Mazzocchi e P. Pintacuda, *La versione castigliana*, p. 1.

²⁷ Hay que rechazar la atribución de la traducción a Fernán Pérez de Guzmán propuesta, sin explicaciones, en el *Catálogo general de Incunables en Bibliotecas españolas*, 1989, p.190

²⁸ Lorenzo Bartoli, “Leonardo Bruni, il Marchese di Santillana”, p. 181.

²⁹ Para el texto, *vid. Leonardo Bruni Arretini. Epistolarum libri XII*, L.VII/II, pp. 77-80.

³⁰ Para el texto en latín de las tres epístolas, *vid. Leonardo Bruni Arretini. Epistolarum libri XII*, en detalle: carta a Poggio Bracciolini: L.VII, pp. 77-80; a Hugo Bencio (Ugo Bencio de Siena): L.V, pp. 17-25; a Tomas Cambiator (Tommaso Cambiatori de Reggio Emilia): L.V, pp. 1-8.

³¹ La epístola, enviada al Senado por Publius Lentulus, ‘presidente en Judea’ en la época de Octaviano Augusto, contiene un retrato de Jesús Christo.

el propio códice que Bruni envió a Juan II. El texto del *Isagogicom* según E2 o su copia fue utilizado por el traductor de *M*.

Una segunda traducción fue publicada, con el título *Introducción siquier suma de philosophía moral fecha por el muy excellente orador Leonardo Arietino*, en Zaragoza en 1496 (abrevio en Z96), por Pablo Hurus a instancia y expensas de Juan Thomas Favario de Lumelo del condado de Pavia, según se desprende del colofón, junto con la versión al castellano de las *Epistulae morales* de Séneca encargada por Fernán Pérez de Guzmán.³²

Siguieron otras ediciones impresas, en las que se sigue publicando la *Introducción de philosophía moral* con las *Epistolas* senecanas: Toledo 1502 por Pedro Hagembach (T02); Toledo 1510 s.i. (T10); Alcalá de Henares 1529 por Miguel de Eguía (AH29) y Amberes 1551 por Juan Steelsio (AM51), a ésta última se le añadió una *Vita Senecae*.

Dentro de un año espero publicar la edición de las dos traducciones castellanas del *Isagogicon* de Bruni en la que proporcionaré los resultados de la labor filológica. Sin embargo, a la luz de los primeros cotejos, adelanto que las relaciones entre el manuscrito y la edición impresa y entre las diferentes ediciones confirman que se trata de dos traducciones independientes, como ya indicaron Tomás González Rolán y Pilar Saquero.³³

El *Isagogicon* cuenta con la edición crítica parcial de Hans Baron de 1928 (publicada otra vez en 1969), mientras que la más reciente de Paolo Viti de 1998, con excelente introducción, no tiene aparato de variantes, sino la indicación de los manuscritos cotejados.

Por lo que se refiere a la traducción castellana, el texto de la versión manuscrita resulta ser de buena calidad, realizado por un traductor que, según las necesidades, amplía, resume o refunde el texto latino y que da muestras de apreciables conocimientos de latín y de filosofía.

³² Vid. T. González Rolán y P. Saquero "Apuntes". Es el primer estudio de conjunto sobre las traducciones.

³³ T. González Rolán y P. Saquero, "Apuntes".

La versión impresa (Z96), realizada unos decenios después, y sus derivados guardan mayor respeto y conformidad con el texto latino y a la vez prestan mucha atención—sobre todo Z96— al castellano, lengua *ad quem*, y a su sistema sintáctico, según la manera de traducir que se impuso en los últimos dos decenios del siglo y máxime después de publicadas la gramática y el léxico de Nebrija.

Sin embargo ambas versiones adolecen de unos cuantos errores que perjudican la comprensión del texto.

En efecto las ediciones de la *Introducción de filosofía moral* presentan unos problemas ecdóticos cuya detallada evaluación ayudará a determinar la filiación.

En el ejemplo siguiente la lección de la *princeps* se yuxtapone a los demás impresos que coinciden en una lección errónea, en detalle: “ecce alteri exurgentes negant quicquam tale in bonis habendum”.³⁴ La traducción manuscrita guarda conformidad con el texto latino: “ahé que otros se levantaron negando alguna cosa tal, ser avida en los bienes”,³⁵ tal como decía arriba la de Z96: “vete aquí los otros que se levantan contradiziendo a esto, niegan ninguna cosa tal deverse contar en bienes”,³⁶ mientras que la lección errónea de T02 (f. lxx^r), T10 (f. lxix^r), AH29 (f. lxix) y AM51 (f. cxcii^v) perjudica el sentido de la frase: “vee aquí los otros que se levantan contradiziendo a esto, niegan ninguna cosa tal deverse contra en bienes”.

Muy significativa resulta también la lección a continuación: Z96 no sólo difiere de los demás impresos, sino que es el único testimonio de la tradición que transmite la lección correcta, ya que también M adolece de una lección errónea:

hae restant disciplinae, quae aliquid dicere videantur: quae, etsi verbis pugnent, re tamen et effectu proximae sunt. (E2, f. 8^o)

que non dan disciþlinas o enseñanças que alguna cosa sean vistas dezir las quales e si contiendan por palabras, pero en la cosa y en la obra muchos son cercanas. (M, f. 25^v)

³⁴ E2.

³⁵ M, f. 25^v.

³⁶ Z96, f. lxxviii^r.

estas tres disciplinas quedaron que parecen algo dezir, las quales, comoquier con palabras contiendan e sean vistas contrariarse en la obra, empero en effec[t]o están muy cerca. (*Z96*, f. lxxvii^v)

estas tres disciplinas contiendan y sean vista contrariarse en las obras empero en efecto están muy cerca. (*T02*, f. lxxii ; *T10*, f. lxxiii^v; *AH29*, f. lxxix^r; *AM51*, f. cxcix^v)

Lecciones como ésta –y muchas más como constará en la edición– indican que el editor de *Z96* tradujo *ex novo* el texto del *Isagogicon* sin conocer la traducción manuscrita.

En efecto, acabado el primer cotejo, no he individuado errores comunes a *M* y a *Z96*, a pesar de que ambas traducciones utilizaron una copia de *E2* como texto subyacente; además, como se infiere del ejemplo siguiente ya citado arriba, *Z96* a menudo traduce literalmente partes del texto latino que el manuscrito resume o refunde o, al revés, no coincide en largas interpolaciones y adiciones de las cuales adolece la traducción manuscrita:

Ego, igitur, Galeotte, vehementer quidem te ad haec studia revoco. Quid enim pulchrius nobili viro et virtutum ab ipsa natura amatori et intelligentia rationeque parestanti quam ea discere, per quae ad casum vivere desistat, suas ipse vias actusque discernat (*E2*, f. 2^r)

Pues que así es, o Galíoto, yo ciertamente mucho te quiero atraer a los estudios de la filosofía moral, porque ¿qué cosa es más hermosa al varón noble e amador de las virtudes de aquesta amonestación? (*M*, f. 20^r).

Yo, pues que así es, Galeoto, con gran aficción ciertamente te llamo a estos estudios: ¿qué cosa puede ser más hermosa al noble varón e por la misma naturaleza amador de virtudes e por inteligencia y razón excelente, que aprender cosas con que dexes de vivir a caso y sepa discernir sus vías e actos? (*Z96*, f. lxxv^v)

Hay, además, bastante lecciones, como la que se pone a continuación, que indican posiblemente un error del escriba que realizó la versión que nos ha llegado en *M* o en su antígrafo :

Tu, qui Graeco de fonte (ut ait Flaccus) hausisti. (*E2*, f. 3^r)

mas tú que de la fuente griega como dize Flaco has avido (*M*, f. 21^v)

mas a ti que la agua de la griega fuente beviste como dize Oracio. (*Z96*, f. xxi^v; *T02*, f. lxxvi; *T10*, f. lxxvii ; *AH29*, f. lxxviii^r; *AM51*, f. cxviii^v)

Los resultados de la *collatio* indican las siguientes relaciones entre la versión manuscrita, la versión impresa y sus derivados :

- a) el ms. 10212 transmite una traducción anónima refundidora del *Isagogicon moralis philosophiae* realizada hacia 1453 sobre *E2* o su copia;
- b) *Z96* transmite una segunda traducción del *Isagogicon* realizada *ex novo* e independiente de la versión manuscrita, publicada en Zaragoza en 1496 con el título de *Suma siquier introducción de philosophía moral*; también el traductor de *Z96* utilizó como texto latino subyacente una copia de *E2*;
- c) *T02* se deriva de *Z96*; sin embargo difiere de *Z96* por unas variantes significativas y es el *capostipite* de *T10 AH29* y *AM51*. En el ejemplo siguiente *T02* adolece de un error por atracción que transmite a todos sus derivados:

cuius gratia ceteri agimus (*E2*, f. 3^v)

por cuya causa, por causa de la qual, las otras cosas fazemos (*M*, f. 23^r)

por cuya causa las otras cosas fazemos (*Z96*, f. lxxvi^v)

por cuya causa las otras causas hazemos (*T02*, f. lxxii^v; *T10*, f. lxviii^r; *AH29*, f. lxxviii^r; *AM51*, f. cxciiii)

En la lección siguiente se puede apreciar a la vez la actitud de respeto para con el texto latino de la traducción manuscrita, las intervenciones del editor de *Z96*, en el ejemplo dado una trivialización y, finalmente, las lecciones erróneas que se producen en *T02* y que se transmiten a sus derivados:

Ac dicere equidem iam ordiar. Tu vero, si quid inter dicendum ambigis, interpella. (*E2*, f. 3^v)

yo comienço a ordir la tela. Mas tú, si alguna cosa dubdares en lo que se dixiese, pregúntalo. (*M*, f. 22^r)

y començaré ya dezir: mas tú si algo entre lo que dixere dudas, no te empaches interrumpiendo mi razón de me lo preguntar y atiende. (*Z96*, f. lxxvi^r)

y començaré ya dezir: mal tú o fralgo entre lo que dixere dubdares, no te empaches interrumpiendo mi razón de me no preguntar y atiende. (*T02*, f. lxiv^r; *T10*, f. lxvi^v; *AH29*, f. lxxvii^v; *AM5*, f. clxxxvii^v)

Resultará, además, muy interesante determinar las relaciones entre *M*, *Z96* y la tradición latina del tratado de Bruni muy bien representada por el manuscrito escurialense *E2*. Sin embargo, ya desde ahora puedo afirmar que el incunable misceláneo de origen italiano, entre cuyas obras está el *Isagogicon moralis disciplinae* de Bruni, sin impresor, año y lugar, que se guarda en la Biblioteca Nacional de Madrid, sig. I-506, no tiene ninguna relación con *Z96*.