

LOS PARATEXTOS EN LA TRADUCCIÓN
DE LAS *EPISTULAE AD LUCILIUM* ENCARGADA
POR FERNÁN PÉREZ DE GUZMÁN: LA EPÍSTOLA 18

ANDREA ZINATO
Università degli Studi di Verona (Italia)

La obra literaria de Fernán Pérez de Guzmán abunda en referencias a las doctrinas de Séneca, en consonancia con su predilección por la *moral filosofía* (ética), cuya superioridad sobre la *filosofía natural* deja asentada en su *Tratado de vicios e de las virtudes* (Díez Garretas 2000a, 2000b, Díez-Garretas/Diego Lobejón 2008)¹:

De filosofía natural y moral
La moral filosofía, [402]
o porque es así verdat,
o porque a mi voluntad
agrada su compañía,
yo más útil la diría
quanto a esta vida mortal,
que non es la natural
con su grant sabiduría².

1. El *Tratado de vicios e de las virtudes* o, *tout court*, *Diversas virtudes y vicios*, es un compendio verificado del pensamiento de Séneca, de otros autores clásicos, de Aristóteles a Cicerón, y de las *Sagradas Escrituras*. Las editoras anotan todas las referencias a *locii Senecae* sacadas, en su mayoría, de las traducciones de las epístolas a Lucilio encargadas por el propio Fernán Pérez de Guzmán o bien a las versiones de las obras de Séneca realizadas por Alonso de Cartagena. Para un análisis detallado de las fuentes, véase Díez Garretas/Diego Lobejón (2000: 67-73).
2. Díez Garretas/Diego Lobejón (2000: 248) observan: «De las tres partes en que los filósofos antiguos dividen la filosofía, moral, natural y lógica, Fernán Pérez expresa, como los escritores de su generación, la preocupación por dos de ellas: la parte que configura el alma (Filosofía moral) y la que investiga la naturaleza (Filosofía natural). Véase, Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 89, 14-17» (2000: 248, n. 605).

Los libros reunidos por el Señor de Batres dan buena muestra de este interés. Del inventario de su biblioteca, conocido inicialmente por el testimonio del ms. 5938 de la Biblioteca Nacional de Madrid con 29 *items* (Tate 1965: xi-xii) y luego por el ms. 2189 del monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo, fechado el 7 de julio de 1463 (tres años después de su muerte), que amplía el número de ejemplares a 55 (Vaquero 2003), pueden destacarse dos entradas que remiten, sin lugar a dudas, a los tratados morales de Séneca, en la traducción de Alfonso de Cartagena³. Conocidos los usos notariales, la primera referencia al *De vita beata* indicaría un volumen adscripto a los tipos de 12 libros (δ) o 5 libros (ϵ) identificados por Round (2002) que comienzan con el *Libro de la vida bienaventurada*, aunque la mención del traductor como “deán de Santiago” podría acercarlo a un grupo de manuscritos de 12 libros (del tipo δ) que aún lo nombran con este cargo, el cual mantuvo Cartagena hasta su promoción al obispado en 1435. Nos referimos a los mss. 8830 y 9613 de la Biblioteca Nacional de Madrid, al ms. T-III-7 de la Biblioteca de El Escorial o al ms. II/561 de la Real Biblioteca de Palacio (Olivetto 2011: 67 y 346). En cuanto a la segunda referencia, *Sobre la clemencia*, podría pensarse en un ejemplar del muy limitado y raro tipo β que comienza con esta obra, como es el caso del ms. 5568 de la Biblioteca Nacional de Madrid, con posibles vínculos cercanos a la capilla de la Visitación de la catedral de Burgos y a la cita de los tratados de Séneca tal y como se contiene en la biografía de Cartagena, *De actibus*, atribuida a Antonio de Maluenda (Olivetto 2011: 54-55)⁴.

Pérez de Guzmán concuerda con muchos de sus coetáneos peninsulares en la fruición de los textos clásicos y en especial de los filosóficos, dentro de los esquemas impuestos por la escolástica, en virtud de una moral práctica que no se limite a la pura teorización, como señala también en su *Tratado*:

De saber inútil

El saber que está ençerrado [11]
sin jamás frutificar
podémoslo conparar
al thesoro soterrado;
el seso no praticado
theorica syn obrar,

3. En el primer inventario: «[12] Séneca De vita beata, trasladado por el deán de Santiago, don Alphonso, fijo del obispo de Burgos, don Pablo» y «[27] Algunas obras de Séneca, trasladadas en castellano». En el segundo: «[14] Otro libro colorado que es tratado de Séneca que hizo el deán [de] Santiago ochenta maravedís. LXXX» y «[30] Otro libro amarillo de Séneca Sobre la clemencia cien maravedís. C.» (Vaquero 2003). Véase Zinato (2020: 452-454).
4. Lawrance (2000) argumenta en favor de la autoría de Diego Rodríguez de Almela.

sy non yerra mi pensar
 cuerpo syn alma es llamado⁵⁻

Es entonces posible y necesario esclarecer el desarrollo del pensamiento antiguo cuando resulta oscuro o complejo, dudoso o peligroso, por medio de glosas o comentarios, esto es, recurriendo a la tradición exegética ya bien consolidada de *accessus* a los autores⁶.

En este sentido, como en muchos otros, Pérez de Guzmán coincide con su *magister*, Alfonso de Cartagena, en la manera de acceder a la obra de Séneca a fin de evitar toda posible contradicción de la filosofía antigua con la doctrina cristiana. Y conociendo la afición del señor de Batres por estas lecturas, así como la segura y temprana (pues recuérdese que los inventarios aún lo mencionan como deán de Santiago) posesión de las versiones castellanas de Séneca prologadas y glosadas por el burguense, podemos dar por seguro que a la hora de asumir su propia obra no le eran ajenas las directrices trazadas por Cartagena en los preliminares del *De providentia*:

E por quanto en algunos lugares estava oscuro por tañer estorias antiguas que no son conosciadas, señálelo en los márgenes, contando brevemente quanto bastava a la declaración de la letra. E así mesmo donde sentí, perdóneme Séneca, alguna conclusión que contradixiese a los sanctos doctores, contradíxela luego porque no le dexemos con ella pasar e el que lo oyese no fuese engañado, ca en tanto es de dar favor a las escripturas de los gentiles en quanto de la cathólica verdad no desvían fabla. (Ranero Riestra/Valero Moreno 2019: 95)

Si bien Pérez de Guzmán no traduce personalmente las *Epistulae morales ad Lucilium* de Séneca, sino que, como ya se ha indicado en otras oportunidades, se trata de un encargo [¿Díaz de Toledo?] llevado a cabo en los primeros decenios del siglo xv, y si bien esta versión tampoco proviene directamente del latín, sino que depende de la traducción florentina de Riccardo Petri, basada a su vez en la primera y más antigua traducción francesa de 1308, lo cierto es que en algunos de los numerosos manuscritos que la transmiten, el texto va acompañado de abundantes glosas y notas (Zinato 2021)⁷.

5. Díez Garretas/Lobejón (2000: 123).

6. Véanse Grondeaux (2001), Holz (2005), Rodríguez Velasco (2001) y Zinato (1995).

7. Zinato (2021) recoge algunos de sus estudios anteriores (2015a, 2015b, 1995, 1992) y las aportaciones más recientes sobre las vulgarizaciones y traducciones de obras de Séneca a las lenguas románicas. Para la vulgarización francesa, véase también Eusebi (1970, 2005), para la versión al *florentino* Baglio (2004). Para una visión de conjunto sobre la historia textual de las obras en latín de Séneca, las vulgarizaciones y las traducciones en la Edad Media, véase Seneca (2004).

La vulgarización francesa no tiene comentarios, al menos en los manuscritos que se conocen hoy en día: cada epístola va acompañada por un breve resumen de contenido y su *incipit* en latín resulta muy útil como indicio para determinar la filiación y la tradición textual latina utilizada por el traductor. Por su parte, la traducción al toscano derivada de ella, cuenta con una rica tradición textual, 48 testimonios, 10 de los cuales van acompañados por un aparato de glosas y comentarios que, según demostró Baglio (2012: 36-37):

[è] un corredo di glosse, piuttosto eterogeneo ma riconducibile a uno stesso nucleo originario. Si tratta di un apparato di chiose che non figura né sugli esemplari della versione francese né su quelli del testo latino, che se dotati di note rivelano un approccio completamente diverso: elenchi di *notabilia*, segni di *no(ta)*, varianti preceduti da *al*, trascrizione di alcune sentenze.

Apparato di chiose que no tiene relación alguna con las glosas de la traducción al castellano encargada por Fernán Pérez de Guzmán, que presenta, por tanto, un itinerario de lectura peninsular autónomo. Recordemos que en Italia, a lo largo del siglo XIV, se escribieron comentarios de las cartas de Séneca que de hecho son obras exegéticas autónomas desvinculadas del epistolario, por ejemplo el de Domenico da Peccioli (Marcucci 2007, Seneca 2004: 227-228) el más antiguo, y el de Barzizza (Albanese 1999, Seneca 2004: 236-243) el más importante, ya que por su afán histórico y filológico se sitúa entre la continuidad con la tradición medieval y la renovación protohumanística⁸.

Las acotaciones de la versión castellana responden a diferentes tipologías: aparte de las rúbricas que introducen las cartas resumiendo el *argumentum* y transcribiendo el *incipit* latino al igual que las versiones francesas y toscana, hay

8. Domenico da Peccioli comentó el conjunto de las cartas. Observa Marcucci (Seneca 2004: 227-228): «Nella lettura di Domenico da Peccioli Seneca viene considerato un autore cristiano e dunque 'morale': attraverso la lettura delle *Epistole*, il lettore riuscirà meglio a compiere il cammino di fede, che lo porterà alla perfezione morale [...]. La metodologia esegetica rientra in quella del commento trecentesco: dopo una serrata *divisio textus*, Domenico affronta, *particula per particula*, la spiegazione dei singoli lemmi, soffermandosi soprattutto su quelli che offrono la possibilità di spiegazioni teologiche o erudite, fino a sacrificare il tema generale dell'epistola». Barzizza comentó las primeras 87 epístolas y el grupo 90-94. Apunta Albanese (Seneca 2004: 240): «A partire da un tessuto esegetico che appartiene alla tradizione trecentesca del commento perpetuo di tipo scolastico, nel quale la *expositio litterae* risponde sempre ad una tecnica di commento in prima istanza letterale e analitica, è infatti spesso possibile riconoscere sotto il testo di Barzizza tracce della glossa di Domenico da Peccioli, soprattutto nel riproporre citazioni di *loci* utili al commento, ma emerge un nuovo metodo storico-filologico. Particolarmente significativo l'abbattimento del costante processo di attualizzazione del mondo antico in funzione di chiarificazione della *littera* del testo di Seneca».

muchos comentarios de carácter exegético que cumplen precisamente con el objetivo de ayudar en la lectura o en la *interpretatio recta* de los ‘lugares oscuros’, proveyendo una lectura ‘cristiana’ y teológicamente ortodoxa del filósofo (Zinato: 1995).

Entre los testimonios glosados resulta particularmente interesante el ms. 9443 de la Biblioteca Nacional de España, dado que su aparato de glosas lo constituyen acotaciones al texto tradicionales, es decir *lemmata* de una o más palabras, *notabilia*, apuntados en los márgenes, a la vez que anotaciones y glosas extra-textuales (por así decirlo) que no están directamente relacionadas con *loci* de las epístolas. En estas se contienen observaciones y sugerencias de lectura con distintos enfoques, de las que están exentos los demás testimonios.

Además de actualizar el texto senequiano, las glosas a menudo se convierten en fórmulas escolásticas —y por consiguiente accesibles— para un aprovechamiento ético del texto hasta llegar, aparentemente, a negar cualquier continuidad posible con la filosofía antigua que no sea moral y cristianizada.

A manera de ejemplo proponemos aquí un *locus* de la epístola 18 en que se menciona a Epicuro en relación con un tema tan trascendente como el del *soberrano bien*⁹.

Escribe Séneca, en la Ep.18 ii. 6 (*iuxta* Reynolds 1965: 47-50): *December est mensis...*

[18 (ii.6), 9, 20-23]: Certos habebat dies ille magister voluptatis Epicurus quibus maligne famem extingueret, visurus an aliquid deesset ex plena et consummata voluptate, vel quantum deesset, et an dignum quod quis magno labore pensaret.

En traducción:

Francés [Bibliothèque Royale de Belgique, ms. 10546, f.19r]:

Epicurus qui s'appelle mestre de delit pour ce qu'il dit que le delit est souverain bien avoit ordenez certains jours en quels il mengoit si poc que apaines se touloit la faim. Et ce faisiat pour esgarder et pour essayer combien il fausist a perfet et a plain delit avoir.

9. Tema ya abordado por Alonso (1984), quien observa: «En una de las glosas, Cartagena explica que, según dicen, Epicuro sitúa el sumo bien en el placer. No obstante, Cicerón disculpa esa doctrina diciendo que no ha sido rectamente entendida. Cartagena conoce el libro segundo del *De finibus* y el elogio del testamento de Epicuro que ese texto contiene. Pero como quiera que ello sea —concluye la glosa— siempre que se hace mención del filósofo se le nombra como defensor del placer» (192).

Toscano [Biblioteca Nacional de Madrid, ms. Res. 7, f.35v]:

Epicuro il quale si chiamava il maestro de' diletti perciò che disse che dilecto era il sovran bene aveva ordinati certani di ne' quali emanicava sì poco che apena toglía fame e questo faceva egli per guardare e por mente e per assaggiare e provare quanto li fallasse a perfecto e pieno dilecto avere.

Castellano [Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 9443, f.55r]:

Ep. XVIII: que deve hombre el día de la fiesta [pasar] sin luxuria y sin demasías e que deve aver pobreza voluntaria e que tormento desmesurado engendra la cura.
December est mensis...

Epicuro, el que se llamava maestro de los deleytes porque dixo que el soberano bien era en los deleytes, avía ordenados ciertos días en los cuales el comía tan poco que apenas se le tiraba la fambre. Esto fazía él por se ensayar e provar cuánto le fallescía del perfecto e lleno e complido bien.

Glosa: Porque Séneca en estas sus epístolas enviadas a Luçillo en muchos lugares alega a este filósofo Epicuro e aquí lo llama maestro de los deleytes, es de notar que algunos dixerón que porque él dezía que el soberano bien era en los deleytes e non dezía por los deleytes corporales. Pero Séneca interpreta e declara este su dezir a muy mejor e más sana parte: ca él entiende que lo dixo por el deleyte que él sentía en la virtud, el qual sobra e vençe a todos los otros deleytes, ca en usar de virtud ay gran delectaçión; e paresçe que Séneca la interpreta bien porque este filósofo Epicuro fue muy abstinent e comía muy pobremente e por esto paresçe que él non lo desía por deleytaçión de gula synon de virtudes.

Ante todo, debe ponerse de manifiesto que la matización «porque dixo que el soberano bien era en los deleytes» ya es una *explicatio* que se había englobado, como pasaba a menudo, en la vulgarización francesa y de esta al toscano y a la traducción al castellano, explicación que no consta, por supuesto, en el texto latino, de manera que la glosa de la versión castellana es a su vez una explicación bastante compleja de una *amplificatio textus*.

Sobre Epicuro y el *soberano bien* se detuvo igualmente el traductor en el prólogo de la versión al francés, como si fuera imprescindible aclarar *ab ovo* qué opinan el estoicismo, el epicureísmo y el cristianismo respecto de este concepto:

Francés [Bibliothèque Royale de Belgique, ms.10546, f.19r]:

Seneques fu un sages hons disciples d'un philosophe que ot non Photyon de la scete des stociens qui disoiente que vertus est souverain bien et que nul ne peut

estre bien eurus sans vertus. Et non pourquant il met souvent entre ses dis les sentences d'un philosophe qui ot non Epicurus que disoit que delit est souverain bien ainsi toutevoies que se tournait a honnesté. E si fu Epicurus homme de tres grande abstinence que le plus de sa vie ne mengeoit que pan et aigue e herbes crus.

Toscano [Biblioteca Nacional de Madrid, ms. Res.7, f.11v]:

Seneca fu un sauiuo uomo discepolo d'uno filosafo ch'ebbe nome Fotion della setta degi stoiciiani. I quali diceano che uirtude è sourano bene e che neuno puote essere bene auenturato e beato sança uirtude. E non per quanto egli mette e mescola spesse uolte tra' suoi detti le sententie d'un filosofo che ebbe nome Epicuro che dicea: che dilecto e sourano bene tuttauia in tal modo che tornasse a onestade. E si fu questo Epicuro uomo di molta grande astinencia e nel piu della sua uita non mangiaua altro che pane e acqua ed erbe crude.

Castellano [Biblioteca Nacional de Madrid, ms.9443, fs.9r-9v]:

Séneca fue un sabio ombre, desçipulo de un filósofo que ovo nombre Phocio de la opinión de los estoicos, los quales dezían que la virtud es soberano bien e que ninguno puede ser bienaventurado sin virtud. Por lo qual él mescla entre sus dichos las sentencias de un filósofo llamado Epicuro, que dezía que el deleyte es el soberano bien, pero todavía en tal manera que se tornase a onestad. E fue este Epicuro ombre de muy grant abstinencia, que todo lo más de su vida non comía otra vianda que pan y agua e yerbas crudas.

Ya comprobado que en su biblioteca Fernán Pérez de Guzmán contaba con el *Libro de la vida bienaventurada*, puede ser interesante el cotejo de la glosa antes citada con otra muy extensa (comentada oportunamente por Alonso 1984) que Alfonso de Cartagena añade al capítulo VII de su traducción del *De vita beata*, donde se determinan las tres maneras en que debe entenderse el texto de Séneca cuando menciona a Epicuro o a sus doctrinas:

vean. Para aver más claro entendimiento de lo que Séneca dize en este libro, es de presuponer que Epicuro e los que seguían su opinión dezían qu'el deleyte es el soberano bien e fin de los bienes segund que en diversos lugares es escripto, e movíanse a lo dezir porque de la delectación no se demanda otro fyn; ca vemos que otros muchos actos se fazen así de tomar plazer, ca van a caça e fazen otros exerçios por aver alguna delectación, mas el plazer no se toma por ál. E en otras cosas suelen a las vezes preguntar para qué fazes esto, mas si alguno preguntase a otro para qué tomades plazer, por indiscreta pregunta sería avida, porque el plazer e delectación parece ser fin, e esta razón engañó a los epicuros. Pero es de saber que de tres maneras, segund paresçe por diversas escripturas, se puede entender su opinión.

La primera es entendiéndola por cualquier placer o delectación corporal, quier fuese honesta, quier torpe. E según este entendimiento su opinión es non solamente falsa, mas aun desonesta e fea, e por tal la repruevan todos, así cathólicos como gentiles. E la razón que dizen que el placer es como fin, no embarga por quanto el placer que viene de las delectaciones corporales torpemente tomadas trahe después mucho dolor e tristeza e perdiçión del ánima e de la fama, e a las vezes del cuerpo e de la fazienda. E así grand error sería aver la tal delectación por fin.

La segunda manera es que se entienda la delectación tomada con la regla de la virtud. E segund este entendimiento es la entención qu'el deleyte corporal es soberano bien si es tomado virtuosamente e con aquel tenplamiento e honestad que la virtud quiere. E así entendida la opinión no es tan fea, mas no es verdadera, ca segund esto no usaría onbre de la virtud sino a fin del deleyte corporal que por ella se toma, e esto es falso, no solamente segund la verdad cathólica, la qual nos enseña que usemos de las virtudes a fin de servir a dios e de alcançar la vida perdurable, mas aun segund los philósophos, ca poner la virtud a fin de deleyte es una cosa contra razón. E por ende dize Séneca en el capítulo xi: «Fermoso ofiçio tiene entre vosotros la virtud, ca dádesle por ofiçio que taste primero los deleytes e como que faga salva d'ellos».

La terçera manera es que se entienda esta opinión de la delectación spiritual e así entendida quiere decir esto: el virtuoso deléytase mucho en usar de la virtud, ca segund dice Aristótiles: «Gran placer ha el justo en obrar cosas justas», e así en las otras virtudes e aquella delectación spiritual e gozo que ha el virtuoso en usar de la virtud, quieren éstos que sea el soberano bien segund esta opinión. E así entendiéndolo, la opinión es más sutil e más lynnpiá, mas con todo eso es falsa, ca no se han de obrar las cosas honestas a fyn de la delectación que del obrar d'ellas viene, ni fazer los actos virtuosos porque nos deleytemos en los obrar, mas delectámosnos en ellos porque son virtuosos. E esto es lo que quiere dezir Séneca en el capítulo IX diziendo: «No nos plaze la virtud porque nos deleyta, mas deléytanos porque nos plaze». E presupuestas estas tres maneras de delectación, entiéndese mejor lo que dize Séneca en este libro e aún en algunos otros, e lo que dize Çiçerón e aún los santos doctores en diversos lugares, ca quien no lo para bien mientes, parece a las vezes que no habla a propósito o que se contradize, mas no es así, ca quando reprehende a los epicuros aviéndolos como por torpes, habla entendiendo su opinión segund la primera manera de delectación quando defiende a Epicuro e dize que no es bien entendida su doctrina, dízelo entendiendo bien su opinión segund la segunda o terçera manera de delectación. E así alterna e muda las palabras segund la diversidad de las delectaciones. Por ende, quien lo quisiere bien entender, pare sienpre mientes en cuál manera de delectación habla (Ranero Riestra/alero Moreno 2019: 130-131).

Cartagena ya había expresado su opinión de hecho negativa sobre Epicuro en su *Título de la amistança*, o sea su precoz traducción de la *Tabulatio et expositio Senecae* de Luca Mannelli: al glosar la entrada {40} *Se contentus est sapiens*, se detiene sobre Epicuro y los epicúreos, haciendo suyos anteriores comentarios de Isidoro (*Etym.* VIII, vi, 15-16), del *Catholicon* (impr. 1483, fol. s8r) y de las *Magna derivationes* de Hugucio de Pisa, y entre otras facecias, apunta (cito por Olivetto 2011: 220-225):

Epicuro, al qual los buenos e verdaderos filósofos llamavan ‘puerco’ [...] porque así como el puerco se delecta en el çieno y no quiere salir de allí [...] así el omne viçioso e peccador está enbuelto en los peccados e se delecta e reposa e fuelga en ellos e los non quiere dexar nin salir dellos (221),

y

Este atal Epicuro non era filósofo, que quiere tanto dezir como “amador de la sçiençia”, mas era amador de la vanidat e de las delectaçiones carnales. Este afirmava e dezía que el más alto e final bien que los omnes podían aver era alcançar las delectaçiones carnales, e las aver e continuar (223).

Tampoco hay que olvidar que una de las *vexatae quaestiones* que ocasionó el debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena, la notoria *Controversia Alfonsiana*, afectaba directamente la manera de traducir al latín el término griego *τ' αγαθόν* o sea *bonum* o *summum bonum*, esto es, el ‘soberano bien’. En el proemio de su traducción (1416-1417) del griego al latín de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles (*Leonardi Aretini in libros Ethicorum proemium*), Bruni escribe:

Et Stoici si beatam vitam in bono positam esse dicerent, nullus negaret; at in honesto positam Epicurei negant, in bonum autem concedunt, quod et ipsi bonum appellant voluptatem. (Birkenmajer 1922: 160-161; Gónzález Rolán *et al.* 2000: 186)

[Si los estoicos también afirmasen que la vida feliz reside en lo bueno, nadie se opondría; por su parte los epicúreos niegan que ésta se encuentre en lo honesto, pero admiten que se encuentra en lo bueno, porque ellos mismos califican el placer como ‘bueno’. (trad. Gónzález Rolán *et al.* 2000: 187)]

A lo que Cartagena replica:

Si ergo Epicurus voluptatem pro omni delectatione sumpsisset, non sicut turpis et obscoenus reputatus fuisset; erroris enim forte, sed nec turpitudinis accusaretur, cum in partem honestam delectatio sumi potuisset. Sed quia voluptatis verbum de proprietate sermonis illa oblectamenta solum includit, quae communissima sunt

et in quibus pecudibus participamus, quos temperantiae frenum dirigere debet, merito ab omnibus, Graecis pariter et Latinis, catholicis et gentilibus improbatus est. (Birkenmajer: 1922: 181; González Rolán *et al.* 2000: 250)

[Por tanto, si Epicuro hubiera entendido el placer como cualquier deleite, no habría sido tildado de indigno e indecente; tal vez se le habría acusado de una equivocación, pero no de una indignidad, al haber podido tomarse el deleite por su parte honesta. Mas, como el nombre de ‘placer’ sólo abarca, desde el punto de vista de la propiedad del discurso, aquellas satisfacciones que son más habituales y que compartimos con las bestias, a las cuales las riendas de la moderación deben refrenar, fue reprobado justamente por todos, tanto griegos y latinos como católicos y gentiles. (trad. González Rolán *et al.* 2000: 251)]

De los ejemplos traídos a colación y de la glosa ‘epicúrea’ se desprende que los comentarios que acompañan a la versión castellana de las *Epístolas ad Lucilium* encargada por Pérez de Guzmán adhieren al *accessus ad autores* propuesto por la epistemología elaborada por Cartagena. La larga glosa aquí citada del *Libro de la vida bienaventurada* desde este punto de vista es una exégesis ejemplar, que admite incluso una tercera interpretación ‘más sutil e más limpia’, aunque falsa, de deleitación espiritual o deleitación en la virtud, que permite ofrecer una lectura más ajustada del pasaje de la Ep. XVIII dedicado al ‘maestro de los deleytes’.

De esta línea de pensamiento procedería asimismo el desinterés de Pérez de Guzmán, compartido por Alonso de Cartagena, por las *Tragedias* de Séneca, consideradas obras de ficción a pesar de que trataran de grandes temas éticos. Peculiaridad esta estudiada, entre otros, por Martínez Romero (2018), quien en su artículo cita una parte (que subrayo en el texto) de una glosa de la *Copilación de algunos dichos de Séneca*¹⁰, en la que Cartagena consigna una vez más su *doxa*, que para su discípulo Fernán Pérez de Guzmán se convierte en episteme:

Nunca entra: No es de entender así generalmente que no entra lealdad en las casas reales, ca esto falso sería pues ovo muchos en los tienpos antiguos que reçibieron muertes por sus reyes e señores en diversas partes del mundo. E en esta España en que bivimos, lo qual quien historias lee no puede negar, e no ay dubda que ay oy en día muchos que reçibirían muerte o peligro por guardar su lealdad si acaso viniese. Por ende es de considerar que este dicho de Séneca es de las *Tragedias*, onde no habla dando doctrinas generales, mas escribió hablando en nonbre de otro declinando a la una parte e a las vezes a la otra contraria, segund que la materia lo pedía. Por ende los tales dichos no son razón de tomar por doctrina sino en quanto

10. Como es sabido, en la tradición impresa de *Los Cinco libros de Séneca*, la *Copilación* erróneamente se transmite bajo el título de *II Libro de Providencia de Dios*.

concuerdan con la razón. E demás d'esto es de saber que aquí no habla generalmente de toda la lealdad, mas sólo en quanto atañe a guardar el secreto. E segund dize Claudino, a los pecados reales no puede ser guarda de secreto, e la razón d'ello es: por quanto todos otean a los príncipes e a sus dichos e hechos, e lo que muchos miran, alguno lo vee, e si alguno lo calla, otro lo dize. E esto es lo que aquí Egistro quería dezir que no podía ser secreto el adulterio de Clitemestra. (Ranero Riestra/Valero Moreno 2019: 253)¹¹

El aparato de acotaciones a la versión castellana de las *Epistulae ad Lucilium* tiene muy estricta relación con la labor exegética realizada por Cartagena sobre las obras de Séneca. Esta labor se inserta aún en la tradición del siglo xiv del comentario 'perpetuo' de tipo escolástico, es decir, comentarios que 'perpetúan' el proceso de actualización del mundo antiguo para esclarecer la *littera* del texto senequiano, en el sentido de que la *expositio litterae* tiene que cumplir con una técnica de comentario literal y analítico, tal y como apuntó Cartagena: «E por quanto en algunos lugares estava oscuro por tañer estorias antiguas que no son conosçidas, señálelo en los márgenes, contando brevemente quanto bastava a la declaración de la letra» (Ranero Riestra/Valero Moreno 2019: 95). Modalidad que los humanistas italianos, gracias a su afán filológico e histórico, ya habían empezado a rechazar a partir de los *Commentarii in Epistolas Senecae* de Barzizza, profesor de gramática y retórica en los *studia* de Pavia, Milán y Padua donde se fraguó el humanismo de Italia septentrional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBANESE, Gabriella (1999), «I 'Commentarii' in *Epistolas Senecae* di Gasparino Barzizza», en Lucia Gualdo Rosa (coord.), *Gasparino Barzizza e la rinascita degli studi classici: fra continuità e rinnovamento*, *AION*, 21, pp. 119-151.
- ALONSO, Álvaro (1984), «Cristianismo y epicureismo: Fray Alonso de Cartagena y el *Libro de la vida bienaventurada*», *Dicenda*, 3, pp. 191-197.
- BAGLIO, Marco (2004), «Nel laboratorio del Borghini filologo. I volgarizzamenti trecenteschi delle *Epistulae* di Seneca», *Filologia Italiana*, 1, pp. 187-211.
- BAGLIO, Marco (2010), «'Parla secondo l'opinione de' pagani': chiose trecentesche al Seneca volgare», *Italia medioevale e umanistica*, 51, pp. 31-96.
- BIRKENMAJER, Alexander (1922), «Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino», en *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 20/5, pp. 129-236.

11. Véase además Fernández López/Río Sanz (2014).

- DÍEZ GARRETAS, María Jesús (2000a), «*Diversas virtudes y vicios* de Fernán Pérez de Guzmán: un cancionero para Álvaro García de Santa María», en Andrew M. Beresford y Alan Deyermond (eds.), *Proceedings of the Ninth Colloquium*. London: Department of Hispanic Studies, Queen Mary/Westfield College, (Col. Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 26), pp. 191-200.
- DÍEZ GARRETAS, María Jesús; LOBEJÓN, Diego y WENCESLADA, María (eds.) (2008), *Un cancionero para Álvaro García de Santa María. «Diversas virtudes y vicios» de Fernán Pérez de Guzmán*. Tordesillas: Editorial Universidad de Valladolid/Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal.
- EUSEBI, Mario (1970), «La più antica traduzione francese delle lettere morali di Seneca», *Romania*, 91, pp. 1-47.
- EUSEBI, Mario (2005), «*Les lettres à Lucilius* de Sénèque dans un imprimé d'Antoine Vérard», *Saggi di filologia romanza*. Firenze: Tarnuzze, pp. 159-172.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, Jorge y RÍO SANZ, Emilio del (2014), «Las Tragedias de Séneca en la *Copilación* de Alonso de Cartagena», en María Teresa Callejas Berdonés et al. (eds.), *Manipulus studiorum en recuerdo de la profesora Ana María Aldama Roy*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, pp. 375-396.
- GRONDEAUX, Anne (2001), «*Auctoritas* et glose», en Michel Zimmermann (ed.), *Auctor et auctoritas: invention et conformisme dans l'écriture médiévale*. Paris: École des Chartes, pp. 245-254.
- GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás; MORENO HERNÁNDEZ, Ángel y SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, Pilar (eds.), *Humanismo y Teoría de la Traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV. Edición y estudio de la 'Controversia Alphonisiana' (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*. Madrid: Ediciones clásicas.
- HOLTZ, Louis (1995), «Glosse e commenti», en Guglielmo Cavallo, Claudio Leonardi y Enrico Menestò (eds.), *Lo Spazio Letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo Latino. Vol. III: La Ricezione del Testo*. Roma: Salerno Editrice, pp. 59-111.
- LAWRANCE, Jeremy (2000), «*De Actibus Alfonsi de Cartagena*: Biography and the Craft of Dying in Fifteenth-Century Castile», en David Hook (ed.), *Text & Manuscripts in Medieval Spain. Papers from the King's College Colloquium*. Exeter: King's College London, Department of Spanish & Spanish-American Studies, pp. 121-184.
- MARCUCCI, Silvia (ed.) (2007), Domenico da Peccioli, *Lectura Epistularum Senecae*. Firenze: Sismel/Edizioni del Galluzzo.
- MARTÍNEZ ROMERO, Tomás (2018), «*No han auctoridad de doctrina*': Alfonso de Cartagena y sus ideas sobre la tragedia y su transmisión», *Revista de poética medieval*, 32, pp. 225-246.

- OLIVETTO, Georgina (2011), 'Titulo de la amistança'. Traducción de Alonso de Cartagena sobre la 'Tabulatio et expositio Senecæ' de Luca Mannelli. San Millán de la Cogolla: Cilengua.
- RANERO RIESTRA, Laura y VALERO MORENO, Juan Manuel (eds.) (2019), *Los Cinco libros de Séneca*. Salamanca: Universidad de Salamanca: IEMIR/SEMYR.
- RODRÍGUEZ VELASCO, Jesús D. (2001), «La Bibliotheca y los márgenes. Ensayo teórico sobre la glosa en el ámbito cortesano del siglo xv en Castilla. I: códice, dialéctica y autoridad», *eHumanista*, 1, pp. 119-134.
- ROUND, Nicholas (2002), «Alonso de Cartagena's *Libros de Séneca*: Disentangling the Manuscript Tradition», en Roger Collins y Anthony Goodman (eds.), *Medieval Spain: Culture, Conflict and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, pp. 123-147.
- Seneca. *Una vicenda testuale* (2004), Teresa de Robertis, Gianvito Resta (coords.). Firenze: Mandragora.
- TATE, Robert Brian (1965) (ed.), Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y Semblanzas*. London: Tamesis.
- ZINATO, Andrea (1992), «Volgarizzamenti delle *Epistulae morales* di L. A. Seneca e loro diffusione nella penisola iberica», *Annali di Ca' Foscari*, 31/1-2, pp. 371-390.
- ZINATO, Andrea (1995), «Fernán Pérez de Guzmán e le glosse alla traduzione alla traduzione castigliana medievale delle *Epistulae morales ad Lucilium*: un itinerario filologico e filosofico», *Annali di Ca' Foscari*, 34/1-2, pp. 403-427.
- ZINATO, Andrea (2015a), «La traducción y la refundición de las *Epistulae Morales ad Lucilium* de L. A. Séneca: Fernán Pérez de Guzmán y Juan Melio de Sande. Primeras consideraciones», en Elisa Borsari (coord.), *En lengua vulgar castellana traduzido. Ensayos sobre la actividad traductoria durante la Edad Media*. San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 169-192.
- ZINATO, Andrea (2015b), «Para la edición crítica de la traducción castellana medieval de las *Epistulae morales* de Séneca encargada por Fernán Pérez de Guzmán», en Carlos Alvar (coord.), *Estudios de literatura medieval en la Península ibérica*. San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 1195-1216.
- ZINATO, Andrea (2021), «Séneca en la Edad Media: tradiciones textuales, vulgarizaciones y traducciones en las lenguas románicas», en Elisa Borsari y Guillermo Alvar Nuño (coords.), *Tradición clásica y literatura medieval*. San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 237-290.

