TESIS HUMANIDADES 2015-2016

Premios Enrique Fuentes Quintana de Tesis Doctorales

# LAS VERSIONES CASTELLANAS MEDIEVALES DE LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* DE BOECIO

## VOLUMEN I. ESTUDIO

Antonio Doñas Beleña

funcas

# TESIS HUMANIDADES 2015-2016

Premios Enrique Fuentes Quintana de Tesis Doctorales

funcas

PREMIOS ENRIQUE FUENTES QUINTANA 2017

# LAS VERSIONES CASTELLANAS MEDIEVALES DE LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* DE BOECIO

## VOLUMEN I. ESTUDIO

Antonio Doñas Beleña

funcas

Funcas

**PATRONATO**

Isidro Fainé Casas
José María Méndez Álvarez-Cedrón
Fernando Conlledo Lantero
Miguel Ángel Escotet Álvarez
Amado Franco Lahoz
Manuel Menéndez Menéndez
Pedro Antonio Merino García
Antonio Pulido Gutiérrez
Victorio Valle Sánchez
Gregorio Villalabeitia Galarraga

**DIRECTOR GENERAL**

Carlos Ocaña Pérez de Tudela

Impreso en España
Edita: Funcas
Caballero de Gracia, 28, 28013 - Madrid
© Funcas

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación, así como la edición de su contenido por medio de cualquier proceso reprográfico o fónico, electrónico o mecánico, especialmente imprenta, fotocopia, microfilm, *offset* o mimeógrafo, sin la previa autorización escrita del editor.

ISBN (obra completa): 978-84-15722-76-2
ISBN (volumen I): 978-84-15722-77-9
ISBN (digital): 978-84-15722-78-6
Depósito legal: M-34976-2017
Maquetación: Funcas
Imprime: Cecabank

Esta tesis doctoral ha sido distinguida con el
PREMIO ENRIQUE FUENTES QUINTANA DE TESIS DOCTORALES,
CATEGORÍA DE HUMANIDADES
en la convocatoria 2015-2016

Tesis doctoral presentada en la
**Universitat de València**
**Departamento de Filología Española**

Directora de la tesis:
**Marta Haro Cortés**

*A mis padres*

# VOLUMEN I

ESTUDIO

# AGRADECIMIENTOS

Esta tesis me ha acompañado en Valencia, Madrid, Londres, Lyon y Olomouc. En todos estos lugares he conocido a personas que han participado de una forma u otra en ella. Los miembros del Departamento de Filología Española de la Universidad de Valencia, especialmente José Luis Canet y el llorado Josep Lluís Sirera, me acogieron amablemente durante los años de beca FPU que me concedió el Ministerio de Educación y Cultura. También me recibieron con atención y afecto José Manuel Lucía Megías en la Universidad Complutense y Carlos Heusch en la École Normale Supérieure de Lyon. El personal del Warburg Institute, y en especial Charles Burnett, me hicieron sentir como en casa. Debo un agradecimiento especial a dos personas: a Alan Deyermond, que desgraciadamente no pudo ver el final de esta tesis, y a mi amigo Edward Cooper, que me ha brindado apoyo constante durante muchos años. Quiero expresar mi más profunda gratitud a mi directora de tesis, la doctora Marta Haro Cortés, por haber confiado en mi capacidad para realizar este trabajo, por su valiosa dirección, su paciencia y su apoyo.

A Juan Carlos Conde, a Julian Weiss y a los miembros que conformaron el tribunal de mi tesis, Inés Fernández-Ordóñez, Carlos Alvar y Fernando Gómez Redondo, les agradezco numerosos comentarios útiles y atinados.

A Antonio Huertas, Josep Lluís Bernat, Óscar Benito, Bernat Martí Oroval y Diego Rubio les debo mucho más de lo que pudiera expresar aquí. Ángel Carrasco estuvo presente el día del nacimiento de esta idea, y frente a él, en largas horas de biblioteca, fue creciendo hasta convertirse en esta tesis. Héctor Gassó me ayudó a realizar numerosos trámites imposibles de realizar en la distancia.

A mi hermano Javi y a Claudia e Irene, a las que esta tesis les ha robado muchas horas de juego.

A las dos personas más importantes en mi vida, Francisco Doñas Morales y Antonia Beleña García, les debo todo lo bueno que hay en ella.

## VOLUMEN I

**AGRADECIMIENTOS** **13**

**INTRODUCCIÓN** **23**

**ABREVIATURAS Y CONVENCIONES** **31**

## PRIMERA PARTE

**CAPÍTULO 1. BOECIO Y LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE*** **37**

1.1. HISTORIA DE LA CRÍTICA 39
1.1.1. Introducción 39
1.1.2. Primer periodo (1860–1909) 41
1.1.3. Segundo periodo (1910–1939) 48
1.1.4. Tercer periodo (1940–1979) 51
1.1.5. Cuarto periodo (1980–1999) 60
1.1.6. Quinto periodo (2000–2014) 70
1.1.7. Conclusiones 76
1.2. POLÍTICA Y RELIGIÓN EN LA ITALIA DE LOS SIGLOS V Y VI 76
1.3. VIDA DE BOECIO 79
1.3.1. Nacimiento y ascendencia 79
1.3.2. Juventud y educación 81
1.3.3. Madurez y carrera política 82
1.3.4. Proceso y caída 83
1.3.5. Cristiano y pagano 87
1.4. OBRAS DE BOECIO 89
1.4.1. Transmisión y crítica textual 89
1.4.2. Obras perdidas y falsamente atribuidas 91
1.4.3. Obras matemáticas 93
1.4.4. Obras lógicas 93
1.4.5. *Opuscula sacra* 95
1.4.6. *Consolatio Philosophiae* (*ca.* 523-526) 96
*1.4.6.1. Estructura* 96
*1.4.6.2. Boecio y Filosofía* 98
*1.4.6.3. Poesía y medicina* 100
*1.4.6.4. Géneros literarios* 102

*1.4.6.5. Resumen de los libros y de las secciones* 104
1.5. ANEXOS 109
1.5.1. Ediciones de las obras de Boecio y traducciones hispánicas 109
1.5.2. Cuadro cronológico 115

**CAPÍTULO 2. BOECIO Y LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* EN LA EDAD MEDIA 123**

2.1. PANORAMA CRÍTICO 125
2.2. IMÁGENES DE BOECIO EN LA EDAD MEDIA: MATEMÁTICO, FILÓSOFO, TEÓLOGO, *PRAECEPTOR AMORIS*, HÉROE, MÁRTIR Y SANTO 129
2.3. TRANSMISIÓN E INFLUENCIA DE LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* 145
2.3.1. Introducción 145
2.3.2. Comentarios 147
*2.3.2.1. La Alta Edad Media: el «Anónimo sangalense», Remigio de Auxerre y Bovo II de Corvey* 147
*2.3.2.2. Los grandes comentarios: Guillermo de Conches, Nicolás Trevet y Guillermo de Aragón* 151
2.3.3. Traducciones 156
*2.3.3.1. Las primeras traducciones (siglos IX–X): Alfredo el Grande y Notker Labeo* 156
*2.3.3.2. Ámbito francés* 156
*2.3.3.3. Ámbito italiano* 159
*2.3.3.4. Ámbito inglés* 160
*2.3.3.5. Ámbito germánico* 161
*2.3.3.6. Ámbito neerlandés* 162
*2.3.3.7. Conclusiones* 162

**SEGUNDA PARTE**

**CAPÍTULO 3. LAS VERSIONES HISPÁNICAS MEDIEVALES DE LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* 167**

3.1. INTRODUCCIÓN 169
3.2. HISTORIA DE LA CRÍTICA 177

3.3. ESTUDIO DE LAS VERSIONES 183
3.3.1. Las versiones catalanas y sus traducciones castellanas 183
*3.3.1.1. Introducción* 183
*3.3.1.2. El* Libre de Boeci de consolació: *versión original catalana de Pere Saplana* 185
*3.3.1.3. El* Libre de consolació: *revisión de Antoni Ginebreda* 199
*3.3.1.4.* De consolación de Philosofía: *traducción castellana de la versión original catalana* 203
*3.3.1.5.* Libro de Boeçio de consolación: *traducciones castellanas de la versión catalana de Antoni Ginebreda* 208
*3.3.1.6. Traducción latina de la versión catalana de Antoni Ginebreda* 214
*3.3.1.7. Traducción hebrea de la versión catalana de Antoni Ginebreda* 215
*3.3.1.8. El* Diálogo entre una dueña y un sabio 216
*3.3.1.8.1. Introducción* 216
*3.3.1.8.2. Descripción del testimonio* 217
*3.3.1.8.3. El* Diálogo *y su modelo subyacente* 218
*3.3.1.8.4. Conclusión* 282
3.3.2. *Declaración del libro «De consolación»*, versión castellana del comentario de Nicolás Trevet 283
*3.3.2.1. Introducción* 283
*3.3.2.2. Descripción de los manuscritos* 285
3.3.3. *Boeçio de consolación, olim* «Versión interpolada anónima» 287
*3.3.3.1. Introducción* 287
*3.3.3.2. Descripción de los manuscritos* 289
*3.3.3.3. El «preámbulo» y el manuscrito BNM 17814* 292
*3.3.3.4. Las interpolaciones* 307
*3.3.3.5. Conclusiones* 317
3.3.4. *La consolación natural,* versión encargada por Ruy López Dávalos 318
*3.3.4.1. Introducción* 318
*3.3.4.2. Descripción de los manuscritos* 318
*3.3.4.3. Las cartas preliminares: fecha, autor e intención* 324
*3.3.4.4. Partes de la obra* 337
*3.3.4.5. Características de la traducción* 342
*3.3.4.6. Las glosas* 346
*3.3.4.7. Historia del texto* 369
*3.3.4.8. El manuscrito BNM 174* 397

*3.3.4.9. Conclusiones* 403
3.4. ANEXOS 404
3.4.1. El título de la *Consolatio Philosophiae* y los títulos de las versiones hispánicas 404
3.4.2. Los fragmentos griegos de la *Consolatio Philosophiae* en el *Boeçio de consolaçión* y en *La consolación natural* 422
3.4.3. La pervivencia de las versiones castellanas medievales de la *Consolatio Philosophiae* 432

**CONCLUSIONES 435**

**BIBLIOGRAFÍA 439**

## VOLUMEN II

**CAPÍTULO 4. TEXTOS 539**

4.1. INTRODUCCIÓN 541
4.2. LA EDICIÓN CRÍTICA DE LAS TRADUCCIONES MEDIEVALES 541
4.3. CRITERIOS GENERALES DE PRESENTACIÓN GRÁFICA 553
4.4. SIGLAS 555
4.5. EDICIONES 556
4.5.1. Las traducciones castellanas de las versiones catalanas 556
*4.5.1.1. Introducción* *556*
4.5.2. *Declaraçión del libro «De consolaçión»,* versión castellana del comentario de Nicolás Trevet 557
*4.5.2.1. Introducción* 557
*4.5.2.2. Edición del manuscrito W* 557
*4.5.2.3. Apéndices* 726
*4.5.2.3.1. Edición subsanada de I.4 y I.6–II.I* 726
*4.5.2.3.2. Los «Dichos del libro llamado* Boeçio de consolaçión*» de la Floresta de philósophos y su modelo* 733
4.5.3. *Boeçio de consolaçión* 743
*4.5.3.1. Introducción* 743
*4.5.3.2. Edición crítica* 743
4.5.4. *La consolaçión natural,* traducción encargada por Ruy López Dávalos 817

*4.5.4.1. Introducción* 817
*4.5.4.2. Edición crítica* 817
*4.5.4.3. Glosas* 911

# INTRODUCCIÓN

Boecio fue uno de los autores más influyentes en la Baja Edad Media hispánica. Su obra más importante, la *Consolatio Philosophiae*, fue el texto traducido en más ocasiones, el segundo en número de manuscritos vernáculos conservados (dejando de lado las crónicas y después de, evidentemente, los *Libros de Séneca*) y la obra de la Antigüedad con mayor número de impresiones en época incunable. La nómina de autores que se sirvieron de la *Consolatio* como fuente directa o influencia clave en cuanto a forma o contenido incluye a los más destacados escritores de la literatura catalana y castellana, como, entre otros, Bernat Metge, Francesc Eiximenis, Enrique de Villena, Diego de San Pedro, Alonso de Cartagena, el Marqués de Santillana, Juan de Mena, Juan de Lucena, Jorge Manrique o Fernando de Rojas. Boecio es además una presencia inexcusable en algunos de los géneros más populares en la literatura cuatrocentista, como los tratados sobre predestinación, fortuna y libre albedrío, los tratados sobre nobleza, la literatura consolatoria o los compendios de sentencias, y ejerció una influencia decisiva en tradiciones discursivas como la ficción sentimental o los diálogos filosóficos.

Esta presencia fundamental de Boecio y de la *Consolatio* en la literatura y el pensamiento bajomedievales hispánicos se ejerció tanto a partir del texto latino como, sobre todo, de las diversas traducciones catalanas y castellanas de la obra. En ambos casos la obra original de Boecio se acompañó de (o se sustituyó por) un aparato hermenéutico que, a partir de la extensa tradición exegética boeciana, desarrollaba las múltiples dimensiones (filosófica, histórica, mitológica, poética, retórica, astronómica, etc.) de la *Consolatio Philosophiae*. En las diversas ramas de la transmisión de la obra estos instrumentos exegéticos dirigen la lectura de la obra hacia una ideología, unas perspectivas y unos temas concretos, construyendo en ocasiones textos autónomos que poco tienen que ver con el original.

El texto original de la *Consolatio* se convirtió además desde muy temprano en uno de los preferidos en la educación medieval. Y ello no solo por su latín, clásico pero también medieval, sino también por el contenido fundamentalmente ético de la primera parte del libro, y por tanto adecuado para las primeras etapas de la educación, así como por su carácter de compendio de la mayor parte de formas poéticas latinas y de sus posibilidades didácticas

para la argumentación y la retórica. La segunda parte de la obra, de contenido filosófico y teológico, forjó el vocabulario filosófico medieval latino y, a través de las traducciones, también el vernáculo.

Así pues, debido a estos diferentes contenidos y dimensiones, al lenguaje y a su orientación ética y filosófica, la *Consolatio* se constituyó en lectura preferida de todos los grupos letrados medievales, principalmente clérigos y nobles, pero también reyes y comerciantes. Las peculiares características de la cultura bajomedieval hispana —eso que algunos han dado en llamar «humanismo vernáculo»— propiciaron, por otro lado, la preferencia casi unánime de todos los grupos por las diferentes versiones vernáculas de la *Consolatio* frente al texto original latino.

Uno de estos grupos, la nobleza, hizo de la *Consolatio* su libro de cabecera. El principal motivo de ello, además de las razones comentadas, hay que buscarlo en un elemento que hoy consideraríamos externo, pero que en la teoría literaria medieval estaba indisolublemente unido al propio texto: la figura de Boecio, su biografía y la imagen que de uno y otra transmitieron las fuentes medievales. En él encontraba la nobleza no solo el modelo de sus aspiraciones políticas, sino también un ejemplo de las vicisitudes de la fortuna que afectaron a muchos de sus miembros y, especialmente, un espejo en el que reivindicarse ética o políticamente e, incluso, un arma para atacar a sus adversarios.

La *Consolatio* contenía, en conclusión, todo lo que un lector del siglo XV podía desear: era un libro de contenido fundamentalmente ético, de enseñanzas provechosas, pero que ofrecía también un acercamiento accesible a abstrusas cuestiones filosóficas y teológicas, lleno de «historias y ficciones» sobre el mundo antiguo y la mitología y escrito por un autor de vida novelesca involucrado en problemas políticos muy familiares para muchos de sus lectores.

La profunda presencia de Boecio y de la *Consolatio Philosophiae* en la Edad Media hispana presenta, por tanto, múltiples perspectivas y dimensiones para el investigador. Un estudio completo de esta presencia debería dar cuenta de, al menos, los siguientes aspectos: 1) la evidencia material, es decir, el estudio y evaluación de los manuscritos y textos impresos latinos y vernáculos conservados y el rastreo de su presencia en inventarios y catálogos antiguos; 2) la transmisión hispánica del texto latino y de sus materiales exegéticos; 3) la transmisión vernácula, a través del estudio de las circunstancias de composición de las diferentes versiones —los traductores, los promotores, los ambientes—, de su transmisión, de su recepción y de la relación con versiones o traducciones de otros textos pertenecientes al mismo ambiente o contemporáneas, del estudio del texto en comparación con sus modelos latinos —y en ocasiones también vernáculos— y, finalmente, de la evaluación del contexto histórico, literario, filosófico e ideológico de estas versiones; 4) la influencia del texto en las letras medievales, a partir de cualquiera de sus versiones, bien directa, a través de citas, imitaciones o reescrituras, bien indirecta, en textos, autores o géneros que, sin citar explícitamente la *Consolatio*, hacen uso de métodos, principios, ideas o argumentos boecianos; 5) la imagen de Boecio en la Edad Media hispánica; 6) la comparación con otras tradiciones europeas, con las que la transmisión vernácula de la obra y la imagen del autor presentan tanto notables coincidencias como marcadas diferencias; y 7) la pervivencia de estas versiones y de esta imagen más allá de los siglos medios.

Quizá resulte sorprendente que, si bien contamos con excelentes trabajos sobre la influencia de otros autores de la Antigüedad en el Medievo hispano, como Homero, Platón, Cicerón, Séneca o Virgilio, los trabajos dedicados a Boecio se reducen a un par de ediciones de versiones vernáculas y a algo más de una decena de artículos. Aunque las razones para ello son diversas, no es la menor a mi juicio la extrema complejidad que la transmisión vernácula de la *Consolatio* presenta. No menos de cuatro han sido los intentos, en tesis doctorales o proyectos de investigación, de desbrozar la maraña en la que están enredadas las versiones hispánicas de la *Consolatio*, ninguno de los cuales culminó su propósito.

La presente tesis doctoral tuvo en sus principios como objetivo, en un alarde de entusiasmo juvenil, el estudio completo, según el plan descrito, de la presencia de Boecio y la *Consolatio Philosophiae* en el Medievo. Con el paso de los años, el texto fue adquiriendo dimensiones monstruosas, que lo hacían incompatible con la práctica habitual en un trabajo académico como este. El resultado actual, por tanto, es el resultado de sucesivas fases de limado y, en ocasiones, de amputación, que han limitado el alcance del trabajo y adelgazado su volumen, quedando los descartes, en diferentes estados de redacción, reservados en el cajón —virtual, claro— de los trabajos futuros. El objetivo fundamental de esta tesis, mucho más modesto, se limita ahora a la tarea acaso más urgente, la indispensable para fundamentar cualquier otro estudio, sobre la presencia boeciana en la Península Ibérica, es decir, la edición de los textos vernáculos derivados de la *Consolatio Philosophiae*. En esta tesis presento todos los materiales castellanos medievales que conozco derivados directamente con la obra, a saber, versiones más o menos libres del texto original o de comentarios, traducciones más o menos literales y adaptaciones o refundiciones. A este objetivo principal se subordinan otros dos: por un lado, el estudio de la figura de Boecio en la Edad Media y de su uso político en la génesis de varias de estas versiones y, por otro, el análisis de los textos críticos a la luz de sus diferentes modelos para el establecimiento de lo que he llamado el *usus uertendi* del traductor, junto con las consecuencias que de ello se derivan para la crítica textual. El resto de los contenidos de esta tesis han de entenderse como los complementos esenciales para dotar de unidad y coherencia al conjunto.

El trabajo consta de dos bloques divididos a su vez en dos partes. El primero de estos bloques consta de un somero estudio sobre el contexto en el que se inscribe la tesis, pues está dedicado a la figura de Boecio y a la *Consolatio Philosophiae* y a su transmisión en la Edad Media europea. El segundo se centra en el estudio y la edición de las versiones castellanas de la obra. Aunque algunos contenidos del plan original mencionado aparecen en algunos lugares, he prescindido de apartados específicos para ellos.

La primera parte del primer bloque, «Boecio y la *Consolatio Philosophiae*» se abre con un apartado en el que repaso y clasifico en diferentes corrientes historiográficas la historia de la crítica boeciana moderna, cuyo inicio sitúo en la segunda mitad del siglo XIX. Dos han sido los motivos por los que he considerado pertinente extenderme algo en este apartado: en primer lugar, para establecer las líneas de la crítica moderna entre las que se incluye mi trabajo; en segundo lugar, para exonerarme de remitir constantemente a los trabajos en los que me baso, especialmente en este primer bloque, cuyos contenidos han sido contados, con escasas diferencias y posiblemente mucho mejor de lo que yo lo pueda hacer, en decenas de obras, algunas muy recientes.

Las siguientes páginas consisten en un apretado resumen de los datos fundamentales para comprender los procesos de transformación que se llevarán a cabo en las versiones hispánicas, tanto en lo referente a la figura de Boecio como a la *Consolatio Philosophiae*. En el apartado sobre la vida de Boecio y su contexto histórico dedico algo más de atención a su caída y a las circunstancias en las que escribió su obra principal, ya que determinan la imagen que de él transmitirá la Edad Media. A continuación refiero brevemente las diferentes vertientes de la extensa y diversa obra de Boecio, con especial detenimiento en las cuestiones necesarias para apreciar las transformaciones de la *Consolatio* en la pluma de los traductores y adaptadores hispanos, especialmente su estructura, sus contenidos y sus géneros. Dos anexos completan esta primera parte: el listado con todas las ediciones de las obras boecianas junto con sus traducciones hispánicas y un cuadro cronólogico con los principales acontecimientos en su vida y en su tiempo.

La segunda parte, «Boecio y la *Consolatio Philosophiae* en la Edad Media», se inicia con un breve panorama crítico, desgajado de la historia de la crítica de la primera parte por las razones allí aducidas. El siguiente apartado desarrolla las diferentes imágenes de Boecio en la Edad Media: político, poeta, filósofo, astrónomo, matemático, pedagogo, teólogo, pagano, *praeceptor amoris* y, sobre todo, héroe y santo. Algunas de ellas se recogerán en el texto de las versiones hispánicas o serán decisivas en su génesis. El tercer apartado recoge la transmisión e influencia de las obras de Boecio, especialmente de la *Consolatio Philosophiae*. Me centro casi exclusivamente en consignar de manera sucinta, por un lado, los principales materiales hermenéuticos, especialmente glosas y comentarios, que se generarán durante la Edad Media y que llegarán a las manos de los adaptadores hispánicos y, por otro, en elaborar un breve listado descriptivo de las principales versiones vernáculas que se componen en la Europa medieval, con el objetivo de establecer similitudes y divergencias con la tradición hispánica.

El segundo bloque, «Las versiones hispánicas medievales de la *Consolatio Philosophiae*», como he dicho, constituye el núcleo de la tesis, especialmente su segunda parte. En la primera, tras un apartado de historia de la crítica que sirve de *status quaestionis*, presento el estudio de las cuatro principales ramas en las que se clasifican las trece versiones hispánicas realizadas durante la Edad Media. En la introducción a esta parte explico el carácter diverso de las cuatro ramas que componen la tradición hispánica de la *Consolatio* y cómo, en función de los tres objetivos fundamentales de la tesis y de la diferente atención prestada por la crítica, los estudios a ellas dedicados son también diversos en su alcance. Igualmente presento en esta introducción las bases en las que se fundamenta la intención política que atribuyo al origen de tres de estas ramas.

En cuanto a la primera rama, me centro en la mencionada intención política con la que, en mi opinión, se gestó su primera versión, la de Pere Saplana, y presento una descripción esquemática de las diferentes versiones derivadas de esta primera traducción catalana, con especial interés en las versiones castellanas que edito en el siguiente apartado. Renuncio a aportar un estudio completo de los complejos avatares de las diferentes versiones de esta rama y de sus modelos, que en sí mismo excedería quizá la extensión de esta misma tesis. Sí que dedico una mayor atención, sin embargo, al *Diálogo entre una dueña y un sabio,* un texto autónomo con importantes modificaciones respecto a su modelo subyacente, que reconstruyo en su correspondiente edición.

La segunda rama, derivada del comentario latino de Nicolás Trevet, ha sido ya el objeto de una tesis doctoral en la que se incluía su edición crítica y, pese a los profundos problemas textuales que presenta, sobre todo en relación con sus modelos latinos, me limito a poco más que presentar los testimonios que contienen esta versión, especialmente un manuscrito hasta hace pocos años desconocido, y a evaluar sucintamente la presencia de esta versión en la *Floresta de philósophos*.

El carácter de las dos últimas versiones es muy diferente a las anteriores. En este caso podemos hablar de traducciones completas que, junto a otros materiales ajenos al texto original de la *Consolatio*, pretenden reproducirlo en su integridad. Por ello, el estudio dedicado a ellas es también diferente a los de las dos ramas anteriores. En ambos casos, tanto en la *Declaración del libro «De consolación»* como en *La consolación natural,* se estudia su intención política y las características de las traducciones respecto a sus modelos latinos. Dedico un apartado especialmente pormenorizado al que quizá sea el elemento más interesante de *La consolación natural,* sus glosas y las transformaciones de estas respecto a los modelos empleados y en la transmisión de la propia rama.

Cierro el apartado con tres anexos que afectan a más de una rama: en el primero refiero brevemente la historia del título de la *Consolatio Philosophiae* y del de sus diferentes versiones hispánicas; en el segundo analizo cómo se adaptaron los fragmentos griegos de la obra en en el *Boeçio de consolación* y en *La consolación natural;* el último es una breve nota sobre la pervivencia de las versiones castellanas medievales.

En la última parte de la tesis presento todos los textos castellanos que derivan de la *Consolatio Philosophiae,* que son en total ocho: tres diferentes traducciones de dos versiones catalanas; la adaptación de una versión catalana contenida en el *Diálogo entre una dueña y un sabio;* la *Declaración del libro «De consolación»,* versión castellana del comentario de Nicolás Trevet; los fragmentos boecianos de la *Floresta de philósophos; Boeçio de consolación,* texto llamado en ocasiones «Versión interpolada anónima»; y, finalmente, *La consolación natural,* la traducción castellana encargada por Ruy López Dávalos.

Tras dos apartados con consideraciones generales sobre la edición crítica de las traducciones medievales y los criterios generales de presentación, se editan los textos. Estos están presentados en orden cronológico en función de la primera versión de cada rama, y las cuestiones particulares sobre criterios de edición, presentación del texto o convenciones gráficas se presentan en la introducción a cada una de las ediciones. El carácter de cada edición es diferente en función de diversos factores, como su transmisión, la atención de la crítica anterior o el interés para el investigador.

Tras el gran auge experimentado en los últimos decenios tanto en el ámbito hispánico como en el románico y la consiguiente aparición de excelentes trabajos sobre el tema de diversos investigadores, ya no es necesario justificar el estudio de las traducciones medievales y de su gran interés cultural, ideológico, literario y lingüístico. Es en esta dimensión, la del estudio de las traducciones medievales hispánicas, donde considero que radica el principal interés de esta tesis, al poner a disposición del estudioso los textos de la obra con la transmisión vernácula más extensa y variada de la Península Ibérica. Encontramos en ella romanceamientos realizados a partir de comentarios en la versión original catalana de Pere Saplana y en la versión castellana

de Nicolás Trevet, la *Declaración del libro «De consolación»,* traducciones castellanas *stricto sensu* a partir del texto latino puro de la *Consolatio* y de diferentes tipos de glosas, integradas, por un lado, en el texto en *Boeçio de consolación* y marginales, por otro, en *La consolación natural*, traducciones castellanas realizadas a partir de versiones catalanas, en *De consolación de Philosofía y De consolación* una traducción al hebreo y una retrotraducción al latín, la creación de una obra autónoma a partir de una versión catalana que se aleja deliberadamente de la *Consolatio* en el *Diálogo entre una dueña y un sabio* y, por último, refundiciones con nuevas intenciones y objetivos, a partir de la restructuración del contenido y de la consulta de nuevos modelos, en la revisión catalana de Antoni Ginebreda o en el manuscrito *A* de *La consolación natural.*

En todos estos textos, además, se encuentran complejas interrelaciones entre las diferentes versiones, continuas modificaciones y recursos a diferentes modelos de varia procedencia e inclusión de materiales exegéticos de diverso tipo, lo que da cuenta no solo de la flexibilidad y labilidad de las traducciones del periodo, sino también de la concepción medieval de los textos de la Antigüedad y de su autoridad.

En relación con otro campo de estudio, que, como explico en el apartado correspondiente, podríamos considerar relativamente autónomo, el de la transmisión medieval de la *Consolatio Philosophiae,* tiene también interés el presente trabajo. La hispánica es, con diferencia, la menos estudiada de las principales líneas de transmisión europeas, debido sobre todo —es la queja frecuente de los estudiosos de esta disciplina— a la falta de disponibilidad de los textos vernáculos en ediciones fiables y accesibles.

La historia de la cultura y la literatura española se beneficiaría también de estas ediciones, ya que muchos de sus principales autores, especialmente del siglo XV, han leído estas versiones vernáculas e incluyen ideas, aspectos formales e incluso pasajes y citas de ellas en sus obras. Habría que considerar también, por otro lado, la omnipresencia bajomedieval de algunos elementos de la *Consolatio Philosophiae* que, sin embargo, pudieron haber llegado a los letrados del periodo por otras vías.

La concepción del autor, la consideración hacia su obra y el diferente tratamiento que recibió de traductores, adaptadores y copistas es también una información de primer orden para los estudiosos de lo que se ha dado en llamar Tradición Clásica o, de manera más general, de la Historia de las Ideas o Historia de las Mentalidades en la que aquella se inserta.

Por último, los investigadores de la historia de la lengua española pueden considerar de interés estos textos no solo como muestra del castellano del siglo XV, sino también, especialmente en combinación con el estudio léxico y sintáctico sobre los modelos latinos o vernáculos, como fuente de información para, por ejemplo, los mecanismos de creación léxica, la introducción de cultismos o el desarrollo de la terminología filosófica.

# ABREVIATURAS Y CONVENCIONES

En ocasiones, especialmente en algunos apartados de la segunda parte de la tesis, empleo las siguientes abreviaturas:

*CPh: Consolatio Philosophiae.*

*S:* Versión catalana original de Pere Saplana.

*SG:* Revisión de S de Antoni Ginebreda.

*SC:* Versión castellana de *S.*

*BC: Boeçio de consolación.*

*DLC: Declaración del libro «De consolación».*

*CN: La consolación natural.*

Sobre el uso de los términos *rama, versión, traducción, adaptación, revisión, refundición* y sus derivados (*refundidor, adaptador,* etc.), véase la introducción a la tercera parte (§ 3.1).

Empleo el término sección para referirme a lo que se le llama tradicionalmente *prosas* y *metros* de la *Consolatio Philosophiae.* En las citas de la *Consolatio Philosophiae* me aparto de la práctica habitual según la cual, por ejemplo, 1p1.1 significa 'parágrafo primero de la primera prosa del libro primero' o 1m1.1 significa 'verso primero del primer metro del libro primero'. En su lugar sigo el siguiente sistema: el libro está en números romanos; a continuación, un número romano indica metro y uno arábigo significa prosa; finalmente, el número arábigo hace referencia al verso o al parágrafo, según corresponda. Así, I.1.1 significa 'parágrafo primero de la primera prosa del libro primero' y I.I.1 significa 'verso primero del primer metro del libro primero'.

Todas las citas de la *Consolatio Philosophiae,* si no hay otra indicación, proceden de la segunda edición del texto preparado para la Bibliotheca Teubneriana por Claudio Moreschini (2005).

Las referencias internas a apartados de la tesis van precedidas del *signum sectionis* (§).

En las citas en latín o griego, si no hay otra indicación, adapto la puntuación y el uso de mayúsculas y minúsculas.

He traducido la mayor parte de citas en latín, en griego y en alemán al castellano, excepto cuando he considerado que no tienen dificultades para el lector especializado. Sin otra indicación, estas traducciones, generalmente muy literales, son mías.

En los títulos de obras de autores antiguos, especialmente de Boecio y de Aristóteles, he empleado el nombre latino por el que tradicionalmente se conocen excepto cuando la crítica hispánica suele utilizar el nombre castellano; así, digo *Primeros analíticos* y *Categorías,* pero *De sophisticis elenchis* o *Isagoge*.

Empleo las comillas angulares («») para citas y las altas (“”) para citas dentro de citas. Las comillas simples (‘’) indican el significado de una palabra o expresión o la traducción de un pasaje. Debido a la gran cantidad de citas de la *Consolatio Philosophiae,* sobre todo en combinación con citas de traducciones en la segunda parte de la tesis, he decidido no indicarlas con comillas como en los otros casos, sino mediante letra cursiva, de manera que puedan distinguirse visualmente ambos tipos de contenidos. Así, por ejemplo, el pasaje siguiente

V.1.14. «de alguna cosa es e non de nada»: *non de nihilo est,* ‘no viene de nada’.

consta de cinco elementos: localización (parágrafo 14 de la primera prosa del libro quinto), texto de la versión castellana (entre comillas angulares), equivalencia, es decir, ‘este texto traduce’ (dos puntos), el pasaje en cuestión de la *Consolatio* (en letra cursiva) y el significado del texto latino (entre comillas simples). Todas las traducciones de la *Consolatio,* excepto en los casos en que refiero otras traducciones modernas en diferentes lenguas, son mías, generalmente muy literales para poder apreciar el carácter de la versión antigua. En cuanto al uso de versalitas y negritas, cuya presencia se limita a las ediciones, véanse los criterios correspondientes (§ 4.3).

En cuanto a las remisiones a la bibliografía o a apartados de la tesis y, en general, a lugares para más información sobre un determinado tema, empleo la expresión «véase» o «véanse», mientras que reservo «*cf.*» para la comparación entre pasajes o para expresar contraste entre diferentes opiniones de la crítica.

# PRIMERA PARTE

# 1 BOECIO Y LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE*

## 1.1. HISTORIA DE LA CRÍTICA

### 1.1.1. Introducción

La reflexión crítica sobre la figura de Boecio, el conjunto de su obra y, especialmente, el sentido de la *Consolatio Philosophiae* comenzó poco después de su muerte, y dio como resultado durante la Edad Media y el Renacimiento una cantidad ingente de material histórico, biográfico y exegético (§ 2.3). Si bien a mediados del siglo XVI parece descender la atención por Boecio, el neoestoicismo del XVII trajo un renovado interés por el autor latino (§ 3.4.3), que de nuevo se redujo notablemente en la centuria siguiente.

Si hubiera que señalar un momento histórico para el comienzo de los estudios boecianos modernos, posiblemente deberíamos situarlo en el último tercio del siglo XIX, cuando, fundamentalmente en el ámbito germánico, se publican una serie de trabajos con nuevas perspectivas historiográficas que sentarán las bases de buena parte de la crítica del siglo XX.

Las siguientes páginas consisten en un resumen de las principales etapas y líneas de investigación en los estudios boecianos dedicados al autor, su época y su obra desde estos inicios de la crítica moderna hasta la actualidad. Hasta donde alcanza mi conocimiento, esta es la primera ocasión en la que se realiza este balance de la crítica boeciana, si exceptuamos las páginas dedicadas a «Boezio nella storiografia teologica» por Miguel Lluch-Baixauli (1997: 15–29) y las breves notas redactadas por Joachim Gruber en la primera edición de su *Kommentar zu Boethius, «De Consolatione Philosophie»* («Überblick», 1978: 13–16, que se elimina en la segunda edición, de 2006) y en su *Boethius. Eine Einführung* («Forschungsgeschichte», 2011: 120).

No se trata este de un estudio exhaustivo donde se recojan todas las contribuciones de tema boeciano de la crítica moderna —tarea, por otro lado, imposible—, pero sí pretende ser un panorama completo en el que las obras y los autores más importantes sean convenientemente

reseñados y valorados. Para una recopilación exhaustiva de estas contribuciones, el lector curioso puede acudir a diversas bibliografías recientes[1].

El objetivo principal de este apartado es la inclusión de los estudios y los autores reseñados dentro de las tendencias historiográficas y la teoría literaria de cada periodo, de manera que se puedan entender las líneas principales de la erudición boeciana en su contexto histórico. Soy consciente de que un estudio comprensivo sobre la historia de la crítica boeciana debería también trazar paralelismos y divergencias con la erudición de otros autores antiguos afines a Boecio; sin embargo, razones de tiempo y espacio me impiden llevar a cabo aquí esa tarea[2]. He dividido esta historia de la crítica en cinco periodos, en función de las diferentes tendencias observadas; las fechas concretas de inicio y fin de cada uno de ellos, sin embargo, son más bien convencionales, coincidiendo en general con algún acontecimiento o publicación especialmente importante.

En cada uno de los periodos consigno, al menos, cinco aspectos de la crítica. El primero de ellos son los diferentes temas en los que se centran los estudiosos. El segundo son los principales autores que escriben sobre tema boeciano. Respecto a este punto, cuando describo la actividad de un autor concreto, excedo en ocasiones el marco temporal de cada periodo. Cuando menciono a los autores más importantes, señalo su año de nacimiento y, si es el caso, también el de su muerte. El tercer aspecto que me parece importante es el ámbito geográfico o lingüístico que predomina en cada periodo, especialmente hasta finales del siglo XX, cuando este tipo de barreras, otrora relevantes, pierden su importancia. En caso de autores que trabajan en ámbitos geográficos distintos y en varias lenguas, adopto su lugar de nacimiento. Una cuarta cuestión en la que me centraré es la posición que la crítica ha otorgado a Boecio en la historia del pensamiento. Por último, consigno las obras más importantes, con especial atención a las ediciones, que son en muchas ocasiones el origen de nuevas líneas críticas.

Por diferentes motivos que explico en el apartado correspondiente, la crítica boeciana se divide en un determinado momento en dos disciplinas relativamente autónomas, el estudio del Boecio *antiguo* y el del Boecio *medieval*. Por ello en esta historia de la crítica me limito, a partir del cuarto periodo, solo en la primera dimensión, dejando para el punto 2.1 las consideraciones —mucho más breves— sobre la segunda.

Respecto al espacio que dedico a cada periodo, se puede apreciar la mayor extensión del apartado consagrado a las décadas centrales del siglo pasado. Entre otras razones, allí expuestas, se trata del periodo con mayor dispersión de tendencias críticas, y ello, sumado al hecho de que en estos años se escriben quizá los *clásicos* de la crítica boeciana, hace que en algunos casos me haya centrado más bien en el análisis de obras individuales que de tendencias generales.

---

[1] Me permito remitir a mi propio repertorio, en el que he recopilado la mayor parte de estudios boecianos en tres entregas, una dedicada a Boecio, su obra y su tiempo (2011b), otra a su pervivencia medieval (2012b) y otra a Boecio en la Edad Media hispánica (2013). La de Philip Edward Phillips (2012) tiene la ventaja de aportar un breve comentario de cada entrada. La más exhaustiva fue, en su momento, la de Luca Obertello (1974 II: «Bibliografia boeziana», 13–226; «Bibliografia generale», 227–308); merecen también reseñarse las de Miguel Lluch-Baixauli (1989), las de Joachim Gruber (1997b, 1998, 2002, 2006: 409–444, 2010 y 2011:109–120), la de Christophe Erismann (2004) y, finalmente, la de John Marenbon (2009: 311–339).

[2] Se puede consultar con aprovechamiento, el panorama general sobre la Tradición Clásica de González Rolán, Saquero Suárez-Somonte y López Fonseca (2002), con abundante bibliografía.

Por último, aunque en ocasiones el estilo de listado o catálogo es inevitable —cuando, por ejemplo, las corrientes críticas son más difusas y tengo que centrarme en obras o autores concretos—, he intentado que esta revisión crítica no se convirtiese en una tediosa nómina de autores y obras, sino que fuese una evolución razonada de las diferentes tendencias de cada periodo y de las diversas perspectivas sobre la vida, la obra, la época y la pervivencia de Boecio con las que se ha enriquecido nuestro conocimiento del autor de la *Consolatio*.

### 1.1.2. Primer periodo (1860–1909)

La primera etapa de estos estudios podría encuadrarse entre 1860, año de la publicación de la obra de Friedrich Nitzsch *Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften,* y 1909, cuando se imprime el primer volumen de *Die Geschichte der scholastischen Methode* de Martin Grabmann, dedicado a los orígenes de la filosofía escolástica. En estos casi cincuenta años la crítica muestra una preocupación casi obsesiva por lo que algunos llamaron la *Boethiusfrage* (Weissenborn, 1879 y 1880), es decir, el gran problema que para la época suponía la conciliación de las distintas vertientes de la obra de Boecio y, sobre todo, su integración en una visión unitaria de un autor que había sido tradicionalmente considerado cristiano, mártir de la fe, e incluso santo. Reducida a lo esencial, la cuestión que torturaba a los ingenios decimonónicos era muy antigua, y había sido ya planteada en innúmeras ocasiones (§ 2.3): ¿cómo conciliar al teólogo cristiano de los *Opuscula sacra* con el autor de la *Consolatio,* que, casi *in articulo mortis,* compone una obra estrictamente filosófica, es decir, pagana? La solución del problema, planteado en estos términos, requería indagar en la naturaleza de las convicciones religiosas de Boecio, una espinosa cuestión a la que el positivismo decimonónico dedicó sus mejores esfuerzos.

La prevalencia de este asunto sobre todos los demás temas boecianos se evidencia en el primer párrafo de dos obras fundamentales de este periodo: *De Anicio Manlio Severino Boëthio christianae doctrinae assertore disputatio theologica* (compuesta en 1841, aunque publicada en 1861), de Gustav Baur, y la monografía de Hugh Stewart *Boethius. An Essay* (1891), cuyo primer capítulo se titula precisamente «A Glance at the Controversy on Boethius»:

> Vix unum inter clariores antiquitatis scriptores esse puto cuius vitae studiorumque ratio tam discrepantibus virorum doctorum sententiis proferendis ansam praebuerit quam Anicii Manlii Severini Boëthii. [...] Nulla vero res est de qua tanto opere dissentiant quam de necessitudine quae inter Boëthium ac Christianam fidem theologiamque intercedit. (Baur, 1861: 3)[3]

> He who in our day would enter on a study of Boethius is confronted at the very threshold by the question, «Was the writer of the "De Consolatione Philosophiae" a Christian?». This, *the first of all questions to which the modern student requires an answer,* does not

[3] 'Difícilmente creo que exista entre los más ilustres escritores de la Antigüedad uno del cual el estudio de su vida y obras ofrezca motivo para tan discrepantes opiniones entre los sabios. Pero no hay ningún asunto sobre el cual disientan tanto como sobre la relación que media entre Boecio y la fe cristiana y la teología'.

> seem to have troubled the readers of the old Roman in the middle ages. (Stewart, 1891: 1; cursivas mías)[4]

Ante el dilema de los dos *Boecios,* el teólogo cristiano de los *Opuscula* y el filósofo pagano de la *Consolatio,* los eruditos del momento tomaron en primer lugar diversas posiciones sobre el problema de la autenticidad de sus escritos. Los más numerosos fueron aquellos que consideraron que los *Opuscula* habían sido falsamente atribuidos a Boecio durante la Edad Media; dibujaban, por tanto, un perfil completamente pagano de Boecio, consistente con la *Consolatio* y con el resto de su obra. Por otra parte, aquellos que admitían la autenticidad boeciana tanto de *Opuscula* como de *Consolatio* ofrecieron fundamentalmente tres posibles soluciones al problema: la lectura de la *Consolatio* en clave cristiana, el carácter de obra inacabada de la última obra de Boecio y, por último, una visión *mixta* de Boecio como filósofo y teólogo. Estas cuatro opciones fueron las más frecuentes respuestas a la *Boethiusfrage* entre los numerosos estudiosos que se ocuparon del tema.

Respecto a la primera opción, hay que señalar que no se encuentra en época moderna ninguna adhesión a la propuesta antigua según la cual la *Consolatio* no sería obra de Boecio, una postura que salvaguardaba la imagen tradicional de un autor íntegramente cristiano, amén de mártir y santo (§ 2.2)[5]. Frente a estas voces críticas que ponían en duda la autenticidad de la *Consolatio,* Gottfried Arnold inaugura en su *Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie (Historia imparcial de la Iglesia y de la herejía,* 1699–1700) la discusión moderna en sentido contrario: son los *Opuscula sacra* los que plantean problemas para la comprensión del escritor pagano que Boecio demuestra ser en su *Consolatio.*

---

[4] Estaba evidentemente equivocado Stewart al considerar que los lectores medievales no se habían preocupado por esta cuestión; se preocuparon, y mucho (§ 2.3). Stewart conoce las dudas, por ejemplo, de Bovo de Corvey, al que cita en la página 3 —como «Bruno of Corvey»—, pero considera que se trata de un caso aislado sin importancia.

[5] El caso más temprano que conozco de puesta en cuestión de la autenticidad de la *Consolatio* se encuentra en la famosa edición de los *Opera omnia* de Boecio impresa en Basilea en 1546 por Henricum Petrum, en cuya «Praefatio» el humanista suizo Heinrich Glareanus afirma: «Erat in carcere optimus ille uir [Boethius], dubius de uita. Tyrannus truculentus imminebat, tractabat de diuina prouidentia negocium arduum. Ibi de huius seculi malicia, de fortunae instabilitate, de malorum hominum in hoc mundo imperio, per totum opus conquestus. Et scilicet, non erat in his Christus, homini tam docto, uiro tam honorato ac pio uel semel nominandus? Christus, inquam, omnis patientiae exemplum, longe maiores iniurias ab inimicis passus. Deus, Dominus, Creator a creatura cruci affixus, non erat ille, inquam, in hoc tam splendido, ut uideri uolunt, opere nominandus? Ego igitur, ut ingenue fatear id quod res est (etsi scio quam magnam mihi moueam hac opinione inuidiam [...]), mihi quidem magis philosophicum opus uidetur quam christianum, nec tamen indignum quod a christiano homine legatur, sed indignum ut ab eo scriptum credatur qui ipsi Christo, dato in sacro baptismate nomine, ipsum antescriptis professus» («In divi Anitii Manlii Severini Boethi opera [...] praefatio», en *Anitii Manlii Severini Boethi in omnibus philosophiae partibus...,* Basilea, Henricum Petrum, 1526, ff. a2r–a3r, cita en f. a2v: 'Aquel óptimo varón [Boecio] estaba en la cárcel, con peligro de muerte. La violencia del tirano era inminente, escribía sobre la ardua cuestión de la divina providencia, así como sobre la maldad de su época, sobre la inestabilidad de la fortuna, sobre el poder que los malvados tienen en este mundo, quejándose a lo largo de toda la obra. Y entonces, un hombre tan docto, un varón tan honrado y tan pío y demás, ¿no tendría que haber nombrado a Cristo? Cristo, digo, ejemplo de toda paciencia, sufrió injurias mucho mayores de sus enemigos. Dios, el Señor, el Creador, crucificado por su creación, ¿no debería, insisto, nombrarse en una obra, como dicen, tan espléndida? Así pues, yo, diciendo honestamente la verdad (aunque sé la gran enemistad que esta opinión me va a reportar), me parece que esta es más una obra filosófica que cristiana, y, aunque no indigna de ser leída por un cristiano, sí indigna de creerse escrita por aquel que en sus anteriores escritos ha confesado profesar la fe de Cristo y haber recibido el sagrado bautismo'.

Bajo la influencia de Arnold un buen número de pensadores germánicos del siglo XIX abrazaron la imagen de un Boecio pagano, entre ellos el autor de la primera biografía moderna del autor romano, Hand (1823) y, sobre todo, Friedrich Nitzsch, que en su obra citada de 1860 presenta la primera gran síntesis de los argumentos a favor del Boecio pagano de la *Consolatio* y en contra de la autenticidad de los *Opuscula.* En resumen, los argumentos de Nitzsch podrían reducirse a tres: el silencio de los autores del siglo VI, especialmente de Casiodoro, respecto a los *Opuscula;* la preocupación fundamental de Boecio, como él mismo declara en otras obras, por la filosofía grecorromana, y no por la teología; y, por último, la ausencia de todo rasgo religioso en su última obra.

Justo en la misma fecha de publicación de la obra de Nitzsch, el erudito francés Charles Jourdain presenta en su trabajo «De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce», un ingenioso ataque a la autenticidad de los *Opuscula* desde una perspectiva muy diferente. Boecio, que no fue mártir, y ni siquiera cristiano, no es el autor de los textos teológicos; el origen de la atribución se encontraría en una confusión de nombres y, por tanto, de personas, originada en el siglo VIII: el autor de los *Opuscula* es en realidad, según Jourdain, un obispo africano llamado también Boecio, contemporáneo del autor de la *Consolatio,* exiliado a causa de su fe y muerto en Cerdeña.

La segunda línea crítica que he propuesto, la lectura cristiana de la *Consolatio,* tiene su antecedente inmediato en la entusiástica biografía de Boecio compuesta por François Armand Gervaise en 1715, quien interpretaba que, al modo de los alegorizadores medievales, bajo el disfraz pagano se ocultaban continuas referencias religiosas. Así, por ejemplo, Filosofía era la personificación de Dios, los *Eleatica atque Academica studia* de la *Consolatio* (I.1.10) eran en realidad su divina palabra, etc. Quizá el representante más influyente de esta corriente, desarrollada sobre todo fuera de las fronteras germanas, fuera Gaston Boissier (1889), que niega incluso la apariencia pagana de la Consolatio. El autor francés considera que Boecio toma de la filosofía grecolatina todo aquello que no contradice la fe cristiana, como, por otro lado, hiciera ya San Agustín en sus Diálogos.

Dentro de esta corriente podrían incluirse los estudiosos italianos que, partiendo de Barberini (1782), tienen un interés especial en la biografía de Boecio, en ocasiones unido a la exaltación de su figura como mártir y santo. Es el caso de los trabajos de Siro Comi (1812), Agostino Reale (1852), Luigi Biraghi (1865) —de una especial importancia por su análisis del díptico de Monza—, tres estudios de Giovanni Bosisio, sobre la santidad de Boecio (1855), sobre su catolicismo (1867) y sobre la autenticidad de los *Opuscula* (1869), y, por último, la obra de Agostino Gaetano Riboldi sobre los sepulcros de San Siro, San Agustín y Boecio (1885). No hay que perder de vista, por otro lado, que Reale, Comi, Bosisio y Riboldi eran de Pavía, lugar donde se dice que descansan los restos de Boecio, y que, además, los dos últimos tenían una relación directa con el clero paviano, el primero en calidad de párroco de la catedral y el segundo como obispo de la diócesis, lo que podría explicar en parte el tono apologético o hagiográfico que encontramos en algunas sus obras.

Otra vía para conciliar la autenticidad tanto de *Opuscula* como de *Consolatio* se fundamentó en el supuesto de que esta última obra no estaba concluida. Los partidarios de esta teoría, de entre los que destaca Gerhard Schündelen (1870 y 1871), consideraron que los *validiora remedia* de los

que habla Filosofía en I.5.11 no son los razonamientos sobre la verdadera felicidad, la naturaleza del bien y el mal o la predestinación y el libre albedrío que ocupan el resto de la *Consolatio,* sino unos *remedia* religiosos que Boecio habría programado incluir, en una suerte de *crescendo* consolatorio, tras el libro quinto. Tal proyecto habría quedado truncado por su muerte.

La solución mixta que considero como última opción crítica está representada fundamentalmente por Gustav Baur, en su obra citada de 1841, y por August Hildebrand (1885). Estos autores intentan demostrar por evidencia interna que tanto *Opuscula* como *Consolatio* están compuestas por el mismo autor, un autor cristiano por tanto, y justifican la ausencia de contenido religioso en su última obra como resultado de una decisión voluntaria: Boecio fue primero filósofo y después cristiano, y su propósito con la *Consolatio* fue iluminar aspectos de la fe mediante la filosofía.

Todas estas opciones críticas, como se puede apreciar, se basaban en un razonamiento muy simple: si los *Opuscula sacra* eran verdaderamente obra de Boecio, entonces el autor de la *Consolatio* debía ser cristiano, pues nadie defendería una fe que no profesa. De esta lógica se desmarcó Karl Schenkl, que, en 1859, presentó una original propuesta: de acuerdo con su interpretación de la evidencia interna, las grandes diferencias de fondo y forma entre, por un lado, los *Opuscula* y, por otro, los escritos lógicos y los comentarios aristotélicos hacían pensar que aquellos no podían ser obra de Boecio, mientras que, de acuerdo con cierta evidencia circunstancial —ascendencia, ambiente político y familiar, algunas citas de Enodio y Casiodoro— todo parecía indicar que debió ser cristiano. Así pues, para Schenkl Boecio era cristiano, pero no fue el autor de los *Opuscula.*

El desarrollo de esta controversia sobre la *Boethiusfrage* está marcado por el punto de inflexión que supuso la publicación del llamado *Anecdoton Holderi.* Este 'inédito de Holder' es un fragmento de una obra perdida de Casiodoro descubierto en torno a 1875 por Alfred Holder y editado dos años después por Hermann Usener. La importancia de este breve texto de veinte líneas radica en la mención explícita por parte de Casiodoro de la paternidad boeciana de los *Opuscula,* que para el editor y comentarista del fragmento suponía la prueba definitiva e incontestable de su autenticidad. Su valor no podía subestimarse ya que, como hemos visto, pocos años antes autores como Nitzsch (1860) fundamentaban su postura contra la autenticidad de los *Opuscula* precisamente, entre otros argumentos, en el silencio sobre ella de Casiodoro.

Pese a la contundencia del testimonio, la polémica continuó durante aproximadamente dos decenios más, trasladándose ahora a la discusión sobre la autenticidad del fragmento casiodoriano[6]. Sin embargo, esta discusión *pos-Anecdoton* —por utilizar la expresión de

[6] August Hildebrand, del que voy a hablar a continuación, pese a publicar su influyente obra en 1885, solo conoció el *Anecdoton* cuando prácticamente había terminado el texto, aunque llegó a las mismas conclusiones por medio del análisis textual, como él mismo explica en una nota: «Der Verfasser der vorliegenden Abhandlung ist völlig unabhängig von dieser Festschrift der zweiunddreizigsten Philologenversammlung Deutschlands, aus inneren Gründen bewogen worden, das Ganze in dem Sinne zu bearbeiten, wie es geschehen ist; und es sei hier auf den Zufall hingewiesen, daß in derselben Stunde, wo die ersten Grundzüge des Entwurfes über die einzelnen theologischen Schriften des Boëthius vollendet waren, dieses Anecdoton Holderi zum ersten Male in seine Hände gelangte» (1885: 19: 'El autor del presente trabajo, completamente independiente de esta publicación de la trigésimosegunda reunión de filólogos de Alemania, se ha basado en los fundamentos internos para elaborar todo tal como aparece; y se dio la coincidencia de que en el mismo momento en que se completaron los puntos esenciales del borrador sobre los diferentes escritos teológicos de Boecio, este *Anecdoton Holderi* llegó a sus manos por primera vez').

Galonnier (1997: 40–57)—, en la que intervinieron figuras tan importantes como Friedrich Nitzsch (1877), Theodor Mommsen (1882: XXIV, XLI–XLII), Carl von Prantl (1885: II 108–110), Georg Schepss (1886: 125–128) o Hugh Stewart (1891: 11–14), no traspasó los límites del siglo XIX[7], y ya a principios de la centuria siguiente había unanimidad sobre el valor conclusivo del testimonio, una unanimidad que se sigue manteniendo en la crítica actual (§ 1.3.6).

En este primer periodo de la crítica destacan en mi opinión las figuras de tres investigadores que, entre finales del siglo XIX y principios del XX, publicaron una serie de trabajos indispensables para la crítica posterior. El primero de ellos fue el citado Hugh Stewart (1863–1948), que en 1891 publicó, como reelaboración de un trabajo inédito de 1888, la primera síntesis moderna del pensamiento de Boecio. Consta de cinco bloques: la controversia boeciana, la relación entre el autor romano y Teodorico, un estudio de la *Consolatio* con especial atención a su dimensión filosófica, un análisis uno por uno de los cinco tratados teológicos y, finalmente, un compendio de las principales traducciones medievales de la *Consolatio* que le eran conocidas. La obra de Stewart presenta por primera vez de manera sistemática los resultados de la intensa investigación boeciana de finales del siglo XIX y, al mismo tiempo, abre nuevas vías de investigación sobre la vida y época de Boecio, el contenido filosófico de la *Consolatio* y, sobre todo, la influencia medieval de la obra. Todo ello hace que *Boethius* sea posiblemente la obra general más importante de este periodo sobre el escritor romano.

El segundo autor de una especial relevancia en la época fue August Engelbrecht (1861–1925), que en su trabajo de 1901 realiza el primer gran estudio sobre el texto de la *Consolatio*, muy valioso todavía hoy en no pocos aspectos. Los temas de los que se ocupó en este trabajo fueron el análisis de las glosas y escolios presentes en los manuscritos de la *Consolatio*, el estilo de Boecio, su sintaxis, lo que él llamó «Semasiologiches» (1902: 36) –es decir, un estudio del léxico–, el análisis minucioso de determinados pasajes problemáticos desde el punto de vista textual, los errores separativos y conjuntivos de la tradición manuscrita y, por último, un capítulo sobre métrica y prosodia. Se trata, pese a su brevedad, de un muy completo estudio sobre la *Consolatio* en su dimensión textual, lingüística y estilística que influyó de manera notable en los estudios boecianos del siglo XX.

La tercera figura que quisiera destacar, Georg Schepss (1852–1897), fue quien posiblemente dejó una mayor impronta en las décadas sucesivas, si bien su prematura muerte le impidió plasmar sus investigaciones sobre Boecio en una monografía, como sí hicieron Stewart y Engelbrecht. Sus trabajos sobre el tema, por tanto, están dispersos en diversos artículos sobre diferentes problemas boecianos: la transmisión manuscrita de la *Consolatio* (1881) y de las otras obras de Boecio (1886 y 1888), los manuales de aritmética y música del autor romano (1891), la autenticidad del cuarto tratado teológico, *De fide catholica* (1895), los textos falsamente atribuidos a Boecio (1896) y la traducción y el comentario boecianos de las Categorías aristotélicas en relación con su tratado *De hypotheticis syllogismis* (1897). Quizá el principal proyecto que quedó truncado con su muerte fue la edición crítica de la *Consolatio Philosophiae,* muy esperada por considerarse en la época a Schepss como el mejor conocedor

[7] Fuera de las recién creadas fronteras alemanas, algunos autores siguen escribiendo sobre el cristianismo de Boecio sin conocer el *Anecdoton:* es el caso, por ejemplo del citado trabajo de Gaetano Riboldi (1885) o del de Giovanni Semeria (1900); Gaston Boissier (1889), por su parte, sí lo conoce.

del texto y de su transmisión (formando parte así, como también lo hizo Engelbrecht, de la «tragica sors editorum» de la *Consolatio:* § 1.5.1).

Precisamente en cuanto a ediciones de las obras de Boecio, también este periodo fue de esencial importancia. Aunque a mediados del siglo XIX se publicaban sus *Opera omnia* en dos volúmenes de la *Patrologia latina* (Migne ed. 1847), junto con un buen número de obras de otros autores que se habían transmitido bajo su nombre, era evidente, dado el interés por el autor, la necesidad de una edición crítica con el rigor textual que la filología clásica germana había alcanzado en la primera mitad del siglo. Las primeras ediciones modernas de las obras de Boecio no fueron, sin embargo, de la *Consolatio* o de los *Opuscula*, sino de sus obras matemáticas, cuando en 1867 Gottfried Friedlein publicó, en un mismo volumen de la Bibliotheca Teubneriana, los manuales *De institutione arithmetica* y *De institutione musica.*

Habría que esperar hasta el año 1871 para ver editadas, también en la misma colección, las dos obras principales de Boecio, en un trabajo que es considerado hoy como uno de los mayores monumentos de la erudición boeciana del periodo. Fue Rudolf Peiper quien se encargó de esta primera edición verdaderamente crítica de la *Consolatio* y de los *Opuscula,* llevada a cabo mediante la consulta del mayor elenco de manuscritos reunidos hasta el momento. Además, la edición, profusamente anotada —en lo más parecido a una *editio maior* del texto que se ha realizado nunca—, se acompaña de un prólogo, quizá poco convencional, del que generaciones de eruditos extraerán preciosas noticias. En este prólogo, tras la minuciosa descripción y valoración de los testimonios empleados —catorce manuscritos antiguos (hasta el siglo XII) y quince *recentiores* para la *Consolatio* y ocho manuscritos antiguos para los *Opuscula*— (V–XXIII), Peiper edita el comentario sobre los metros de la *Consolatio* del monje del siglo IX Lupo de Ferrières (XXIIII–XXVIIII), recoge las *vitae Boethii* que encuentra en los manuscritos y las edita clasificándolas en seis modelos (XXVIIII–XXXV), edita también los «elogia Boeti» presentes tanto en manuscritos como en epigrafía (XXXV–XXXXI) y, a continuación, presenta cuatro catálogos comentados que tendrán una importancia fundamental para la crítica posterior: el primero se dedica a los comentarios medievales sobre la *Consolatio* y los *Opuscula* (XXXXI–LI); el segundo versa sobre las traducciones medievales de la *Consolatio* (LI–LVI); en el tercero se exponen algunas imitaciones de la *Consolatio* en las letras medievales (LVI–LVIIII); el cuarto, por último, espiga algunos testimonios representativos de la autoridad de la que disfrutó Boecio en la Edad Media (LX–LXVII). El volumen se completa con un «Index metricus» (219–227), un índice de lugares con influencia de las tragedias de Séneca (228–233) y, por último, un «Index nominum et rerum» (229–245).

Me he detenido algo en la descripción del trabajo de Peiper porque, más allá del mérito de ser el primero en elaborar una edición crítica y en reunir y presentar de manera sistemática los materiales de estos anexos, su influencia fue mucho más duradera de lo que se podría haber esperado de una edición de finales del XIX. En cuanto al primer aspecto, el texto de la *Consolatio* fijado por Peiper se convirtió en la base, declarada o no, de las siguientes tres ediciones críticas: Edward Rand y Adrian Fortescue la reproducen, junto con una traducción inglesa de 1609, sin apenas cambios (confesándolo el primero, eds. Stewart y Rand 1918: VII; no así el segundo, Fortescue 1925), mientras que Wilhelm Weinberger —o, más probablemente, Edmund Hauler— añade incluso el nombre del autor alemán al título

de su edición (1934). Incluso cuando, a partir de Karl Büchner (1947), los nuevos editores de la *Consolatio* vuelvan a examinar la transmisión manuscrita para construir un texto crítico nuevo, las diferencias con el establecido por Peiper son realmente escasas, lo que demuestra el acierto de sus decisiones.

Por otro lado, en los más de ciento treinta años que median entre la edición de Peiper y la de Claudio Moreschini (2005) apenas se han añadido nuevos testimonios valiosos a los que el editor alemán recopilara (la edición de Moreschini se basa en diecinueve manuscritos frente a los catorce de Peiper). Y además, la *Consolatio* de Peiper fue cada vez más valorada con el paso de los años debido al completo aparato crítico que acompaña al texto, en el que están consignadas un gran número de *variae lectiones* que contrastan con las magras informaciones —básicamente errores conjuntivos— que se encuentran en las ediciones del siglo XX. Su edición de los *Opuscula,* sin embargo, no gozó de similar fortuna, pues el gran experto en la pentalogía teológica de principios del siglo XX, Edward Rand, preparó un nuevo texto (eds. Stewart y Rand 1918) que sustituyó desde ese momento al de Peiper (§ 1.5.1).

El segundo aspecto, es decir, los anexos que Peiper adjuntó a su edición, ejerció una influencia todavía más profunda que su texto. Los catálogos comentados de *vitae,* comentarios, traducciones e imitaciones, fueron la principal fuente para los estudiosos que, a finales de esta etapa y durante la siguiente, como veremos, construyeron el ámbito fundamental de los estudios boecianos del siglo XX y de lo que llevamos del XXI, es decir, la influencia del autor romano en la Edad Media. Incluso podría decirse que alguna monografía, como Patch (1935a), consiste en poco más que una ampliación y puesta al día de los epígrafes de Peiper.

Las ediciones llevadas a cabo en este periodo se completan con la publicación de los dos comentarios boecianos al *De interpretatione* aristotélico por parte de Karl Meiser (1877 y 1880) y la de Samuel Brandt (1906) de los dos comentarios a la *Isagoge* de Porfirio. Asimismo se perfila la bibliografía de Boecio con diversos estudios, como los de Thomas Stang (1883), Georg Schepss, ya citado (1896), o Paul Correns (1891), sobre la inautenticidad de varios textos tradicionalmente atribuidos a Boecio. Seguirá el debate sobre la autenticidad del cuarto opúsculo teológico, todavía hoy no resuelto definitivamente, con un artículo de Schepss (1895) y otro de Edward Rand (1901). En esta misma línea podemos incluir también los estudios de Samuel Brandt (1903) y de Arthur McKinley (1907) sobre la cronología de las obras boecianas. Con todos estos trabajos, al final del periodo se contará con ediciones modernas de las principales obras de Boecio (las obras matemáticas, los comentarios aristotélicos más importantes, los *Opuscula sacra* y la *Consolatio*), con una depurada nómina del canon boeciano y con una cronología aproximada de su obra.

Considero que este periodo inicial de la crítica boeciana moderna podría cerrarse con un trabajo que, pese a su brevedad —apenas treinta páginas—, determinará la posición en la historia de las ideas que se le ha asignado a Boecio en el siglo XX. Me estoy refiriendo a la tercera sección del primer volumen de *Die Geschichte der scholastischen Methode* de Martin Grabmann (1909), titulada «Boethius, der letzte Römer — der erste Scholastiker» ('Boecio, el último romano, el primer escolástico'; 148–177). Esta sección, a su vez, está compuesta por tres capítulos: «Boethius als Vermittler des Aristotelismus an das abendländische Mittelalter» ('Boecio como intermediario del aristotelismo en la Edad Media occidental'; 149–160),

«Die Schrift *De consolatione philosophiae und das Mittelalter*» ('El tratado *De consolatione philosophiae* y la Edad Media'; 160–163) y «Die scholastische Methode in den *Opuscula sacra* des Boethius» ('El método escolástico en los *Opuscula sacra* de Boecio'; 163–177).

En estos tres capítulos el ilustre historiador presenta los comentarios de Boecio sobre las obras aristótelicas, los *Opuscula sacra* y, en menor medida, la *Consolatio,* traza un breve panorama de su presencia en la Edad Media y de su influencia en los inicios de la escolástica y, por último, menciona algunos comentarios medievales sobre las obras teológicas; nada, en definitiva, particularmente profundo ni novedoso (lo cual no era, por otro lado, el objetivo de una síntesis de evolución histórica como esta). Lo importante de este trabajo, en mi opinión, por frívolo que pueda parecer, es el título de esta sección, o, mejor dicho, la concepción histórica subyacente en él. Grabmann, fusionando una expresión de Cornelius Krieg y una famosa frase de Edward Gibbon o, más probablemente, a Joseph Suttner[8] (aunque no menciona a ninguno de los dos), sitúa a Boecio como el último representante del mundo romano, heredero de una —en términos diltheianos— *Weltanschauung* perdida con las conquistas bárbaras, pero también, y al mismo tiempo, como precursor, fundador o referente principal del pensamiento más propiamente medieval, la escolástica.

Esta posición axial de Boecio en la historia de las ideas, de pertenencia simultánea a dos mundos, con frecuencia contrapuestos en el historicismo de la época, va a dominar, con matices, el panorama crítico hasta nuestros días. No muchos conocen el texto de Grabmann, pero la frase con la que encabezó en 1909 la tercera sección de su *Geschichte* aparece en decenas de prólogos, artículos de enciclopedias y obras generales, manuales y artículos, generalmente atribuida, por una antigua confusión, a Lorenzo Valla (§ 2.2).

Como balance final de esta primera etapa, dominada en términos generales por la erudición germánica, quisiera destacar tres puntos: en primer lugar, el final de la controversia sobre el cristianismo de Boecio y la autoría de los *Opuscula sacra,* gracias al *Anecdoton Holderi*, tras una intensa discusión secular; a continuación, el predominio del interés de la crítica por las dimensiones filosófica y teológica de la obra boeciana; y, por último, la proyección de una imagen *jánica* de Boecio, receptor y compilador, por un lado, del saber grecolatino y, por otro, autoridad de influencia primordial durante casi un milenio.

### 1.1.3. Segundo periodo (1910–1939)

En esta segunda etapa, la crítica alemana pierde la hegemonía en los estudios boecianos, que pasan al dominio anglosajón. Se trata de un convulso momento histórico, en el que el número de publicaciones, especialmente en la academia germánica, se reduce notablemente. A finales del periodo, en la tercera década del siglo, se observa una recuperación tanto en el número de trabajos como en la importancia de los mismos. Los autores más destacados en estas tres décadas fueron probablemente Edward Rand (1971–1945), que ya había publicado en el periodo anterior un trabajo sobre la autenticidad del cuarto opúsculo (1901) y otro

[8] Krieg llama a Boecio «der erste Scholastiker» (1885: 24), mientras que Gibbon afirma que «[t]he senator Boethius is the last of the Romans whom Cato or Tully could have acknowledged for their countryman» (1910 [1ª ed.: 1788]: 139). Suttner desarrolla la idea de Boecio como el último romano en su obra de 1852 *Boethius der letzte Römer. Sein Leben, sein christliches Bekenntniß, sein Nachruhm.*

sobre la composición de la *Consolatio Philosophiae* (1904), Howard Patch (1889–1963), que también desarrollará su actividad en el periodo siguiente, y Edmund Silk (1902–1988).

Una de las principales preocupaciones del periodo es la vida y circunstancias de Boecio, destacando en este asunto el comienzo de una discusión sobre su proceso y muerte en estudios como los de Giovanni Picotti (1931) o Charles Coster (1935). Todavía se siguen publicando, sobre todo en Italia, biografías de Boecio que exaltan su figura de mártir de la fe, como la del —de nuevo— cura paviano Gerolamo Vanzini (1939).

Los *Opuscula sacra,* ya indudablemente obras de Boecio, interesan ahora en sí mismos: la discusión no estará ya monopolizada por la cuestión de la autoría, y la crítica se preocupará por comprender estos tratados en relación con el resto de las obras de Boecio y por integrarlos en el contexto teológico de la época. Quizá la obra más representativa del periodo en este sentido sea la monografía de Viktor Schurr (1935) sobre los vínculos entre el concepto de Trinidad boeciano y lo que él llama las «Skythischen Kontroversen», es decir, las polémicas teológicas que los monjes escitas constantinopolitanos y romanos mantuvieron, por un lado, con pelagianos y monofisitas y, por otro, con el Papado. Continúa la discusión, sin embargo, sobre la autoría del cuarto tratado teológico, *De fide catholica,* con la retractación de Edward Rand (eds. Stewart y Rand 1918: 52 y 1928: 156–157) respecto a su tesis doctoral (cuya versión resumida publicó en 1901), donde defendía que no era obra de Boecio, opinión que, sin embargo, sigue manteniendo Schurr (1935: 7–9).

Es en este periodo cuando la crítica desarrolla la imagen que de Boecio se había esbozado en el periodo anterior y que se cifraba en la frase de Martin Grabmann. En cuanto a la dimensión de Boecio como «último romano», diversos estudios indagan sobre las fuentes y antecedentes de su pensamiento, como los sucesivos trabajos de Howard Patch sobre la relación de Boecio con el neoplatonismo en conceptos como el destino (1929), la armonía de los elementos (1933) o la necesidad (1935b); Edmund Silk, por su parte, considera la *Consolatio* como una secuela de los *Diálogos* y los *Soliloquios* de San Agustín (1939a).

Pero es respecto a la segunda faceta de Boecio, la de «primero de los escolásticos» o, de manera más general, primero de los medievales, donde encontramos dos trabajos fundamentales, firmados por Edward Rand (1928) y por Howard Patch (1935a). El primero dedica a Boecio el quinto capítulo de su obra *Founders of the Middle Ages* (1928: 135–180), un título revelador de su concepción histórica. No menos ilustrativo es el título del capítulo, «Boethius, the First of the Scholastics», adaptado de la fórmula de Krieg y Grabmann, en el que Rand destaca la importancia histórica de la aplicación boeciana de la lógica aristotélica a la teología cristiana, lo que permitió al Occidente medieval asimilar buena parte del pasado pagano en lo que él llama «humanismo cristiano»[9].

Sin embargo, el mérito de establecer en un trabajo de mayor alcance el objeto de estudio, las fuentes y los textos de referencia sobre la vertiente medieval de Boecio le corresponde a Howard Patch, con su obra *The Tradition of Boethius. A Study of His Importance in Medieval*

[9] Esta concepción hizo fortuna en la historiografía anglosajona de la época: «Two centuries before, under the magnanimous rule of Theodoric, Italy had still been the centre of Western culture. It was in Italy that Boethius, Cassiodorus, and St. Benedict had planted, amid the ruins of the Roman world, the beginnings of a new world which was to exceed the old in glory. These Italians were the Founders of the Middle Ages» (Raymond Chambers, 1939: 30).

*Culture* (1935a). Casi diez años después de dedicar un buen número de páginas a Boecio en su estudio sobre la presencia literaria de la diosa Fortuna en la Edad Media (1927), Patch decidió acometer la primera monografía dedicada específicamente a la influencia del autor de la *Consolatio*. El texto consta de cuatro secciones: la primera examina las tradiciones legendarias que se forjaron en la Edad Media en torno a la muerte de Boecio (8–19), la segunda está dedicada a la influencia del autor romano en el «pensamiento medieval» (20–45), la tercera se centra en las traducciones medievales de la *Consolatio* (46–86) y la última versa sobre sus imitaciones e influencia literaria en la Edad Media y el Renacimiento (87–113).

Como he comentado antes, en realidad estas cuatro partes son desarrollos de los diferentes anexos de la edición de Rudolf Peiper: en la primera sección Patch espiga las referencias a la leyenda de martirio y santidad de Boecio entre las *vitae, elogia* y traducciones mencionadas por Peiper; la discusión sobre el «pensamiento medieval» consiste en realidad en algunas notas sobre los comentarios medievales de la *Consolatio* y los *Opuscula* y, finalmente, las dos últimas partes se corresponden con tres de los anexos del editor alemán (traducciones, imitaciones y testimonios de la autoridad boeciana en la Edad Media).

Pese a que, por tanto, el texto careciera de originalidad en cuanto al enfoque, a la distribución de sus contenidos y a las fuentes, el mérito principal de Patch consistió en la construcción, a partir de los datos de Peiper, de un discurso que evidenciaba la influencia de primer orden de Boecio en la cultura medieval. Aunque tampoco esto era ninguna novedad para los estudiosos, por primera vez se presentaba una valoración general de los diferentes tipos de documentos y de las diversas perspectivas que permitían sostener esta afirmación.

Así pues, Edward Rand y Howard Patch configurarán en la década de los treinta una imagen de Boecio, desde la perspectiva de la historia de las ideas, que se difundirá a través de generaciones de estudiantes gracias al gran éxito de sus dos obras (*Founders of the Middle Ages* se reimprime en 1957 y *The Tradition of Boethius* en 1970): Boecio será el más conspicuo *transmisor* de la Antigüedad de entre los llamados *fundadores* de los siglos IV al VII (los cuatro Santos Padres latinos, Servio, Marciano Capela, San Isidoro, etc.).

Esta concepción, establecida por la línea que va de Peiper y Grabmann a Rand y Patch, y que culminará, en la siguiente etapa, con Pierre Courcelle, tendrá una consecuencia de vital importancia en la crítica boeciana. El estudio de lo que podríamos llamar, de manera general, la influencia de Boecio en la Edad Media se configura como una disciplina relativamente autónoma, disgregada en buena medida de la otra línea crítica, la que mira a Boecio como *final* de una época. Esta nueva disciplina ya no estará tan solo en manos de filólogos clásicos, sino que también será cultivada por medievalistas y romanistas. Este fenómeno no es, desde luego, exclusivo de los estudios boecianos, ya que podemos observar parecidas tendencias en el caso de otros grandes autores de la Antigüedad; sin embargo, basta con echar un vistazo al volumen de trabajos publicados dentro de esta vertiente crítica, a la conformación de sus diferentes ramas y la conciencia de los investigadores de estar trabajando en un marco teórico común (§ 2.1) para advertir que este campo de estudio no solo se inscribe dentro del marbete de la tradición clásica, tal como será establecida a mediados del siglo XX, sino que cuenta con sus propias particularidades específicas.

Sitúo el final de esta segunda etapa a finales de la década de los treinta, con la publicación por parte de Dom Maïeul Cappuyns del artículo «Boèce» en el noveno tomo del *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* (1937). Pese a la aparente poca entidad del trabajo, una simple entrada de un diccionario, en sus casi cuarenta apretadas columnas se reúne todo el conocimiento que en la época se tenía de Boecio, estructurado en los siguientes bloques: vida de Boecio (origen, fecha de nacimiento y formación; vida pública; proceso, exilio y muerte; «martirio» y culto de Boecio; cristianismo de Boecio), escritos de Boecio (generalidades; escritos sobre el *quadrivium;* escritos filosóficos: traducciones, comentarios, tratados; *Opuscula sacra; Consolatio Philosophiae*) y, finalmente, característica e influencia doctrinal; el final del artículo consiste en la más completa bibliografía reunida hasta el momento. El gran mérito de Cappuyns consistió probablemente en esta organización del material, que, como se puede comprobar muy fácilmente (por ejemplo, en la presente tesis), se repetirá en la mayor parte de estudios sobre el autor romano. Esta entrada del diccionario, por otra parte, permanece aún hoy como una de las mejores introducciones a la vida y obra de Boecio.

En cuanto al trabajo textual y editorial desarrollado en este periodo, si bien no se editan nuevas obras de Boecio, destacan, por un lado, las comentadas ediciones críticas de Hugh Stewart y Edward Rand (1918) –basada para la *Consolatio* en la de Rudolf Peiper y nueva para los *Opuscula*–, la de la *Consolatio* de Adrian Fortescue y George Smith (1925) –prácticamente calcada del editor alemán– y la llevada a cabo por Wilhelm Weinberger de la *Consolatio,* también deudora de Peiper. Especialmente importante es la publicación en 1921 del primer comentario detallado de la *Consolatio,* escrito en latín por Friedrich Klingner, así como la aparición de nuevos estudios sobre manuscritos desconocidos o poco tenidos en cuenta (Silk, 1939b). Lane Cooper publicará en 1928 la primera concordancia de la *Consolatio* y los *Opuscula,* un instrumento fundamental para el posterior desarrollo de los estudios boecianos. Por último, en 1929 ve la luz un influyente estudio de Alfred Kappelmacher en el que postula un «plan literario» de Boecio que subyace en la aparente heterogeneidad de su obra. Comienza también en esta etapa el trabajo editorial sobre la segunda *dimensión* de Boecio, su presencia en la Edad Media, con la primera edición de un comentario de sus obras; se trata del comentario sobre la *Consolatio* que Edmund Silk (1935) creyó obra de Juan Escoto Eriúgena y que, por tanto, dató en el siglo IX (§ 2.3.2).

En resumen, esta segunda etapa, con predominio de la crítica anglosajona, tiene como principal logro el desarrollo de la imagen, creada en el periodo anterior, de un Boecio que mira al mismo tiempo al pasado, a la Antigüedad, y al futuro, a la Edad Media.

### 1.1.4. Tercer periodo (1940–1979)

Esta etapa estaría constituida por los casi cuarenta años que median entre la publicación de *Boethius: Some Aspects of his Times and Work,* de Helen Barrett (1940), y la de *Kommentar zu Boethius, «De Consolatione Philosophie»,* de Joachim Gruber (1978). Entre estas dos fechas los estudios boecianos se desarrollan en cuatro ámbitos fundamentales, que comentaré separadamente: el anglosajón, el francés, el italiano y el germánico. También en este periodo se publican las que podrían quizá considerarse las tres obras más importantes escritas sobre Boecio, cada una desde diferentes ámbitos y perspectivas: *La Consolation de Philosophie dans la tradition*

*littéraire* de Pierre Courcelle (1967a), *Severino Boezio* de Luca Obertello (1974) y el citado trabajo *Kommentar zu Boethius, «De Consolatione Philosophie»,* de Joachim Gruber (1978).

Muchos de los estudios publicados en estas décadas centrales del siglo, especialmente la magistral obra de Pierre Courcelle, se inscriben en la línea crítica continuista que representan obras como el clásico de Ernst Robert Curtius *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948) o, en menor medida, *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature de Gilbert Highet* (1949). Esta perspectiva, teorizada sobre todo por Curtius (véanse Gelley, 1966 y Rubio Tovarm, 1999), nace en oposición a la *Geistesgeschichte* que había predominado en la crítica, sobre todo alemana, de las primeras décadas del siglo. Frente a abstracciones anteriores de origen romántico, Curtius postulaba una nueva ciencia literaria, establecida sobre sólidos fundamentos como los *topoi,* que demostrara la continuidad esencial en la cultura —al menos literaria— desde el mundo clásico hasta la Edad Moderna, siendo los siglos medios el periodo crítico de esta *translatio.* También desde esta perspectiva de la historia de la cultura la figura de Boecio resultaba clave, no tanto ahora como encarnación simultánea de dos *Weltanschauungen* o *Zeitgeisten,* sino más bien como eslabón, acaso el más prominente, en la cadena milenaria que une la Antigüedad con la Europa moderna.

La obra que, en mi opinión, inaugura esta tercera etapa, el citado volumen de Helen Barrett, supone la consagración del interés por la figura de Boecio más allá del reducido grupo de los filólogos clásicos o de los medievalistas. Se trata de la primera monografía explícitamente destinada a los lectores no especialistas, para los que, por ejemplo, se traducen todas las citas en latín o griego[10]. La obra consta de apenas 150 páginas en las que se exponen sucintamente los principales problemas que plantea la vida y la obra de Boecio: su relación con Teodorico y el gobierno godo en el contexto político de los siglos V y VI, la caída y el proceso, un somero análisis de la *Consolatio* y los *Opuscula* y una puesta al día sobre la cuestión de su cristianismo.

Dentro del ámbito anglosajón, quizá la principal línea de investigación fue el estudio biográfico de Boecio. Desterrada ya de la crítica la discusión sobre el paganismo de Boecio, ahora se empiezan a estudiar con una mirada renovada los últimos años del autor de la *Consolatio,* su juicio y condena y la imagen de santo y mártir transmitida por la Edad Media. Los estudios más importantes a este respecto fueron los de Charles Coster sobre el juicio (1935) y la caída (1952), los de William Bark sobre la confrontación entre Boecio y Teodorico (1944) y sobre la leyenda del martirio (1946a) y, por último, un importante trabajo de Howard Patch sobre los comienzos de dicha leyenda (1947), que dio lugar a una polémica con Coster desarrollada en las páginas de la revista *Speculum* (Coster, 1948; Patch, 1948) (§ 2.2). Phillip Rousseau, por otro lado, analizará uno de los cargos por los cuales se ajusticia a Boecio, el *maleficium* (1979).

En esta línea histórica se sitúa también el primero de los estudios que John Moorhead escribirá sobre el mundo romano del siglo VI, centrado en Boecio y otros romanos que

[10] Véanse los primeros párrafos de su prefacio: «It seems to me that because of the circumstances of his life and death he is too interesting and because of the influence of what he wrote too significant to be known only by the few. [...] In writing about Boethius and his work I have had in mind the general reader who is not equipped with any special knowledge of the Classics or of Philosophy» (Barret, 1940: VII).

trabajaron para el régimen ostrogodo (1978). También Cornelia De Vogel escribió un trabajo sobre la biografía de Boecio (1971), aunque sus principales estudios se centraron en demostrar el cristianismo de la *Consolatio* sobre la base del concepto de amor (1963, 1972, 1973 y 1975; también sobre este mismo tema 1981a y 1981b). De una notable influencia resultaron, por un lado, el breve artículo de Donald Duclow acerca del proceso de terapia llevado a cabo por Filosofía en la *Consolatio* (1979) y, por otro, los trabajos de Jan Sulowski sobre las fuentes de la *Consolatio* (1957 y 1961).

Las traducciones y comentarios aristotélicos fue otro campo en el que destacaron los estudiosos anglosajones, estimulados por las ediciones de Lorenzo Minio-Paluello (véase *infra*). James Shiel, además de relacionar a Boecio con los aristotélicos Andrónico de Rodas (1957) y Eudemo de Rodas (1974), escribió una importante visión de conjunto sobre la labor comentarística de Boecio (1958), reimpresa dos veces más (1984 y 1990). Eleonore Stump se centra en el comentario sobre los *Tópicos* (1974), mientras que Sten Ebbesen escribe sobre el comentario perdido de Boecio sobre los *Segundos analíticos* (1973). Estos tres autores seguirán publicando importantes estudios en esta línea durante los siguientes periodos. En cuanto a la influencia de estas obras lógicas en el desarrollo de la escolástica, tenemos en este periodo la obra de Friedrich Solmsen sobre Boecio y la historia del *Organon* (1944) y la de James Collins (1945), que reevalúa dicha influencia a la luz de los nuevos estudios. Finalmente, el estudio de la dimensión filosófica de Boecio se completó con el profundo análisis de Karl Dürr sobre la lógica proposicional de Boecio (1951) y con el imprescindible trabajo de Lambertus De Rijk sobre la cronología boeciana de las obras lógicas (1964).

Los anglosajones también se interesaron por las obras matemáticas y la influencia boeciana en las *artes liberales,* campo en el que destacó Michael Masi, que en esta etapa estudia los manuscritos de *De musica* (1971) y la relación de Boecio con la iconografía de las artes liberales (1974). Tres autores establecen las relaciones entre el *De institutione musica* y la filosofía boeciana: Roger Bragard (1945), Leo Schrade (1947) y David Chamberlain (1970), mientras que Calvin Bower investiga las fuentes del tratado (1978) y George Chambers ensaya una interpretación de conjunto de la obra (1961).

Aunque menos numerosos, los trabajos en lengua inglesa dedicados al terreno textual disfrutaron de una perdurable influencia. Entre ellos destacaría el estudio de Christine Mohrmann sobre la lengua de la *Consolatio Philosophiae* (1976) y el fundamental artículo del citado William Bark en defensa de la autenticidad del cuarto opúsculo sacro (1946b). Pero posiblemente el trabajo más recordado y citado en este ámbito es un breve artículo de Barnet Kottler (1955) en el que ofrece una interesante interpretación de la llamativa homogeneidad textual de los manuscritos de la *Consolatio* en el siglo XIV: sería el resultado de un proceso de construcción de una versión *vulgata* de la *Consolación* a partir, sobre todo, del trabajo de glosadores y copistas. Por último, cabría señalar la reedición de una obra del periodo anterior, no tanto por sus méritos sino porque se convirtió en los decenios siguientes en el texto de la *Consolatio* y los *Opuscula* manejado casi universalmente en el ámbito anglófono. Se trata de la edición de ambas obras preparada en 1918 por Hugh Stewart y Edward Rand (§ 1.1.2) para la Loeb Classical Library, en la que ahora se reemplaza el texto inglés de la *Consolatio* de 1609 por una nueva traducción, realizada por Stanley Tester.

Aunque la colosal figura de Pierre Courcelle parece monopolizar la crítica boeciana en Francia durante este periodo, algunos otros nombres de este ámbito merecen mencionarse, especialmente de algunos estudiosos que trabajaron sobre la dimensión teológica de Boecio. Es el caso del muy influyente estudio de Maurice Nédoncelle sobre las diversas concepciones boecianas de *persona* (1955) o de sucesivos trabajos de Pierre Hadot acerca de materias como el comentario perdido a las *Categorías* (1959), el *De hebdomadibus* (1963), la fórmula *foma essendi* (1970) o el concepto de persona en las controversias teológicas (1973). En el año 1957, Marie-Dominique Chenu encabeza uno de los capítulos de su obra *La théologie au douzième siècle* con el título «Aetas Boetiana» (1957: 142–158), prolongando así las *aetates* medievales —*Vergiliana, Horatiana* y *Ouidiana*— de Ludwig Traube (§ 2.2), en una expresión que hará fortuna en la crítica posterior (Troncarelli, 1987). Entre los estudios sobre las disciplinas matemáticas, por otra parte, destaca el libro de Henri Potiron sobre las fuentes griegas de la teoría musical boeciana (1961).

Sin embargo, como ya hemos anunciado, es Pierre Courcelle (1912–1980) la figura más importante, no solo en Francia, sino en el conjunto de los estudios boecianos, durante las cinco décadas centrales del siglo XX. Sin dejar de interesarse por muchos otros temas, como la literatura y la filosofía griega (1948*a*), la historia de las invasiones germánicas (1948*b*), el pensamiento de San Agustín (1950) o la pervivencia de la idea socrática «conócete a ti mismo» (1975), Courcelle escribirá durante toda su vida académica un sinnúmero de trabajos sobre Boecio, desde que, con apenas 23 años, relacionara al autor de la *Consolatio* con la escuela neoplatónica de Alejandría (1935), hasta que, póstumamente, se publicaran dos contribuciones sobre la *Consolatio,* atendiendo en una a la imagen del tirano (1980) y en otra a la representación de las musas (1981). Entre uno y otros trabajos, Courcelle compondrá el primer compendio más o menos sistemático de comentarios medievales de la *Consolatio* (1939 y 1966, revisados en 1967*a*: 239–332), estudiará la función de Boecio como transmisor de las letras griegas en Occidente (1948*a*: 257–312) y del platonismo (1967*b* y 1969*a*), analizará la proposografía y la presencia de Filosofía como personaje en la literatura latina (1968 y 1970) y, por último, señalará los paralelismos en la pervivencia medieval de la *Consolatio* y las *Confesiones* agustinianas (1969*b* y1971).

Pero el trabajo por la cual Courcelle fue considerado quizá el mayor conocedor de la principal obra de Boecio fue *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et posterité de Boèce,* publicado en 1967. El propósito fundamental de esta obra maestra de la erudición era señalar la importancia de la *Consolatio* en la tradición literaria y filosófica de Occidente, una importancia que el autor francés compendió en seis grandes temas: el personaje de Filosofía (15–99), el personaje de Fortuna y sus bienes (101–158), el bien soberano y el mal (159–199), las relaciones entre Dios y el mundo (201–238), las controversias en torno a la *Consolatio,* es decir, los comentarios medievales de la obra (239–332) y, en último lugar, la iconografía de la *Consolatio* (132 ilustraciones comentadas *passim*). La obra de Courcelle, aunque ha sido criticada en varios aspectos, sobre todo en su concepción general (§ 1.1.6), inspiró una larga serie de estudios en su misma línea, sobre todo en el ámbito francés —como los de Gérard Mathon (1968) y Hubert Silvestre (1969)—, y sigue siendo considerada, después de casi medio siglo, como el estudio más importante sobre la *Consolatio*.

Una de las principales características de este periodo es la emergencia de la crítica italiana en los estudios boecianos. Aunque muchos autores italianos habían escrito sobre Boecio en los periodos anteriores, en su mayor parte se trataba de estudios biográficos, a veces en exaltación de su santidad, y en no pocos casos sin noticia de la investigación germánica al respecto. En estas décadas, sin embargo, los estudiosos italianos se situarán en la vanguardia de las investigaciones boecianas, fundamentalmente en torno a cuatro aspectos: el contexto familiar y social en la biografía de Boecio, la tradición literaria y cultural de la *Consolatio Philosophiae,* los escritos filosóficos boecianos y, por último, los estudios de conjunto de su vida y obra.

Respecto a la primera cuestión, destacan los trabajos de Arnaldo Momigliano sobre la cultura en los tiempos de Boecio y Casiodoro (1951) y sobre los *Anicii* en la historiografía del siglo VI (1956). Francesco Della Corte estudia la relación entre Boecio y Bizancio (1965), mientras que Ubaldo Pizzani, que se ocupa inicialmente del tratado *De institutione musica* (1965), escribirá sobre la función de Boecio como «consultor técnico» de los reyes bárbaros (1978). Rosario Anastasi se centra en el proceso sufrido por Boecio (1947) e Ildefonso Schuster indaga en los últimos días del filósofo romano (1943); Emanuele Rapisarda, por su parte, investiga desde un punto de vista cristiano lo que ella llama la «crisi spirituale di Boezio» (1947).

La dimensión literaria de Boecio, centrada en su *Consolatio Philosophiae,* fue el tema fundamental de los numerosos artículos publicados durante cuatro décadas por el incansable Luigi Alfonsi (1917–1987). Un primer bloque de sus estudios se centra en aspectos diversos de la composición de la *Consolatio:* la relación de algunos de los metros con la poesía elegíaca (1942–1943*a*), el diseño global de la obra (1942–1943*b*), la relación entre las prosas y los metros (1945*b*), el estudio detenido de algunos pasajes concretos, como la primera prosa del libro segundo (1951*b*) o el ataque boeciano a las musas poéticas y la defensa de las musas filosóficas (1951*e*), un influyente artículo sobre la prosa cuarta del libro primero como «apología» (1953), su condición de poeta (1954) y, finalmente, la relación entre historia interior e historia cósmica en la *Consolatio* (1955*a*). El segundo bloque de los trabajos de Alfonsi está dedicado a la relación de la *Consolatio* con otros autores, como Maximiano (1942), Cicerón (1945*a* y 1951*c*), Apuleyo (1970) o Virgilio (1979–1980), con otros géneros, como la tradición protréptica (1951*d*), o con la tradición cultural de la literatura italiana (1955*b*). Alfonsi se detiene también en la filosofía de la *Consolatio,* con trabajos sobre los problemas filosóficos presentes en la obra (1943), el humanismo boeciano en la *Consolatio* (1950), el concepto de *humanitas* en Boecio (1951*a*) o las distintas escuelas filosóficas mencionadas en la obra (1951*f*). Por último, el autor italiano publica también dos trabajos de índole general: una entrada sobre Boecio en un diccionario de filosofía (1976) y, en lo que supone su último trabajo sobre el autor de la *Consolatio,* un resumen de lo que el llama «temáticas» boecianas: retórica, filosofía, teología y política (1984).

Pero no solo Luigi Alfonsi trabajó en los aspectos literarios de la *Consolatio;* también contribuyeron al mejor conocimiento de este aspecto de la obra de Boecio una serie de autores italianos, de entre los cuales cabe destacar a los que se centraron en la poesía de la *Consolatio,* como el citado Emanuele Rapisarda (1956a y 1956b), Gioia Rispoli (1965), C. Salemne (1970–1971) o, especialmente, Luigi Pepe, con un influyente trabajo sobre la métrica

de Boecio (1954). Aristide Marigo (1942) y Luigi Bruno (1962) publican también trabajos sobre otros aspectos de la *Consolatio,* como su lengua y estilo en el caso del primero y la tradición platónica en la que se inscribe en el segundo.

Los textos estrictamente filosóficos de Boecio, es decir, sus traducciones y comentarios del *Organon* aristotélico y sus tratados lógicos, habían constituido hasta el momento la parte de la producción boeciana más desatendida, con diferencia, por la crítica, en parte porque, además de la *Patrologia,* solo se contaba con las antiguas ediciones de los comentarios boecianos al *De interpretatione aristotélico* (Meiser, 1877 y 1880) y a la *Isagoge* de Porfirio (Brandt, 1906). Esta situación cambiará radicalmente a mediados de siglo gracias al proyecto *Aristoteles Latinus* y, sobre todo, gracias al extraordinario esfuerzo de Lorenzo Minio-Paluello (1907–1986).

En primer lugar destacan sus numerosos estudios en torno a diversos aspectos de las versiones boecianas de Aristóteles: el texto latino de las *Categorías* (1942, 1945 y 1962*a*), las dos traducciones de los *Primeros analíticos* (1958*b*) y la posible existencia de un comentario boeciano de esta obra (1957*a*), el texto de la traducción de *Tópicos* (1958*a*), la traducción de la *Metafísica* que Santo Tomás atribuye a Boecio (1950), la transmisión de las versiones de Aristóteles en los siglos VIII y IX (1954) y, por último, una visión general de las traducciones boecianas del Estagirita (1957*b*). Pero la gran contribución de Minio-Paluelloa los estudios boecianos son probablemente sus cuidadas ediciones, llevadas a cabo en diferentes tomos de *Aristoteles Latinus:* el autor italiano edita las dos traducciones de las *Categorías* (1961: 5–41 y 47–79), las dos traducciones de *Primeros analíticos* (1962*b:* 5–191) con su comentario (1962*b:* 295–372), la versión del *De interpretatione* (1965: 5–38), la de la *Isagoge* de Porfirio (1966: 5–31) y, finalmente, la de *Tópicos* (1969: 5–185).

Junto con la publicación de Bernard Dod, también en *Aristoteles Latinus,* de la versión de *De sophisticis elenchis* (1975: 5–60), al final de este periodo todas las traducciones de Boecio se encontraban ya editadas. Tras la publicación de todos estos materiales, los trabajos sobre esta vertiente boeciana, como ya se ha comentado, se multiplican en todos los ámbitos. Destacan en el ámbito italiano Lorenzo Pozzi, con un artículo sobre los silogismos hipotéticos en Boecio (1974), y Bruno Maioli, que estudia la clasificación boeciana de las ciencias (1978).

El último tipo de estudio al que quiero referirme en el ámbito italiano es el de los trabajos de conjunto sobre Boecio y su obra. En este aspecto sobresalen, en primer lugar, Antonio Crocco, que en el mismo año publica una *Introduzione a Boezio* (1970*a*) y un *Saggio critico-interpretativo* sobre la *Consolatio Philosophiae* (1970*b*), y Ferruccio Gastaldelli (1974). Sin embargo, la principal obra en este apartado se publica en 1974, y supone al mismo tiempo el estudio más importante de la filología italiana dedicada a Boecio y la principal obra de conjunto sobre el escritor romano hasta nuestros días; se trata de *Severino Boezio,* de Luca Obertello (n. 1940). Según Ralph McInerny, después de la publicación de esta obra, «Boethian studies would never be the same again» (1995: xiii). El autor italiano, que ya había publicado algunos trabajos sobre la estética de Boecio (1967) y sobre la relación del autor de la *Consolatio* con el *quadrivium* medieval (1971), además de editar, con traducción italiana, el tratado *De hypotheticis syllogismi*s (1969), compone dos gruesos volúmenes que suman

más de 1200 páginas con la intención exhaustiva de recoger toda la información histórica, biográfica, literaria, filosófica y bibliográfica sobre Boecio, su tiempo y su obra[11].

El primer volumen de la obra analiza meticulosamente los principales temas boecianos, que se distribuyen en cuatro bloques: vida (I 3–153), obras (I 155–382), fuentes griegas y latinas (I 383–562) y análisis de su pensamiento (I 563–781). El segundo, por su parte, consiste en un compendio bibliográfico dividido en dos secciones: la primera, titulada «Bibliografia boeziana» (II 9–226), consigna en primer lugar todas las ediciones de las obras de Boecio y sus traducciones a diferentes lenguas y, a continuación, los estudios sobre Boecio, sus obras y su pensamiento; la segunda sección, «Bibliografia generale» (II 227–308), recopila las fuentes y estudios críticos sobre la época de Boecio. Ante la falta de un trabajo reciente de similares proporciones y ambición (véase, sin embargo, § 1.1.6), la monumental obra de Luca Obertello, obsoleta ya en no pocos aspectos, continúa siendo hoy el estudio de conjunto más exhaustivo y completo sobre Boecio y su obra.

El último ámbito que queda por comentar, el germánico, verá notablemente mermada su actividad, como es comprensible, durante la primera década de este periodo, y solo a partir de la siguiente empiezan a publicarse estudios importantes en el campo boeciano. A partir de esas fechas encontramos, por ejemplo, algún trabajo sobre la vida de Boecio, o mejor, su muerte (Mathwich 1960), e importantes estudios sobre su filosofía, especialmente sobre los conceptos de azar, libertad y necesidad, como los de Ernst Gegenschatz en la *Consolatio* (1958 y 1966) y en el comentario de *De interpretatione* (1979), o el de Peter Huber, centrado también en la *Consolatio* (1976). Wolfgang Schmid (1956 y 1957) y Christine Wolf (1964) analizarán las relaciones que Boecio establece en su obra entre filosofía y medicina, mientras que Günter Ralfs (1965) y Volker Schmidt-Kohl (1965) escriben sobre la teoría del conocimiento boeciana y sobre la psicología de la *Consolatio,* respectivamente. Dos trabajos se centrarán en los trabajos musicales boecianos: Felix von Lepel (1958) analiza la teoría musical boeciana y Michael Bernhard (1979) publica una concordancia del tratado *De institutione musica.*

Aunque encontramos algunos trabajos dedicados al ámbito literario, como por ejemplo los estudios sobre la dimensión poética de la *Consolatio* de Kurt Reichenberger (1954) o Helga Scheible (1972), será sin embargo en el terreno textual donde se concentran los mayores logros de los alemanes. Amén de alguna otra contribución reseñable, como los trabajos lingüísticos de Karl Dienelt (1942 y 1959), los más importantes estudios textuales germánicos serán llevados a cabo por tres de las principales figuras de la filología clásica en el tercer cuarto del siglo XX: Karl Büchner (1910–1981), Ludwig Bieler (1906–1981) y Hermann Tränkle (n. 1930).

Los dos primeros tuvieron trayectorias paralelas en lo académico aunque opuestas en lo personal: Büchner trabajó en una cómoda posición en la universidad alemana como

[11] Obertello quiere escribir un «tutto Boezio», con exclusión de su influencia medieval: «Strettissimo è il legame che unifica questi due aspetti della personalità di Boezio, nella quale dunque la vita è traduzione di dottrina e la dottrina traduzione di vita. Due sono le ipoteche poste da Boezio a chi voglia studiarlo in questa luce omogenea: la sua vita come compendio di opere e di giorni e insieme segno di un'epoca, il suo pensiero come sintesi di cultura e insieme conquista di verità interiore. Una terza ipoteca —dopo di lui, i suoi influssi— indica finalità ulteriori e non rientra pertanto nell'opera presente, che vuol essere, dopo varie precedenti esplorazioni di temi e problemi boeziani specifici, un "tutto Boezio" risultato di vaste ricerche maturate in un lungo impegno d'anni: un "tutto" non certo in senso assoluto, ma in ordine all'esigenza di uno studio unitario fino ad ora mancante» (Obertello 1976: I «Premessa», s.p.).

miembro de las SA (que siguió manteniendo tras la guerra), mientras que Bieler tuvo que buscar refugio en Irlanda después de huir del régimen nazi por temor a ser delatado por su hermano, miembro de la Gestapo; nacionalizado irlandés, permaneció allí el resto de su vida. Ambos estudiaron en profundidad los problemas textuales de la *Consolatio* (Büchner, 1940 y 1949; Bieler, 1936 y 1957) y, finalmente, publicaron sendas ediciones del texto, que se reimprimieron en varias ocasiones durante las siguientes décadas y que sustituyeron a las ediciones anteriores (Büchner, ed. 1947; Bieler, ed. 1957). La de Bieler, publicada en la colección recién creada Corpus Christianorum de Brepols, fue la considerada más fiable (especialmente después de la segunda edición revisada, en 1984) durante casi cincuenta años, hasta la aparición de la de Claudio Moreschini en el año 2000 (§ 1.5.1).

Hermann Tränkle, por su parte, publicó tres influyentes trabajos sobre Boecio que, aunque dedicados a diferentes aspectos de su obra, tienen en común una orientación eminentemente textual. Los dos primeros estudios consisten en una revisión de los principales problemas textuales que presentaba la transmisión de la *Consolatio* (1968) y en unas «philologische Bemerkungen» sobre el proceso contra Boecio (1973). En el tercero de sus trabajos (1977), retomando las opiniones de algunos estudios del siglo XIX como Schündelen (§ 1.1.2), reaviva la antigua polémica sobre si la *Consolatio Philosophiae,* tal como la conservamos, es una obra concluida o si, por el contrario, Boecio tenía para la obra un plan más amplio que fue truncado por su muerte. Otros autores también del ámbito germánico, como Matthias Baltes (1980), aportaron más tarde argumentos a su favor desde otras perspectivas; sin embargo, esta posibilidad quedó descartada poco después (§ 1.4.7).

Si bien no directamente relacionada con Boecio o con sus obras, no puedo dejar de mencionar una obra publicada en este periodo que influyó notablemente en el enfoque de algunos estudios de la etapa posterior: se trata de la monumental obra de Peter von Moos *«Consolatio». Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer* (1971–1972). En sus cuatro gruesos volúmenes, Peter von Moos traza la historia del género consolatorio en la Edad Media desde sus más lejanos orígenes hasta el siglo XI, especialmente en lo referente a la *consolatio mortis,* estudia su retórica particular, los problemas teológicos que planteaba y su influencia[12]. Aunque se ocupa primordialmente del molde formal que la consolación adoptó con más frecuencia, es decir, la epistolografía, sin embargo es el estudio más completo y minucioso sobre el principal molde genérico en el que se incluye la *Consolatio Philosophiae* (§ 1.4.7).

Sitúo el final de esta etapa en 1978, fecha de publicación del que quizá constituye el instrumento más práctico con el que cuenta, aún hoy, el estudioso de la *Consolatio: Kommentar zu Boethius, «De Consolatione Philosophiae»,* del erudito alemán Joachim Gruber (n. 1937). Tras publicar un primer estudio sobre el personaje de la Filosofía en la *Consolatio* (1969), Gruber compone para la serie Texte und Kommentare de la editorial De Gruyter el más detallado comentario del que disponemos. A diferencia del otro comentario que se había realizado tiempo atrás sobre la *Consolatio,* las 120 páginas en latín que Friedrich Klingner había dedicado a aspectos fundamentalmente de contenido (1921) —y que poco antes se habían reeditado (1966)—, Gruber recorre toda la obra frase a frase, palabra a palabra,

[12] El primero de estos cuatro volúmenes se dedica a la historia del género; el segundo consiste solamente en las notas; el tercero es una completa antología de textos y el último es un índice de los tres primeros volúmenes.

en un comentario lematizado con breves introducciones a cada libro y sección, elucidando el sentido exacto de cada expresión y la tradición literaria y filosófica en la que se asienta. Además, el comentario va precedido de una sucinta pero utilísima introducción con ocho apartados: la vida y la obra de Boecio (1–13), un «Überblick» sobre la historia de la crítica de la *Consolatio* (13–16), su tradición literaria (16–36), su tradición filosófica (36–38), las fuentes de la obra (38–41), su singularidad (41–43), su forma lingüística (43–45) y, finalmente, su transmisión (45–48). La vigencia actual de este monumental e imprescindible comentario se evidencia por la publicación en 2006 de una segunda edición completamente revisada y actualizada (§ 1.1.6).

Es también en este periodo cuando empiezan a aparecer algunos trabajos sobre Boecio por parte de estudiosos españoles. Así, por ejemplo, tenemos las obras de Millán Bravo Lozano sobre la terminología lógica de Boecio (1965) y sus traducciones de Aristóteles (1966), un trabajo de Abelardo Lobato Casado sobre el concepto de persona y naturaleza en Boecio (1970) y la noticia de un nuevo manuscrito en Bañoles por parte de Nolasc Rebull (1972), que se inscribe en la línea de otros eruditos que también exhumaron nuevos testimonios boecianos en este periodo, como Emily Daly (1950) o Keith Sinclair (1963).

Para terminar con este apartado, cabría mencionar dos tipos de publicaciones especialmente abundantes en este periodo: en primer lugar, los artículos en enciclopedias y en obras colectivas que pretenden ofrecer una visión general de la vida y la obra de nuestro autor, actualizando así el excelente panorama que Maïeul Cappuyns había publicado en 1937 (§ 1.1.2) y, en segundo lugar, las reimpresiones de ediciones publicadas en periodos anteriores. De entre las primeras publicaciones destacan las de Johannes Hirschberger en su *Geschichte der Philosophie* (1949), Friedrich Wotke en el *Reallexikon für Antike und Christentum* (1954), Pierre Courcelle en el *Dictionnaire des lettres françaises* (1964), Hans Liebeschütz en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (1967), Claudio Leonardi, Lorenzo Minio-Paluello, Ubaldo Pizzani y Pierre Courcelle en el *Dizionario biografico degli italiani* (1969), Lorenzo Minio-Paluelloen el *Dictionary of Scientific Biography* (1970), Francesco Tateo en la *Enciclopedia Dantesca* (1970), Luigi Alfonsi en el *Dizionario de filosofia* (1976) y Günther Schenk y Hans-Ulrich Woehler en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (1980). Mención aparte merece, pese a su brevedad, el artículo de John Martindale dedicado a Boecio, ya al final de este periodo, en *The Prosopography of the Later Roman Empire* (1980: 233–237), con mención explícita de todas las fuentes que mencionan los episodios de su biografía.

Por último, el creciente interés por Boecio de los eruditos durante este periodo y la consiguiente demanda de ediciones de sus textos da lugar a la reimpresión de algunas de ellas. Hay que tener en cuenta que, como hemos visto, aunque en casi todos los ámbitos hay autores que escriben sobre aspectos textuales de las obras de Boecio, sin embargo este interés no se tradujo en la elaboración de nuevas ediciones, con las excepciones de las obras lógicas publicadas en el proyecto *Aristoteles Latinus,* fundamentalmente por parte de Lorenzo Minio-Paluello, o de las ediciones de la *Consolatio* llevadas a cabo por Ludwig Bieler y Karl Büchner. Así, entre otras, se reimprimió en 1966 el texto preparado en 1867 por Gottfried Friedlein de la *Institutio arithmetica* y la *Institutio musica;* en 1973 se reedita, sustituyendo la traducción antigua de la *Consolatio* por una nueva de Stanley Tester, el texto de la *Consolatio* y los *Opuscula* preparado

por Hugh Stewart y Edward Rand en 1918; también se reimprimen en 1964 y 1976 los textos de la *Consolatio* preparados, respectivamente, por Wilhelm Weiberger en 1934 y por Adrian Fortescue y George Smith en 1925; Karl Büchner, por último, publica una segunda edición ligeramente revisada de su edición de 1947 en 1960 y esta última se reimprime de nuevo en 1977. Dos obras importantes desde el punto de vista textual se reimprimen también en este periodo: el comentario latino de Friedrich Klingner de 1921, en 1966, y la edición de 1877 del *Anecdoton Holderi* por parte de Hermann Usener, en 1969.

En conclusión, la investigación boeciana desarrollada en los cuatro ámbitos comentados, el anglosajón, el francés, el italiano y el germánico, discurrió fundamentalmente en torno a cuatro grandes temas: la dimensión filosófica, especialmente los comentarios y las traducciones aristotélicas, sobre todo en el ámbito anglosajón e italiano, con la figura destacada de Lorenzo Minio-Paluello; los estudios textuales, especialmente de la *Consolatio,* destacando en este aspecto los estudios anglosajones y germánicos y la obra de Joachim Gruber; la inscripción de Boecio y la *Consolatio* en la tradición literaria y cultural de Occidente, donde destacaron los investigadores franceses e italianos como Luca Obertello y, por encima de todos, Pierre Courcelle; y, por último, el estudio de la biografía y la presentación de una nueva imagen histórica de Boecio, llevados a cabo por investigadores ingleses, italianos y franceses.

Respecto a esta última dimensión, mientras que en periodos anteriores la investigación biográfica se había centrado en cuestiones como la santidad de Boecio y la cuestión de su cristianismo, ahora la discusión se centra en la dilucidación exacta de las circunstancias de su muerte y en el desarrollo medieval de su leyenda, en el deslinde de la realidad histórica y la tradición posterior. En estas décadas y las siguientes se tratará de uno de los principales campos de estudio boecianos, y ello sobre todo por las implicaciones que esta cuestión tiene respecto a la política del momento, al manejo de las fuentes, a la correcta interpretación de la *Consolatio,* etcétera.

Por otro lado, se observa claramente un cambio en la concepción y la valoración histórica de la figura de Boecio, paralelo al cambio en la concepción historiográfica de algunos autores de estos años: se pasa de la concepción de Boecio como uno de los *fundadores* de un periodo, el medieval, con características definidas en oposición a otro periodo anterior, la Antigüedad, que podemos observar en obras como las de Howard Patch o Edward Rand, a la concepción historiográfica continuista presente, por ejemplo, en las obras de Ernst Robert Curtius y representada de manera señera por la obra maestra de Pierre Courcelle *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire.*

### 1.1.5. Cuarto periodo (1980–1999)

Este periodo se enmarca entre dos acontecimientos de profunda relevancia en los estudios boecianos: por un lado, el decimoquinto centenario de la fecha tradicional para el nacimiento de Boecio, el año 480 (§ 1.3.2), y todos los actos y publicaciones que conllevó y, por otro, la celebración del congreso *Boèce ou la chaîne des savoirs,* organizado en París por Alain Galonnier. A partir del inicio de este periodo las publicaciones de tema boeciano se multiplican de tal manera que resulta casi imposible mantener un registro sistemático de

todas ellas; por eso en este periodo y en el siguiente dedicaré más atención a describir las tendencias generales de la crítica que a referir el trabajo de autores concretos.

Dos hechos especialmente trascendentes en la crítica boeciana tienen lugar, o, por mejor decir, culminan, durante este periodo: en primer lugar, la configuración de los estudios de la presencia de Boecio en la Edad Media como una disciplina relativamente autónoma desligada en buena medida de los trabajos dedicados al Boecio, por decirlo así, *antiguo* y, en segundo lugar, el establecimiento definitivo de las diferentes *dimensiones boecianas* abordadas por estudiosos procedentes de especializaciones diversas.

En cuanto a la primera cuestión, los trabajos de, entre otros, Rudolf Peiper y Martin Grabmann en el primer periodo, Howard Patch y Edward Rand en el segundo y, especialmente, Pierre Courcelle en el tercero evidenciaron la extraordinaria influencia en la Edad Media de Boecio, acaso el autor antiguo más estimado durante casi un milenio. Pero el desarrollo concreto de esta presencia o influencia había sido apenas esbozado en estudios, como los mencionados, de alcance más general; había, por tanto, un vastísimo campo de estudio casi sin explorar tanto desde la vertiente latina como desde sus vertientes vernáculas. Así, a partir de la constatación de estos dos hechos, surgen cientos de estudios que rápidamente establecen los cuatro grandes bloques en los que se conformará el estudio de esta presencia boeciana en el Medievo: la transmisión latina de sus obras, los comentarios latinos que estas generaron, sus traducciones vernáculas y su influencia en las diferentes literaturas medievales, latinas o vernáculas, con especial atención, evidentemente, a la *Consolatio Philosophiae.* Pero de esta línea crítica, la de los estudios dedicados al Boecio *medieval,* como ya hemos dicho en la introducción (§ 1.1.1), hablaremos en el capítulo correspondiente (§ 2.1), no obstante que algunos de sus principales autores, como Fabio Troncarelli, Alastair Minnis, Lodi Nauta o Glynnis Cropp, también escriben sobre el Boecio *antiguo.* De especial relevancia es la publicación de *Tradizioni perdute. La «Consolatio Philosophiae» nell'alto medioevo,* de Fabio Troncarelli (1981), quizá el mayor conocedor de la transmisión medieval de Boecio.

En cuanto al segundo aspecto, el estudio del Boecio *antiguo* se compartimentó en el estudio de las diferentes vertientes de la vida y obra del autor romano, dando lugar a siete diferentes Boecios: el político, el filósofo, el lógico, el teólogo, el poeta —en sentido antiguo—, el matemático y el músico. Estudiosos procedentes de diferentes disciplinas, historiadores, filósofos, filólogos e historiadores del *quadriuium,* trabajan sobre el Boecio que les interesa sin tener en cuenta, en muchas ocasiones, sus otras dimensiones. Se trata, en mi opinión, de un proceso paralelo a la progresiva especialización y atomización del mundo académico acaecida en los últimos decenios, que explica también, en buena medida, la ausencia en este periodo de grandes obras como las de Pierre Courcelle, Luca Obertello, Joachim Gruber y otros autores, especialmente del periodo anterior, en favor de otro tipo de estudios más específicos y particulares.

Como he dicho, este cuarto periodo se inicia con la celebración del nacimiento de Boecio. Entre 1980 y 1984 se publican seis ambiciosas obras de carácter general: unas actas de un congreso celebrado en 1980 en Pavía, lugar de la muerte de Boecio, tres obras colectivas, dos monografías y la reimpresión de algunos de los trabajos más relevantes de los periodos anteriores. Estas seis obras son *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980),* editadas

por Luca Obertello en 1981; *Boethius. His Life, Thought, and Influence,* editado por Margaret Gibson en 1981; *Boethius and the Liberal Arts. A Collection of Essays,* editados por Michael Masi en 1981; *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy,* de Henry Chadwick (1981a); *Boethius,* de Edmund Reiss (1982); y, por último, *Boethius,* editado por Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber en 1984. Obsérvese que, de las seis publicaciones, cuatro proceden del ámbito anglosajón; esto es un reflejo del regreso al predominio de este ámbito —seguido del italiano, como veremos— en las publicaciones boecianas, tras un periodo, el tercero, de diversificación lingüística y geográfica en los trabajos más importantes.

Un vistazo a los índices de algunas de estas obras nos dará una idea de cómo se van forjando estas diferentes dimensiones en las que se van a compartimentar los estudios boecianos de las siguientes décadas. En Obertello (ed. 1981) los trabajos se dividen en siete apartados: Boecio y la teología, Boecio y Pavía, Boecio y la historia, Boecio y la filosofía, Boecio y la tradición clásica y Boecio y el Medievo. Gibson (ed. 1981), por su parte, los distribuye en: la vida de Boecio y sus circunstancias, los escritos escolásticos y la *Consolatio Philosophiae,* con un epílogo sobre Boecio en el Renacimiento. Chadwick (1981*a*) divide los contenidos de su obra en: romanos y godos, las artes liberales en el colapso de la cultura, lógica, teología cristiana y los filósofos y, por último, mal, libertad y providencia; Reiss (1982), en: vida de Boecio, traducciones y comentarios lógicos, *Consolatio Philosophiae* e influencia en la literatura europea. Estas dos últimas monografías son los primeros trabajos de síntesis sobre la vida y obra de Boecio desde el texto de Helen Barrett (1940), que he situado como el principio del tercer periodo (§ 1.1.4). El texto de Henry Chadwick es mucho más ambicioso que el de Reiss, y presenta una amplia investigación original, especialmente en lo referente a la relación entre filosofía y teología. El trabajo de Reiss, por otro lado, está más centrado en cuestiones literarias, y está dirigido, en la línea de Barrett, a un lector no especializado.

El volumen editado por Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber (eds. 1984) tiene un objetivo diferente: reimprimir, en ocasiones traducidos al alemán, algunos de los principales trabajos, la mayoría ya citados, de los periodos anteriores. La materia se distribuye así: biografía (Bark, 1944, Mathwich, 1960, Tränkle, 1973 y Patch, 1947), obra completa (Kappelmacher, 1928 y Sassen, 1938), escritos lógicos (Solmsen, 1944., Bidez, 1923, Minio-Paluello, 1957*b*, y Shiel 1958), escritos teológicos (Nédoncelle, 1955 y Bark, 1946*b*) y *Consolatio*, sección dividida a su vez en un apartado general (Rand, 1904., Hoffmann, 1955., De Vogel, 1973., Mohrmann, 1967 y Tränkle, 1977), epistemología y libre albedrío (Gegenschatz, 1958 y Ralfs, 1965), música (Chamberlain, 1970), poesía (Alfonsi, 1954) y, finalmente, pervivencia y recepción (Courcelle, 1969*b* y Dronke, 1969).

Así pues, los actos de conmemoración del nacimiento de Boecio, al principio de este cuarto periodo, van a proveer al especialista de los materiales que situarán al autor romano, finalmente, a la altura de su importancia histórica: los resultados del primer gran congreso de tema específicamente boeciano; un nuevo manual para no especialistas que recoge toda la investigación del periodo anterior, centrado en aspectos literarios; una obra de síntesis más profunda enfocada primordialmente a cuestiones filosóficas y teológicas; una obra colectiva con aportaciones de los principales expertos en cada apartado de la vida y obra de Boecio; y, finalmente, la recopilación en un solo volumen de estudios especialmente relevantes de periodos anteriores, pero en ocasiones difíciles de consultar.

A todo esto hay que añadir el volumen editado por Michael Masi (ed. 1981), con aportaciones fundamentales sobre una dimensión quizá algo desatendida por la crítica hasta ahora (con notables excepciones como, por ejemplo, Obertello, 1971), la influencia ejercida por las obras boecianas, especialmente por la *Institutio arithmetica* y la *Institutio musica,* en el *quadriuium* y las artes liberales de la Edad Media. Masi, que ya había publicado dos trabajos sobre Boecio y las artes liberales en el periodo anterior (1971 y 1974), se convierte en este periodo en el principal estudioso sobre el tema, no solo por dos decisivos estudios sobre la influencia de las matemáticas boecianas en la Edad Media (1981*a* y 1981*b*) y la edición de este volumen, sino, sobre todo, por la introducción y traducción de la *Institutio arithmetica* un par de años después (1983), con la que por primera vez se ponía al alcance de los no latinistas una obra pedagógica boeciana. Añadiendo a esto los trabajos de Calvin Bower sobre la *Institutio musica* (1978, 1984, 1988 y 1990) y la obra del catalán Joan Bofill i Soliguer (1993), se observa en este periodo una revitalización del estudio de esta dimensión boeciana.

Algo parecido ocurría con la dimensión teológica de Boecio, también algo desatendida en los últimos decenios. Además de las contribuciones de otros destacados investigadores, como Eleonore Stump (1983), en este periodo comienzan su actividad los dos estudiosos que se convertirán en el siguiente en los principales conocedores de los *Opuscula sacra,* de la teología boeciana y de su relación con las diferentes corrientes filosóficas contemporáneas (§ 1.1.6). El primero de ellos es Alain Galonnier, que a finales de siglo publicará una muy cuidada traducción comentada del testimonio definitivo de la autenticidad boeciana de los *Opuscula,* es decir, el *Anecdoton Holderi* (1996 y 1997*a*) y un par de trabajos sobre la relación entre la teología y la filosofía en Boecio (1997b y 2000). Todo ello antes de embarcarse en la traducción y el comentario de los *Opuscula* sacra llevados a cabo en el periodo siguiente (2007 y 2013), que supondrán el avance fundamental en esta dimensión boeciana desde el siglo XIX. El otro gran autor que empezará su actividad sobre la teología boeciana en este periodo es Claudio Moreschini, con dos importantes trabajos sobre la relación de esta con el neoplatonismo latino (1981 y 1991) y, sobre todo, con su edición definitiva, junto con la *Consolatio,* de los *Opuscula* (ed. 2000).

Un campo de estudio en el que los trabajos se multiplicaron especialmente fue en el de la lógica y los comentarios aristotélicos, debido fundamentalmente a la puesta en disposición de los estudiosos de todas las fuentes primarias en el periodo anterior gracias, fundamentalmente, al trabajo de Lorenzo Minio-Paluelloy al proyecto *Aristoteles Latinus* (§ 1.1.4). Entre los investigadores más destacados en este campo cabría señalar a Eleonore Stump con sus trabajos sobre los *Tópicos* (1974, 1981 y 1987), a John Magee con sus estudios sobre la epistemología boeciana y el tratado *De diuisione* (1989, 1997*b* y ed. 1998), a Sten Ebbesen, que tras un importante trabajo en el periodo anterior (1974), escribe una revisión general del trabajo de Boecio con los textos aristotélicos (1987), a James Shiel, que continúa su trabajo sobre los comentarios aristotélicos (§ 1.1.4) centrándose en este periodo en los *Primeros analíticos* (1982, 1984*a,* 1984*b*) y la Isagoge de Porfirio (1987), a Richard Sorabji, con diferentes trabajos de carácter general (ed. 1990, 1990 y 1998), a Christopher Martin, con dos importantes artículos sobre la lógica boeciana (1991 y 1999) y, finalmente, a Monika Asztalos, con un trabajo fundamental sobre las *Categorías* (1993).

También el estudio del contexto histórico y de las condiciones políticas y religiosas en las que trabajó Boecio tuvo un amplio desarrollo en este periodo, prolongando la línea inaugurada en el periodo anterior y que se centraba especialmente en los últimos años del autor romano (§ 1.1.4). Precisamente la caída, la condena y la muerte de Boecio son los temas de los principales estudios biográficos del periodo, llevados a cabo sobre todo en sus primeros años. Edmund Reiss, por ejemplo, indaga en la relación entre la verdad histórica de la caída de Boecio y su plasmación literaria en la *Consolatio Philosophiae* en un artículo (1981) reimpreso más tarde como parte de su monografía *Boethius* (1982: 80–102). En las actas del citado congreso celebrado en Pavía en 1980 se publican tres artículos de singular importancia sobre la cuestión bajo el apartado «Boezio e Pavia». En el primero de ellos, el venerable monseñor Faustino Gianani (1981) indaga en el lugar del suplicio boeciano; por su parte, Catherine Morton (1981) revisa la tradición crítica sobre la muerte del autor de la *Consolatio* y, un año después, evalúa diversos testimonios cercanos a su muerte (1982); finalmente, Luca Obertello (1981*a*) intenta deslindar la verdad histórica sobre la muerte de Boecio de la leyenda posterior. Son imprescindibles dos trabajos de Danuta Shanzer, una de las principales estudiosas boecianas de este periodo y el siguiente, sobre las menciones a Boecio de dos autores contemporáneos, Enodio y Maximiano (1983*b*) y sobre el relato autobiográfico de la caída en la *Consolatio* (1984).

Precisamente sobre la *Consolatio,* como cabía esperar, versan algunos de los principales estudios de este periodo. De entre los principales investigadores que escriben sobre la *Consolatio* destaca Joachim Gruber, cuyo *Kommentar zu Boethius, «De Consolatione Philosophie»* (1978) había cerrado el periodo anterior. Sus estudios de este periodo versan sobre las fuentes de la *Consolatio* (1994) su influencia posterior (1981 y 1992) o su contenido (2000); además, recopila los estudios boecianos en diversos compendios bibliográficos que se extienden hasta el periodo siguiente (1997*b,* 1998, 2002 y 2010). Otro de los más importantes estudiosos del periodo anterior, Luca Obertello, publica en las actas del citado congreso que inauguraba este periodo y editadas por él mismo (ed. 1981) dos contribuciones fundamentales, una sobre la muerte de Boecio, ya comentada (1981*a*) y otra sobre su contexto cultural y filosófico (1981*b*). Tras un artículo sobre el neoplatonismo cristiano (1983) y la reedición de algunos de sus principales trabajos (1989), Obertello culminará, ya en el periodo siguiente (2003), su brillante contribución a los estudios boecianos.

Otros estudiosos publican durante este periodo obras clave sobre aspectos más específicos de la *Consolatio:* Danuta Shanzer escribe, además de las contribuciones históricas comentadas, dos importantes trabajos sobre pasajes de la *Consolatio* (1983*a* y 1986); Seth Lerer publica un trabajo fundamental sobre el método literario de la *Consolatio* (1985, avanzado en 1984); Jerold Frakes recupera en su monografía de 1998 el tema de su tesis doctoral (1982), la Fortuna boeciana y su influencia posterior; también resultado de su tesis doctoral es el estudio de Stephen Varvis sobre los objetivos intelectuales de la obra (1991); Gerard O'Daly, por su parte, se ocupa de aspectos poéticos de la *Consolatio* (1991 y 1993), mientras que John Magee, además de los trabajos sobre lógica y filosofía que hemos comentado, escribe también en este periodo trabajos sobre la rueda de la Fortuna boeciana (1987), sobre unos oscuros pasajes de la *Consolatio* (1988 y 1997*b*) y, por último, sobre la métrica de la obra (2003). Por último, aunque no enfocado exclusivamente en

la *Consolatio Philosophiae,* es de una importancia fundamental, comparable al trabajo de Peter von Moos del periodo anterior (1971–1972), el estudio de conjunto *Prosimetrum: Tradition und Wandel einer Literaturform zwischen Spätantike und Mittelalter* de Bernhard Pabst (1994).

Entre los investigadores de este periodo encontramos también a tres españoles, cada uno centrado en una vertiente de los estudios boecianos. Miguel Lluch-Baixauli, tras publicar una completa bibliografía (1989), escribe una monografía sobre la teología de Boecio entre el mundo clásico y el medieval (1990) y, algunos años más tarde, un breve pero muy interesante ensayo sobre la razón teológica boeciana (1997), reimpresa en 2009 como parte del volumen *Figure del pensiero medievale. Fondamenti e inizi. IV–IX secolo* (2009: 87–163). En los años noventa, el profesor de la Universidad de Salamanca Juan Acosta Rodríguez publicó una serie de artículos de síntesis sobre diferentes aspectos de la filosofía de Boecio: la ontología (1989*a*), la metafísica (1989*b*), la epistemología (1990*a*), el concepto de individuo (1990b), la física (1993), la equivocidad del ser (1994), la antropología (1995), la ética (1996) y la teología (1999). Más enfocados a la dimensión literaria boeciana están los trabajos de Leonor Pérez Gómez, sobre todo sus artículos sobre la relación entre Boecio y Virgilio (1996) y sobre la poesía y los poetas en la *Consolatio Philosophiae* (2001).

En este periodo se publican, asimismo, una gran cantidad de estudios de conjunto sobre la vida y la obra de Boecio, en ocasiones enfocados en una de sus diferentes dimensiones. Entre otros, como los trabajos de Joachim Gruber y Nikolaus Häring en el *Lexicon des Mittelalters* (1983), Christine Chaufour-Verheyen en el *Dictionnaire des philosophes* (1984), Hans Holz en *Exempla historica. Epochen der Weltgeschichte in Biographien* (1986), Stephen Gersch en *Dictionnaire des philosophes antiques* (1994), Erwin Sonderegger en I*nformation Philosophie* (1996), Frank Hetnschel en *Ästhetik und Kunstphilosophie* (1998), Paolo Siniscalco, Ubaldo Pizzani y Angelo Di Berardino en *Patrología IV. Del Concilio de Calcedonia* (451) a *Beda. Los Padres latinos* (2000) o Matthias Baltes en *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike* (2000), destacan especialmente las síntesis de Cornelia De Vogel (1984) y de Reinhold Glei (1998) desde el punto de vista teológico, las de Eleonore Stump (1997) y John Marenbon (1998) desde el filosófico y las de John Matthews (1981) y Michael von Albrecht (1992) desde el literario. Mención especial merece la actualización de Joachim Gruber en la influyente enciclopedia de la Antigüedad *Der neue Pauly* (1997).

Pese a la ingente cantidad de trabajos que se publicaron en el periodo anterior, una dimensión de los estudios boecianos no está desarrollada a la altura de un autor que, a principios de este periodo, se está convirtiendo en uno de los más atendidos por la crítica. Se trata de los estudios textuales, en los que, en parte debido a la gran complejidad de la transmisión de los textos boecianos y en parte debido a sus características particulares (§ 1.5.1), no habían aparecido obras de profundidad y envergadura equiparables a los trabajos pioneros realizados por, entre otros, Georg Schepss, August Engelbrecht o Rudolf Peiper en el siglo XIX (§ 1.1.2). En este campo se publican dos obras importantes, la versión revisada de la edición de Ludwig Bieler (ed. 1984) y el valiosísimo comentario de James O'Donnell (com. 1984). Este último trabajo, que se presenta junto a la edición de Wilhelm Weinberger de 1934, es el complemento perfecto del monumental comentario de Joachim Gruber publicado en el periodo anterior (1978). Se trata de un comentario escolar que, lejos de la profundidad del

autor alemán, se limita a aclarar al estudiante universitario cuestiones de léxico, sintaxis y gramática, acompañadas de muchas traducciones literales al inglés[13].

El principal adelanto en el terreno textual viene, sin embargo, de otro ámbito muy diferente, y viene a suplir una ausencia especialmente notable en los estudios boecianos y, muy especialmente, en los de la *Consolatio Philosophiae:* el conocimiento sobre los manuscritos y la transmisión de las obras. Hasta el año 1996, además de las referencias ocasionales en otro tipo de trabajos, se contaba con los estudios específicos sobre los manuscritos boecianos, en orden cronológico, de Georg Schepss (1881, 1886 y 1888), August Engelbrecht (1901), Hieronymus Geist (1911), Alfred Kappelmacher (1912), Ludwig Bieler (1936 y 1957), Edmund Silk (1939b), Karl Büchner (1940 y 1949), Emily Daly (1950), Barnet Kottler (1955), Keith Sinclair (1963), Hermann Tränkle (1968), Michael Masi (1971), Rebull Nolasc (1972), Joseph Trapp (1980), Diane Bolton (1981), Jacqueline Beaumont (1981), Fabio Troncarelli (1981, 1987, 1988a y 1989b), Malcolm Parkes (1981), James Shiel (1984a), Gustave Noël (1986), Calvin Bower (1988) y Michel Huglo (1991).

Sin embargo, pese a estos estudios particulares y a las ediciones de que se habían llevado a cabo, seguía sin existir un censo, siquiera aproximado, de los manuscritos del autor que se sospechaba más leído durante la Edad Media. Este fue el objetivo del proyecto *Codices Boethiani. A conspectus of Manuscripts of the Works of Boethius,* desarrollado por investigadores británicos, publicado por The Warburg Institute y la University of London y pacientemente diseñado por Margaret Gibson (véase su descripción del proyecto ya en Gibson 1984–1985), que lamentablemente falleció en 1994, meses antes de la aparición del primer volumen.

El objetivo de este magno proyecto es un compendio de todos los manuscritos latinos que conservan obras completas o fragmentarias de Boecio en las bibliotecas de todo el mundo; se excluyen del catálogo los comentarios y las versiones vernáculas. Para ello se planeó una serie de siete volúmenes en orden geográfico; de acuerdo con la introducción del primer volumen, el orden sería este (1995: 1): «I: Great Britain and the Republic or Ireland. II: Austria, Belgium, Denmark, Holland, Netherlands, Sweden, Switzerland. III: Czech Republic, Slovakia, Hungary, Poland, Portugal, Russia, Slovenia, Spain; Australia, Japan, New Zealand, United States of America. IV: Italy, Vatican City. V: Germany. VI: France. VII: General Index». Hasta hoy se han publicado cuatro volúmenes de *Codices Boethiani,* con importantes alteraciones de este plan inicial: el primer volumen, editado por Margaret Gibson y Lesley Smith con la colaboración de Joseph Ziegler (eds. 1995), se ocupa, efectivamente, de Gran Bretaña e Irlanda; el segundo, editado por Lesley Smith en solitario, de Austria, Bélgica, Dinamarca, Luxemburgo, Países Bajos, Suecia y Suiza (ed. 2001); el tercero, editado por Marina Passalacqua y Lesley Smith, de Italia y el Vaticano (eds. 2001); el cuarto, por último, de España y Portugal, también editado por Passalacqua y Smith (eds. 2010).

El esquema en cada entrada de *Codices Boethiani,* es decir, cada manuscrito que contiene alguna obra de Boecio, es el siguiente (eds. Gibson y Lesley, 1995: 2): «(1) material, structure, measurements and script, (2) summary of contents, (3) annotation to the text, (4) illumination

[13] La versión en línea de este comentario, junto con el texto de Weinberger, la traducción inglesa de Wilbraham V. Cooper (trad. 1902) y la concordancia de la *Consolatio* (<http://faculty.georgetown.edu/jod/boethius/boethius.html>) supone uno de los principales instrumentos con los que cuenta hoy en día el estudioso de la obra de Boecio.

and initials, (5) provenance, (6) bibliography». El catálogo va precedido en la introducción de un análisis estadístico sobre la frecuencia de los textos durante los siglos medios. Es fácil de comprender la importancia de este proyecto, ya desde su primer volumen, pero especialmente cuando se encuentre concluido, no solo para ponderar sobre la base de la prueba material la importancia de Boecio durante la Edad Media, sino también como instrumento fundamental para el investigador, especialmente para el interesado en la transmisión de sus obras, tanto en su dimensión material como textual. Además, se trata de un proyecto que ha inspirado otras obras que aprovechan los materiales y las perspectivas de *Codices Boethiani,* como, por ejemplo, el espléndido estudio sobre los manuscritos florentinos y su uso como libros de escuela de Robert Black y Gabriella Pomaro (2000).

Pero no solo en cuanto a publicaciones académicas puede aquilatarse la explosión del interés por Boecio en este periodo. Desde finales de los años ochenta empiezan a crearse grupos de investigación con estudiosos de diferentes universidades centrados en diversos temas boecianos. Fruto de estas asociaciones es, por ejemplo, la fundación en 1991 de la International Boethius Society, encabezada por Philip Edward Phillips, de la Middle Tennessee State University y por el profesor de la Troy University Noel Harold Kaylor, Jr., que precisamente en estas fechas publica lo que había sido su tesis doctoral, una meritoria bibliografía anotada sobre tres de las tradiciones vernáculas de la *Consolatio,* la inglesa, la alemana y la francesa (1992). Se trata de una «non-profit organization promoting scholarship on all aspects of the work, influence, and age of Boethius» presidida actualmente por Paul Szarmach y con sede en la Troy University[14]. La International Boethius Society publica anualmente, desde 1992, la revista *Carmina Philosophiae. Journal of the International Boethius Society,* dedicada al estudio de Boecio, su época y su influencia, y la IBS Newsletter, un boletín bianual con las principales novedades en cuanto a publicaciones y congresos relacionados con los estudios boecianos. En ambos casos la edición corre a cargo de la Lubbock Christian University. Las actividades de la International Boethius Society han sido también el origen de tres importantes publicaciones: *New Directions in Boethian Studies* (2007), *The Consolation of Queen Elizabeth I. The Queen's Translation of Boethius's «De Consolatione Philosophiae»* (2009) y *A Companion to Boethius in the Middle Ages* (2012), los tres editados por Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips.

Permítaseme alejarme momentáneamente del ámbito académico y universitario para detenerme en un acontecimiento literario, ajeno al *boom* crítico de este periodo, que provocó que la figura de Boecio fuese conocida de una manera masiva por lectores de todo tipo. Boecio había sido citado en algunas obras de ficción o había inspirado algunos de sus contenidos en periodos anteriores; este último es el caso notorio de *The Lord of the Rings* (1954–1955) del medievalista J.R.R. Tolkien, como han demostrado Kathleen Dubs (1981), Tom Shippey

[14] Cito de la página web de la International Boethius Association (<http://boethius.blogspot.com.es/>), donde también se dice que su misión consiste en los siguientes puntos: «To promote interest in Boethius and to advance Boethius studies. To make accessible to all members, by means of publications approved by the Society, information of common interest, especially concerning the teaching of and research in Boethius. To hold annual international meetings and other gatherings for the purpose of exchanging techniques and ideas pertinent to the proper study of Boethius and his times. To promote and publish research and texts on Boethius and related fields. To promote the teaching of Boethius and related areas at all appropriate levels of education. To operate and maintain the Society exclusively for educational purposes».

(2003: 140–146 y 150–152; 2000: 112–160) o John Houghton y Neal Keesee (2005). Ya en este periodo, Boecio y la *Consolatio* aparecen citados en novelas como *Talking it over,* de Julian Barnes (1991), e incluso es el protagonista de la novela histórica *¡Perseguid a Boecio!,* escrita en español por el autor rumano Vintila Horia (1983)[15]. Pero se trataba, en el primer caso, de una influencia solo perceptible por los especialistas, en el segundo, de una referencia muy breve en un libro, por otro lado, muy popular y, en el tercero, de una novela y un autor muy poco conocidos incluso en el ámbito hispánico.

En el año 1980, sin embargo, justo al principio del presente periodo, se va a publicar una novela escrita mucho antes, en torno a 1963: *A Confederacy of Dunces* (*La conjura de los necios* en su versión española). La novela, escrita por John Kennedy Toole (1937–1969), que se había suicidado once años antes de la publicación de esta obra, obtuvo un éxito inmediato, y su autor recibió postúmamente el Premio Pulitzer en 1981. El protagonista de esta desternillante novela, Ignatius J. Reilly, es un personaje grotesco, contradictorio, maniático, megalómano e hipocondríaco que desprecia el mundo moderno y añora los tiempos de «teología y geometría» de la Edad Media. Lo interesante para nosotros es que Ignatius menciona constantemente a Boecio y a la *Consolatio Philosophiae* —el propio libro, como objeto, tiene una función muy importante en la novela—, y que considera al autor romano como el máximo representante del mundo medieval que tanto aprecia (Toole, 1980: 30):

> As a medievalist Ignatius believed in the *rota Fortunae,* or wheel of fortune, a central concept in *De Consolatione Philosophiae,* the philosophical work which had laid the foundation for medieval thought. Boethius, the late Roman who had written the *Consolatione* while unjustly imprisoned by the emperor, had said that a blind goddess spins us on a wheel, that our luck comes in cycles. [...] For all his philosophy, Boethius had still been tortured and killed.

Tras el fulgurante éxito de A *Confederacy of Dunces,* lectores de todo el mundo conocieron al autor de la *Consolatio,* que Ignatius asocia a la idea de la *rota Fortunae* y con el que se identifica como víctima de la injusticia y de la tiranía del mundo contemporáneo[16]. A partir de esta obra, veremos a Boecio aparecer en otras obras de ficción e, incluso, en alguna película reciente[17].

Si había situado el comienzo de este periodo con un congreso, el celebrado en Pavía en el contexto de las celebraciones por el aniversario del nacimiento de Boecio, también considero que el periodo termina con otro coloquio, celebrado en este caso en París, titulado *Boèce ou la chaîne des savoirs,* y cuyas actas, publicadas en 2003, fueron editadas por Alain Galonnier. La misma concepción global del congreso y de las actas revela la conclusión del proceso que había mencionado al principio de este periodo. Habíamos visto que la mayor parte de las

---

[15] En la novela del escritor británico la *Consolatio* sirve para caracterizar a un personaje pomposo y pedante: «Oliver used to carry around with him a book called *The Consolations [sic] of Philosophy*. 'So, so consoling', he used to coo pretentiously, and give the cover a patronising tap. I never saw him reading it. Perhaps he just liked the title.» (Barnes 1991: 221). En la segunda novela, Boecio funciona como *alter ego* del autor, como víctima de la opresión de un régimen injusto (véase Doñas 2009*c*).

[16] He estudiado con cierto detalle la presencia en la obra de Toole de Boecio y la *Consolatio Philosophiae* en Doñas (2009c); véanse también Clark (1987), Britton (1995), Palumbo (1995), Kline (1999) y, sobre todo, Kaylor (2001).

[17] Se trata de *24 Hour Party People,* película de 2002 de la que me he ocupado en Doñas (2009*c*).

obras aparecidas en los años inmediatamente posteriores a 1980 incluían un apartado sobre Boecio y el Medievo o sobre la pervivencia medieval de Boecio. El congreso celebrado en 1999 y las actas publicadas en 2003 están, sin embargo, divididas significativamente en dos partes: «Boèce et son temps» y «La posterité de Boèce», quedando ya establecidas las dos orientaciones de la crítica boeciana. La primera parte, a su vez, está dividida en «La culture de Boèce», «L'écriture de Boèce», «Le *trivium*», «Le *quadrivium*», «Philosophie et théologie» y «Liberté, prescience et future contingents», lo que da cuenta de la orientación eminentemente filosófica de este congreso y de los intereses fundamentales de su organizador, Alain Galonnier.

En cuanto a los especialistas que participaron en este congreso, grandes figuras del tercer y cuarto periodo tienen su última contribución importante a los estudios boecianos, como, sobre todo, Luca Obertello, con un trabajo sobre la eternidad de Dios y del tiempo en Boecio y otros autores contemporáneos. Otros confirmarán su condición de especialistas de primer orden en los estudios boecianos, como John Magee, con un trabajo sobre la métrica de la *Consolatio* y su estructura, o Sten Ebbesen, sobre la metafísica de las palabras. Por último, todos los investigadores más importantes del siguiente periodo en las dos dimensiones de los estudios boecianos, con la única excepción de Claudio Moreschini, intervienen en este congreso: John Marenbon, con un trabajo sobre el tiempo, la presciencia y el determinismo en la *Consolatio;* Fabio Troncarelli, cuyo artículo versa sobre las figuras de *Philosophia* y *Sapientia* en Boecio; Alain Galonnier, con un estudio sobre el conocimiento divino de los futuros contingentes; y, finalmente, Lodi Nauta, desafiando la opinión tradicional sobre la consideración de Boecio en el Renacimiento.

En conclusión, este periodo podría caracterizarse como el de una eclosión crítica, una suerte de *boom,* que sitúa a Boecio entre los autores más estudiados de la Antigüedad. Y ello desde las diferentes perspectivas que hemos visto en este apartado: la cantidad y la calidad de las publicaciones académicas, especialmente las que inauguran el periodo coincidiendo con la celebración del aniversario del nacimiento de Boecio (ed. Obertello, 1981; ed. Gibson, 1981; ed. Masi, 1981; Chadwick, 1981*a*; Reiss, 1982; Troncarelli, 1981 y eds. Fuhrmann y Gruber, 1984); la organización de congresos y seminarios dedicados a Boecio, sobre todo los que abren y cierran el periodo (ed. Obertello, 1981., y ed. Galonnier, 2003); la creación de sociedades dedicadas al estudio del autor de la *Consolatio Philosophiae,* como la International Boethius Society; la aparición de revistas de contenido exclusivamente boeciano, como *Carmina Philosophiae;* y, finalmente, la catalogación y el estudio sistemáticos de los manuscritos boecianos, gracias al proyecto *Codices Boethiani* impulsado por Margaret Gibson. Desde fuera del ámbito académico, hemos visto también la popularización de la figura de Boecio gracias a su presencia en una obra literaria de gran éxito, *A Confederacy of Dunces* de John Kennedy Toole.

Y todo ello en un periodo en el que culminan dos procesos de singular importancia en la crítica boeciana: la definitiva separación entre los estudios del Boecio *antiguo* y el Boecio *medieval* y la parcelación de los estudios de aquel en las diferentes vertientes que hemos señalado. Un proceso este último que está favorecido por la progresiva especialización y fragmentación de los estudios que tienen lugar en el mundo académico en estas fechas, lo cual explica también que, pese a la existencia de grandes especialistas, este periodo no cuente

con grandes obras comparables a las del anterior, como las de Pierre Courcelle (1967*a*), Luca Obertello (1974) o Joachim Gruber (1978).

### 1.1.6. Quinto periodo (2000–2014)

El último periodo de la crítica boeciana lo sitúo entre dos obras fundamentales de un mismo autor, Claudio Moreschini, que había comenzado a publicar sus primeros trabajos en la etapa anterior. La primera de estas obras es la edición, posiblemente definitiva, de la *Consolatio Philosophiae* y de los *Opuscula sacra* que publicó en la Bibliotheca Teubneriana, reeditada con algunas correcciones en 2005. La segunda de ellas es el fundamental estudio sobre la base platónica del cristianismo boeciano *A Christian in Toga. Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian.*

Si el periodo anterior había situado a Boecio al mismo nivel en volumen y calidad crítica de otros autores de la Antigüedad, podría quizá afirmarse –solo a partir de una impresión subjetiva y no de ningún estudio estadístico–, que es el autor antiguo sobre el que más se escribe a partir del cambio de milenio. Esto se debe no solo a la nueva consideración que su figura y su obra va a tener en este periodo, sino al relativo retraso con el que la crítica moderna comenzó a hincarle el diente, a finales del siglo XIX, como hemos visto. El resultado fue que los estudiosos se lanzaron, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo pasado, a investigar los numerosos vacíos críticos de la vida, la obra y la transmisión medieval del autor de la *Consolatio,* una labor que, en el caso de otros grandes autores, había sido llevada a cabo hacía tiempo.

El obvio corolario es la imposibilidad de seguir la pista a todas, ni siquiera a la mayoría, de las publicaciones de tema boeciano en el siglo XXI. Por ello nos limitaremos aquí a señalar el cambio en la concepción del autor que tiene lugar en este periodo, la actividad de los principales autores boecianos y las características de las más importantes obras colectivas y la creación de nuevas asociaciones y proyectos.

En cuanto al primer punto, en estos años se produce un viraje trascendental en la concepción de Boecio. Aunque no se trata de un fenómeno exclusivo de los estudios boecianos y se encuentra en la idea subyacente de muchos trabajos, la principal responsabilidad de este cambio hay que atribuirla a uno de los principales estudiosos actuales del autor romano: el profesor del Trinity College de Cambridge John Marenbon (n. 1955). Además de haber escrito trabajos sobre la racionalidad y la felicidad en la *Consolatio* (2003*b*), el tiempo, la presciencia y el determinismo en Boecio y la *Consolatio* (2003*c* y 2005), los límites de la consolación de Filosofía (2003d), el problema del paganismo en Boecio (2004 y 2015) y otros de tipo general sobre el autor (1998, 2009 y 2014), Marenbon cambió el rumbo de los estudios boecianos con su fundamental monografía *Boethius* (2003a), publicada en la colección Great Medieval Thinkers de la Oxford University Press.

En ella proponía un nuevo acercamiento a la obra de Boecio, alejada de la especialización y fragmentación que había culminado en el periodo anterior, una visión sobre la que insistirá en sus trabajos posteriores, especialmente en su contribución a la obra colectiva The

*Cambridge Companion to Boethius,* dirigida por él mismo, y que significativamente titula «Reading Boethius whole». Permítaseme una larga cita de este trabajo para entender bien esta nueva concepción boeciana (2009: 1–2):

> Boethius is not usually read whole for two main reasons. The first [...] has nothing in especial to do with Boethius, but is a pervasive feature of intellectual life today: the specialization that divides philosophers, theologians, literary scholars and historians and makes them each seek in figures from the past only what relates to their own discipline. The second, by contrast, is directly related to how Boethius is usually perceived. On the one hand, he is seen as an almost entirely unoriginal thinker: the textbooks on music and arithmetic with which he began his writing career, and the logical commentaries and monographs which occupied most of it, are considered to be little more than translations; the short theological treatises (*Opuscula sacra*) and his most famous composition, the *Consolation of Philosophy,* the philosophical dialogue he wrote while awaiting execution, are envisaged primarily in terms of the various sorts of Neoplatonic material which inform them. On the other hand, the interest and value of Boethius is found in the use medieval authors made of him. As a result, he is turned into a sort of a conduit by which ancient ideas were transmitted to the Middle Ages, a bit like a one-man equivalent of the eighth- and ninth-century translation movement that saw large parts of Greek thought made available to Arabic philosophers. Boethius himself disappears almost entirely from this view of intellectual history. Not only is he not read whole: his texts may be read, but Boethius is not really read at all.
>
> The view of Boethius as a conduit is adequate for many purposes in intellectual history and the history of philosophy, but it also obscures a good deal of what is most important about this strange thinker and his effect on medieval readers. Nor is it a view that ought to be retained, since its two foundations are a questionable characterization of Boethius' work as unoriginal and an over-narrow way of thinking about influence. Boethius does not lack originality, though he is original in a complex rather than a simple sense — he is a markedly individual thinker, who owes many of his ideas to others; and in order think about influence adequately, it is not enough to see how general positions and arguments were transmitted — we must ask about how each particular thinker and his or her outlook affected future generations. In a book I wrote a few years ago (Marenbon, 2003a), I tried to combat the conduit view of Boethius. The authors of the various chapters in this Companion each have their own approaches to Boethius, which may be different from, or even opposed to, mine. None the less, their work provides the material both to understand what is special about Boethius' thinking and writing, and to gauge the particularity of his influence — to continue the project I tried to begin.

En estos dos párrafos Marenbon cifra los males de los que, a su entender, adolecía la crítica anterior, especialmente la del último periodo que hemos estudiado, y propone una nueva manera de leer a Boecio, leerlo como un todo y considerarlo no como mero transmisor carente de originalidad de la Antigüedad a la Edad Media, sino como el autor de compleja originalidad que en realidad es. Para el erudito inglés, esta imagen boeciana de «conduit» establecida a finales del siglo pasado en la crítica es el resultado de la influencia del, por muchas

otras razones admirable, monumental trabajo de Pierre Courcelle de 1967 *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et posterité de Boèce.*

Seguirá abogando Marenbon por esta visión de nuestro autor en su más reciente trabajo, «Boethius Unparadigmatic Originality and its Implications for Medieval Philosophy», en el que curiosamente cuestiona la imagen implícita en el título del volumen en el que se incluye, *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought* (2014: 137):

> The title of this article needs an apology and an explanation. Not only is it unwieldy. It also presents itself as a discordant rejection of the line of thinking about Boethius on which this volume, and the conference which gave rise to it, are based. But 'paradigm' is, in my view, a strange word to use in connection with Boethius. Rather than acting as a paradigm, he is a writer who seems to resist being fitted into any of the apparently appropriate existing paradigms. [...] Taking Boethius as a paradigm is one side of what might be called the 'conduit' view of Boethius and his relation to the history of philosophy.

Podría decirse que estos tres aspectos, es decir, la búsqueda del «Boethius whole», el alejamiento de la segmentación y la fragmentación y la rebeldía de la teoría del «conduit» derivada de los estudios de Courcelle, se convierten en el *leitmotif* del periodo. Se trata de una suerte de regreso al origen de la crítica moderna boeciana, cuando los eruditos alemanes bregaban con la *Boethiusfrage,* es decir, cuando intentaban conciliar las distintas vertientes de la obra de Boecio y desarrollar una visión unitaria de un filósofo, pero también teólogo, antiguo, pero también medieval (§ 1.1.2).

Así pues, en la última década se diluye la distribución de los estudios en los diferentes apartados que la crítica anterior había establecido, como habían sido descritos en el apartado anterior. Los principales autores de esta nueva etapa se caracterizan por un acercamiento a las cuestiones boecianas no solo general, es decir, enfocado a varias de sus obras, sino también por una perspectiva interdisciplinar, integrando historia, filosofía, teología, literatura, codicología y crítica textual en sus investigaciones.

Los otros tres principales estudiosos de este periodo se caracterizan también por este enfoque interdisciplinar; se trata de Claudio Moreschini, Alain Galonnier y Fabio Troncarelli. Los tres, como hemos visto, iniciaron su actividad investigadora en el periodo anterior.

En cuanto a Claudio Moreschini (n. 1938), además de los estudios sobre el neoplatonismo boeciano del periodo anterior (1981 y 1991), complementa su edición crítica de la *Consolatio* y los *Opuscula* con dos detallados estudios textuales en los que confirma la idea antigua de una transmisión paralela de ambos textos durante la Edad Media (2002a y 2003a). La culminación, en el campo boeciano, de sus estudios sobre neoplatonismo y cristianismo de este periodo (2002b y 2013) es el trabajo con el que he cerrado la historia de este periodo, *A Christian in Toga* (2014). En este libro tenemos un excelente ejemplo de la nueva visión de Boecio. Su argumento central es la consideración de la filosofía del «teólogo laico» Boecio presente en los *Opuscula* y la *Consolatio* como la consecuencia de un íntento de síntesis personal de neoplatonismo y cristianismo antiguo; pero la investigación se extiende a sus obras matemáticas, a las traducciones lógicas, a la literatura de la *Consolatio,* a los testimonios contemporáneos y a la crítica textual.

Alain Galonnier, el editor del volumen que ponía fin al periodo anterior, cubre con su extraordinaria actividad en este periodo con el que quizá era el vacío más importante en la crítica boeciana, es decir, un pormenorizado estudio textual y de contenido de los *Opuscula sacra.* Tras varios estudios sobre el *Anecdoton Holderi* y la relación entre filosofía y teología (1996, 1997*a*, 1997*b*, 2000, 2003 y 2005), Galonnier publica dos extraordinarios volúmenes definitivos (2007 y 2013) con la traducción y comentario, a partir de la edición citada de Moreschini (2005), de los *Opuscula* y una introducción general extremadamente detallada cuya perspectiva interdisciplinar se revela en los títulos de las partes de que consta: «La vie de Boèce ou le christianisme comme donnée sociale» (2007: 31–119) y «L'oeuvre de Boèce ou le christianisme comme matière philosophique» (2007: 121–247). En muchos aspectos —especialmente la biografía de Boecio—, esta introducción de Galonnier viene a actualizar el monumental estudio de Luca Obertello de 1974.

Probablemente el mejor ejemplo de esta perspectiva multidisciplinar a la hora de abordar los estudios boecianos lo proporciona el erudito italiano Fabio Troncarelli (n. 1948). Siempre sobre una sólida base codicológica y textual, Troncarelli profundiza en su clásico estudio de 1981 sobre la transmisión temprana de la *Consolatio* con nuevos argumentos, textuales, filosóficos, literarios e históricos (2005, 2008–2009, 2010*a*, 2010b, 2012*d* y 2014*b*), desarrolla la idea de la «conspiración del silencio» tras la muerte de Boecio (2010–2011, 2011*a*) e indaga sobre diferentes cuestiones entre la historia y la literatura relacionadas con el fin de Boecio (2011*b*, 2012*b*, 2012*c* y 2014*a*). Sus estudios, en el periodo anterior y en este, sobre la transmisión de la *Consolatio,* sus manuscritos, sus comentarios y las diferentes interpretaciones medievales de la obra son fundamentales en los trabajos sobre la presencia de Boecio en la Edad Media.

Así pues, los cuatro principales estudiosos boecianos de este periodo se esfuerzan, de manera contraria a la práctica habitual del periodo anterior, en presentar una imagen unitaria del autor desde diversas perspectivas, pese a la formación y los intereses específicos de cada uno de ellos: la filosofía medieval para John Marenbon, el pensamiento tardoantiguo para Claudio Moreschini, la teología para Alain Galonnier y la codicología para Fabio Troncarelli.

No se puede dejar de señalar entre los principales autores de este periodo a un quinto investigador de huella indeleble en los estudios boecianos, si bien las dos obras sobre nuestro autor que escribe en este periodo no se inscriben en las nuevas perspectivas de la crítica. Se trata de Joachim Gruber (n. 1937), que en 2006 reescribe por completo su imprescindible *Kommentar zu Boethius, «De Consolatione Philosophie»,* actualizando toda la obra a la luz del ingente volumen de crítica publicado desde la primera edición de la obra —incluida la nueva edición del texto de Claudio Moreschini—, en 1978[18]. El segundo trabajo boeciano de Gruber en este periodo, además de las últimas entregas dedicadas a la bibliografía del autor (2002 y 2010) es un excelente trabajo de conjunto titulado *Boethius. Eine Einführung* (2011), derivado en parte de su trabajo en el *Kommentar.* En apenas 140 páginas, Gruber compendia toda la erudición boeciana ofreciendo un acercamiento conciso, preciso y riguroso sobre la vida, la obra

[18] Las principales diferencias formales entre el texto de 1978 y el de 2006 son una nueva sección de la introducción dedicada a la recepción de la *Consolatio, «Die Consolatio im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit»* (2006: 46–49), la adición de un «Stellenindex» al final de la obra (2006: 458–520) y la estructuración de la bibliografía en secciones temáticas (2006: 409–444).

y la posteridad de Boecio, en lo que constituye la mejor introducción al autor de la que se dispone en la actualidad.

No quisiera olvidar a otros autores que, también desde esta nueva perspectiva, indagan principalmente en dimensiones específicas boecianas. Así, en el terreno de la historia destacan James O'Donnell (2008), John Moorhead (2009), Massimiliano Vitiello (2006, 2008, 2011 y 2014) y Andreas Goltz (2008); en la lógica, Christopher Martin (2001, 2007 y 2009); en filosofía y metafísica, Siobhan Nash-Marshall (2012) y Sten Ebbesen (2003 y 2009); en teología, David Bradshaw (2009); en literatura y, especificamente, la *Consolatio,* John Magee (2003, 2005, 2009*a*, 2009*b*, 2010*a* y 2010*b*), Danuta Shanzer (2009*a* y 2009*b*), Joel Relihan (2007) y Antonio Donato (2013); en estudios textuales, finalmente, Adrian Papahagi (2009 y 2010*a*).

Durante este periodo se publican varias obras colectivas de extraordinaria importancia en los estudios boecianos. Por orden cronológico, el número especial de *American Catholic Philosophical Quarterly* (número 78.2, de 2004), *New Directions in Boethian Studies,* editado por Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips (2007), *Colloquia Aquitana II. Boèce ([Boethius], Rome, ca. 480 – Pavie, 524): l'homme, le philosophe, le scientifique, son oeuvre et son rayonnement,* dirigido por Illo Humphrey –con algunas secciones francamente curiosas y poco frecuente en el mundo académico– (2009), el mencionado volumen *The Cambridge Companion to Boethius,* editado por John Marenbon (2009), *Boethius Christianus? Transformationen der «Consolatio Philosophiae» in Mittelalter und Früher Neuzeit,* editado por Reinhold F. Glei, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft (2010), *A Companion to Boethius in the Middle Ages,* editado por Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips (2012) y, por último, el mencionado *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought,* editado por Thomas Böhm, Thomas Jürgasch y Andreas Kirchner (2014).

De todos ellos merece especial atención el volumen editado por John Marenbon en 2009, cuyos estudios, divididos simplemente en «Before the *Consolation*» y «The *Consolation*», son el mejor reflejo de la nueva orientación de este periodo (Marenbon, 2009: 9):

> As I mentioned at the beginning, one reason why Boethius is not read whole has to do not with Boethius but with the specialization that leads exponents of different disciplines each to seize their bit of his legacy. For philosophers, at least, this specialization is not, as such, a fault, since they need to ask, when they look at texts from the past, what they mean and how much they matter as philosophy. But the identity and boundaries of philosophy are themselves far from fixed, and specialization becomes dangerous when it places them too narrowly. Reading Boethius whole, avoiding neither the technical challenges of the logic and theology, nor the obliquities of the Consolation, will help philosophers to set them more generously. The essays in this Companion are intended to further this aim, and I am grateful to the contributors for having given their time and abilities to the project

La contribución en español a los estudios boecianos se incrementa notablemente en este periodo, donde contamos con la traducción de la *Institutio musica* de Salvador Villegas Guillén (2005), los trabajos sobre los tratados silogísticos de Boecio de Manuel Correia,

culminados en una traducción de *De syllogismo cathegorico* y de *Introductio ad syllogismos cathegoricos* (2001, 2002, 2007, 2009, 2011 y trad. 2011), un estudio sobre la poesía y los poetas en la *Consolatio* de Leonor Pérez Gómez (2001), el análisis de las interpretaciones alegóricas de algunos mitos en Boecio de Ramiro González Delgado (2003), un trabajo sobre la aritmética de Boecio de José María Núñez Espallargas (2004), otro sobre las huellas de terminología retórica en el *De institutione musica* de Francisco Fuentes Moreno (2009), una visión general de la *Institutio musica* de Jesús Luque Moreno (2009) y un apunte sobre el concepto de *persona* boeciano de Alfredo Culletón (2010).

En cuanto a los acontecimientos boecianos que tienen lugar en este periodo fuera de las publicaciones eruditas, hay que destacar, en primer lugar, los dos proyectos de investigación dirigidos por el profesor de la Universidad de Oxford Malcolm Godden desde 2002 hasta 2012. El primero de ellos, *The Alfredian Boethius Project. Anglo-Saxon adaptations of the «De Consolatione Philosophiae»* (2002–2007), dio como resultado la publicación en 2010 de *The Old English Boethius. An Edition of the Old English Versions of Boethius's «De Consolatione Philosophiae»* en Oxford University Press, y un amplio trabajo sobre las glosas de la *Consolatio* que se continuó con el siguiente proyecto, *Boethius in Early Medieval Europe. Commentary on «The Consolation of Philosophy» from the 9th to the 11th centuries* (2007–2012), del que, sin embargo, no conozco ningún resultado publicado, más allá de los trabajos publicados por Rosalind Love (2012 y 2014), colaboradora del proyecto.

En Alemania encontramos un grupo, centrado en la Universidad de Friburgo, comparable en sus intereses y objetivos a la International Boethius Society, fundada en el periodo anterior por profesores norteamericanos. Se trata del International Center for Boethian Studies (ICBS), creado en 2010, que se propone, desde una perspectiva interdisciplinar, estudiar la figura, el pensamiento y el tiempo de Boecio[19]. Algunos colaboradores de este centro son los responsables de las obras colectivas mencionadas *Boethius Christianus? Transformationen der «Consolatio Philosophiae» in Mittelalter und Früher Neuzeit,* editado por Reinhold F. Glei, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft (2010) y *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought,* editado por Thomas Böhm, Thomas Jürgasch y Andreas Kirchner (2014).

En conclusión, este periodo final de la crítica boeciana destaca por tres aspectos: en primer lugar, la situación de Boecio como, posiblemente, el autor antiguo más estudiado en la actualidad; en segundo lugar, y como consecuencia, la inclusión de Boecio y la *Consolatio* en algunas colecciones de especial prestigio, como Great Medieval Thinkers de Oxford, Cambridge Companions, Brill's Companions to the Christian Tradition o la Bibliotheca Teubneriana; en último lugar, el trascendental giro en la perspectiva crítica desde el Boecio que recibe una tradición y la transmite, el *conduit* con antecedentes y posteridad de Pierre Courcelle y del periodo anterior, hasta el Boecio completo y en sí mismo de John Marenbon.

---

[19] Según su sitio web, «[i]n einem interdisziplinären Zugang zielt das Zentrum in erster Linie darauf ab, die Boethius-Forschung in möglichst umfassender Weise zu fördern. Ausgehend von seinem Interesse an der Person und am Denken des Boethius versteht sich das Zentrum selbst zudem als ein international arbeitendes Forum für Spätantikenforschung – repräsentiert doch Boethius wie kaum ein anderer das Denken seiner Zeit» (<http://www.boethius.de/index.php>).

### 1.1.7. Conclusiones

En las páginas anteriores hemos visto la evolución de la concepción de Boecio por parte de la crítica: un autor *jánico* perteneciente a dos *Weltanschauungen* desde la perspectiva de la *Geistesgeschichte,* un transmisor de la cultura de la Antigüedad a la Edad Media en la línea continuista de Pierre Courcelle y Ernst Robert Curtius, los *Boecios* de la fragmentación crítica en los últimos decenios del siglo pasado y, finalmente, la imagen de un pensador original con un proyecto cultural unitario de la crítica actual. En este proceso se pasó de la apasionada discusión sobre la *Boethiusfrage* y la conciliación de las diferentes dimensiones de Boecio, principalmente la del filósofo de la *Consolatio* y la del teólogo de los *Opuscula,* a la parcelación y segmentación de Boecio en el político, el filósofo, el lógico, el teólogo, el poeta, el matemático y el músico, para, finalmente, y tras el bagaje de más de cien años de erudición, volver a la tarea antigua de alcanzar una visión íntegra del escritor romano.

Paralelamente, Rudolf Peiper y Martin Grabmann, a finales del siglo XIX, inician otro proceso, desarrollado en la década de los treinta por Edward Rand y Howard Patch y culminado en el tercer cuarto de siglo por la magna obra de Pierre Courcelle, mediante el cual la crítica boeciana se escinde finalmente en dos orientaciones, la que estudia la vida, la obra y la época de Boecio y la que se enfoca en su pervivencia e influencia posterior, fundamentalmente en la Edad Media.

Desde el predominio de la crítica germánica en el paso del siglo XIX al siglo XX hemos asistido a una progresiva *translatio* hacia el ámbito anglosajón y a la constante presencia de diversos estudiosos fundamentales procedentes de Francia o Italia. En la actualidad, los cinco principales críticos boecianos son —y no es un chiste— un inglés (John Marenbon), un francés (Alain Galonnier), un alemán (Joachim Gruber) y dos italianos (Claudio Moreschini y Fabio Troncarelli).

Los estudios más importantes, los textos clásicos de la erudición boeciana, se publican fundamentalmente en los años centrales del siglo XIX y en la última década: *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire,* de Pierre Courcelle (1967a); *Severino Boezio,* de Luca Obertello (1974); *Kommentar zu Boethius, «De Consolatione Philosophie»,* de Joachim Gruber (1978 y 2006); y *Boethius,* de John Marenbon (2003).

Por último, habiendo sido valorado de forma tardía respecto a otros autores importantes de la Antigüedad, se observa una progresiva reconsideración de la figura de Boecio por parte de la erudición clásica y medieval, especialmente a partir de la celebración de los actos del centenario de su nacimiento, en 1980, que le convierte a principios del siglo XX en el autor antiguo más estudiado o, al menos, al que se dedican mayor número de publicaciones. A esto se suma su popularidad, poco frecuente en escritores antiguos, entre el público no especializado, debido fundamentalmente a su notoria presencia en obras como, por ejemplo, *A Confederacy of dunces* de John Kennedy Toole.

## 1.2. POLÍTICA Y RELIGIÓN EN LA ITALIA DE LOS SIGLOS V Y VI

La vida, la obra y el lugar que Boecio ha ocupado en la historia del pensamiento no se pueden entender fuera del contexto histórico en el que nació, se educó y trabajó, tanto

en sus obras como, de forma más activa, en política. Presento aquí de manera esquemática los puntos principales que hay que tener en cuenta de este contexto, fundamentalmente los referidos a la política y la religión, de especial relevancia en el caso de Boecio.

Se leerán con mucho más aprovechamiento los excelentes estudios que a la cuestión han dedicado, entre otros, Henry Chadwick (1981a: 1–68), Patrick Amory (1997: 489–554), Andreas Goltz (2008) o, sobre todo, John Moorhead (1983, 1992 y 2009), James O'Donnell (2008) y Noel Harold Kaylor (2012)[20]. Lo que sigue es básicamente una apretada síntesis de los trabajos de estos tres últimos autores, a los que sumo el excelente resumen de Karine Descoigns y Jean-Baptiste Guillaumin (2011).

Tres decisiones fundamentales llevaron a la compleja situación política, religiosa y social en la que se encontraba Italia a finales del siglo V y principios del VI. En primer lugar, la decisión del emperador Diocleciano, en el siglo III, de dividir el Imperio en dos unidades administrativas, una al Este, otra al Oeste; en segundo lugar, el establecimiento del cristianismo como religión oficial, unas décadas después, por parte de Constantino; por último, la designación en el año 330 de Constantinopla como capital del Imperio de Oriente. Después de la muerte de Teodosio I, en el año 395, el Imperio se escinde definitivamente en dos mitades, cada una dirigida por un emperador. La capital del Imperio Romano de Occidente se desplaza a Milán y, más tarde, en 402, a Rávena.

Estas decisiones trascendentales colocaron a Roma en una situación de vulnerabilidad que pronto se hizo evidente para los pueblos limítrofes. Tras décadas de luchas, en el año 410 los visigodos de Alarico saquearon Roma, cosa que no ocurría desde el año 390 a.C., en lo que el ilustre historiador Thomas Hodgkin consideró «the real end of Rome» (1880 I: 16). Decenios más tarde, el último emperador romano de Occidente, Rómulo Augústulo, fue depuesto en Rávena y reemplazado por el primer gobernante germánico de Italia, Odoacro, jefe de los hérulos, en septiembre del año 476.

Aunque para nosotros esta fecha supone un momento crítico, para los romanos este hecho apenas debió de significar nada. Desde hacía años, grandes parcelas de poder se encontraban ya en manos de los bárbaros, que sin embargo permitieron mantener su posición privilegiada a los dos grandes poderes tradicionales, es decir, la aristocracia y la Iglesia. El nuevo régimen, de hecho, se quiso presentar como romano y no alterar en lo posible las estructuras romanas.

Pero la sociedad resultante tras la invasión era altamente inestable. Por un lado, desde el punto de vista político, la historia de estos años es la de los enfrentamientos y las rivalidades entre los vándalos y los hunos y entre los visigodos y los ostrogodos por el control de Italia; por otro, desde el punto de vista religioso, la Italia del momento era un lugar donde cristianos y no cristianos coexistían, pero con constantes tensiones que de vez en cuando detonaban en violentos enfrentamientos.

---

[20] Merecen también citarse los trabajos de Thomas Burns (1982), S.J.B. Barnish (1990), Ottorino Bertolini (1920), Helmut Castritius (1982), Lellia Cracco Ruggini (1981), Stefan Krautschick (2002), Gideon Maier (2005) y Biagio Saitta (1994).

En este contexto de inestabilidad, en el año 493 el ostrogodo Teodorico, con el apoyo del Imperio de Oriente, asesina a Odoacro y toma el poder en Rávena. La política de Teodorico tendrá como base la búsqueda de la paz civil favoreciendo a las élites tradicionales mediante la confirmación de las competencias del Senado y la atribución de las magistraturas más importantes a romanos, no a godos. La tolerancia fue también su divisa desde el punto de vista religioso. Aunque él, como la mayoría de godos, era arriano, es decir, negaba la unidad consubstancial de Padre e Hijo, se esforzó en no enfrentarse a la mayoría cristiana de Italia. Además, Teodorico favoreció el arte y la cultura y se rodeó de eruditos y filósofos, como Símaco, que alcanzó el puesto de *caput senatus,* y el propio Boecio, cónsul en el año 510 y, más tarde, en 522, *magister officiorum.*

Pero esta aparentemente apacible situación, especialmente en el terreno religioso, cambiará dramáticamente poco después, con funestas consecuencias para las élites tradicionales romanas. El origen del cambio se encuentra en el año 519, fecha del fin del llamado cisma acaciano, que había separado las Iglesias de Oriente y Occidente haciendo imposible la comunicación entre los cristianos de uno y otro extremo. Tras condenar el cisma y restaurar la unidad de la Iglesia católica, el emperador Justino, que había llegado al poder el año anterior, espera establecer alianzas con los católicos italianos para, a la postre, poder arrebatar el poder a los godos y reconquistar Italia. Las figuras clave de esta posible alianza son precisamente las élites tradicionales romanas, que desde esta fecha son consideradas a ojos de los godos sospechosas de apoyar las pretensiones de Justino.

Así pues, con las élites romanas bajo sospecha y una presión cada vez mayor de Justino contra las minorías maniqueas y arrianas, consideradas heréticas, ocurrió un hecho que encendió la llama del incendio que se llevó por delante a algunos magistrados romanos, como Símaco o el propio Boecio. En el año 523 se eligió Papa, con el nombre de Juan I, a un miembro del círculo intelectual al que pertenecía Boecio. Teodorico decidió enviar al Papa Juan como emisario a Constantinopla para aplacar la política de persecución a los arrianos que estaba llevando a cabo Justino. El Papa, acompañado por varios dirigentes romanos, se dirigió a Constantinopla, donde consiguió mejorar la situación de estos arrianos, logrando, por ejemplo, que le fueran restituidas las posesiones que se les había arrebatado. Fracasó, sin embargo, en el principal empeño de Teodorico, revocar la orden por la cual los arrianos debían convertirse forzosamente al catolicismo. A su regreso, el Papa Juan se encontró con un Teodorico enfurecido por el fracaso, a su juicio, de las negociaciones, y fue, junto a tres excónsules que le habían acompañado en su viaje, arrestado y encarcelado. Allí, en prisión, murió pocos meses después.

Fue precisamente al inicio de este viaje del Papa Juan cuando Boecio fue también arrestado y puesto en prisión bajo la acusión de traición, destino que su padre adoptivo Símaco compartiría también apenas un par de años después. Es pues, evidente, que la fortuna compartida por las que quizá eran las tres principales figuras de la élite tradicional romana al servicio de Teodorico, Boecio, Símaco y el Papa Juan, fue sellada por el desarrollo de las tensiones políticas y religiosas entre Roma y Constantinopla.

## 1.3. VIDA DE BOECIO

### 1.3.1. Nacimiento y ascendencia

Como señala Alain Galonnier (2007: 31), la elaboración de una biografía de Boecio se encuentra con dos grandes obstáculos. Por un lado, Boecio no parece haber sentido la tentación —quizá por lo prematuro e inesperado de su muerte— de escribir o encomendar la redacción de unas memorias o algún relato extenso de su vida, de manera que no contamos con testimonios de primera mano. Por otro lado, destacan la escasez y vaguedad de los testimonios más o menos contemporáneos sobre Boecio, quizá debido a lo que algunos historiadores han llamado «la conspiración del silencio» (*cf. infra*). Algunos decenios después encontramos ya abundantes relatos, con diferente grado de historicidad, sobre el autor romano (todos ellos minuciosamente referidos por Ilo Humphrey, 2009). Entre los principales testimonios contemporáneos sobre su vida encontramos, además de las escasos comentarios diseminados por el propio Boecio en la *Consolatio Philosophiae,* ocho cartas dirigidas a él de Enodio de Pavía (6.6, 6.13, 7.13, 8.31, 8.36, 8.37 y 8.40) y tres de Casiodoro (*Variae* I.X, I.XLV, II.XL), además de tres fragmentos del segundo libro de las *Institutiones* casiodorianas (II.III.18, II.IV.7 y II.III.3). Si existieron, las respuestas de Boecio no se han conservado.

Son quizá de un especial valor las *vitae Boethii* que se encuentran en muchos de los manuscritos de sus obras y que pueden remontarse a fechas muy tempranas, quizá incluso hasta el mismo siglo VI[21]. Tras estas biografías tempranas, que suponen la fuente de las elaboraciones medievales más tardías y extensas sobre la vida de Boecio en los comentarios de la *Consolatio Philosophiae* (§ 2.2), encontramos algún relato de su vida en el siglo XVII, como por ejemplo la biografía elaborada por Francisco de Moncada en 1642 (González Cañal, 2003, y Baró i Queralt, 2007), hasta llegar a la primera gran biografía de los tiempos modernos, la *Histoire de Boèce, senateur romain, avec l'analyse de tous ses ouvrages* de François Armand Gervaise, de 1715, con todos los defectos propios de la historiografía del periodo (veáse la crítica de Galonnier, 2007: 227–228).

En las páginas sobre la historia de la crítica he dado cuenta de los principales estudios biográficos sobre Boecio en los siglos XX y XXI, ya con criterios modernos. Entre ellos destacan las 150 páginas que le dedica Luca Obertello (1974 I: 2–154), el artículo de John Martindale dedicado a Boecio en *The Prosopography of the Later Roman Empire* (1980: 233–237), con mención explícita de todas las fuentes que mencionan los episodios de su biografía y, sobre todo, el más completo y minucioso estudio reciente, que forma parte de la introducción a los *Opuscula sacra* de Alain Galonnier (2007: 31–118), a quien sigo fundamentalmente en las páginas[22].

---

[21] Sobre las tempranas *vitae Boethii,* véase Dronke (2002). El autor de la primera edición crítica de la *Consolatio,* Rudolf Peiper, editó cinco *vitae* del siglo IX y una del XII (1871: xxviiii–xxxv); Fabio Troncarelli las edita de nuevo (1981: 24–25) y considera que su origen está en una *vita* compuesta, en torno al año 538, por el propio Casiodoro para su edición de la *Consolatio* (ed. en las páginas 21–29). Los editores de *Codices Boethiani* añaden una séptima al repertorio (eds. Gibson y Smith, 1995: 15–16).

[22] Habría que mencionar también a los entusiastas biógrafos italianos, la mayoría vinculados al clero de Pavía, que escriben biografías de Boecio desde finales del siglo XVIII hasta principios del XX, como Bartolomeo Barberini (1782), Siro Comi (1812), Agostino Reale (1852), Luigi Biraghi (1865) Giovanni Bosisio (1855, 1867 y 1869), Agostino Gaetano Riboldi (1885) o Gerolamo Vanzini (1939). Véanse también los trabajos de John Matthews (1981), Ilo Humphrey (2009) y John Moorhead (1978, 1983, 1992 y 2009).

Las dos cuestiones más elementales de la biografía de Boecio, es decir, el lugar y la fecha de su nacimiento, no tienen una respuesta definitiva. Respecto a la primera, se ha considerado tradicionalmente que Boecio nació en Roma( véanse Gervaise, 1714: 1417A y Cappuyns 1937: 349), sobre todo a partir de una cita de la *Consolatio Philosophiae* (I.5.5): «An ignoras illam tuae civitatis antiquissimam legem, qua sanctum est ei ius exsulare non esse quisquis in ea sedem fundare maluerit?». Según la explicación de Alain Galonnier (2007: 229):

> «Ignores-tu la plus antique loi de ta cité, selon la quelle le droit est sacré, (pour) quiconque a choisi d'y établir son séjour, de ne pas en être exilé?». [...] Il s'agit [...] d'une très ancienne loi romaine [...]. Qu'il soit question de Rome dans l'évocation de Philosophie dépend, on le voit, du sens donné aux termes *civitas tua* [...]. De toute façon, même dans l'hypothèse où il conviendrait de maintenir notre traduction («cité»), en déduire que l'expression désigne la ville natale de Boèce, c¡est pour une bonne part, nous semble-t-il, faire violence au texte. De plus, n'aurait-on pas trop souvent confondu «naître à Rome» avec «naître d'une famille romaine»?

Otros estudiosos, como, especialmente, Pierre Courcelle (1935) y Luca Obertello (1979: 71), han propuesto Alejandría como la ciudad donde nació Boecio, basándose en el hecho de que aparentemente el supuesto padre de Boecio habría sido prefecto de Alejandría durante los años en los que se baraja que nació el autor de la *Consolatio.*

Precisamente respecto a esta última cuestión, los historiadores han propuesto un buen número de fechas dispares que cubren un arco de 28 años, entre 455 y 483. Aunque la fecha tradicional para su nacimiento se situó desde finales del siglo XIX en el año 480, voces tan autorizadas como la de Luca Obertello (1974 I: 18–20) lo retrasan hasta los años 475–477, con la sugestiva hipótesis de hacer coincidir su nacimiento con el simbólico año de la deposición de Rómulo Augústulo y la subida al poder de Odoacro, 476. En todo caso, el consenso actual entre los estudiosos sitúa su nacimiento entre los años 475 y 480.

Tampoco está clara la identidad del padre de Boecio. La única referencia a su padre que encontramos en las fuentes es la *Consolatio Philosophiae* (II.3.5), donde Boecio afirma que, tras la 'desaparición' de su padre, fue adoptado por Símaco: «Taceo quod desolatum parente summorum te virorum cura suscepit delectusque in affinitatem principum civitatis». En realidad, como agudamente señala Galonnier (2007: 230), *desolatum parente* no significa necesariamente que su padre hubiera muerto, ya que podría significar simplemente que hubiera abandonado a su hijo. De hecho, continúa el estudioso francés, en una referencia a Boecio en las fuentes consulares del año 510 se le llama «Boethius junior» para diferenciarlo de su padre, lo cual podría no tener sentido si su padre hubiera muerto. Generalmente se ha identificado al padre de Boecio con un cónsul del año 487 que las fuentes presentan como «Nar. Manl. Boethius», es decir, Naricio Manlio Boecio, aunque Alan Cameron (1981) afirma que se trata de un error por «Mar.», y que por tanto su padre se llamaría Mario Manlio Boecio.

En todo caso, conocemos bien su origen familiar, impreso en los *nomina* que las fuentes nos han transmitido: *Anicius (nomen gentis) Manlius Severinus (nomina familiae) Boethius (nomem proprium).* La *gens Anicia* era una de las familias de más rancio abolengo de la aristocracia romana, de los que significativamente Casiodoro dice que eran «paene principus pares» (*Variae* X.XI.2) y «familia toto orbe praedicata, quae vere dicitur nobilis, quando ab ea

actionis probitas non recedit» (*Variae* X.XII.3). Cristianos desde el siglo IV, entre sus ilustres miembros se encuentran dos emperadores y un Papa[23].

*Manlius* evocaría a la *gens Manlia,* unida desde antiguo con la *gens Anicia* por lazos de parentela. Como hemos visto, Boecio estaría unido a esta *gens* por la línea genealógica paterna, si consideramos que su padre, Naricio (o Mario) Manlio Boecio, sería el mismo a quien las fuentes mencionan como prefecto de Roma dos veces (antes del año 480 y en 487), prefecto del pretorio entre 480 y 486 y cónsul *sine collega* en 487.

Es posible que *Severinus* revele la línea materna, de la gens Severa, otra prestigiosa familia de la que procede, por ejemplo, el emperador Lucio Septimio Severo (193–211). Según Hodgkin (1885 IV: 523), este nombre se le dio a Boecio para honrar a San Severino, obispo de Nórico muerto hacia el año 482, aunque esta opción ha sido descartada por Chadwick (1981a: 285).

*Boethius* relaciona al autor de la *Consolatio* con los *Boethii,* familia de la que también hay atestiguados ilustres ascendientes (Martindale, 1980: 231). Según Galonnier (2007: 37), el origen oriental que se le atribuye tradicionalmente a este *nomen* es una conjetura sin fundamento.

Así pues, se puede afirmar que Boecio pertenecía a varias de las familias que, durante la segunda mitad del siglo V, habían alcanzado la posición más alta de prestigio y de poder dentro del restringido círculo de la nobleza romana.

### 1.3.2. Juventud y educación

Según Noel Harold Kaylor (2012: 3), la educación de Boecio constituye una de las tres leyendas de su biografía (siendo las otras dos la identidad de su esposa y los motivos de su ejecución; *cf. infra*). La educación de Boecio ha sido uno de los temas más discutidos por la crítica[24], y sus opiniones se han confrontado entre quienes defienden que esta educación transcurrió en Alejandría o Atenas y los que consideran esto como una especulación con poco apoyo documental.

Quienes defienden la primera opción se basan en cuatro testimonios, uno medieval, la obra pseudoboeciana *De disciplina scholarium,* compuesta probablemente a principios del siglo XIII, y tres contemporáneos, concretamente Zacarías Escolástico, Enodio y Casiodoro (Galonnier, 2007: 41–45). Para este grupo de críticos, Boecio habría pasado una larga temporada antes del año 400 en una ciudad de habla griega, probablemente Alejandría (Courcelle, 1935) o Atenas (Bonnaud, 1929., De Vogel, 1971 y 1972), lo cual explicaría su dominio de esta lengua y su familiaridad con el neoplatonismo.

Para otros, sin embargo (Shiel, 1958), Boecio no se habría movido de Italia durante su educación, que habría asumido su tutor y padre adoptivo Símaco. A la influencia de este

[23] Véase, además de Galonnier (2007: 35–36), Schündelen (1871), Momigliano (1956), Zecchini (1981) y Martyn (2006).

[24] Véanse especialmente Bonnaud (1929), Courcelle (1935), Della Corte (1965 y 1981), Satorowicz (1969) y Simonetti (1964).

atribuyen también el cambio en la orientación de Boecio, de la poesía (los «carmina qui quondam studio florente peregi» de los que Boecio habla en el comienzo de la *Consolatio*) a la prosa y la filosofía.

En la ponderada opinión de John Moorhead (2009: 29), «Perhaps Boethius was able to acquire his formidable learning without travelling. But even if he never left Italy, he found himself caught up in the concerns of contemporary Greek theology».

### 1.3.3. Madurez y carrera política

En su madurez, encontramos a Boecio casado con la hija de Símaco, Rusticiana, y en el auge de una brillante carrera política, como había sido habitual en sus ancestros[25]. Respecto a la primera cuestión, ya hemos visto que constituye lo que Noel Harold Haylor, considera la segunda leyenda en la biografía de Boecio (2012: 4). Esta leyenda sostiene que Boecio, quizá antes de su matrimonio con Rusticiana, estuvo casado con una mujer siciliana llamada *Helpes* (también testimoniada como *Helpis* o *Elpes*), hija de Festo el Senador y autora de un par de himnos que aparecen en algunas de las primeras impresiones de la *Consolatio.* El origen de esta leyenda se encuentra en un epitafio cuyo texto se ha preservado en algunos manuscritos, la transmisión del cual ha sido admirablemente estudiada por Fabio Troncarelli (2011c). John Martindale ha sugerido que, «if she was genuinely the wife of a Boethius, her husband may have been the son of the writer [...], but this is only conjecture» (1980: 538). Para Troncarelli, sin embargo, la solución es mucho más simple (2011c: 623):

> Tutto ciò sfata la leggenda moderna che vuole che la storia di Helpis sia frutto di una elaborazione tardomedievale e depone a favore di un'ipotesi che, naturalmente, va formulata con la dovuta cautela, in attesa di ulteriori riscontri: è possibile che la tradizione relativa ad Helpis sia fondata e che la donna avesse due nomi e altri non sia che la fiera moglie dell'ultimo dei Romani descritta da Procopio.

Sin duda las aspiraciones políticas de Boecio se vieron favorecidas, por un lado, por la protección y la influencia de Símaco y, por otro, por su procedencia familiar, pero hay que tener en cuenta también las consecuencias prácticas que tenía la concepción de la filosofía de Boecio. En la *Consolatio* se presenta como seguidor de la doctrina de Platón según la cual los estados serían felices si los sabios los gobernaran, y afirma también que él mismo entró en política para que la virtud no se mantuviera oculta en silencio[26].

Estas aspiraciones políticas de Boecio confluyeron con los deseos de Teodorico de mostrarse a sus vecinos germánicos y al Imperio de Oriente como un monarca que favorecía la cultura en su reino (Reiss, 1982: 13):

---

[25] Véanse Demougeout (1981), Moorhead (1978), Pizzani (1978 y 1998a).

[26] *Cf.* I.4.5 («Beatas fore res publicas si eas vel studiosi sapientiae regerent vel earum rectores studere sapientiae contigisset») y II.6.3 («At si quando, quod perrarum est, probis deferantur, quid in eis aliud quam probitas utentium placet? Ita fit ut non uirtutibus ex dignitate sed ex uirtute dignitatibus honor accedat»).

> While Theodoric's views of education may seem to be as non-conclusive as his own educational attainments, we may say with confidence that he wished not only to impress his Germanic neighbours with the culture in his realm but to have the admiration of the East; and, for Theodoric, Hellenic culture (as transmitted to Rome through Boethius's translations and commentaries) was a necessary means of rivaling the Eastern Emperor.

Tenemos, además, en las cartas de su secretario Casiodoro numerosos testimonios del aprecio que Teodorico sentía por Boecio: le elogia por sus conocimientos matemáticos y le pide su opinión sobre un asunto relacionado con falsificación de moneda (*Variae* 1.10), encarece también sus traducciones y le pide su ayuda para construir una clepsidra como regalo al rey de los burgundios (*Variae* 1.45) o le pide consejo para encontrar a un maestro de cítara para enviarlo al rey de los francos, Clovis (*Variae* 2.10). Esta alta consideración de Boecio por parte de Teodorico influye, sin duda, en el ascenso paulatino en la administración goda de Boecio, que asciende al patriciado en el año 507 y es nombrado cónsul *sine collega* en 510.

Apenas doce años después, Boecio es honrado de manera especial cuando sus dos hijos son también nombrados cónsules, uno en el Este y el otro en el Oeste. De gran importancia es la observación de Henry Chadwick (1981b: 9), que considera que esta extraordinaria situación nunca podría haberse dado si en Constantinopla no se percibiera a Boecio como partidario de la facción pro-bizantina en Italia.

La cúspide de su carrera política llega ese mismo año, el 522, cuando es nombrado *magister officiorum,* uno de los puestos más importantes de la administración de Teodorico. El *magister officiorum* era un intermediario entre el rey y el servicio civil, de rango ligeramente inferior al del prefecto del pretorio, pero por encima del *quaestor,* y cuyas funciones se solapaban en algunas cuestiones con las de ellos. En palabras de Helen Barrett, el cargo de *magister officiorum* «included duties that in a modern state would be discharged, some by the Minister for Foreign Affairs, some by de Home Secretary and other by the Postmaster-General. The Master of Offices was also chief of the whole Civil Service and head of the Palace officials» (1940: 46). En el desempeño de su labor, Boecio destacó por la organización de grandes juegos circenses y por pronunciar un panegírico en el Senado en honor de Teodorico (Vitiello, 2014: 81).

Apenas unos meses después del nombramiento de Boecio y de su traslado de Roma a Rávena para asumir su puesto de *magister officiorum,* su amigo Juan, a quien van dedicados el segundo, tercero y quinto de sus *Opuscula sacra* y que pertenecía a su círculo más íntimo, como ya hemos dicho, fue nombrado Papa. De este modo, Boecio, *magister officiorum* desde el año 522, Símaco, *caput senatus* desde 513 y Juan, Papa desde 523, ocupaban en estas fechas los puestos clave del poder político y religioso. Como gráficamente observa John Moorhead (2009: 18), «[t]he sun was shining on Boethius and his friends, perhaps too brightly».

### 1.3.4. Proceso y caída

La caída de Boecio y los motivos que la propiciaron es la tercera de las leyendas que, según Noel Harold Kaylor (2012: 5), encontramos en la biografía de Boecio. La ingente

cantidad de estudios dedicados a la cuestión ha hecho que algún crítico afirme con ingenio que la caída de Boecio ha sido «almost as much discussed as the fall of Adam» (Coster, 1952: 45)[27].

Uno de los aspectos más llamativos de la caída de Boecio, que además dificulta especialmente la dilucidación de lo que realmente ocurrió, al tiempo que favorece la especulación, es el silencio de las fuentes contemporáneas sobre lo ocurrido. Particularmente sonoro es el silencio de Casiodoro, presumiblemente amigo de Boecio y puntual relator, como secretario del rey, de los acontecimientos bajo Teodorico. Sin embargo, Casiodoro («minister and publicist of the Gothic monarchs» según Barnish, 1990:17) también fue, *nota bene*, sucesor de Boecio como *magister officiorum* tras su arresto[28]. Este y otros factores han llevado a algunos críticos (especialmente Fabio Troncarelli, *cf. infra*) a hablar de una «conspiración del silencio» tras la muerte de Boecio, que terminaría, ya desaparecido Teodorico, unas décadas después, cuando encontramos varios relatos del hecho en textos como la *Historia de las guerras* de Procopio, el *Anónimo Valesiano II,* el *Liber pontificalis* o *Sobre la gloria de los mártires* de Gregorio de Tours, que sin embargo, como veremos (§ 2.2), no son de gran ayuda para reconstruir lo que ocurrió realmente.

La principal fuente, pues, de la que disponemos para conocer los detalles del proceso se encuentra en la prosa cuarta del primer libro de la *Consolatio Philosophiae,* conocida como la «apología» o «defensa» de Boecio (Alfonsi, 1953), un largo discurso de impecable factura retórica en el que, desde la cárcel, nuestro autor expone su versión de lo ocurrido. Desgraciadamente se ha perdido, si realmente llegó a escribirse, el relato detallado del proceso que Boecio afirma en la *Consolatio* haber escrito (I.4.25): «Verum id quoquo modo sit, tuo sapientiumque iudicio aestimandum relinquo. Cuius rei seriem atque veritatem, ne latere posteros queat, stilo etiam memoriaeque mandavi».

Todo debió de comenzar en el verano o el otoño del año 523, apenas un año después de asumir Boecio el puesto de *magister officiorum,* cuando Cipriano, *referendarius* de la corte de Teodorico, acusó a un senador, Albino, de haber enviado al emperador Justino una carta perjudicial para Teodorico. Albino negó la acusación de Cipriano, y Boecio le defendió en el Senado frente al rey. Cipriano, entonces, aportó testigos falsos que testificaron contra Albino y Boecio, que fueron apresados, aparentemente en Verona. A continuación, Boecio fue encarcelado en Pavía, donde escribió la *Consolatio Philosophiae.*

Albino era un patricio rico, aunque no muy conocido, al servicio de Teodorico, que desaparece de la historia tras ser apresado en Verona. Cipriano acababa de regresar a Italia tras una misión diplomática a Constantinopla, donde pudo haber conseguido algún tipo de información sensible sobre una posible conspiración contra Teodorico. Según el relato de Boecio, tres fueron los testigos falsos que apoyaron la acusación de Cipriano. Uno fue Basilio, que había sido recientemente despedido del servicio en la corte y que testificó para intentar librarse de sus deudas. Los otros dos fueron Opilión, quizá hermano de Cipriano, y

---

[27] Entre los innumerables estudios que se ocupan de la cuestión destacan Anastasi (1947), Bark (1944), Barnish (1990), Cipolla (1900), Coster (1935, 1948 y 1952), Gianani (1981), Mathwich (1960), Morton (1981 y 1982), Obertello (1981), Patch (1948), Picotti (1931), Reiss (1981), Rousseau (1979), Schuster (1943), Shanzer (1984), Tränkle (1973) y Tursi (2006).

[28] Sobre la controvertida relación entre Casiodoro y Boecio, véase Vitiello (2008 y 2011).

Gaudencio, que habían sido condenados al exilio y que debían partir justo en esas fechas. Los tres, en definitiva, y siempre en la versión de Boecio, delincuentes a los que esta acusación podría haber ayudado.

La acusación por la que Boecio fue encarcelado incluía tres *crimina:* el *crimen maiestatis,* según el cual Boecio habría impedido la presentación de documentos que implicarían a Albino e incluso al Senado en una conspiración contra Teodorico; el *crimen perduellionis*, por el que Boecio habría compuesto cartas defendiendo la *libertas* romana frente al gobierno de Teodorico (hay que tener en cuenta que entre las competencias de Boecio como *magister officiorum* se encontraba el sistema postal); y el *crimen sacrilegii,* es decir, que Boecio habría practicado la magia, específicamente la necromancia. Las dos primeras acusaciones apuntarían a la organización de una conspiración en la que estarían involucrados el Imperio de Oriente, Boecio y algunos miembros del Senado con el objetivo de derrocar a Teodorico y eliminar a los godos del poder, mientras que la tercera tendría como objetivo principal ensuciar la reputación de Boecio, aprovechando su fama como astrónomo.

La pérdida del relato detallado que Boecio habría compuesto sobre su caída, el silencio tanto de los documentos oficiales como de testimonios contemporáneos y la sola versión —sesgada, obviamente— de la *Consolatio,* dejan un amplio espacio para la especulación sobre, por un lado, la naturaleza de los motivos subyacentes en la acusación y, por otro, la culpabilidad o inocencia de Boecio. En primer lugar, el consenso crítico actual parece eliminar el factor religioso como un elemento relevante en la caída y la acusación (Kaylor, 2012: 40), pese a que podemos rastrear en las obras de Boecio algunos pasajes que podrían haber despertado la ira de Teodorico y otros arrianos, como por ejemplo la crítica de la concepción arriana de Cristo en su tratado *De trinitate.*

La evaluación de las motivaciones políticas en la caída de Boecio, sin duda de mayor peso, está ligada a la implicación que concedamos al autor de la *Consolatio* en la conspiración de la que era acusado. De entre las diferentes visiones del asunto que en los cien años de erudición boeciana se han formulado, nos quedamos con la mayoritaria, al menos entre los principales estudiosos de la vida y obra de Boecio. El primero en formularla es Thomas Hodgkin, quien, a finales del siglo XIX, destaca que Boecio se había creado enemigos tanto entre los godos (en la *Consolatio* menciona a Trigila, a Conjugasto y a los *palatinae canes*) como entre los romanos (Cipriano, Opilión, Basilio y Gaudencio), de manera que, más que por conflictos políticos a gran escala, Boecio pudo haber sido víctima de su inhabilidad para moverse con soltura en un entorno lleno de intrigas, envidias y ambiciones como la corte de Teodorico[29]. A esta teoría del Boecio ingenuo, idealista, inepto en el juego cortesano, y en definitiva inocente, se adhieren tanto Henry Chadwick (1981*b*: 9) como Helen Barrett (1940: 73–74), que considera que Boecio nunca estuvo realmente interesado en la política. También es la postura que moderadamente asume una de las principales figuras actuales de la crítica boeciana, John Marenbon (2003: 13):

[29] Hodgkin (1884 III: 547–548): «[Boecio fue] a student-statesman, brilliant as a man of lettres, unrivalled as a man of science, irreproachable so long as he remained in the seclusion of his library; but utterly unfit for affairs; passionate and ungenerous; incapable of recognizing the fact that there might be other points of view beside his own; persuaded that every one who wonded his vanity must be a scoundrel, or at best a buffoon; –in short, an impracticable colleague, and, with all his honourable aspirations, an unscrupulous enemy».

> It is tempting [...] to see Boethius as the leader of a pro-imperial, pro-Byzantine group, victimized by an increasingly insecure king and his Gothic and pro-Gothic advisers; or, in religious terms, as a Catholic put to death by Arians —medieval lives, indeed, made of him a Christian martyr. The evidence can be read in this way, but it need not. Boethius may well have been the victim of lower-level rivalries, ambitions, and intrigues.

En el otro extremo de la crítica encontramos a James O'Donnell, quien considera que Boecio fue claramente culpable, no solo porque habría participado realmente en una conspiración contra Teodorico, sino porque su pretensión era, en adhesión con la doctrina platónica del filósofo-rey, nada menos que tomar él mismo el gobierno de Italia (2008: 166): «Theodoric was not merely paranoid: he had a real enemy, Boethius wanted to be emperar himself—or, more precisely, he wanted to be Plato's philosopher king».

En todo caso, no hay duda que la caída de Boecio está directamente relacionada con las del Papa Juan y la de Símaco, ya comentadas, en un cambio de política respecto a la aristocracia romana. Este viraje posiblemente tenga que ver con el deseo de afianzar la autoridad real frente a la nueva posición de Constantinopla, que, tras el fin del cisma acaciano y la reconciliación de las dos Iglesias, empezaba a establecer lazos y alianzas con grupos romanos otrora fieles a Teodorico.

No sabemos con seguridad cuánto tiempo permaneció Boecio en prisión, ni si, según las diferentes versiones de las fuentes posteriores (§ 2.2), fue torturado y apaleado hasta la muerte o decapitado con una espada. El propio Boecio nos cuenta que fue sometido a un juicio rápido, en el que no tuvo la oportunidad de defenderse, y condenado a muerte (I.4.36): «nunc quingentis fere passuum milibus procul muti atque indefensi ob studium propensius in senatum morti proscriptionique damnamur»[30]. Allí, en la cárcel, compuso la *Consolatio Philosophiae,* de manera que difícilmente pudo morir antes del año 526[31]. La tradición cuenta que fue ajusticiado en el *ager Calventianus,* al norte de Milán y que su cuerpo se trasladó a la cripta de San Pietro in Ciel d'Oro, en Pavía, donde, junto a los de San Agustín, todavía hoy permanecen sus restos (Troncarelli, 2012*b*).

Como han estudiado con detenimiento Fabio Troncarelli (2010–2011, 2011*a*, 2012*a* y 2012*b*) y Massimiliano Vitiello (2011), tras la muerte de Boecio Teodorico impuso un sutil velo de silencio, una suerte de *damnatio memoriae,* que explica la ausencia de menciones al proceso, a la acusación o a la muerte de Boecio en los documentos contemporáneos. El mejor símbolo de esta «conspiración del silencio» para Troncarelli es la historia presente en algunos textos de décadas posteriores, como el *Liber pontificalis* o la *Epitome Feliciana,* según la cual Teodorico ordenó que los cadáveres de Boecio y Símaco fueran enterrados en un lugar secreto.

---

[30] Véase, sin embargo, la interpretación en sentido simbólico de *morti,* como equivalente de destierro, de Reiss (1981: 45).

[31] Es la opinión de John Moorhead (2009: 20), pero *cf.* Gruber (2006: 13): «er im Oktober 524 mit dem Schwert hingerichtet wurde». El testimonio de Mario de Avenches data la muerte de Boecio en 524 («eo anno interfectus est Boetius patricius in territorio Mediolanense»; véase Morton 1982); Coster (1935) defiende la fecha de 526, que corrige años después (1952) por la tradicional de 524. Hay que notar, por otro lado, que Boecio no afirma en ningún momento que se encuentre en la cárcel, sino solo en el exilio («morti proscriptionique damnamur»). No falta quien, como Edmund Reiss (1981), considera que la *Consolatio* es una completa obra de ficción en la que las alusiones a la condena o al destierro hay que entenderlas en clave simbólica, con lo que niega la carga emotiva de la obra (*cf.* la refutación de sus argumentos en Shanzer, 1984).

Esta conspiración continuó incluso algunos años después de la muerte de Teodorico, cuando Amalasunta devuelve con absoluta discreción los bienes a las familias de los ajusticiados o Casiodoro sigue negándose a mencionar a Boecio en sus escritos. No será hasta unos 30 años después de la muerte de Boecio cuando encontremos relatos extensos del final de su vida, del proceso, la condena y la ejecución, pero esta es otra historia que linda ya con la creación de la leyenda medieval del autor de la Consolatio (§ 2.2).

### 1.3.5. Cristiano y pagano

Si la caída de Boecio ha sido el tema que más atención ha recibido por parte de los investigadores respecto a la vida de Boecio, la relación entre su filosofía y su religión ha sido el aspecto más estudiado de su pensamiento[32]. En mi opinión, la ingente cantidad de estudios publicados sobre el cristianismo o paganismo se puede clasificar en tres tipos, distribuidos a lo largo de tres periodos diferentes con sus preocupaciones particulares: en primer lugar, la crítica de finales del siglo XIX, que se planteaba si Boecio era o no cristiano en la llamada *Boethiusfrage;* en segundo lugar, superada ya esa cuestión, los eruditos del siglo XX se esforzaron en entender el tipo de fe cristiana de Boecio y su conciliación con la filosofía que encontramos, sobre todo, en la *Consolatio;* el último periodo, el de la crítica del siglo XIX, busca otro enfoque del problema basándose fundamentalmente en una nueva interpretación de la *Consolatio Philosophiae.*

Respecto al primer debate, del cual hemos dado ya cuenta en la historia de la crítica (§ 1.1.2), se remonta al menos hasta el siglo X, cuando Bovo II de Corvey se preguntaba perplejo si lo que leía en la *Consolatio* era más bien la voz de un pagano que la de un cristiano. Las investigaciones de los eruditos decimonónicos se dirigieron entonces a averiguar si la *Consolatio* y los *Opuscula sacra,* que tantas diferencias presentaban a su entender, eran obra de la misma persona. El debate se cerró en 1877, cuando Hermann Usener publicó lo que se conoce como *Anecdoton Holderi. El Anecdoton* es un breve fragmento encontrado por Alfred Holder poco antes de esa fecha (no se sabe cuándo exactamente, Usener dice solamente que lo había encontrado muy recientemente) en el último folio de un manuscrito de las *Institutiones* de Casiodoro en Karlsruhe (MS Aug. 106 fol. 53v). Este fragmento, sin embargo, no pertenece a las *Institutiones* y ni siquiera sabemos si es obra de Casiodoro o si, más bien, es de época carolingia. Lo que encontramos en este fragmento es simplemente un título (*Ordo generis Cassiodororum*), una dedicatoria y tres párrafos de texto, uno con el recuento de las obras y el carácter de Símaco, otro con el de Boecio y el tercero, más largo, sobre los conocimientos y las dignidades de Casiodoro.

La importancia de este texto radica en un fragmento donde se lee «[Boethius] scripsit librum de sancta trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium. Condidit et carmen bucolicum» (eds. Frihd y Halporn, 1973: vi; Galonnier, 1996: 306). Se confirmó así con un testimonio antiguo, quizá del propio Casiodoro, que los *Opuscula* eran obra de Boecio,

[32] Además de los trabajos que se citarán a continuación, merecen también mencionarse Boissier (1889), Bosisio (1867), Hildebrand (1885), Jourdain (1860), Micaelli (1995), Quacquarelli (1981), Rapisarda (1947), Semeria (1900), Todini (2003) y, como no, Galonnier (2007 y 2013).

lo que puso fin a la polémica. Un nuevo y más complejo debate se abría, esta vez sobre la naturaleza del cristianismo de Boecio y el supuesto paganismo de la *Consolatio.*

Como la mayor parte de los críticos del siglo XX asumen[33], en ninguna parte de la *Consolatio* se encuentran elementos conocidos solo por el cristianismo, y tampoco la marca indiscutible de que es la obra de un cristiano. Por otro lado, hay algunos ecos bíblicos o elementos lingüísticos característicos de los cristianos, lo que demuestra simplemente que Boecio estaba familiarizado con su lenguaje y pensamiento, como por otro lado no podía ser de otra forma en un autor de su ambiente. Desde otra perspectiva, no hay tampoco nada en la *Consolatio* que pueda ser identificado con absoluta certeza como inaceptable para un cristiano, si exceptuamos, quizá, la descripción de la *anima mundi* en III.IX o la aparente aceptación de la eternidad del universo en V.6.9–10.

De acuerdo con John Marebon (2003: 156), los estudiosos del siglo XX se dividieron en tres grupos para intentar comprender este aparente paganismo en la obra más importante del autor de los *Opuscula:* los *cristianizadores* («Christianizers»), *agustinistas* («Augustinists») y los *helenistas* («Hellenists»). Los *cristianizadores,* cuyo máximo representante es Klingner (1921) rastrearon rasgos cristianos en el pensamiento y el lenguaje de la *Consolatio* y en la apariencia de Filosofía para concluir que era una suerte de obra en clave en la que un ángel dirige a Boecio hacia Dios. Los *agustinistas,* como, por ejemplo, Carton (1930), Silk (1939) o Chadwick (1981*a*), consideran que Boecio siguió el ejemplo de las primeras obras de San Agustín y que tomó de él los elementos platónicos que se encuentran en la *Consolatio,* considerando que no hay nada en la obra de Boecio que se encuentre también en los diálogos filosóficos y en las *Confesiones* del obispo de Hipona. La tercera opción, los *helenistas*, está representada, sobre todo, por Pierre Courcelle (1969a: 337–344 y 1969c: 318–322), que considera que Boecio pretendió desarrollar una teología puramente racional que funcionara como complemento de la fe cristiana. Una cuarta opción que Marenbon no menciona es la defendida por críticos como Hermann Tränkle (1977) o Matthias Baltes (1980), que consideran que la *Consolatio Philosophiae* está inacabada; por tanto, en la parte final perdida podrían encontrarse los contenidos cristianos de la obra.

Algunos estudiosos del siglo XXI, sin embargo, adoptan una nueva perspectiva sobre la cuestión del cristianismo de Boecio. Se trata fundamentalmente de John Marenbon (2003*a*, 2003*b*, 2003*d* y 2004), Danuta Shanzer (2009*a* y 2009*b*) y Joel Relihan (2007), que se proponen más bien no preguntar por la fe de Boecio, sino por cómo se debe interpretar su *Consolatio Philosophiae.* Según el profesor de Cambridge (Marenbon, 2003*a*, especialmente 156–163), hay dos elementos de gran importancia en la *Consolatio* para comprender su significado: por un lado, hay que tener en cuenta que se trata de un diálogo entre un cristiano, el personaje Boecio trasunto del Boecio autor, y un pagano, Filosofía; el segundo, que, como Marenbon demuestra ampliamente (véase especialmente 2003*a:* 95–145), los argumentos de Filosofía no proporcionan una respuesta completa y satisfactoria a las dudas de Boecio. En la interpretación de Marenbon, la construcción de la *Consolatio* está dirigida a explorar las limitaciones que la filosofía tiene para los cristianos; para el Boecio autor, por tanto, según esta interpretación, la filosofía pagana no es el camino para proporcionarle al Boecio personaje los *validiora remedia* que pide con insistencia.

[33] Sigo de cerca la exposición de John Marenbon (2003: 155–156).

Joel Relihan (2007, donde desarrolla algunas ideas seminales de 1993: 187–194), también desde esta perspectiva moderna de interpretación del cristianismo de Boecio a través de una nueva lectura de la *Consolatio Philosophiae,* va mucho más allá que Marenbon, considerando que la obra no está dirigida a la búsqueda de la consolación filosófica, sino precisamente a mostrar el fracaso de la filosofía antigua, pagana, en los objetivos que promete. Danuta Shanzer, por su parte (2009*a*), en oposición a las teorías de Marenbon y Relihan y a partir de la consideración de la audiencia de la *Consolatio,* considera que se trata de un trabajo filosófico experimental sobre cuestiones sin solución filosófica o religiosa, y que por tanto plantear un fracaso intencionado de la filosofía o de una solución filosófica no tiene sentido.

## 1.4. OBRAS DE BOECIO

### 1.4.1. Transmisión y crítica textual

Un hecho de singular importancia destaca en los estudios sobre la transmisión y la crítica textual de Boecio, especialmente de su *Consolatio Philosophiae:* siendo esta obra de un interés primordial en la Edad Media, la inmensa mayoría de los estudios textuales —con notables excepciones, como los trabajos de Fabio Troncarelli— han prestado escaso interés a la principal fuente de información que los códices nos proporcionan sobre su recepción, es decir, las glosas[34]. El propio Claudio Moreschini, en su edición de la *Consolatio,* explica que ni puede ni quiere incluir el estudio de glosas y comentario en su edición crítica (2005: XVI):

> Ut iam Bielerus eumque antecedentes editores fecerunt, de industria commentaria in Boethii libros, Media quae dicitur Aetate conscripta, requirere neque putuimus neque voluimus, quod omnes recentiores antiquissimis Boethii libris essent: quapropter parum veri simile videbatur ea commentaria aliquid vel nnovi vel boni ad textum constituendum afferre: hoc enim fieri potuisset, modo si ipsorum commentariorum scriptores multo sua aetate antiquiores codices adhibuissent.

Otro aspecto es llamativo en los estudios sobre la transmisión de los textos boecianos, especialmente teniendo en cuenta el altísimo número de manuscritos conservados de obra como la *Consolatio Philosophiae:* todos los editores de la obra han justificado el uso de un número muy limitado de manuscritos sobre la base de que los testimonios posteriores al siglo IX o X no aportan nada a la reconstrucción del texto (véanse, por ejemplo, Bieler, 1984: xiii o Moreschini, 2005: xii).

Estos dos aspectos han hecho que la mayoría de estudios textuales se hayan centrado en los manuscritos más antiguos de las obras boecianas, dejando un gran vacío crítico para

[34] Entre los numerosos estudios textuales de las obras de Boecio destacan Bieler (1936 y 1957), Bolton (1981), Bower (1988), Büchner (1940 y 1949), Daly (1950), Engelbrecht (1901), Geist (1911), Gibson (1985), Huglo (1991), Kappelmacher (1912), Kottler (1955), Marigo (1942), Masi (1971), Moreschini (2002a y 2003a), Noël (1986), Papahagi (2010a), Parkes (1981), Rebull (1972), Schepss (1881, 1886 y 1888), Shiel (1984), Silk (1939), Sinclair (1963), Tränkle (1968), Trapp (1980), los numerosos estudios de Fabio Troncarelli, especialmente 1981, 1988, 1987 y 2005 y la serie de volúmenes de *Codices Boethiani* (1995–2010). Sigo en este punto a Rosalind Love (2012).

los que se ocupan de la recepción de la obra, interesados primordialmente en los manuscritos que circulaban en los últimos siglos de la Edad Media y en las glosas y comentarios junto a los que se transmitían las obras.

En cuanto a la crítica textual, los esfuerzos de los investigadores se han dirigido, naturalmente, a los *Opuscula sacra* y a la *Consolatio Philosophiae* de manera mayoritaria. Ambos textos comparten una serie de características textuales, debido a que desde antiguo se transmitieron de manera conjunta (Moreschini, 2002*a* y 2003*a*). Sin embargo, ambas tradiciones textuales tienen también notables diferencias, debido a la difusión especial de la *Consolatio,* que se transmitió en muchos manuscritos y gozó de una extrema popularidad. Una de las consecuencias textuales de esta popularidad, que los sucesivos editores de la obra han señalado, es la gran contaminación de las diferentes familias de testimonios. A esta contaminación contribuyeron los esfuerzos de los glosadores, que, presentando diferentes lecturas para aclarar el significado literal del texto, contribuyeron a su contaminacion (Love, 2012: 127).

Por todo ello los editores del texto han encontrado graves problemas para filiar los testimonios o establecer las características de las diferentes familias textuales. Dos conclusiones básicas, sin embargo, parecen compartir la mayoría de estudiosos. La primera es la teoría de los dos arquetipos. Desde antiguo se postuló que la mayoría de los errores presentes en los manuscritos conservados podían remontarse a un arquetipo antiguo con determinadas características físicas. Según Weiberger, por ejemplo (1934: xxii), este arquetipo sería un manuscrito copiado en el mismo siglo VI o poco después con los metros en capitales y las prosas en unciales, del que derivaría a su vez otro manuscrito compuesto en la Francia del siglo VIII en minúscula cursiva. Todos los manuscritos conservados, por tanto, derivarían de dos arquetipos, uno antiguo y otro más reciente. Claudio Moreschini, el más reciente editor de la obra, ha depurado la teoría, postulando un manuscrito del siglo VII u VIII, derivado del antiguo arquetipo, en el que se imitaría el uso de las capitales en los metros y mantendría las minúsculas en las prosas. Además, consideró que en época de Casiodoro o poco después circularían dos o incluso tres *ediciones* paralelas (2003a y 2005: xiii).

Claudio Moreschini postula esta transmisión temprana de la *Consolatio* basándose en los estudios de Fabio Troncarelli y en su teoría de la *editio cassiodoriana.* De acuerdo con Troncarelli, un amplio grupo de manuscritos de los siglos IX y X comparten unas cuantas características que los remontan a la «edición casiodoriana»: una serie de notas retóricas greco-latinas, un conjunto de miniaturas, unas notas métricas, un conjunto de glosas latinas de las secciones en griego de la *Consolatio,* la indicación de los personajes con letras griegas y, por último, unos *incipit* al principio de cada libro con los nombres y las dignidades de Boecio. Aparentemente, el arquetipo de estos manuscritos podría ser un manuscrito copiado en Fleury, donde la *Consolatio* habría llegado desde Monte Casino. Esto parece apoyar las tesis de Troncarelli, ya que gran parte de los libros del monasterio de Vivarium, fundado por Casiodoro, pasaron a Monte Casino tras la muerte del fundador y la desaparición del monasterio, a finales del siglo VI[35].

[35] Véanse, entre otros trabajos del mismo autor, Troncarelli (1981, 1987, 1988, 2005: 27–96 y *passim*) y las precisiones de Adrian Papahagi (2010a: 15–36). Sobre la relación entre Boecio y Casiodoro, véase Vitiello (2008 y 2011).

El segundo aspecto sobre el que coinciden los estudiosos de la transmisión textual de la *Consolatio* es la división de los manuscritos antiguos conservados en dos familias, la *Germanica* y la *Gallica,* basada no en el origen de las ramas, sino en los lugares donde los manuscritos pertenecientes a cada grupo se conservan en la actualidad. De hecho, según Moreschini (2005: ix), la familia germánica desciende de un manuscrito copiado en Francia.

La gran influencia de Boecio y de la *Consolatio Philosophiae* durante la Edad Media ha hecho que se hayan conservado un enorme número de manuscritos. Tradicionalmente se ha hablado de unos cuatrocientos, aunque posiblemente, cuando el proyecto *Codices Boethiani* esté concluido, podremos hablar de cerca de mil. Los humanistas del Renacimiento se interesaron también mucho por la obra, y la imprimieron en más de cincuenta ocasiones durante el siglo XVI.

La primera edición crítica de la *Consolatio Philosophiae,* sin embargo, fue compuesta, como hemos visto, por Rudolf Peiper en 1871 (§ 1.1.2); para realizarla consultó 14 testimonios, nueve de los cuales consideró *deteriores.* A continuación, mientras Peiper preparaba una segunda edición de su edición, la Academia de las Ciencias de Viena encargó una nueva edición del texto para el Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum a Georg Schepss, que añadió cuatro manuscritos más, de los siglos IX–X, a los testimonios colacionados. Sin embargo, Schepss murió en el año 1897 sin haberla terminado, y la tarea se encomendó a August Engelbrecht, que recibió los materiales de Schepss y de Peiper, que también había muerto antes de terminar su edición. Sin embargo, Engelbrecht también falleció antes del final de su edición, y el trabajo de terminarla recayó en Wilhelm Weinberger, que, por asombroso que parezca, tampoco vivió lo suficiente para terminarla. Imaginamos que con miedo, Edmund Hauler recogió el trabajo de todos ellos y publicó, finalmente, la esperada edición en 1934. Otro editor, Adrian Fortescue, esta vez inglés, contribuyó también a lo que algunos han llamado la *tragica sors* de los editores de la *Consolatio* al morir antes de ver terminada su edición, que fue completada por George Smith y publicada en Londres en el año 1925.

Las dos ediciones más fiables del texto, sin embargo, son las realizadas por Ludwig Bieler en 1957 para el Corpus Christianorum (con una segunda edición de 1984) y, sobre todo, la de Claudio Moreschini para la Bibliotheca Teubneriana en 2000 (con una segunda edición en 2005).

### 1.4.2. Obras perdidas y falsamente atribuidas

En las páginas siguientes, en las que consigno todas las obras de Boecio conservadas, las perdidas y las que a él fueron erróneamente atribuidas, me he basado en el compendio de John Magee y John Marenbon publicado en *The Cambridge Companion to Boethius* en 2009. Cuando nos es conocida, aunque sea de manera aproximada, consigno la fecha de composición de la obra.

Las obras conservadas de Boecio se pueden clasificar en cuatro grupos, que probablemente fueron compuestas en el siguiente orden cronológico: en primer lugar, Boecio escribió manuales introductorios aparentemente sobre las cuatro disciplinas matemáticas –a las que

él llamo *quadruuium*–, de las cuales hemos conservado De *arithmetica*, completo, *De musica*, cuya parte final se ha perdido y posibles fragmentos de un tercer manual sobre geometría; otro bloque de sus obras está constituido por las traducciones, comentarios y obras originales sobre lógica aristotélica que Boecio escribió en su segundo periodo de producción; a continuación Boecio compuso cinco breves tratados teológicos y, por último, ya en prisión, la *Consolatio Philosophiae.*

A. Obras perdidas

A.1. Obras matemáticas

A.1.1. Como en el caso de la aritmética, de la música y, posiblemente, de la geometría, parece que Boecio también escribió un manuel de astronomía, ya que en el prefacio de *De arithmetica* (I.1) afirma que escribirá sobre las cuatro disciplinas matemáticas. Por otro lado, Gerberto de Aurillac afirma a finales del siglo X que ha visto un manuscrito de una obra de Boecio sobre la *astrologia* en Bobbio.

A.2. Comentarios de obras de Aristóteles

A.2.1. Un segundo comentario de las *Categorías* de Aristóteles, más avanzado, que Boecio anuncia al principio del comentario que se ha conservado.

A.2.2. Un comentario de los *Tópicos* de Aristóteles, al que Boecio se refiere dos veces en *De topicis differentiis.*

A.2.3. Un comentario o unos escolios a la *Física* de Aristóteles, cuya existencia se puede interpretar a partir de un comentario en *De interpretatione.*

A.3. Otros

A.3.1. Una paráfrasis de *De interpretatione* de Aristóteles, citada en el segundo comentario de esta obra.

A.3.2. *De ordine peripateticae disciplinae,* al que Boecio se refiere en *De divisione.*

A.3.3. *Carmen bucolicum*, mencionado en la lista de obra de Boecio del *Anecdoton Holderi* (§ 1.3.6).

B. Obras falsamente atribuidas a Boecio

B.1. *De definitione,* atribuido a Boecio en la Edad Media, es en realidad de Mario Victorino.

B.2. *De unitate*, atribuido a Boecio en la Edad Media, es en realidad obra de Domingo Gundisalvo.

B.3. *De disciplina scholarium*, considerado auténtico hasta el siglo XV, se trata en realidad de una obra de la primera mitad del siglo XIII. Consiste en un diálogo sobre cómo debe proceder un discípulo en sus estudios.

### 1.4.3. Obras matemáticas

Se cree que Boecio escribió manuales sobre las cuatro disciplinas matemáticas, aritmética, música, geometría y astronomía, entre los años 500 y 510. Serían, por tanto, sus primeras obras, elaboradas entre sus 20 y sus 30 años, quizá junto con el comentario de la *Isagoge* de Porfirio. Solo se conserva *De arithmetica* e, incompleto, *De musica*; la autenticidad de unos fragmentos sobre geometría es discutida. Estos tratados no contienen nuevas contribuciones a estas disciplinas, dado su objetivo como manuales introductorios para los estudiantes de las ciencias griegas. Boecio inventó el término *quadruuium*, y su primera aparición se encuentra en *De arithmetica.*

A. *De arithmetica* (*ca.* 500–506). Se trata de una adaptación del *Ars arithmetica* del neoplatónico Nicómaco de Gerasa.

B. *De musica* (*ca.* 500–506). Obra sobre teoría de la armonía, basada en Nicómaco de Gerasa y en Ptolomeo. La parte final de la obra, sobre la música humana y cósmica, se ha perdido.

C. *Geometria.* Se conservan fragmentos de un manual sobre geometría cuya autoría boeciana es discutida.

### 1.4.4. Obras lógicas

Boecio pretendía traducir y comentar todas las obras de Platón y Aristóteles y demostrar la unidad esencial de su pensamiento, en lo que podría considerarse el mayor proyecto filosófico de la Antigüedad tardía (ed. Meiser, 1880: 70–80):

> Ego omne Aristotelis opus, quodcumque in manus venerit, in romanum stilum vertens eorum omnium commenta Latina oratione perscribam, ut si quid ex logicae artis subtilitate, ex moralis gravitate peritiae, ex naturalis acumine veritatis ab Aristotele conscriptum sit, id omne ordinatum transferam atque etiam quodam lumine commentationis inlustrem omnesque Platonis dialogos vertendo vel etiam commentando in latinam redigam formam. His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque et his in philosophiam maxime demonstrem[36].

[36] 'Traduciré al latín toda obra de Aristóteles que llegue a mis manos, y escribié comentarios de todas ellas; cualquier sutileza lógica, cualquier profundidad moral, cualquier percepción de verdad científica que Aristóteles estableciera, yo las ordenaré, traduciré e iluminaré por la luz del comentario. Y también traduciré y comentaré los diálogos de Platón y los pondré en forma latina. Habiendo completado este no indigno proyecto, armonizaré de algún modo el pensamiento de Aristóteles y Platón, y mostraré como estos dos filósofos no disentían en todo, como mucha gente cree, sino que más bien coincidían en las principales cuestiones filosóficas'.

Aunque Boecio no llegó a completar este ambicioso plan, tradujo sin embargo la mayor parte de los escritos lógicos de Aristóteles, el *Organon*. El conjunto de estas traducciones, junto con sus comentarios, constituyó la *Logica Vetus,* vigente en Occidente al menos hasta la aparición de la *Logica Nova*, a partir del siglo XII. El segundo comentario de la *Isagoge* de Porfirio tuvo una importancia particular en la Edad Media por su planteamiento del problema de los universales.

A. Traducciones

A.1. *Isagoge* de Porfirio (*ca.* 511–513). Se conservan dos versiones de esta traducción: una, incompleta, en forma de *lemmata* para su comentario; otra continua, probablemente posterior.

A.2. *Categorías* de Aristóteles (*ca.* 510). Aparentemente Boecio hizo una primera versión, luego *lemmata* para su comentario y luego una segunda versión.

A.3. *De interpretatione* de Aristóteles (*ca.* 516). Boecio escribió tres versiones: los *lemmata* para el primer comentario, los *lemmata* para el segundo comentario y una versión continua.

A.4. *Primeros analíticos* de Aristóteles. Boecio elaboró dos versiones, un borrador y una versión definitiva.

A.5. *Tópicos* de Aristóteles. Se conservan una versión completa y un fragmento de lo que parece ser una versión revisada.

A.6. *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles. Aparentemente es el único texto del que Boecio realizó una sola versión.

B. Comentarios

B.1. Primer comentario de la *Isagoge* de Porfirio, en forma dialogada, utilizando la traducción de Mario Victorino (*ca*. 504–509).

B.2. Segundo comentario de la *Isagoge* de Porfirio, utilizando su propia traducción del texto (*ca*. 510).

B.3. Comentario de las *Categorías* de Aristóteles, empleando su propia traducción del texto (510).

B.4. Primer comentario de *De interpretatione* de Aristóteles, empleando su propia traducción del texto, designado a una lectura sencilla del texto (*ca.* 513–516).

B.5. Segundo comentario de *De interpretatione* de Aristóteles, empleando su propia traducción del texto, se trata de una lectura más extensa y detallada (*ca.* 513–516).

B.6. Escolios a *Primeros analíticos* de Aristóteles, a partir de fuentes griegas.

B.7. Comentario de los *Tópicos* de Cicerón, detallado y con largas digresiones. Se ha perdido el final del texto (*ca.* 520–523).

C. Tratados originales

C.1. *De divisione* (515–520). Breve tratado, probablemente basado en el prólogo de Porfitio al *Sofista* de Platón.

C.2. *De syllogismo categorico* (505–506), llamado en ocasiones en los manuscritos *Introductio in categoricos syllogismos.* La obra está dividida en dos libros, el primero de preliminares para entender silogística y el segundo la introducción a ella.

C.3. *Introductio ad syllogismos categoricos* (*ca.* 523), llamado en ocasiones en los manuscritos *Liber ante praedicamenta*. Explica con más detalle el material contenido en el primer libro de *De syllogismo categorico.*

C.4. *De hypotheticis syllogismis* (*ca.* 516–522). Tratado detallado sobre los silogismos en los que una o las dos premisas son proposiciones complejas.

C.5. *De topicis differentiis* (*ca*. 522–523). Introducción detallada a la teoría de los tópicos y los diferentes esquemas de *differentiae* transmitidos por Cicerón y Temistio.

### 1.4.5. *Opuscula sacra*

Los cinco tratados breves conocidos como *Opuscula sacra* u *Opuscula theologica* se transmitieron como un grupo, aunque dos familias de manuscritos no transmiten el número IV y una el V. Hubo dudas sobre su autenticidad hasta el hallazgo del *Anecdoton Holderi* confirmó que, al menos, Boecio había escrito el I y el V (§ 1.3.6). Los tres primeros parecen ser resultado de un proyecto unitario.

Estos textos son de una importancia fundamental por su aplicación de la lógica y la terminología aristotélicas a los problemas teológicos, con lo cual Boecio se sitúa como el principal antecedente y la influencia primordial de los escolásticos.

I. *De Trinitate* (*ca.* 520–521). Intenta explicar la coherencia Dios uno y trino. Posiblemente relacionado con las discusiones suscitadas en 519 por Juan Majencio sobre si una de las personas de la Trinidad pudo sufrir en la cruz.

II. *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur* (*ca*. 521). Se trata de una versión breve del tratado I, muy cercano a San Agustín.

III. *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* (*ca*. 518–520), conocido en la Edad Media como *De hebdomadibus.* Se trata de un breve tratado, precedido por un grupo de axiomas, dirigidos al amigo de Boecio, Juan el Diácono (futuro Papa Juan I), sobre si las cosas buenas lo son por participación o por sustancia. En este tratado Boecio establece la diferencia, trascendental durante toda la Edad Media, entre *esse e id quod est.*

IV. *De fide catholica* (*ca.* 513). En su transmisión el tratado carece del prefacio original, de manera que el título varía en los manuscritos. La autenticidad de este tratado ha sido cuestionada muchas veces, en parte porque su presentación poco razonada de la doctrina cristiana es impropia del estilo de Boecio; sin embargo, la mayoría de eruditos actuales consideran que es auténtico.

V. *Contra Eutychen et Nestorium* (513). Se trata de argumentos contra las doctrinas heréticas de Eutiques y Nestorio, compuesto quizá en respuesta a una letra de un grupo de obispos de la región del Danubio presionados por los monofisitas.

### 1.4.6. *Consolatio Philosophiae* (*ca.* 523–526)

Se trata de un *prosimetrum* en el que la filosofía personificada consuela a Boecio tras su injusta condena a muerte y le ayuda a renovar su comprensión filosófica del mundo. La fecha de composición difiere en función del año que consideremos para la muerte de Boecio. Algunos críticos han considerado que la *Consolatio Philosophiae* estaba incompleta (véanse Tränkle, 1977, y Baltes, 1980), pero actualmente esta teoría se ha descartado (véanse, por ejemplo, O'Daly, 1991: 28–29 y Magee, 2009: 193–194).

Los siguientes puntos presentan, *in a nutshell* y sin apenas interrupciones bibliográficas, algunas de las principales características de una obra de múltiples dimensiones, inagotables interpretaciones y extensísima tradición crítica como la *Consolatio Philosophiae,* cuyas referencias pueden encontrarse en el punto 1.1. Sigo en parte algunas ideas y el orden de exposición de la excelente síntesis de Karine Descoings y Jean-Baptiste Guillaumin (2011). Al final presento un resumen de cada uno de los libros y de los diferentes metros y prosas que los componen.

#### *1.4.6.1. Estructura*

El primer aspecto que llama la atención sobre la estructura formal de la *Consolatio Philosophiae* es su alternancia entre secciones en verso y secciones en prosas a lo largo de los cinco libros. Esta característica, junto con otras (§ 1.4.5.4), emparenta a la obra con el género de la sátira menipea. Las secciones poéticas, además de otras funciones relacionadas con la concepción boeciana de la poesía (§ 1.4.5.3), desarrollan generalmente el tema de la prosa anterior o de uno de sus aspectos, pero además suponen también la base del diseño general de la obra.

Como estableció brillantemente Joachim Gruber (2006: 20–21) y han desarrollado autores como Seth Lerer (1985), John Marenbon (2003: 150–151), John Magee (2003 y 2009) o Stephen Blackwood (2015), la métrica de los poemas de la *Consolatio* constituye el cañamazo sobre el cual Boecio conforma una estructura simétrica en la que unos poemas se corresponden con otros en función de su contenido y también de su métrica, especialmente por el uso del dímetro anapéstico (I.V, III.II, IV.VI y V.III), que establece los diferentes jalones del desarrollo temático. Este juego de simetrías métricas se configura en torno al poema III.

IX, una compleja oración al Creador que constituye el centro de la obra y el punto de inflexión en el proceso de *consolación.*

Además de esta estructura simétrica que subyace en el uso de la métrica, la *Consolatio* está también organizada en función de otro tipo de estructura, en este caso desde el punto de vista de la progresión temática o, más bien, de las etapas del razonamiento de Filosofía. Pierre Courcelle (1967a: 15–238) ha establecido minuciosamente la estructura de la obra en función de este criterio, y el resultado serían cuatro partes de la obra sin apenas correspondencia con la división en libros:

1. Libro I. Se presenta el cuatro narrativo del diálogo y de sus interlocutores, el prisionero y una visitante, Boecio y Filosofía. Consta a su vez de tres partes: el encuentro de los personajes (I.1–3), el relato de elementos autobiográficos (I.4–5) y un préambulo del diálogo filosófico, en el que Filosofía plantea las cuatro grandes cuestiones que va a desarrollar (I.6–7): ¿el mundo está dominado por el azar?, ¿por qué elementos está gobernado el mundo?, ¿cuál es la finalidad del mundo?, ¿qué es el hombre? Boecio, antes del proceso propedéutico y curativo, responde a estas cuatro cuestiones afirmando, en primer lugar, que el mundo no está dominado por el azar, sino por Dios, esquivando la segunda pregunta, respondiendo que ha olvidado la finalidad del mundo y dando una respuesta poco satisfactoria a la cuarta pregunta (*rationale animal atque mortale*).

2. Desde II.1–3 hasta III.9. Filosofía desarrolla la idea de que el remedio contra las ilusiones de la fortuna y los males de la existencia se encuentra en el conocimiento de sí mismo. Después de la presentación y la prosopopeya de Fortuna y de examinar cómo ha tratado a Boecio (II.1–2 y II.3–4), Filosofía realiza dos acercamientos a los bienes de la fortuna, uno retórico (II.5–7; la riqueza en II.5, el poder político en II.6 y la gloria en II.7), que concluye con que los reveses de la fortuna pueden ser positivos para revelar la verdadera felicidad (II.8), y otro dialéctico (III.1–8; la riqueza en III.3, el poder político en III.4, el poder del rey en III.5, la nobleza en III.6, el placer en III.7 y síntesis en III.8), en el que, tras una transición sobre la necesidad de un tratamiento más fuerte (III.1) y la definición de *summum bonum* en oposición a los falsos bienes de la fortuna (III.2), se concluye que la felicidad verdadera es un todo indivisible (III.9).

3. Desde III.IX hasta IV.5. Se identifica a Dios con el Uno y con el bien supremo, y se analiza el problema de la existencia del mal: Dios es el bien (III.IX–III.10, el bien es el Uno (III.11–12); se responde a la tercera pregunta de la primera parte, cuál es la finalidad del mundo, en III.11 y a la segunda, por qué elementos está gobernado el mundo, en III.12; el mal es el no ser (IV.1–5).

4. Desde IV.6 hasta V.6. Se examinan las leyes que rigen el mundo, la providencia, la causalidad, el destino, y el lugar del libre albedrío en este orden. Se responden a la primera y a la cuarta preguntas de la primera parte mediante la afirmación de la existencia de un orden que desciende de Dios y que domina sobre todas las cosas (IV.6–7) compatible con la existencia del libre albedrío humano (libro V), demostrado a partir de la noción de los futuros contingentes (V.3) y de la diferencia entre los modos humanos y divinos del conocimiento.

Así pues, a partir de diferentes criterios podemos apreciar la estructura extremadamente compleja y minuciosamente trabada que domina la *Consolatio Philosophiae.* En primer

lugar, la *Consolatio* está dividida en cinco libros, en una clasificación basada no tanto en la distribución de los contenidos, sino posiblemente elegida por el valor de ese número en la aritmología pitagórica, bien conocida por el autor de *De arithmetica,* en la que la péntada, suma de la díada y la tríada, representa la restauración del equilibro, la justicia, la totalidad cósmica y la imagen del mundo.

A continuación, el estudio de la métrica de las partes poéticas de la *Consolatio* revela otro tipo de estructura más sutil, una organización simétrica que enlaza los contenidos de algunas secciones de la primera parte de la obra con otros de la segunda, conformando así un sistema de ecos y correspondencias fundado en torno al eje del libro, el poema *O qui perpetua* en III.IX. La constitución de esta sección como centro de la obra revela otra división en dos partes, las 24 secciones anteriores a esta y las 16 siguientes, en una perfecta proporción 3:2 que el autor de De musica habría relacionado tanto con la tríada y la díada como con el intervalo musical de quinta.

Sumando estas diferentes estructuras simultáneas a la progresión temática en cuatro fases, la estructura de la *Consolatio Philosophiae* se revela como una de las más minuciosamente construidas de las obras antiguas. Esta estructura, sumada al diseño diálogico de la obra, nos lleva a la pregunta, brillantemente formulada por Descoings Guillaumin (2011: 119), «Serait-ce une manière de mettre en abyme l'une des problématiques fondamentales de l'oeuvre: sauvegarder la liberté du dialogue humain tout en rendant hommage à la structure mathématique du cosmos?».

### *1.4.6.2. Boecio y Filosofía*

La *Consolatio Philosophiae* es un libro sobre filosofía, pero también un relato autobiográfico. La estructura dialógica de la obra refleja la interacción de estos dos contenidos a partir de sus dos interlocutores, por un lado el Boecio personaje y, por otro, la filosofía personificada. Para entender la relación de estos contenidos y su traducción como personajes del diálogo hay que tener en cuenta la estructura enunciativa de la *Consolatio Philosophiae.*

Podríamos agrupar diversas instancias enunciativas bajo el nombre *Boecio.* En primer lugar, el *Boecio* autor. La *Consolatio* se abre con un poema, *Carmina qui quondam,* que parece *prima facie* situarse fuera de la obra y funcionar como un prólogo del autor. Sin embargo, las primeras palabras de la primera sección en prosa, *Haec dum mecum tacitus ipse reputarem*, incluyen este primer poema en el diseño general de la obra. Precisamente estas palabras pertenecen a la segunda instancia enunciativa, el *Boecio narrador,* que se encarga de presentar las indicaciones de cambios de interlocutor, como *inquam, inquit, hic ego,* etc. El interlocutor de Filosofía, por otro lado, es el *Boecio* personaje, que del silencio de las primeras secciones pasa a hablar en estilo directo en I.3. Su voz, sin embargo, va haciéndose cada vez menos presente en el relato hasta desaparecer por completo en la última sección, V.6. A él hay que atribuir también algunas secciones en verso, como por ejemplo I.V. Por último, habría que considerar una instancia diferenciada del *Boecio autor* en I.4, la *apología,* a la que podríamos llamar *Boecio personaje histórico*, donde encontramos el discurso que el Boecio histórico podría haber pronunciado ante un tribunal.

Estas diferentes instancias enunciativas permiten al autor presentar diversos aspectos autobiográficos en la *Consolatio,* concentrados fundamentalmente en dos partes de la obra: la mencionada *apología* (I.4) y las secciones II.2–3. Estos dos pasajes autobiográficos de la obra están dispuestos en orden cronológico inverso y son pronunciados por dos diferentes instancias enunciativas.

En el discurso de autojustificación del libro primero, *Boecio personaje histórico* insiste primeramente en su cultura científica y filosófica (I.4.3–4) y en la base de derecho y justicia en la que ha fundado su actividad pública, siempre favorable a los débiles (I.4.5–8). Este criterio político le ha llevado a impedir una serie de abusos que algunos dirigentes, como Paulino y Albino, querían cometer (I.4.13) y a granjearse en consecuencia la enemistad de algunos miembros de la corte de Teodorico, entre los que menciona a los godos Conjugasto y Trigila y, en general, a los *Palatinae canes* (I.4.13). Se nombra después a los causantes de su caída, Cipriano (I.4.14), Basilio (I.4.16), Opilión y Gaudencio (I.4.17), y sus acusaciones: haber evitado la acusación del Senado (I.4.21), haber participado en una conspiración para restaurar la libertad romana (I.4.26) y haber practicado la magia (I.4.41). Una a una Boecio rechaza las acusaciones, afirmando que la prueba fundamental para condenarlo han sido unas cartas falsas, y expresa su amargura contra el Senado, que aparentemente no se atrevió a defenderlo.

El segundo conjunto de elementos autobiográficos que aparecen en la *Consolatio* se encuentran en el libro segundo, pero se refieren a momentos anteriores a los relatados en el primer libro. Además, en este caso la instancia enunciativa es el otro interlocutor del diálogo, el personaje Filosofía, personificación de la filosofía. Filosofía habla sucintamente de la educación de Boecio, de su esposa y de sus hijos (II.3–5) y, más tarde (II.4.5–7), los elogia a ellos y a Símaco. Más tarde, Filosofía recuerda la felicidad pasada de Boecio cuando sus dos hijos fueron nombrados cónsules (II.3.8).

En la primera prosa de la *Consolatio* hace su aparición el otro interlocutor del diálogo, Filosofía, que no es reconocido inmediatamente por Boecio, y las siguientes secciones del primer libro se dedicarán a su descripción, hasta que, finalmente, Boecio la reconoce en I.3.2. La descripción de Filosofía, como ha estudiado con precisión y detalle Pierre Courcelle (1970), está inserta en una larga tradición literaria de descripción alegórica de personificaciones, cuyo antecedente inmediato, y posible fuente de inspiración en algunos aspectos, es la Filología de *Las bodas de Mercurio y Filología* de Marciano Capela.

El retrato de Filosofía procede por etapas: aspecto general, mirada, piel, altura, vestimenta y accesorios. En cuanto a su aspecto físico, Filosofía se caracteriza por una gran vivacidad, en mirada y tez (I.1.1), y por una altura imponente, aunque difícil de evaluar (I.1.2). Sus ojos son ardientes (*oculis ardentibus*); su piel, aunque llena de vida, muestra que está llena de años (*aevi plena*); estos aspectos y su estatura, entre la humana y la sobrehumana, pintan a Filosofía como un ser entre dos mundos, el humano y el divino.

La vestimenta y los accesorios de Filosofía, por otro lado, muestran alegóricamente la naturaleza y la historia de la filosofía. Su vestido, en primer lugar, es de un material indestructible y lo ha confeccionado ella misma (I.1.3). Su túnica tiene bordadas las letras griegas *Π* y *Θ*, que están separadas por *unos gradus* (I.1.4). Se trata de las letras iniciales de práctica (*πρακτική*) y teórica (*θεωρητική*), y los grados representarían la evolución, quizá a

través de las ciencias matemáticas, por la que se pasa de una filosofía a otra. Por último, Filosofía lleva en sus manos unos libros y un cetro (I.1.6), posiblemente símbolos de la filosofía teórica y de la filosofía práctica dirigida al buen gobierno, los dos aspectos en los que podría sintetizarse la vida de Boecio.

En este mismo pasaje (I.1.5) leemos que unas manos violentas han desgarrado algunas partes del vestido de Filosofía. Aunque nada se dice aquí sobre su identidad, unas secciones después, dentro del juego de ecos y correspondencias de la *Consolatio,* Filosofía vuelve a este pasaje y explica que estos ladrones son *Epicureum vulgus ac Stoicorum ceterique* (I.3.7). Vemos, por tanto, que, aunque la *Consolatio* revela en ocasiones la influencia del pensamiento de los cínicos y estoicos y algunos de ellos son mencionados como modelos de virtud (como Canio, Séneca y Sorano en I.3.9), Filosofía rechaza la filosofía de cínicos, epicúreos y estoicos, contra quienes vuelve a cargar en III.2.12 y en V.IV.

La filosofía que representa Filosofía –valga la expresión– está claramente representada en la *Consolatio* por Platón, a quien cita en un gran número de ocasiones, a veces acompañado del adjetivo *noster* (I.3.6, I.4.5, III.9.32, III.XI.15, III.12.1, III.12.38, IV.2.45, V.6.9, V.6.10 y V.6.14). Estas menciones confirman la adhesión filosófica de Boecio al neoplatonismo. Para el autor de la *Consolatio,* Platón, muy por encima de Aristóteles (con solo tres menciones sin relevancia, en III.8.10, V.1.12 y V.6.6), es la autoridad esencial, el filósofo por excelencia y el inspirador, a través del *Timeo,* del punto central de la *Consolatio Philosophiae,* del himno *O qui perpetua* de III.IX.

Así pues, la relación entre los dos interlocutores de la *Consolatio*, el Boecio personaje y la filosofía personificada, puntuada por el Boecio narrador, servirá de motor a la obra señalando en algunos casos los puntos esenciales de la exposición y, en otros, dirigiendo la conversación hacia temas diferentes.

### *1.4.6.3. Poesía y medicina*

Cuando Filosofía llega al lecho de Boecio, lo primero que hace es expulsar de allí a los únicos otros personajes que, fugazmente, aparecen en la obra, las Musas, a las que llama *scaenicas meretriculas* ('rameras escénicas'). Para Filosofía, el exceso de la creación poética, en el sentido de la elegía del primer metro, es perjudicial para los frutos de la razón (*fructibus rationis*). Este pasaje, de una influencia crucial para la concepción de la poesía durante la Edad Media, plantea el segundo plano de la poesía frente a la reflexión filosófica en la *Consolatio.*

Ahora bien, a la luz de esta expulsión y teniendo en cuenta que casi la mitad de la obra consta de secciones poéticas, cabe preguntarse qué tipo de poesía rechaza Filosofía y cuál es la concepción de la poesía presente en la *Consolatio Philosophiae.* En la obra Boecio concibe dos tipos de poesía, personificadas respectivamente como las Musas poéticas y las Musas de Platón. Las Musas de I.1.8, las *meretriculae* que más tarde (I.1.11) son también llamadas *Serenae* por la perniciosa atracción de su voz, representan la poesía elegíaca, que no aporta consolación, sino que abunda en el dolor de quien la practica. Inmediatamente Filosofía pretende sustituir estas Musas, *scilicet* este tipo de poesía, por *meis Musis*, es decir, las Musas filosóficas, que, más tarde, en III.XI.15, se identifican con la *Platonis Musa*.

En el *Fedón* (60d–61d), Sócrates, que se encuentra en una situación similar a la del propio Boecio, indica que él mismo ha compuesto poemas, y define el arte de las Musas como 'la más alta filosofía' (Fedón 61a: «*ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς*»). En la *República,* por otro lado, Platón hace referencia a 'la verdadera poesía' (VIII, 548b: «*ἀληθινή Μοῦσα*»). Pero es en el *Timeo* (47d) donde Platón establece con mayor claridad la diferencia entre la música sensible, que place al oído, y la Musa verdadera, destinada a aportar armonía al alma humana y a corregir los desajustes del cuerpo. La *Platonis Musa,* por tanto, es la inspiración filosófica que se manifiesta en los poemas que buscan restablecer la concordia del alma, purificarla y hacerla ascender hacia el conocimiento.

A partir del momento en que Filosofía expulsa a las Musas, tras el poema elegíaco que abre la *Consolatio,* todos los poemas, con el culmen en III.IX, tienen contenido filosófico. El contenido filosófico presentado en estas secciones poéticas, como se destaca en varias ocasiones a lo largo de la obra (II.1.8, II.3.2, III.1.1, IV.1.1), se caracteriza por su dulzura, por tratarse de un remedio agradable, en oposición a la curación más árida y seca de las secciones en prosa, que sin embargo proporciona resultados más eficaces, dado el efecto temporal que la poesía tiene en el *paciente* (IV.6.6).

Pero la función de la poesía en la *Consolatio Philosophiae* no se limita a conformar una suerte de glosa del contenido filosófico expuesto en las secciones en prosa, ni tampoco a ser la miel que endulza los bordes de la copa de medicina; las menciones a la Musa de Platón revelan que, para Boecio, los poemas constituyen otro modo de persuasión filosófica y permiten, a través de sus estructuras métricas y su repartición construida sobre el principio de simetría, ilustrar el orden armonioso del alma, del mundo y de Dios que Filosofía intenta hacer percibir a Boecio.

Este proceso, precisamente, por el cual Filosofía va a hacer recordar a Boecio las verdades filosóficas que este había olvidado se construye en la *Consolatio Philosophiae* sobre una gran métafora médica, según la cual Boecio es un enfermo al que Filosofía, la terapeuta, va a someter a un proceso de curación. Las sucesivas fases de este proceso proyectan sobre la obra una nueva estructura que se superpone a las ya mencionadas (§ 1.4.5.1).

Esta metáfora médica, basada en la antigua analogía entre medicina y filosofía presente desde antiguo en la tradición literaria, aparece ya al principio de la obra (I.1.8), cuando las Musas poéticas son expulsadas del lecho del enfermo (*aeger*), ya que representaban para él el veneno (*venenum*); Filosofía le aplicará a partir de este momento los remedios (*remedia*) convenientes para su enfermedad.

El proceso de curación consta de seis fases distribuidas distribuidas a lo largo de la obra. En la primera fase (I.2.1) Filosofía establece un primer diagnóstico provisional del enfermo: padece *lithargia*, ya que está olvidado de sí. Su primer tratamiento es posar su mano sobre el pecho del enfermo (I.2.5) y limpiar sus ojos (I.2.6–7) *ad cognoscendam medicantis faciem* (I.3.1).

La segunda fase consiste en el examen de la herida del enfermo para poder establecer un diagnóstico más exacto (I.4.1). Esta petición conduce a Boecio al largo relato autobiográfico de I.4 y a su queja sobre la injusticia reinante en la tierra (I.V). A partir de este relato Filosofía sugiere un primer tratamiento, más suave, tras el cual pasará a los remedios más duros y eficaces.

La tercera fase consiste en el examen clínico del paciente (I.6). Filosofía formula cuatro preguntas a Boecio (¿el mundo está dominado por el azar?, ¿por qué elementos está gobernado el mundo?, ¿cuál es la finalidad del mundo?, ¿qué es el hombre?) y, ante tres respuestas erróneas o incompletas, considera que Boecio ha olvidado quién es, la finalidad del mundo y cómo este está gobernado. Estas tres causas se relacionan con los tres síntomas de Boecio: su aflicción por el exilio, su consideración de los criminales como poderosos y su creencia en la fortuna aleatoria. Su enfermedad, dice Filosofía, es crítica (I.6.19), pero existe una esperanza de curación, pues Boecio todavía recuerda que el mundo está dominado por Dios, no por el azar (I.6.20). Filosofía debe aplicar a continuación, en la primera parte de su tratamiento, medicinas suaves y moderadas, *lenibus mediocribusque fomentis* (I.6.21).

La cuarta fase del proceso de curación consiste precisamente en la aplicación de estas medicinas suaves, a las que Filosofía llama *fomenta* (el término *remedia* se reserva para las más fuertes) (II.3.3). Esta fase coincide con el mencionado acercamiento retórico a los bienes de la fortuna (§ 1.4.5.1), que concluye con que sus reveses pueden ser positivos para revelar la verdadera felicidad (II.8).

El comienzo del libro III, en el que Boecio reclama a Filosofía *remedia paulo acriora* (III.1.2), marca el inicio de la quinta fase del proceso de curación, en el que Filosofía aplicará al enfermo sus medicinas más fuertes. Consiste en el acercamiento dialéctico a los bienes de la fortuna (§ 1.4.5.1) y la discusión filosófica sobre Dios, el Uno, el bien, la providencia y el destino que ocupará el resto de la *Consolatio.*

A partir del libro IV las referencias al proceso de curación desaparecen poco a poco, pero, en una última fase, encontramos un último aspecto sobre la metáfora médica. En IV.6.27–30, a propósito de la providencia divina, Filosofía presenta a Dios como médico de las almas (*medicator mentium*). De este modo, la medicina aplicada por Filosofía a Boecio se refleja en la medicina de Dios, enlazando así microcosmos y macrocosmos.

En conclusión, la metáfora médica marca los momentos más importantes del desarrollo del proceso curativo de Boecio, cuyas seis fases pueden sintetizarse en tres:

A) Diagnóstico y examen clínico de Boecio por parte de Filosofía (libro I).

B) Aplicación de la medicina suave y moderada (libro II).

C) Aplicación de los remedios más fuertes y amargos (libros III–V).

Mediante esta otra estructura, que se superpone a las otras diferentes estructuras y diseños de la obra (§ 1.4.5.1), Boecio añade a la arquitectura de la *Consolatio* una complejidad adicional, mediante la cual los pasajes sobre temas similares no son nunca redundantes, sino que se enfocan desde diferentes perspectivas terapéuticas.

### *1.4.6.4. Géneros literarios*

Desde el punto de vista del género literario, la *Consolatio Philosophiae* se presenta como un texto singular, único en la Antigüedad, que se resiste a ser encasillado en uno o en varios

moldes. Como en el caso de la estructura, de las instancias enunciativas o de la progresión temática, también en el caso de los géneros nos encontramos con diversos modelos que funcionan simultáneamente, en lo que la mayoría de críticos, quizá de una manera algo vaga e inexacta, han llamado *fusión* de géneros.

Como ya hemos visto, el principal referente genérico que identificamos en la *Consolatio* es el diálogo filosófico. El modelo fundamental sobre el que se cimenta la conversación entre Filosofía y Boecio es, concretamente, el diálogo platónico. Filosofía adopta el rol de Sócrates en un diálogo mayéutico en el que Boecio, su interlocutor, se ve obligado a aceptar sus inferencias. De esta manera, al modo platónico, el lector se va identificando con Boecio en el proceso dialógico mediante la adhesión a lo que considera la estricta aplicación de la lógica, una aplicación, sin embargo, que más tarde, y poco a poco, acaba desembocando en consecuencias filosóficas inesperadas, como, por ejemplo, que los malos realmente no existen, en IV.3.

Dentro de los diálogos filosóficos, la *Consolatio* se emparenta estrechamente con la tradición protréptica, es decir, aquellos diálogos que tenían como objetivo una exhortación a la conversión filosófica. En algunos fragmentos del texto, como en III.8.7 o II.6.1, parece que Boecio está citando el *Protreptikós* de Aristóteles, texto perdido del que derivan el *Hortensius* de Cicerón o el *Protreptikós* de Galeno. Se diferenciaría, sin embargo, la *Consolatio* de estos textos protrépticos en la medida en que Filosofía no busca ganar a un prosélito, sino recuperar, a partir del concepto platónico de reminiscencia, a alguien que, debido a sus circunstancias, se ha apartado de la filosofía.

También se ha dado ya cuenta de la dimensión autobiográfica de la Consolatio. Desde este punto de vista, la *Consolatio* se emparenta con otras obras didácticas que, desde el siglo IV, tomaron la forma de *consolatio* y de *confessio.* El modelo inmediato y, al mismo tiempo, la obra con la que la *Consolatio* va a compartir avatares durante la Edad Media son las *Confesiones* de San Agustín, paralela en muchos aspectos a la *Consolatio* de Boecio (Courcelle, 1950, 1969*b* y 1971).

El propio título de la obra sitúa a la *Consolatio* en la órbita de otro prolífico género de la Antigüedad, la literatura consolatoria (aunque no sabemos si Boecio dio este título a su obra; § 3.4.1). Aunque la *Consolatio* desborda los límites formales del género consolatorio tal y como lo encontramos establecido, por ejemplo, en las obras de Cicerón y, sobre todo, de Séneca, sin embargo encontramos en texto numerosos aspectos que la emparentan con este antiguo género. El principal es el uso abundante de los motivos y tópicos consolatorios, como, por ejemplo, que no hay tierra de exilio ya que toda la tierra es la verdadera patria (I.4.3), que el exilio no existe si se es dueño de uno mismo (I.5.3–5), la crítica a los delatores (I.4.13–17), el bien que representa la familia (II.3.4), el elogio de la independencia (II.5.15), el lamento por los amigos infieles (II.8.6) o el hecho de que, pese a todas las desgracias que ha sufrido, Boecio no puede considerarse desdichado (II.4.18). También el motivo de la curación espiritual y las metáforas sobre la medicina pertenecen a la literatura de consolación.

Otro género con el que la crítica ha relacionado a la *Consolatio* es la diatriba cínico-estoica. Considerada generalemente como representante de la filosofía popular, se trata de un género en el que, con un tono más bien crudo se discuten problemas morales, generalmente

desembocando en la crítica y el menosprecio de los bienes externos. Las grandes líneas de este género, especialmente el objeto de las críticas, el tono y el estilo, se reflejan claramente en algunos pasajes de la *Consolatio,* como el discurso de Fortuna y la discusión de los bienes terrenales del libro II y del principio del libro III.

Esta mezcla de géneros y estilos, sumada a la alternancia de secciones en prosa y en verso (lo que en la Edad Media se llamará *prosimetrum*), vincula a la *Consolatio* con el que quizá sea el principal molde genérico en el que se inscribe, la sátira menipea. La sátira –de *satura*, plato abundante con comidas diversas–, que se considera inventada por Menipo de Gádara, discípulo de Diógenes, toma en efecto con mucha frecuencia la forma prosimétrica y sus temas son frecuentemente filosóficos. También es propio de la sátira menipea el empleo de citas de otros autores, especialmente en griego, cosa que Boecio hace en un buen número de ocasiones (§ 3.4.2). No se encuentra, sin embargo, en la *Consolatio* la ironía presente en la mayor parte de las sátiras menipeas, a no ser que adoptemos la teoría extrema de Joel Relihan (1993: 187–194 y 2007), según la cual la *Consolatio* sería en realidad una denuncia irónica de los falsos valores y remedios de la filosofía antigua.

Otros moldes genéricos podrían apreciarse en diversas partes de la *Consolatio*, como los relatos de aparición de figuras alegóricas (I.1–2), el discurso judicial (I.4), la oración (I.V y III.IX) o el poema didáctico (I.VI). Como afirma Jean-Yves Tilliette (2008: 33), se podría decir que, *in articulo mortis,* Boecio ha querido reunir, igual que había hecho antes con las doctrinas filosóficas, el mayor número de formas literarias variadas con el objetivo, también en este campo, de legar a la posteridad una suerte de *compendium* lo más completo posible de la cultura antigua.

#### *1.4.6.5. Resumen de los libros y las secciones*

A) Libro primero

A Boecio, que se encuentra en prisión abatido física y moralmente, se le aparece Filosofía. Esta expulsa a las Musas, malas consejeras, y, como si de un médico se tratase, comienza un tratamiento progresivo para devolver la salud al alma de su alumno. Pero para ello necesita antes un diagnóstico preciso, así que Filosofía permite a Boecio que exprese, en una larga apología de su acción política, su dolor y su rencor hacia los responsables de su situación. Filosofía atribuye la causa de su desgracia al olvido por parte de Boecio de lo que ella le había enseñado, y le recuerda que todo lo que ocurre en el mundo está gobernado por Dios.

I.I La *Consolatio* se abre con un poema elegíaco en el que Boecio, en prisión, llora su felicidad perdida.

I.1 Aparece de una figura desconocida y se describe su apariencia y sus vestidos. Esta figura expulsa a las Musas del lecho de Boecio.

I.II La visitante evoca la grandeza pasada y el declive presente del prisionero.

I.2 La visitante formula un primer diagnóstico y comienza la terapia con la limpieza de los ojos del prisionero.

I.III Boecio recupera la vista y las tinieblas desaparecen.

I.3 Entonces Boecio reconoce a Filosofía, que le explica los motivos de su presencia.

I.IV Elogio de la serena vida del sabio.

I.4 Boecio pronuncia su *apología,* un largo discurso de justificación y exculpación autobiográfica.

I.V Himno al Creador y queja contra el carácter arbitrario de la fortuna.

I.5 Tras el largo alegato de Boecio y su queja contra la fortuna, Filosofía considera que debe empezar con un tratamiento suave.

I.VI Hay que conformarse con el orden de la naturaleza.

I.6 Examen médico de Filosofía, que le formula preguntas a Boecio para conocer la naturaleza exacta de su enfermedad. Ella le ayudará a encontrar la verdad.

I.VII El hombre debe dejar de lado las pasiones (el placer, el miedo, la esperanza y el dolor) para conocer la verdad.

B) Libro segundo

Ahora comienza la verdadera consolación. Con argumentos estoicos, Filosofía muestra a Boecio que no hay ningún motivo para quejarse de Fortuna; ella se lo había dado todo (nobleza, riqueza, éxito intelectual, conyugal, familiar y político) y ahora le ha quitado algunas cosas, pero otras, como las de orden familiar, Boecio las conserva todavía. Además, los regalos de Fortuna no proporcionan la verdadera felicidad, son solo apariencia de felicidad. Hay que distinguir el bien verdadero del aparente: la *felicitas* que la Fortuna proporciona es voluble, material y exterior a la personalidad profunda del hombre, mientras que la *beatitudo* es interior, divina y verdadera; por tanto la mejor vía hacia la verdadera felicidad es conocerse a sí mismo.

II.1 Descripción de Fortuna, siempre cambiante e injusta.

II.I Desarrollo de la prosa anterior, con la descripción de Fortuna.

II.2 Prosopopeya de Fortuna, que defiende su derecho a la inestabilidad.

II.II El amor insaciable de las riquezas.

II.3 La fortuna en la vida pasada de Boecio.

II.III Nada creado es estable.

II.4 La felicidad que le queda a Boecio es ser dueño de sí mismo.

II.IV La felicidad simple del sabio consiste consiste en resguardarse tras sus murallas.

II.5 Nadie posee realmente las riquezas.

II.V Descripción de la Edad de Oro, cuando los hombres eran felices sin riquezas.

II.6 La riqueza, el poder y los honores no proporcionan la felicidad.

II.VI Los crímenes de Nerón: los bienes externos, que carecen de valor, no sirven para hacer bueno al hombre perverso.

II.7 Vanidad de la gloria humana.

II.VII Limitación geográfica y temporal de la fama humana.

II.8 Paradójicamente, la fortuna es más útil cuando es contraria.

II.VIII Himno al amor, que mantiene el orden en el cosmos.

C) Libro tercero

Para saber cuál es la verdadera felicidad, hay que conocer primero cuál es la falsa: son los honores, la gloria, la riqueza, el poder y los deleites. La felicidad verdadera implica la *sufficientia,* es decir, no tener ninguna necesidad, con lo cual el hombre se convierte en Dios. El mal no tiene existencia real, pues todo lo que la tiene deriva de Dios, y en Dios no existe el mal. Hacia el final de este libro (el metro IX) se encuentra la parte central de la obra: el prisionero, ya sereno, puede comenzar la reminiscencia platónica y recuperar la sabiduría que había olvidado.

III.1 Diferencia entre la felicidad falsa (*felicitas*) y la verdadera (*beatitudo*).

III.I Hay que desembarazarse de los falsos bienes para poder acceder a los verdaderos.

III.2 La verdadera felicidad rechaza los falsos bienes: la riqueza, el éxito y los placeres.

III.II Todas las cosas creadas tienden a volver a sus orígenes.

III.3 La riqueza no aporta la *sufficientia*.

III.III El deseo de riquezas nunca se aplaca.

III.4 El éxito político tampoco aporta la *sufficientia.*

III.IV Cargos y dignidades miserables conferidos por Nerón.

III.5 Incluso el poder real es limitado, ya que no aporta verdadera *potentia.*

III.V El verdadero poder es el poder sobre sí mismo.

III.6 La gloria tampoco aporta verdadera *claritudo.*

III.VI Todos los hombres descienden de Dios y, por tanto, todos son igualmente nobles.

III.7 Los placeres no aportan la verdadera *laetitia.*

III.VII El placer deja un gusto amargo.

III.8 Síntesis de lo anterior: ni las riquezas, ni los cargos políticos, ni el poder, ni la gloria ni los placeres llevan a la verdadera felicidad.

III.VIII Cómo aprender a reconocer los bienes verdaderos.

III.9 El verdadero bien es un todo indivisible.

III.IX Himno al Padre de todas las cosas, de contenido metafísico neoplatónico, basado en el *Timeo.*

III.10 El verdadero bien es Dios.

III.X Ascensión de la oscuridad de la caverna a la luz.

III.11 El bien es el fin de todas las cosas.

III.XI El aprendizaje de la verdad consiste en recordar lo olvidado.

III.12 La sustancia divina es como una esfera que govierna el mundo.

III.XII Como Orfeo, el hombre pierde de vista lo que hay encima de él, mientras que presta demasiada atención a las pasiones, que están debajo de él.

D) Libro cuarto

El tema de este cuarto libro es el mal. ¿Cómo puede existir el mal en un mundo gobernado por Dios? ¿Por qué los malvados alcanzan el éxito y la felicidad? En realidad no son verdaderamente felices, y son más infelices todavía si no son castigados por su maldad, ya que el castigo permite retornar al bien, y el bien es siempre aquello a lo que el hombre aspira.

IV.1 Los orígenes del mal y el motivo de las alas del alma, que harán ascender a Boecio.

IV.I Las alas del alma y la ascensión celeste.

IV.2 Los buenos son poderosos y los malos débiles, ya que no pueden conseguir lo que quieren.

IV.II Los tiranos y las pasiones: ausencia de poder real en los aparentemente poderosos.

IV.3 El mal es no ser: el hombre malo no es un hombre.

IV.III Ulises y las transformaciones de sus compañeros por Circe: transformaciones físicas sin transformación del alma.

IV.4 La infelicidad de los malvados.

IV.IV Hay que amar a los buenos y tener piedad de los malos.

IV.5 Motivos por los que los buenos son castigados y los malos recompensados.

IV.V Hay que buscar los motivos escondidos.

IV.6 Explicación de los conceptos de causalidad, providencia y destino, en realidad dos aspectos diferentes de la misma acción divina.

IV.VI Explicación de la armonía del universo: el macrocosmos es una imagen de la Tierra, el microcosmos.

IV.7 Toda fortuna está orientada al bien.

IV.VII Trabajos mitológicos: Agamenón, Ulises y Hércules.

E) Libro quinto

El libro quinto está dedicado a la espinosa cuestión de la Providencia, el destino y el libre albedrío. Aceptando que el diseño de la Providencia ordena el mundo, ¿cuál es la libertad humana? Hay que distinguir entre cuatro niveles de conocimiento: sensación, imaginación, razón y entendimiento. Estos niveles se corresponden con los cuatro niveles de la existencia: vida inmóvil, animales, seres humanos y seres divinos. La reconciliación entre Providencia y libre albedrío se da en el cuarto nivel, el del conocimiento divino: Dios está siempre en el presente, no en el futuro o en el pasado, ya que Él es eterno. Por tanto, Dios no *pre-ve,* sino que simplemente *ve.*

V.1 Actuación en el mundo del azar y la necesidad: una causalidad escondida, controlada por la providencia divina, está presente en el azar aparente.

V.I El curso de los ríos Tigris y Éufrates ejemplifica que el azar aparente oculta una causalidad.

V.2 El lugar de la libertad humana en un mundo regido por la providencia divina.

V.II El Creador omnisciente es el verdadero Sol.

V.3 Aparente incompatibilidad de la presciencia divina y el libre albedrío.

V.III Para conocer la verdad hay que recordarla, según la teoría de la reminiscencia.

V.4 Existencia de diferentes modos de conocimiento.

V.IV Crítica de la epistemología estoica y de la teoría de la *tabula rasa.*

V.5 Los diferentes modos de conocimiento se establecen en una jerarquía: los sentidos (*sensus*), la imaginación (*imaginatio*), la razón humana (*ratio*) y la inteligencia divina (*intelligentia,* que se corresponden con la vida inmóvil, los animales, los seres humanos y los seres divinos.

V.V Aunque el hombre no dispone de *intelligentia,* en ocasiones puede elevarse sobre la *ratio* y acercarse a ella.

V.6 Se resuelve el conflicto entre providencia divina y libre albedrío: Dios es eterno y contempla todas las acciones humanas desde su presente, así que no interfiere con la libertad humana.

## 1.5. ANEXOS

### 1.5.1. Ediciones de las obras de Boecio y traducciones hispánicas

A) Obras completas

MIGNE, Jacques-Paul (ed.), *Manlii Severini Boethii Opera Omnia,* París, 1847 (Patrologiae cursus completus, Series latina), vol. 63 (cols. 555–1364) y vol. 64.

B) Obras matemáticas

**B.1.** ***De arithmetica:***

Friedlein, Gottfried (ed.), *Anicii Manlii Torquati Severini Boetii De institutione arithmetica libri duo; De institutione musica libri quinque,* Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 1867. [Reimpr.: Frankfurt am Main, Minerva, 1966.]

Guillaumin, Jean-Yves (ed. y trad.), *Institution Arithmétique,* París, Les Belles Lettres, 1995.

Oosthout, Henri y Johannes SCHILLING (eds.), *Anicii Manlii Severini Boethii De arithmetica,* Turnhout, Brepols, 1999.

Humphrey, Illo (ed.), *De institutione arithmetica libri duo,* Ottawa, Institute of Mediaeval Music, 2007.

**B.2.** ***De musica:***

Friedlein, Gottfried (ed.), *Anicii Manlii Torquati Severini Boetii De institutione arithmetica libri duo; De institutione musica libri quinque,* Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 1867. [Reimpr.: Frankfurt am Main, Minerva, 1966.]

Santosuosso, Alma C. (ed.), *MSS Avranches, Bibliotheque Municipale,* 236, 237: *Boethius' «De Institutione Musica»,* Ottawa, Institute of Mediaeval Music, 1999.

**B.3. Posibles fragmentos de un tratado sobre geometría:**

Folkerts, Menso (ed.), *Boethius' Geometrie II. Ein mathematisches Lehrbuch des Mittelalters,* Wiesbaden, Franz Steiner, 1970.

C) Obras lógicas

**C.1. Traducciones**

**C.1.1. *Isagoge* de Porfirio:**

Minio-Paluello, Lorenzo (ed.), *Aristoteles Latinus I.6–7. Categoriarum supplementa. Porphyrii Isagoge, Translatio Boethii, et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum «Liber sex principiorum»,* Brujas-París, Desclée de Brower, 1966, 5–31.

De libera, Alain y Alain-Philippe SEGONDS (eds. y trads.), *Porphyre, Isagoge. Texte grec, Translatio Boethii,* París, Vrin, 1998.

**C.1.2. *Categorías de Aristóteles:***

Minio-Paluello, Lorenzo (ed.), *Aristoteles Latinus I.1–5. Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii, Editio Composite, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii commentario decerpta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistiana,* Brujas-París, Desclée de Brower, 1961, 5–41 y 47–79.

**C.1.3. *De interpretatione* de Aristóteles:**

Minio-Paluello, Lorenzo (ed.), *Aristoteles Latinus II.1–2. De interpretatione vel Periermenias. Translatio Boethii, Translatio Guillelmi de Moerbeka,* Brujas-París, Desclée de Brower, 1965, 5–38.

**C.1.4. *Primeros analíticos* de Aristóteles:**

Minio-Paluello, Lorenzo (ed.), *Aristoteles Latinus III.1–4. Analytica priora. Translatio Boethii (recensiones duae), Translatio anonyma, Pseudo-Philoponi aliorumque Scholia,* Brujas-París, Desclée de Brower, 1962, 5–191.

**C.1.5. *Tópicos* de Aristóteles:**

Minio-Paluello, Lorenzo (ed.), *Aristoteles Latinus V.1–3. Topica. Translatio Boethii, Fragmentum Recensionis Alterius et Translatio Anonyma,* Brujas-París, Desclée de Brower, 1969, 5–185.

**C.1.6. *De sophisticis elenchis* de Aristóteles:**

Dod, Bernard G. (ed.), *Aristoteles Latinus VI.1–3. De sophisticis elenchis. Translatio Boethii, Fragmenta Translationis Iacobi et Recensio Guillelmi de Moerbeke,* Brujas-París, Desclée de Brower, 1975, 5–60.

**C.2. Comentarios**

**C.2.1. Primer comentario de la *Isagoge* de Porfirio:**

Brandt, Samuel (ed.), *Anicii Manlii Severini Boethii in Isagogen Porphyrii Commenta,* Viena-Leipzig, Tempsky-Freitag, 1906, 3–132.

**C.2.2. Segundo comentario de la *Isagoge* de Porfirio:**

Brandt, Samuel (ed.), *Anicii Manlii Severini Boethii in Isagogen Porphyrii Commenta,* Viena-Leipzig, Tempsky-Freitag, 1906, 135–348.

**C.2.3. Comentario de las *Categorías* de Aristóteles:**

Migne, Jacques-Paul (ed.), *Manlii Severini Boethii Opera Omnia,* París, 1847 (Patrologiae cursus completus, Series latina), vol. 64, cols. 159–294.

**C.2.4. *Primer comentario de De interpretatione de Aristóteles:***

Meiser, Karl (ed.), *Anicii Manlii Severini Boetii commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias pars prior*, Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 1877.

**C.2.5. Segundo comentario de *De interpretatione* de Aristóteles:**

Meiser, Karl (ed.), *Anicii Manlii Severini Boetii commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias pars posterior,* Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 1880.

**C.2.6. Comentario de los *Primeros analíticos* de Aristóteles:**

Minio-Paluello, Lorenzo (ed.), *Aristoteles Latinus III.1–4. Analytica priora. Translatio Boethii (recensiones duae), Translatio anonyma, Pseudo-Philoponi aliorumque Scholia,* Brujas-París, Desclée de Brower, 1962, 295–372.

**C.2.7. Comentario de los *Tópicos* de Cicerón:**

Migne, Jacques-Paul (ed.), *Manlii Severini Boethii Opera Omnia,* París, 1847 (Patrologiae cursus completus, Series latina), vol. 64, cols. 1039–1169.

C.3. Tratados originales

**C.3.1.** ***De divisione:***

Magee, John (ed.), *Anicii Manlii Severini Boethii De divisione liber,* Leiden-Boston-Colonia, Brill, 1998.

**C.3.2.** ***De syllogismo cathegorico:***

Thörnqvist, Christina T. (ed.), *Anicii Manlii Severini Boethii De syllogismo categorico. Critical Edition with Introduction, Translation, Notes, and Indexes,* Gotemburgo, Acta Universitatis Gothoburgensis, 2008.

**C.3.3.** ***Introductio ad syllogismos cathegoricos:***

Thörnqvist, Christina T. (ed.), *Anicii Manlii Severini Boethii Introductio ad syllogismos categoricos. Critical Edition with Introduction, Commentary, and Indexes,* Gotemburgo, Acta Universitatis Gothoburgensis, 2008.

**C.3.4.** ***De hypotheticis syllogismis:***

Obertello, Luca (ed.), *A. M. Severino Boezio De hypotheticis syllogismis,* Brescia, Paideia, 1969.

**C.3.5.** ***De topicis differentiis:*** **BRILL 214–215**

Nikitas, Dimitrios K. (ed.), *Boethius, «De topicis differentiis» kai hoi buzantines metafraseis ton Manouel Holobolou kai Prochorou Kudone,* Atenas-París-Bruselas, Academy of Athens-Vrin-Ousia, 1990.

D) ***Opuscula sacra***

Peiper, Rudolph (ed.), *Anicii Manlii Severini Boetii Philosophiae Consolationis libri quinque. Accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula Sacra,* Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 1871.

Stewart, Hugh F. y Edward K. Rand (eds.), *Boethius. The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy,* Cambridge (Mass.)–Londres, Harvard University Press-Heinemann, 1918. [Junto con la traducción inglesa de «I.T.», de 1609. En 1973 se reimprime el texto (Cambridge (Mass.), Harvard University Press) junto con una nueva traducción de Stanley J. Tester.]

MORESCHINI, Claudio (ed.), *Boethius. De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica,* Múnich-Leipzig, K.G. Saur, 2000. [Segunda ed.: Múnich-Leipzig, K.G. Saur, 2005.]

E) ***Consolatio Philosophiae***

PEIPER, Rudolph (ed.), *Anicii Manlii Severini Boetii Philosophiae Consolationis libri quinque. Accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula Sacra,* Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 1871.

STEWART, Hugh F. y Edward K. RAND (eds.), *Boethius. The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy,* Cambridge (Mass.)–Londres, Harvard University Press-Heinemann, 1918. [Junto con la traducción inglesa de «I.T.», de 1609. En 1973 se reimprime el texto (Cambridge (Mass.), Harvard University Press) junto con una nueva traducción de Stanley J. Tester.]

FORTESCUE, Adrian y George D. SMITH (eds.), *Anicii Manli Severini Boethi De consolatione philosophiae libri quinque quod denuo decognovit, adnotationibus illustravit, adiectis apparatu critico, bibliographia, indicibus biblico et alageriano Adrianus a Forti Scuto. Opus mortuo auctore, appositis ad mentem ipsius praevia dissertatione, appendicibus, indice generali yc. edendum curavit G. D. Smith,* Londres, Oates y Washbourne, 1925. [Reimpr.: Hildesheim-Nueva York, Georg Olms, 1976.]

GOTHEIN, Eberhard (ed.), *Trost der Philosophie, mit einer Übersetzung,* Berlín, Die Runde, 1932.

WEINBERGER, Wilhelm (ed.), *Philosophiae consolationis libri quinque, post R. Peiper et G. Schepss edidit G. Weinberger,* Viena, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 1934. [Reimpr.: Nueva York, Johnson, 1964.]

BÜCHNER, Karl (ed.), *Anicius Manlius Severinus Boethius, Philosophiae consolationis libri V,* Heidelberg, Carl Winter, 1947 [Segunda ed.: Heidelberg, Carl Winter, 1960; reimpr.: Heidelberg, Carl Winter, 1977.]

BIELER, Ludwig (ed.), *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae consolatio,* Turnhout, Brepols, 1957. [Segunda ed.: Turnhout, Brepols, 1984.]

MORESCHINI, Claudio (ed.), *Boethius. De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica,* Múnich-Leipzig, K.G. Saur, 2000. [Segunda ed.: Múnich-Leipzig, K.G. Saur, 2005.]

F. Obras falsamente atribuidas a Boecio:

HADOT, Pierre (1971), *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres,* París, Études Augustiniennes, pp. 331–362.

CORRENS, Paul (ed.), *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi «De unitate»,* Münster, Aschendorff, 1891.

Weijers, Olga (ed.), *Pseudo-Boèce: De disciplina scholarium,* Leiden, Brill, 1976.

G. Traducciones Hispánicas

**G.1. *De arithmetica* (castellano):**

Sánchez Manzano, María Asunción (trad.), *Boecio. Institutio Arithmetica. Fundamentos de Aritmética,* León, Universidad de León, 2002.

**G.2. *De musica* (castellano):**

Villegas Guillén, Salvador (trad.), *Boecio. Tratado de música,* Madrid, Ediciones Clásicas, 2005.

**G.3. *De divisione* (castellano):**

García Norro, Juan José y Rogelio Rovira (trads.), *Boecio. De las divisiones. De divisionibus,* Madrid, Ediciones Encuentro, 2008.

**G.4. *De syllogismo cathegorico* e *Introductio ad syllogismos cathegoricos* (castellano):**

Correia, Manuel (trad.), *Boecio. Los tratados silogísticos. De syllogismo cathegorico y Introductio ad syllogismos cathegoricos,* Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2011.

**G.5. *Opuscula Theologica* (catalán y castellano):**

Pintó i Cornellana, Teresa (trad.), *Boeci. Opuscles teològics. Cassiodor. Sobre l'ànima i Comentari als salms graduals,* introd. de Josep Torné i Cubells, Barcelona, Proa, 1997.

Picasso Muñoz, Julio (trad.), *Boecio. Cinco opúsculos teológicos,* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

Medina Delgadillo, Jorge (trad.), *Boecio. De hebdomadibus / Las concepciones,* México, Porrúa, 2013.

**G.6. *Consolatio Philosophiae* (catalán, gallego, vasco y castellano):**

Fàbrega i Escatllar, Valentí (trad.), *Boeci. Consolació de la filosofia,* Barcelona, Laia, 1989. [Ed. revisada: Barcelona, Fundació Bernat Metge, 2002.]

Carlos, Helena de (trad.), *Boecio. Consolación da Filosofía,* Santiago de Compostela, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo-Galaxia, 2005.

Urkizu, Boni (trad.), *Boezio. Filosofiaren Kontsolamendua,* pról. de Carmen Codoñer, Bilbao, Klasikoak, 1994.

Pérez Gómez, Leonor, *Boecio. La consolación de la filosofía,* Madrid, Akal, 1997.

Rodríguez Santidrián, Pedro (trad.), *Boecio. La consolación de la filosofía,* Madrid, Alianza, 1999.

Nadal Seib, Juan S. (trad.), *Boecio. La Consolación de Filosofía,* San Juan (Puerto Rico), Universidad de Puerto Rico, 2003.

**G.7. Pseudo-Boecio, *De disciplina scholarium* (castellano):**

García Masegosa, Antonio (trad.), *Pseudo Boecio. Disciplina escolar,* Barcelona, PPU, 1990.

### 1.5.2. Cuadro cronológico

En el siguiente cuadro presento los acontecimientos más importantes en la vida de Boecio, las fechas de composición de sus obras y los hechos históricos que más influyeron en su vida. He tenido en cuenta otros cuadros cronológicos, como los de Henry Chadwick (1981: x), Peter Walsh (1999: lviii), Philip Edward Phillips (2012: 552), Leonor Pérez Gómez (1997: 321–328) o Pedro Rodríguez Santidrián (1999: 29–30). Sobre la cronología de las obras boecianas, véanse las diferentes propuestas de Hermann Usener (1877), Edward Rand (1901), Samuel Brandt (1903), Arthur McKinlay (1907), Alfred Kappelmacher (1929), Lambertus de Rijk (1964) y John Magee (1998: xvii–xxiii); para la elaboración de este cuadro me he basado fundamentalmente en la cronología establecida por John Magee y John Marenbon (2009).

| AÑO | VIDA DE BOECIO | OBRAS DE BOECIO | ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS |
|---|---|---|---|
| 401 | | | Milán asediada por Alarico. Rávena se convierte en la sede de la corte imperial. |
| 410 | | | Alarico y los visigodos saquean Roma. |
| 471 | | | Teodorico se convierte en rey de los ostrogodos. |
| 474 | | | Zenón se convierte en emperador de Oriente. |

| AÑO | VIDA DE BOECIO | OBRAS DE BOECIO | ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS |
|---|---|---|---|
| 475–480 | Nace, posiblemente en Roma, Anicio Manlio Severino Boecio. | | |
| 476 | | | Odoacro depone a Rómulo Augústulo, que se retira a Campania, y pone fin al Imperio Romano de Occidente |
| 482 | | | Publicación del *Henoticon*, intento de conciliación de nestorianos y monofisitas por parte del emperador Zenón. |
| 484 | | | Cisma acaciano, que separa a Este y Oeste en materia de religión durante más de treinta años. |
| 487 | El padre de Boecio, Naricio (o Mario) Manlio Boecio, es nombrado cónsul bajo el reinado de Odoacro. | | |
| *ca*. 488 | Probable estancia de Boecio y su padre en Alejandría. | | |
| 489 | | | Teodorico, enviado a Italia por el emperador de Oriente Zenón, vence a Odoacro en Verona y lo asedia en Rávena. |
| *ca*. 490 | Muere el padre de Boecio y este es adoptado por Quinto Aurelio Memio Símaco, noble romano y cristiano. | | Nace Casiodoro. |

| AÑO | VIDA DE BOECIO | OBRAS DE BOECIO | ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS |
|---|---|---|---|
| 491 | | | Anastasio, monofisita y contrario al cristianismo, sucede a Zenón como emperador de Oriente. |
| 493 | | | Teodorico se apodera de Rávena y mata a Odoacro. Anastasio confirma a Teodorico como rey de Italia. |
| 495 | Boecio se casa con Rusticiana, hija de Símaco. | | |
| *ca*. 500–506 | | Boecio escribe *De arithmetica, De musica* y un manual sobre geometría. | |
| *ca*. 504–506 | | Boecio escribe *De syllogismis categoricis.* | |
| *ca*. 504–509 | | Boecio escribe el primer comentario de la *Isagoge* de Porfirio, en forma dialogada, empleando la traducción de Mario Victorino. | |
| 505–506 | | Composición del tratado *De syllogismo cathegorico.* | |
| *ca*. 506 | Teodorico pide a Boecio que construya un reloj de sol para el rey de los burgundios. | | |
| *ca*. 507 | Boecio recibe el título de patricio. | | |
| 509 | | | Teodorico anexiona Provenza a su reino. |

| AÑO | VIDA DE BOECIO | OBRAS DE BOECIO | ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS |
|---|---|---|---|
| *ca*. 510–513 | | Boecio traduce la *Isagoge* de Porfirio en dos versiones, una, incompleta, en forma de *lemmata* para su comentario; otra continua, probablemente posterior, y escribe el segundo comentario de la obra, empleando ahora su propia traducción. | |
| *ca*. 510 | | Boecio traduce las *Categorías* de Aristóteles. | |
| 510 | Boecio es nombrado cónsul *sine collega* en Roma. | Comentario de las *Categorías* de Aristóteles, empleando su propia traducción del texto. | |
| *ca*. 510–516 | | Traducción de *De interpretatione* de Aristóteles en tres versiones: los *lemmata* para el primer comentario, los *lemmata* para el segundo comentario y una versión continua. | |
| 513 | | Composición del opúsculo *Contra Eutychen et Nestorium.* | |
| *ca*. 513 | | Composición del opúsculo *De fide catholica.* | |
| 513–514 | | Traducción y comentario de los *Primeros analíticos* de Aristóteles. | |

| AÑO | VIDA DE BOECIO | OBRAS DE BOECIO | ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS |
|---|---|---|---|
| *ca.* 513–516 | | Comentario de las *Categorías* de Aristóteles, empleando su propia traducción del texto. Primer y segundo comentario de De *interpretatione de* Aristóteles, empleando su propia traducción del texto. | |
| 514 | | | Casiodoro es nombrado cónsul. |
| 515–520 | | Composición del tratado *De divisione.* | |
| ca. 516–522 | | Composición del tratado *De hypotheticis syllogismis.* | |
| 518 | | | Muerte del emperador Anastasio. Justino, católico ortodoxo, le sucede. |
| 518–520 | | Traducción en dos versiones y comentario de los *Tópicos* de Aristóteles. Traducción en una versión de las *Refutaciones* sofísticas de Aristóteles. | |
| ca. 518–520 | | Composición del opúsculo *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, conocido como *De hebdomadibus.* | |
| 519 | | | Fin del cisma acaciano y reconciliación entre el Este y el Oeste. |
| *ca.* 520–521 | | Composición del opúsculo *De trinitate.* | |
| ca. 521 | | Composición del opúsculo *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur.* | |

| AÑO | VIDA DE BOECIO | OBRAS DE BOECIO | ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS |
|---|---|---|---|
| ca. 520–523 | | Comentario de los *Tópicos* de Cicerón. | |
| 522 | Son nombrados cónsules los dos hijos de Boecio, que probablemente para esta ocasión pronuncia el panegírico de Teodorico. Boecio es nombrado *magister officiorum,* uno de los puestos más importantes de la administración de Teodorico. | | |
| *ca.* 522–523 | | Composición del tratado *De topicis differentiis.* | |
| *ca*. 523 | | Composición del tratado *Introductio ad syllogismos cathegoricos.* | Malas relaciones entre el papado y Teodorico. |
| 523 | El senador Albino escribe unas cartas a Justino, que son interceptadas por Cipriano. Albino y el Senado son acusados de conspirar contra Teodorico. Boecio defiende al senador y consigue que los documentos no lleguen a Teodorico. | | |

| AÑO | VIDA DE BOECIO | OBRAS DE BOECIO | ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS |
|---|---|---|---|
| | Boecio es acusado de: 1) haber impedido la actuación contra el Senado; 2) haber actuado contra Teodorico expresando el deseo de *libertas;* y 3) haber cometido *sacrilegium.* | | |
| 524 | Tras pasar el puesto de *magister officiorum* a Casiodoro, Boecio es arrestado y encarcelado en Pavía. Es sometido a un rápido juicio en el que no se le permite defenderse y se le declara culpable. | Composición en la cárcel de la *Consolatio Philosophiae.* | |
| 526 | Boecio es ajusticiado en el *Ager Calventianus,* al norte de Pavía. | | Teodorico hace condenar y ajusticiar también a Símaco, suegro de Boecio. Poco después muere el propio Teodorico. |

# 2 BOECIO Y LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* EN LA EDAD MEDIA

## 2.1. PANORAMA CRÍTICO

En el último cuarto del siglo pasado culminaba un proceso por el cual la crítica boeciana se escindía en dos vertientes: aquella que se centraba en el Boecio *antiguo,* es decir, en su vida, obra y tiempo, y la que estudiaba al Boecio *medieval,* su transmisión, pervivencia e influencia. En el apartado dedicado a la historia de la crítica (§ 1.1), he estudiado con cierto detalle este proceso, iniciado a finales del siglo XIX y principios del XX con las obras de Rudolf Peiper (1871) y Martin Grabmann (1909), desarrollado después por Edward Rand (1928) y Howard Patch (1935*a*) y culminado tres décadas más tarde por la magna obra de Pierre Courcelle (1967*a*).

Si en esas páginas decíamos que, probablemente, Boecio era el autor antiguo más estudiado en los últimos decenios, lo es en gran medida por la enorme cantidad de estudios que, desde mediados del siglo XX, se dedican a la presencia del autor de la *Consolatio Philosophiae* en la Edad Media, que interesa de manera extraordinaria tanto a los filólogos clásicos que trabajan desde la perspectiva de la Tradición Clásica como, especialmente, a los medievalistas.

En los siguientes párrafos señalaré sucintamente las diferentes líneas de investigación que conforman el estudio de esta presencia boeciana en el Medievo, limitándome a la *Consolatio Philosophiae* y centrándome en los diferentes logros que se han alcanzado en cada una de ellas. Asimismo indicaré también las lógicas carencias y retos futuros que destacan en una vertiente crítica tan reciente como esta, que cuenta al mismo tiempo con un campo de estudio extraordinariamente vasto y complejo.

Considero que, tras varias décadas de erudición, esta orientación crítica ha establecido cuatro grandes bloques como objeto de estudio, que están necesariamente interrelacionados. El primero de ellos consiste en la evaluación de las diferentes imágenes y concepciones que los medievales tuvieron de Boecio; el segundo, en el estudio de la enorme cantidad de material exegético que nos legó la Edad Media, especialmente las glosas y comentarios; el tercero, en la investigación sobre las numerosas versiones, traducciones, adaptaciones y refundiciones que se realizaron de sus obras, especialmente de la *Consolatio Philosophiae;* en el cuarto y último, los estudiosos se encargan de analizar la influencia en el pensamiento y la literatura medieval.

Antes de considerar particularmente estos bloques, hay que señalar la existencia de un buen número de trabajos colectivos que, en los últimos años, se han dedicado de manera específica a la dimensión medieval de nuestro autor. Entre otros destacan los dos volúmenes

editados por Alastair Minnis en 1987 y 1993, titulados respectivamente *The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of «De Consolatione Philosophiae» y Chaucer's «Boece» and the Medieval Tradition of Boethius,* el número especial de *Convenit Selecta* editado en el año 2000 por Alexander Fidora y Andreas Niederberger, que lleva el título de *Boethius and the Middle Ages,* los estudios reunidos en *Boethius Christianus? Transformationen der «Consolatio Philo¬sophiae» in Mittelalter und Früher Neuzeit* por Reinhold F. Glei, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft en 2010 o, especialmente, *A Companion to Boethius in the Middle Ages,* editado por Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips en 2012.

Entre los estudios que aportan una visión general de Boecio en la Edad Media merecen citarse, además de los ya comentados de Martin Grabmann (1909), Edward Rand (1928), Howard Patch (1935*a*) y Pierre Courcelle (1967*a*), los trabajos de Ferdinand Sassen (1938), John Marenbon (1998), Peter King (2007–2008) y Fabio Troncarelli (2003*b* y 2012). En cuanto a la bibliografía, la única que conozco dedicada específicamente a Boecio en la Edad Media es la que yo mismo publiqué en la segunda parte de mi *Bibliographia Boethiana* (Doñas, 2012*b*), ya que la de Noel Harold Kaylor (1992), pese a su título (*The Medieval «Consolation of Philosophy». An Annotated Bibliography*), se ocupa casi exclusivamente de las traducciones, y la del mismo autor y Philip Edward Phillips publicada en *A Companion to Boethius in the Middle Ages* (2012), con comentarios a cada entrada, es de carácter general.

El estudio de la concepción medieval de la figura de Boecio, en su dimensión de personaje histórico –como héroe, mártir o santo–, en su perspectiva religiosa –como cristiano o pagano– o en su consideración como autor –matemático, filósofo, teólogo, poeta– ha ido ligado al estudio de sus comentarios (especialmente de las *vitae*), traducciones o influencia literaria. Algunos trabajos, sin embargo, se han dedicado de manera específica a la cuestión. A partir del artículo pionero de Charles Jourdain (1860) y de la recopilación de testimonios representativos de la autoridad de Boecio en la Edad Media que Rufolf Peiper presenta como uno de los anexos a su edición (1871: LX–LXVII), William Bark (1946) y Howard Patch (1947) establecieron las bases de la discusión, que se retomó, ya en los albores del nuevo siglo, con los trabajos de Peter Dronke (2002), Michel Lemoine (2003) y Phoebe Robinson (2004). Los estudios más recientes al respecto son los de Illo Humphrey (2009), mi propio estudio sobre la «leyenda de Boecio» (Doñas, 2011*c*) y diferentes trabajos de Fabio Troncarelli (2010–2011, 2011*a*, 2011*c*, 2012*a*, 2012*d* y 2014*b*). Aunque, gracias a todos estos estudios, conocemos bien algunos aspectos de la multiforme imagen que los medievales tuvieron de Boecio, como su consideración en la temprana Edad Media o la difusión de la llamada «leyenda de Boecio», no existe todavía un estudio comprensivo que explique la evolución de estas imágenes y su influencia en la difusión y recepción de sus textos.

Pese a los grandes esfuerzos aplicados en el estudio del segundo de los bloques, las glosas y los comentarios sobre las obras de Boecio, especialmente, como es natural, de la *Consolatio Philosophiae,* todavía es mucho el trabajo que queda por hacer, especialmente en cuanto a la difusión temprana de la *Consolatio* y a los comentarios que generó en época carolingia. Conocemos relativamente bien, sin embargo, la tradición comentarística posterior, y contamos ya con ediciones de los comentarios más importantes, como los de Guillermo de Conches, Guillermo de Aragón o Nicolás Trevet.

El estudio de los comentarios medievales de la *Consolatio* comenzó con uno de los apéndices de la edición de Rudolf Peiper, en los que hacía una primera clasificación comentada

de los que le eran conocidos (1871: XXXXI–LI). Su trabajo fue retomado por Edmund Silk, que intentó poner orden en la extremadamente compleja tradición comentarística boeciana (1931, 1935 y 1954) y acometió la titánica tarea de editar el comentario de Nicolás Trevet, que desgraciadamente no pudo completar antes de su muerte. Una versión mecanografiada, con correcciones manuscritas, de este trabajo se conserva en la Universidad de Yale y hoy, gracias a Alastair Minnis, se puede consultar en línea (<http://campuspress.yale.edu/trevet/>). Más tarde, Pierre Courcelle realiza un primer compendio más o menos sistemático de los comentarios de la *Consolatio* en 1939, que más tarde revisa en 1966 y en su magna obra *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et posterité de Boèce* (1967*a*: 239–332).

De los trabajos de Edmund Silk y Pierre Courcelle derivan fundamentalmente los cuatro estudios modernos que ofrecen una visión general de la tradición comentarística boeciana. Se trata de los trabajos de Jacqueline Beaumont (1981), Lodi Nauta (2009) y, sobre todo, Rosalind Love (2012 y 2014). Hay que destacar el trabajo del equipo dirigido por Malcolm Godden en el contexto de los proyectos *The Alfredian Boethius Project. Anglo-Saxon adaptations of the «De Consolatione Philosophiae»* (2002–2007) y *Boethius in Early Medieval Europe. Commentary on «The Consolation of Philosophy» from the 9th to the 11th centuries* (2007–2012), del que derivan los estudios de Rosalind Love.

Otro de los apéndices de la edición de Rudolf Peiper (1871: LI–LVI) es también el origen de los estudios sobre las traducciones medievales de la *Consolatio,* un campo estrechamente ligado, evidentemente, al de los comentarios. Del catálogo y los comentarios de Peiper deriva fundamentalmente el primer estudio de conjunto sobre las traducciones de la obra maestra de Boecio, un capítulo de la obra *The Tradition of Boethius. A Study of His Importance in Medieval Culture de Howard Patch* (1935*a:* 46–86). Después de este trabajo, y tras el estudio sobre las traducciones en literatura comparada de André van der Vyver (1939) y el volumen colectivo *The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of «De Consolatione Philosophiae»*, editado por Alastais Minnis en 1987, no se volverá a publicar un balance general de las traducciones vernáculas de la *Consolatio* hasta tiempos muy recientes. En 2003 Fabio Troncarelli redacta el artículo correspondiente a Boecio en *Lo spazio letterario del Medio Evo. 2. Il Medioevo volgare. III. La ricezione del testo* y, algo más tarde, en 2008, se publica el trabajo «Boethius in Translation in Medieval Europe», de la principal estudiosa de las traducciones medievales de la *Consolatio,* Glynnis Cropp.

Cientos de estudios median entre el trabajo de Howard Patch y el de Glynnis Cropp, y actualmente conocemos con precisión algunas de las tradiciones boecianas vernáculas. Las que han sido más y mejor estudiadas han sido la inglesa, la germánica y la francesa. Respecto a la primera, la tradición anglosajona, con la traducción de Alfredo el Grande, cuenta con recientes trabajos que podríamos calificar como definitivos, como la edición de Malcolm Godden y Susan Irvine (2009) o los estudios de Paul Szarmach (2012) y los incluidos en el volumen colectivo editado por Nicole Discenza y Paul Szarmach (2014). También la tradición del inglés medio, con las traducciones de Chaucer y Walton, cuenta con excelentes estudios, como los de Tim Machan (1985, 1987, 1989, 2005 y 2008), Alastair Minnis (1981, ed. 1987, ed. 1993, 1993), Minnis y Machan (1993) o Ian Johnson (1987, 1996, 1997 y 2012).

Respecto a tradición germánica, tanto la temprana de Notker Labeo como la bajomedieval, destacan los trabajos de Petrus Tax (1986–1990, 2001*a* y 2001*b*), Nigel Palmer (1981 y 1997), Evelyn Firchow (2003) y Christine Hehle (2002 y 2012). La tradición francesa,

la más amplia con trece traducciones e innumerables manuscritos conservados, ha sido perfectamente estudiada por Keith Atkinson (1981, 1987, 1994, ed. 1996, 1998, 2007) y, sobre todo, por Glynnis Cropp en numerosos trabajos (1979, 1981, 1982, 1982–1983, 1986, 1987, 1988, 1991, 1994, 1997, 2001, ed. 2006, 2007, 2008, 2010, ed. 2011 y 2012). La neerlandesa, más limitada, ha sido también bien estudiada por Mariken Goris y Wilma Wissink (1997), Maarten Hoenen (1997), Thom Mertens (1997), Bregje Van Dommelen y Dirk-Jan Dekker (1997) y Mariken Goris y Lodi Nauta (1999).

En el caso de la tradición italiana, pese a la existencia de buenos trabajos de amplio alcance, como, especialmente, los de Robert Black y Gabriella Pomaro (2000), Silvia Albesano (2006) o Dario Brancato (2012), todavía no se conocen bien algunas de las traducciones y no disponemos de un estudio completo con un panorama general actualizado. En el mismo caso se encuentra también la tradición hispánica, cuyo estado de la cuestión se evalúa en el punto 3.1.

La gran cantidad de estudios sobre las traducciones medievales de la *Consolatio Philosophiae* han configurado un campo de estudio consolidado con una serie de aspectos o temas preferidos que, en mayor o menor medida, la mayoría de estudiosos tienen en cuenta en sus trabajos: en primer lugar, el censo y la historia de los manuscritos con traducciones vernáculas, así como el estudio de sus características materiales; la elaboración de ediciones críticas de esas traducciones; el estudio de los traductores y de su ambiente; las características de los textos en relación con la obra original; las fuentes latinas y vernáculas de las traducciones y de los otros materiales, como *vitae,* glosas o comentarios, que la mayoría de ellas transmiten; la audiencia a la que estas obras van dirigidas y su influencia en el pensamiento, la literatura o la lengua; el nivel de dependencia del texto latino y la medida en que las traducciones constituyen obras autónomas. Evidentemente, tales perspectivas solo pueden adoptarse cuando las primeras etapas, el estudio textual y la composición de ediciones críticas, se han completado. Podría decirse que solo en el caso de la tradición francesa e inglesa, las más estudiadas, los investigadores han trabajado en todos los campos.

Como puede apreciarse fácilmente, el estudio de las traducciones está íntimamente ligado a las otras dimensiones del estudio de la presencia boeciana en la Edad Media. Concretamente, el estudio de las fuentes y de las *vitae,* glosas y comentarios añadidos a los textos une inextricablemente esta dimensión de la presencia boeciana con la anterior, la de los comentarios, mientras que el estudio de la audiencia, la influencia y la autonomía de los textos liga el campo de las traducciones con la siguiente.

Esta cuarta dimensión, la de la influencia en el pensamiento y en las diferentes literaturas medievales, también se origina en la obra de Rudolf Peiper. En otro de los anexos a su edición, el erudito alemán recoge un buen puñado de testimonios de lo que él llama «imitaciones» de la *Consolatio* en las letras medievales (1871: LVI–LVIIII). Innumerables son los estudios que desde entonces han rastreado la influencia de Boecio tanto en las letras latinas medievales como en las diversas literaturas llamadas *nacionales*. Además del excelente balance general que Winthrop Wetherbee lleva a cabo en su artículo «The *Consolation* and Medieval Literature» (2009), diferentes trabajos han pasado revista de esta influencia en un determinado periodo o ámbito lingüístico y cultural, como, por citar solo los más recientes, Paul Szarmach (2012) o Ian Johnson (2012) en las letras inglesas, Glynnis Cropp (2012) en las francesas, Christine Hehle (2012) en las germánicas o Dario Brancato (2012) en las italianas.

Por su parte, Anthony Grafton (1981) y Lodi Nauta (2003), con conclusiones muy diferentes, evalúan la presencia boeciana en el Renacimiento.

En el caso de las diferentes literaturas vernáculas, en el estudio de esta influencia se ha centrado una serie de autores en cuyas obras la *Consolatio* ha sido una fuente o un modelo de especial importancia. En el ámbito inglés destacan los trabajos sobre autores como Chaucer, Thomas Usk, James I, Robert Henryson o John Gower, mientras que, en las letras francesas, los autores más estudiados desde esta perspectiva han sido Alain Chartier, Guillaume de Machaut, Christine de Pizan, Eustache Deschamps o Jean de Meun. Los estudios sobre la influencia boeciana en la literatura italiana se han concentrado, como no podía ser de otra manera, en Dante, pero también se ha analizado esta influencia en Marsilio Ficino, Lorenzo de' Medici, Francesco Cattani da Diacceto o Lorenzo Valla. Los principales autores alemanes, por otro lado, en los que se ha rastreado la presencia boeciana son Wernher von Elmendorf, Thomasîn von Zerclaere, Hugo von Trimberg, el Maestro Eckhart, Konrad von Megenberg, Heinrich von Mügeln, Johannes Rothe, Rudolf von Ems, Ulrich von Etzenbach, Konrad von Würzburg y Heinrich von dem Türlin.

Este último bloque, la influencia de Boecio y de la *Consolatio Philosophiae* en las letras medievales, es posiblemente el más estudiado, debido no solo al interés de los críticos boecianos por la cuestión, sino también porque numerosos estudiosos de las diferentes literaturas medievales, latinas o vernáculas, han identificado a Boecio y a la *Consolatio* como fuente o influencia en determinado autor, obra o género. Al mismo tiempo, es también el más complejo, ya que esta influencia solo puede evaluarse con rigor a la luz de los otros tres bloques, es decir, de la concepción de Boecio en determinado ámbito o época, de los comentarios que explicaban, filtraban y dirigían la lectura de la *Consolatio* y de las traducciones de la obra, presentes en todas las bibliotecas importantes de la Edad Media y leídos no solo por laicos desconocedores del latín, sino también por clérigos y letrados.

En las siguientes páginas presento un resumen de las tres dimensiones de la presencia boeciana en la Edad Media que son las relevantes para el estudio de las traducciones que llevo a cabo en la segunda parte de la tesis. En primer lugar me ocupo de la imagen de Boecio en la Edad Media, con especial atención a la llamada «leyenda de Boecio» y a continuación, en el apartado «Transmisión e influencia de la *Consolatio Philosophiae*», presento en forma de listado, en primer lugar, los principales comentarios sobre la obra y, después, las traducciones que se llevaron a cabo en la Europa medieval. La presentación de estas tres dimensiones me permite, en los bloques tres y cuatro, inscribir la tradición hispánica en su contexto europeo (§ 3.2.1).

## 2.2. IMÁGENES DE BOECIO EN LA EDAD MEDIA: MATEMÁTICO, FILÓSOFO, TEÓLOGO, *PRAECEPTOR AMORIS,* HÉROE, MÁRTIR Y SANTO

Fabio Troncarelli dice que Boecio fue intensamente leído, comentado, traducido y estudiado en la Edad Media, pero, por encima de todo ello, fue amado[37]. En efecto, si la

[37] Troncarelli (2012: 549): «Boethius was much loved in the early Middle Ages, as perhaps no other author was. Every man felt some fascination for this hero of the civilized life who, int he face of death, does not cry out, but reasons; does not cry, but persuades; does not despair, but reflects. And every man was moved, in thinking that his words were written with blood».

primacía de Boecio entre los autores antiguos para los medievales podría discutirse en varios aspectos, no cabe duda de que la figura del autor de la *Consolatio Philosophiae* despertó su simpatía como ningún otro autor lo hizo.

La imagen que Boecio tuvo en la Edad Media deriva, en mi opinión, de su consideración desde tres perspectivas diferentes: por un lado, desde la perspectiva de autor de obras matemáticas, filosóficas y teológicas; por otro, desde su perspectiva religiosa, suscitada a partir de la lectura minuciosa de la *Consolatio Philosophiae;* y por último, desde su perspectiva biográfica, desarrollada a partir de los relatos medievales sobre sus últimos años de vida, que fue, en definitiva, la que le granjeó este amor. Tenemos así, pues, la caleidoscópica imagen de un matemático, filósofo y teólogo, cristiano y pagano; héroe, mártir y santo. La primera dimensión, la derivada de su imagen de autor, está vinculada a la transmisión y el uso de sus obras matemáticas, filosóficas y teológicas; la segunda, a la discusión generada y desarrollada en los comentarios sobre la *Consolatio;* la tercera, a la creciente importancia de la *vita auctoris* en la teoría literaria del Medievo. Nos ocuparemos aquí de la primera y la última cuestión, reservando la discusión medieval sobre el cristianismo de Boecio para el lugar donde se desarrolló, es decir, en las glosas y los comentarios (§ 2.3.2).

La primera imagen de Boecio como autor es la de matemático, entendido, claro, en sentido antiguo, como referencia a las disciplinas que componían la fase de la educación medieval conocida como *quadrivium*[38]. Desde este punto de vista, las obras matemáticas de Boecio, especialmente su *De arithmetica,* fueron los manuales de referencia en Occidente durante casi un milenio. Incluso después de la llegada de las matemáticas árabes, Boecio siguió ocupando la primacía en los estudios de estas disciplinas hasta bien entrado el siglo XVI, especialmente en el ámbito universitario. Más de 200 manuscritos conservados de *De arithmetica* y, al menos, 25 ediciones entre 1488 y 1580 avalan esta preferencia (Moyer, 2012: 492). La noción boeciana de *quadrivium* y su clasificación de los campos del conocimiento, por otro lado, fue la que se estableció, con la mediación de Casiodoro y San Isidoro, en la educación llevada a cabo en catedrales y universidades.

Esta presencia decisiva de Boecio en las primeras fases de la educación medieval tuvo dos consecuencias de carácter digamos *práctico* y, otra, fundamental, de más profundo calado. La primera fue que la latinización del vocabulario griego de las ciencias llevada a cabo por Boecio fue la que se estableció en el Occidente medieval, primero en latín y, a continuación, en las diferentes lenguas romances o germánicas, de manera que la terminología matemática que hoy manejamos es, en parte, boeciana. La segunda consistió en la aplicación de las *rationes* matemáticas y musicales boecianas a diversas disciplinas mecánicas, como, fundamentalmente, la óptica y la arquitectura.

Pero el *quadrivium* boeciano también jugaba un importante papel en la educación moral, lo que hoy puede resultar quizá más extraño desde la perspectiva moderna de las matemáticas. El estudio de las disciplinas matemáticas revelaba, para el autor de *De arithmetica* y *De musica,* el orden inspirado por Dios en la creación. La contemplación de este orden desde la perspectiva teórica o práctica de las disciplinas matemáticas disponía la

[38] Sigo aquí fundamentalmente los estudios de Pearl Kibre (1981), Michael Masi (1981a), Jean–Yves Guillaumin (2012) y de Ann Moyer (2012).

mente del estudiante para apreciar los patrones establecidos en el mundo por la mente divina. Esta perspectiva moral y cósmica del *quadrivium* boeciano fue al mismo tiempo una de las principales razones de su longevo éxito medieval como, posiblemente, también el motivo más importante de su fulminante desaparición de las universidades europeas en el tercer cuarto del siglo XVI; aunque las diferentes ramas del *quadrivium* continuaron existiendo, el anhelo boeciano de compendiar la orden divino en *rationes* matemáticas no superó el escrutinio renacentista al que todas las disciplinas fueron sometidas.

Como sintetiza Siobhan Nash-Marshall (2012: 172), las principales contribuciones de Boecio al pensamiento filosófico y teológico de la Edad Media pueden sintetizarse en tres: en primer lugar, Boecio proporcionó a los medievales los textos con los que aprendieron lógica, al menos hasta el siglo XIII, con la llamada *Logica Vetus;* en segundo lugar, ayudó decisivamente a desarrollar el lenguaje filosófico en latín; por último, dio a los medievales un método para hacer teología. Es decir, legó a la Edad Media lo que Luca Obertello (1981b) llamó, en conjunto, «universo boeziano», es decir, un conjunto orgánico de doctrinas sobre la razón, el conocimiento y el ser, que comprendían las herramientas intelectuales para articular el acercamiento a la realidad, incluidos los misterios cristianos, una manera específica de utilizar estas herramientas en aplicación a las verdades naturales, pero también a las verdades de la fe, es decir, una manera específica de entender la relación entre la razón y la fe, y un grupo de problemas interrelacionados referidos a las realidades últimas, específicamente, las formas, los universales y la relación entre Dios y la creación.

Fue el primero en emplear sistemáticamente la *ratio* para iluminar la *fides,* así como el primero en ser consciente de los problemas que, en su propia expresión, subyacían en *fidem rationemque coniungere,* señalando el alcance y los límites del uso de la argumentación racional para aportar luz al dogma cristiano, que se desarrolla a partir de la creencia en los misterios. Así lo expone, por ejemplo, en *De trinitate* 6.22–26, donde afirma que el tipo de relaciones presentes en la Trinidad no encuentran parangón en otras relaciones de la creación. Por tanto, la categoría relación referida a Dios no se pueda aplicar a la creación.

Las decisiones que Boecio tuvo que tomar a la hora de traducir las obras de Aristóteles y sus precisiones semánticas fueron, asimismo, de una importancia crucial para Occidente, como magistralmente ha estudiado John Magee (1989). Algunos ejemplos clave son los términos *persona,* entendido como *naturae rationabilis individua subtantia,* o *eternitas,* como *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio,* la distinción entre *esse e id quod esse,* entre *esse* y *forma*, entre *forma* e *imago,* entre *persona* y *natura* o entre *subsistentia* y *substantia.* Su discusión, por otro lado, sobre los universales y la naturaleza de los predicados en el comentario a la *Isagoge* de Porfirio, así como los problemas a ella asociados, como la distinción entre *genus* y *species,* conformarán la base de las principales discusiones filósoficas de la Edad Media, especialmente el secular debate entre nominalistas y realistas.

Así pues, tanto en las primeras etapas de la educación como, más tarde, en la formación lógica más avanzada y, por último, en los más abstrusos debates filosóficos y teológicos, el estudiante medieval iba de la mano de la figura de Boecio. Pero ya antes, probablemente cuando estaba empezando a estudiar latín, justo después de familiarizarse con los rudimentos de la lengua en las *Fábulas* de Esopo o los *Dísticos* de Catón, este estudiante había conocido la trágica

historia del autor que compuso su obra maestra en la cárcel, esperando una sentencia injusta de muerte. Esta historia, cuyos testimonios contemporáneos –o, mejor, la ausencia de ellos– ya hemos analizado (§ 1.3.5), se transmitió al Occidente medieval a través del filtro de las historias, más o menos fabulosas, que transmitían los relatos tempranos de su caída y fue impusada por la progresiva importancia que, en la teoría literaria medieval, se concedió a la vida del autor[39].

Desde finales de la Antigüedad hasta, al menos, la Baja Edad Media la biografía de algunos *auctores* jugó un importante papel en la transmisión de sus obras. Prólogos, *vitae,* glosas, comentarios y otros paratextos que la tradición fue adjuntando a los principales escritos de los autores antiguos transmitían, entre otros materiales que podríamos denominar lato sensu hermenéuticos, contenidos que respondían, por un lado, al creciente interés de los medievales por sus vidas y, por otro, a la importancia concedida en la teoría literaria del Medievo al valor moral, ejemplarizante, de la vida del autor. El lugar más propicio para este tipo de contenidos biográficos se encontraba en los primeros folios de los manuscritos, donde usualmente se copiaban las *vitae auctoris* y los prólogos académicos llamados *accessus ad auctores,* que contenían epígrafes como el *nomen auctoris* (del «tipo C» de Richard Hunt o la *causa efficiens* del esquema «aristotélico»)[40].

En pocos casos la biografía de un autor contribuyó tanto al éxito de sus obras como en el de Boecio, uno de los escritores de la Antigüedad más valorados en la Edad Media. Era, en la concepción medieval, un autor clásico a la altura literaria de Horacio o Virgilio[41], pero también, como acabamos de ver, el maestro del *quadrivium* y de lógica, el traductor y comentarista de Aristóteles y el teólogo de los *Opuscula sacra.* Boecio, además, despertó la simpatía y la admiración de los medievales por las condiciones en las que escribió la *Consolatio Philosophiae.*

Aunque las obras de otros escritores antiguos también se transmitieron junto con glosas y comentarios que relataban con detalle sus vidas –algunas con finales asimilables al de Boecio, como la de Ovidio o Sócrates–, en el caso del autor romano hay algunos aspectos que, a mi entender, convierten en particularmente sugerente la relación entre su principal obra y los últimos años de su vida, hasta el punto de encontrarse indisolublemente unidos en la conciencia literaria medieval. Además de que, aparentemente, Boecio habría escrito su último libro en el aislamiento del presidio paviano, no hay que perder de vista el hecho singularísimo de que la *Consolatio* es, entre otras muchas cosas, un relato de las circunstancias que habrían conducido a su autor a una condena a muerte cuya ejecución se supone inminente.

Estas dos circunstancias, el aislamiento y la conciencia de una muerte cercana, a las que hay que sumar la tradición unánime según la cual Boecio habría sido condenado injustamente, confieren a la *Consolatio* la profundidad emotiva de un testamento íntimo, cuya lectura movió al lector medieval a la compasión y a la piedad. Tanto es así que un gran número de escritores medievales, en análogas situaciones de prisión o destierro, recurrieron

---

[39] Las siguientes páginas retoman parte del material publicado en Doñas (2011*c*).

[40] Sobre los diferentes tipos de *introductiones,* véanse Hunt (1948); véanse también Quain (1945), Minnis (1988: 29–72 y *passim*) y Holtz (1995).

[41] Véase, por ejemplo, el comentario anónimo del siglo IX atribuido por Edmund Silk a Juan Escoto: «qui [Boetius] nec Tullio in prosa nec Virgilio in metro inferior floruit» (ed. Silk 1935: 4), afirmación originada en el *Anecdoton Holderi* y que repiten casi literalmente la mayor parte de los comentaristas posteriores de la *Consolatio.*

en sus obras a la identificación con la figura de Boecio para transmitir, aprovechando la ejemplar reputación del autor de la *Consolatio,* una imagen favorable de ellos mismos como «figuras boecianas», es decir, como víctimas de la injusticia. No solo, por tanto, contribuyó la vida de Boecio a atraerse el favor de los lectores y, por tanto, a multiplicar la transmisión de sus escritos, sino que además está en el origen de la creación de nuevas obras, algunas de las cuales se componen calcando intención, contenidos, forma, estructura y hasta título (§ 3.2.1).

Pese a esta declaración explícita de los culpables de su caída y de sus motivos en la *apología* de Boecio (§ 1.3.5), en la transmisión medieval de la obra se desarrolló una versión más dramática y novelesca de lo ocurrido, según la cual la condena sería consecuencia, no de una oposición en términos de justicia y corrupción entre Boecio y algunos miembros del gobierno ostrogodo, como Boecio afirma en la *Consolatio,* sino de un enfrentamiento personal entre el autor romano y Teodorico. En la *Consolatio* solo se menciona al rey ostrogodo, y de pasada, en dos ocasiones, en una para señalar la orden de destierro que el monarca había dictado años atrás contra dos de los acusadores de Boecio (I.4.17) y en otra para destacar su animadversión contra el Senado (I.4.32); en ambas se le menciona solo como *rex.* Sin embargo, la versión del enfrentamiento personal estaría favorecida por la interpretación en clave autobiográfica de las frecuentes menciones a tiranos en la *Consolatio* –especialmente a Nerón– y a los filósofos condenados a muerte por ellos, como Zenón de Elea, Séneca, Cano o Sorano (por ejemplo, en II.VI, III.IV, IV.I.29–30 o IV.II; véase Courcelle, 1967: 347–353).

La tradición medieval presentó, a su vez, dos distintas versiones de este enfrentamiento personal entre Boecio y Teodorico. La primera de ellas, que podríamos llamar versión *política,* es una simple extensión de la descrita en la *Consolatio:* Boecio habría sido el defensor de la libertad romana, simbolizada por el Senado, frente a la tiranía bárbara de los godos. Esta versión se cimentaba en la tradición romana de oposición al monarca tirano en la que Boecio se situaba a sí mismo en la *Consolatio* (Mattheus, 1981: 37). En la segunda, en la que nos vamos a centrar a continuación, y que se ha llamado en ocasiones «leyenda de Boecio» (Bark, 1946 y Patch, 1947), el autor de la *Consolatio* habría defendido la ortodoxia católica frente a la herejía arriana de Teodorico y, por tanto, su muerte lo habría convertido en mártir de la fe católica. Además, según la *leyenda,* Boecio se contaría en el número de los santos como «San Severino». Ambas versiones, el Boecio héroe de la libertad romana y el Boecio mártir y santo, tuvieron orígenes y desarrollos similares, siempre ligados a la figura de Teodorico, y, bien privilegiando una de las dos dimensiones, bien integrándolas en una misma narración, desplazaron –o complementaron– la versión del propio Boecio en prólogos, glosas y comentarios.

Independientemente de la realidad histórica, de si Boecio fue la víctima de rencillas entre los miembros del gobierno de la época, si defendió con riesgo de su vida la república romana intentando derrocar a Teodorico con la ayuda de Bizancio, o de si su defensa de la ortodoxia católica (que es evidente, por otro lado, en sus ataques a las diferentes herejías del momento en opúsculos como *De trinitate, De fide catholica* o *Contra Eutychen et Nestorium*) tuvo algo que ver con su caída (§ 1.3.5), en el caso de la *leyenda* la crítica moderna se ha centrado en el sentido y las condiciones en que podría interpretarse como martirio la muerte de Boecio[42].

[42] Los estudios recientes sobre la leyenda son los de Bark (1946), Patch (1947) –pero *cf.* las objeciones de Coster (1948) con la réplica, a su vez, de Patch (1948)–, Robinson (2004) y Humphrey (2009 I: 75–93); véanse también Bosisio (1855), Graf (1883 II: 322–367), Patch (1935, 1–19) y Cappuyns (1937: 357–258).

Los primeros relatos del final de Boecio, del siglo VI, no hablan explícitamente de martirio. No obstante, estos relatos primitivos se constituyen en el fundamento de la leyenda debido a que, por su selección de algunos episodios de la historia de Boecio y su omisión de otros, crean un espacio histórico propicio a partir del cual historiadores, comentaristas y copistas posteriores forjarán esta tradición. Los testimonios tempranos sobre la muerte de Boecio son fundamentalmente –aparte de la *Consolatio– la Historia de las guerras de Procopio,* compuesta, en la parte que nos interesa, en el año 550, el *Anónimo Valesiano II* –o *Chronica Theodericiana*–, de *ca.* 550 y, por último, el *Liber pontificalis,* de *ca*. 530 la primera versión y de la década de los 40 la segunda; también tuvo que ver con la emergencia de la *leyenda,* aunque de una manera más tangencial, el tratado *Sobre la gloria de los mártires* de Gregorio de Tours, escrito en torno al año 586.

En efecto, la creación de la *leyenda* –como acertadamente señala Robinson (2004: 2–5), a quien sigo en este punto– requería que estas fuentes casi contemporáneas a los hechos *olvidasen* al menos dos cuestiones relativas a los últimos años de Boecio. La primera de ellas, poco compatible con un enfrentamiento personal personal entre Boecio y Teodorico por razones políticas o religiosas, fue el verdadero carácter histórico del rey ostrogodo, especialmente su formación en la cultura romana y su moderación y tolerancia en asuntos religiosos (§ 1.3.5). La participación de Teodorico en las controversias religiosas que tuvieron lugar durante su reinado, como el cisma acaciano o el laurenciano, demuestra, por otro lado, que su actividad en materia religiosa no estaba guiada por un sentimiento religioso más o menos profundo, sino que su objetivo fundamental era mantener la seguridad de su reino. Pese a las tensiones políticas del periodo, en las que se involucraban en ocasiones conflictos religiosos, parece que el monarca arriano nunca fue abiertamente hostil al cristianismo (Chadwick, 1981: 29–46).

Otro aspecto que la historia debía obliterar era la tercera de las acusaciones dirigidas a Boecio durante el proceso, el *crimen sacrilegii* o la práctica de la brujería. Era este uno de los crímenes más abyectos que se podían cometer en la sociedad oficialmente cristiana de la época, que se castigaba, sin posibilidad de apelación o perdón, con la pena de muerte, y que, en el caso de la clase dirigente, anulaba el privilegio de exención de tortura[43]. Boecio niega con vehemencia en la *Consolatio* esta acusación, inventada según él para añadir otros delitos al proceso pervirtiendo su fama de dedicación a la filosofía[44].

Una vez olvidados estos aspectos, los relatos tempranos del final de Boecio pusieron, como decíamos, los cimientos para la creación de la *leyenda*. Procopio, que intenta componer en su

---

[43] Robinson (2004: 5) cita los epígrafes 9.16, 9.38.7–8 y 11.36.7 del *Codex Theodosianus.*

[44] *Consolatio Philosophiae* I.4.37–42: «Cuius dignitatem reatus ipsi etiam qui detulere viderunt; quam uti alicuius sceleris admixtione fuscarent, ob ambitum dignitatis sacrilegio me conscientiam polluisse mentiti sunt. Atqui et tu insita nobis omnem rerum mortalium cupidinem de nostri animi sede pellebas et sub tuis oculis sacrilegio locum esse fas non erat.

Instillabas enim auribus cogitationibusque cotidie meis Pythagoricum illud ἕπου θεῷ, nec conveniebat vilissimorum me spirituum praesidia captare, quem tu in hanc excellentiam componebas ut consimilem deo faceres. Praeterea penetral innocens domus, honestissimorum coetus amicorum, socer etiam sanctus et aeque ac tu ipsa reverendus ab omni nos huius criminis suspicione defendunt. Sed –o nefas!– illi vero de te tanti criminis fidem capiunt atque hoc ipso videbimur affines fuisse maleficio, quod tuis imbuti disciplinis, tuis instituti moribus sumus» (ed. Moreschini, 2005: 17). Chadwick (1981: 49–50) recuerda otros casos de la Antigüedad tardía en que los cargos de traición y brujería aparecían juntos en la misma acusación, y cita también el desenlace del proceso por brujería, narrado asimismo por Casiodoro y Gregorio el Grande, que tuvo lugar en el año 510 contra los senadores Basilio y Pretextato: Basilio, que escapó de la cárcel, fue luego quemado vivo por una muchedumbre enfurecida de romanos.

*Historia de las guerras* una narración desligada de cuestiones religiosas, retrata a Teodorico de manera muy positiva; no es un tirano, sino un político moderado que, sin embargo, cometió un error fatal al condenar a muerte a Boecio y a su padrastro y cuñado Símaco. Despues de explicar la caída de Boecio, quizá a partir de la *Consolatio,* como resultado de envidias cortesanas, en un curioso y tétrico final («a Macbeth-like story» dice Chadwick, 1981: 63) el historiador bizantino refiere que, tras el asesinato de ambos, un día que Teodorico se disponía a cenar, la enorme cabeza de un pescado que le resultó muy parecido a Símaco (!) le amenazaba con su torva mirada; inmediatamente se retiró aterrorizado a su habitación, donde murió de arrepentimiento por las muertes de Boecio y de Símaco[45]. Lo importante del relato de Procopio, que muy probablemente influyó en otras narraciones, como por ejemplo en la *Chronica Theodericiana* (Barnish, 1983: 587), es la asociación de las figuras de Boecio y Símaco con la de Teodorico, al considerar que la muerte de este es consecuencia del error cometido con aquellos[46].

El autor del segundo de los anónimos valesianos, conocido como *Chronica Theodericiana,* a diferencia de Procopio, sí que está preocupado, aparentemente desde una perspectiva procatólica y antiarriana, por las cuestiones doctrinales. El texto, sobre todo en su primera parte, presenta una versión positiva del reinado de Teodorico, aunque sus muchas contradicciones han hecho pensar a la crítica que fue escrito por dos autores con intenciones y finalidades muy diferentes (véanse Barnish, 1983 y Lasala Navarro y López Hernando, 2009: 252–256).

El relato de la caída aquí es fundamentalmente consistente con lo narrado en la *Consolatio* y en la *Historia,* pero en este caso el motivo por el que Teodorico condenó a muerte a Boecio es porque el monarca, que hasta entonces había gobernado bien el reino, es poseído por un demonio, que le hace perder el control de sus acciones[47]. La parte más importante de la *Chronica* respecto al asunto que nos interesa es el macabro relato de la muerte de Boecio:

---

[45] *Historia de las guerras* V.1.35–39: «Δειπνοῦντι δέ οἱ ἡμέραις ὀλίγαις ὕστερον ἰχθύος μεγάλου κεφαλὴν οἱ θεράποντες παρετίθεσαν. Αὕτη Θευδερίχῳ ἔδοξεν ἡ κεφαλὴ Συμμάχου νεοσφαγοῦς εἶναι. Καὶ τοῖς μὲν ὀδοῦσιν ἐς χεῖλος τὸ κάτω ἐμπεπηγόσι, τοῖς δὲ ὀφθαλμοῖς βλοσυρόν τι ἐς αὐτὸν καὶ μανικὸν ὁρῶσιν, ἀπειλοῦντί οἱ ἐπὶ πλεῖστον ἐφῆκει. Περιδεὴς δὲ τῷ ὑπερβάλλοντι τοῦ τέρατος γεγονὼς καὶ ῥιγώσας ἐκτόπως ἐς κοίτην τὴν αὑτοῦ ἀπεχώρησε δρόμῳ, τριβώνιά τε πολλὰ οἱ ἐπιθεῖναι κελεύσας ἡσύχαζε. Μετὰ δὲ ἅπαντα εἰς Ἐλπίδιον τὸν ἰατρὸν τὰ ξυμπεσόντα ἐξενεγκὼν τὴν ἐς Σύμμαχόν τε καὶ Βοέτιον ἁμαρτάδα ἔκλαιεν. ἀποκλαύσας δὲ καὶ περιαλγήσας τῇ ξυμφορᾷ οὐ πολλῷ ὕστερον ἐτελεύτησεν, ἀδίκημα τοῦτο πρῶτόν τε καὶ τελευταῖον ἐς τοὺς ὑπηκόους τοὺς αὑτοῦ δράσας, ὅτι δὴ οὐ διερευνησάμενος, ὥσπερ εἰώθει, τὴν περὶ τοῖν ἀνδροῖν γνῶσιν ἤνεγκε» (Haury, 1963: 9–10). Según la traducción de José Antonio Flores Rubio (2007: 55–56), «Unos días después, sin embargo, mientras se encontraba cenando, sus sirvientes le presentaron la cabeza de un pez de gran tamaño, pero a Teodorico le pareció que era la cabeza de Símaco, al que acababan de degollar. En efecto, con los dientes clavados en el labio inferior y los ojos dirigidos hacia él con una mirada espantosa y propia de un loco, presentaba muy claramente la apariencia de una persona amenazándole. Quedó tan impresionado por lo extraordinario del prodigio y con tal temblor que se retiró corriendo a sus aposentos y, tras ordenar que le colocaran encima varios cobertores, se quedó inmóvil. Posteriormente, sin embargo, reveló a su médico Elpidio todo cuanto había sucedido y se lamentó del error que había cometido con Símaco y con Boecio. Pues bien, no mucho después de haber deplorado y sentido un gran dolor por el desgraciado suceso murió, y fue éste el primer y último acto de injusticia que cometió contra sus súbditos, a causa de no haber investigado en profundidad, como acostumbraba a hacer, antes de pronunciar una sentencia en torno a esos dos hombres». Véanse Chadwick (1981: 63) y Robinson (2004: 9), que aventura que «it is even possible that Procopius has constructed this tale as an allegorical critique of Justinian's treatment of Belisarius».

[46] Véase Chadwick (1981: 63): «Even in Byzantium, therefore, Theoderic's death was immediately linked with the drama of Boethius and his father–in–law. That Theoderic felt the remorse Procopius attributes to him is more than doubtful. What is clear is that popular opinion interpreted his death as being somehow associated with, or a consequence of, the action he had taken against Symmachus, one of the most admired and respected of the Roman senators».

[47] *Chronica Theodericiana* XIV.83: «Ex eo enim [tempore] invenit diabolus locum, quem ad modum hominem bene rem publicam sine querela gubernantem subriperet» (ed. Moreau, 1968: 24).

el autor de la *Consolatio* sufrió una larga tortura con una cuerda atada a su frente hasta que los ojos se le salieron de las cuencas, y luego fue apaleado hasta la muerte[48]. La *Chronica* es el primer testimonio de un elemento fundamental en la leyenda de Boecio, la tortura, aunque no se menciona que el único crimen que podría haber justificado este tratamiento para un romano de su rango es el *sacrilegium*.

Después de esto, la conducta del rey empeora, como demuestra la crueldad con la que trata al papa Juan (*cf. infra*), y muestra todas las características de un tirano, hasta que, como en la *Historia de las guerras,* recibe su castigo en forma de muerte horrible, en este caso tras sufrir durante tres días una terrible diarrea, que le había sido enviada por el mismo Dios[49]. Como explícitamente afirma el autor de la *Theodericiana,* el monarca recibe la misma muerte que el fundador de su herejía, Arrio, interpretada por los historiadores cristianos ortodoxos, como por ejemplo Sozómeno en s*u Historia eclesiástica* (II.29), como castigo divino (véanse Bryan, 1961 y Williams, 2001: 80–81).

El *Anónimo Valesiano II*, por tanto, contribuye decisivamente a la *leyenda* con dos aportaciones fundamentales: por un lado, la descripción de las torturas sufridas por Boecio y, por otro, la inserción de su caída en el marco de las tensiones de la época entre católicos y arrianos mediante la presentación de Teodorico, identificado con Arrio, como hereje.

El *Liber pontificalis,* por su parte, escrito probablemente –en la parte que nos concierne– antes que la *Historia de Procopio* y que la *Chronica Theodericiana,* parece ser obra de miembros de la baja jerarquía eclesiástica y, por tanto, reflejaría mejor que estos otros testimonios la reacción popular ante lo ocurrido (Robinson, 2004: 15). El capítulo LV se dedica al pontificado de Juan I (523–526), y trata casi exclusivamente de sus problemas con Teodorico. Este, debido a las persecuciones que los arrianos sufrían por parte del emperador Justino en Bizancio, que pretendía convertir todas las iglesias arrianas en católicas, ordenó al papa Juan que intercediera por ellos en una legación a Constantinopla, bajo la amenaza de represalias contra los cristianos de Italia si la empresa fracasaba. Cuando Juan regresó a Rávena sin alcanzar los resultados esperados por Teodorico, fue encarcelado por traición y, tras ser torturado, murió en prisión. La venganza divina por haber acabado así con la vida del mártir Juan –llamado así, explícitamente, en el *Liber*– llega exactamente noventa y ocho días después, cuando Teodorico, que en la obra aparece, sin matices, como un tirano herético, muere súbitamente[50].

---

[48] Chronica Theodericiana XIV.87: «Quem mox in agro Calventiano, ubi in custodia habebatur, misere fecit occidi. Qui accepta chorda in fronte diutissime tortus, ita ut oculi eius creparent, sic sub tormenta ad ultimum cum fuste occiditur» (ed. Moreau, 1968: 25). Barnish (1983: 587), Chadwick (1981: 55) y Robinson (2004: 12) señalan que la terrible muerte de Boecio está probablemente inspirada por la *Historia secreta* de Procopio (V.1.11–16), donde Teodora emplea el mismo método de tortura.

[49] *Chronica Theodericiana* XVI.95: «Sed qui non patitur fideles cultores suos ab alienigenis opprimi, mox intulit in eum sententiam Arrii, auctoris religionis eius: fluxum ventris incurrit et dum intra triduum evacuatus fuisset, eodem die, quo se gaudebat ecclesias invadere, simul regnum et animam amisit» (ed. Moreau, 1968: 27).

[50] *Liber pontificalis* V.6: «Eodem tempore revertentes Iohannes venerabilis papa et senatores cum gloria, dum omnia obtinuissent a Iustino Augusto, rex Theodoricus hereticus cum grande dolo et odio suscepit eos, id est papam Iohannem et senatores, quos etiam gladio uoluit interficere, sed metuens indignationem Iustini Augusti. Quos tamen in custodia omnes adflictos cremavit, ita ut beatissimus Iohannes, episcopus primae sedis, papa, in custodia adflictus deficiens moreretur. Qui tamen defunctus est Ravenna in custodia XV kal. iun. martyr. Post hoc factum, nutu Dei omnipotentis, XCVIII die postquam defunctus est beatissimus Iohannes in custodia, Theodoricus rex hereticus subito interiit et mortuus est» (Geertman, 2004: 161).

Solo se menciona a Boecio en una ocasión, justo antes del regreso a Rávena de la legación papal, para referir que tanto él como su cuñado fueron asesinados por Teodorico con una espada (LV.5): «Theodoricus rex hereticus tenuit duos senatores praeclaros et exconsules, Symmachum et Boetium, et occidit interficiens gladio» (Geertman, 2004: 161). Lo más importante para la historia de la l*eyenda,* sin embargo, se encuentra en la primera redacción de esta parte del *Liber,* compuesta en el año 530 y denominada *Epitome Feliciana,* donde el mismo pasaje citado aparece así: «rex Theodoricus tenuit duos senatores ex consulibus, Boetium et Symmachum patricium, gladio interfecit et abscondi praecepit» (Geertman, 2004: 161). El hecho de que Teodorico ordenara ocultar los cadáveres de Boecio y Símaco, para evitar, indudablemente, que fueran venerados como reliquias, es la única evidencia en todos los relatos del siglo VI de que Boecio fuera considerado mártir poco después de su muerte (Robinson, 2004: 15).

En el último de los textos tempranos que contribuyeron a la creación de la *leyenda,* el tratado *Sobre la gloria de los mártires* de Gregorio de Tours, no hay ni una sola mención de Boecio. Sin embargo, el texto de Gregorio es fundamental en la prehistoria de la leyenda por la clara inclusión del martirio del papa Juan, cuya historia afirma haber tomado de fuentes orales, en el marco del conflicto entre arrianos y católicos ortodoxos. Teodorico es aquí un tirano ávido de sangre cristiana –«iussit gladiatores per Italiam dirigi qui universum, quotquot invenisset, catholicum populum iugularent» dice Gregorio (apud Robinson, 2004: 17)–, mientras que Juan aparece, no como la víctima inocente del *Liber pontificorum,* sino como un defensor activo del cristianismo en oposición al tirano. Se admite así, en el contexto de un martirologio, la posibilidad de que un cristiano pueda ser martirizado por otro cristiano en razón de sus convicciones religiosas; un marco en el que la historia de Boecio, víctima, como Juan, del enemigo de los católicos Teodorico, encajaría perfectamente (Robinson, 2004: 17).

Así pues, la contribución que estos cuatro textos del siglo VI aportan, desde el ámbito letrado, a la génesis de la *leyenda* podría sintetizarse en tres elementos: en primer lugar, la asociación del destino de Boecio con el de Símaco, el papa Juan y, sobre todo, Teodorico (en Procopio, Boecio y Símaco frente a Teodorico; en la *Chronica* y el *Liber,* Boecio, Símaco y Juan frente a Teodorico; en Gregorio de Tours, Juan frente a Teodorico); en segundo lugar, la idea de que Boecio fue torturado antes de su muerte (procedente de la *Chronica Theodericiana*); por último, la antihistórica concepción de Teodorico como un despiadado tirano y un hereje fanático (que reflejan todas las fuentes excepto Procopio).

La crítica ha afirmado con insistencia que Boecio parece haber desaparecido de las letras latinas desde finales del siglo VI hasta que, a finales del VIII, Alcuino lo recupera a partir de un manuscrito procedente tal vez de Italia[51]. Así pues, en este periodo no se encuentra ningún dato que afecte a la historia *letrada* de la *leyenda*. Desde el punto de vista de la religiosidad popular, sin embargo, y convertida la ciudad de Pavía en el centro de los graves conflictos

[51] Véanse las opiniones de Courcelle, Bolton, Gibson y Godden recopiladas por Adrian Papahagi (2009: 1). Exagera Robinson (2004: 1) cuando afirma que «Boethius died in the sixth century and was resurrected by the end of the ninth». La versión tradicional de la recuperación de los escritos de Boecio a finales del siglo VIII ha sido cuestionada, con buenos argumentos, por Papahagi (2009).

doctrinales que afectaron a Italia en el siglo VII, quizá la figura de un Boecio mártir y santo pudo haberse empleado como referente ejemplar de la ortodoxia cristiana[52].

Hay además en este periodo un hecho que puede interpretarse como indicio, análogo al referido en el *Liber pontificalis,* de una veneración temprana del cuerpo de Boecio: según la opinión tradicional, que parte de Barberini (1782: 23), Liutprando, rey de los lombardos desde 712 hasta 744, habría decidido trasladar en torno al año 724 el cadáver del autor de la *Consolatio* desde la antigua catedral de Pavía, donde había sido sepultado inmediatamente después de su muerte, al monasterio de San Pietro in Ciel d'Oro, que él mismo había fundado sobre una iglesia anterior. El rey habría ordenado, tras conseguir trasladar también allí los restos de San Agustín, que se le enterrara junto al autor romano[53].

Otros elementos que han pervivido hasta hoy en la tradición paviana apuntarían también hacia una relación entre la génesis de la *leyenda* y la veneración de su cadáver: la llamada *via Severino Boezio* discurre desde el lugar en el que Boecio probablemente estuvo encerrado y compuso la *Consolatio,* una torre al norte de Pavía conocida, al menos desde el siglo XII, como *turris Boethii* y destruida en el año 1584 (en la actual *Piazza Petrarca*), hasta el lugar donde estaba emplazada la antigua catedral del siglo VI (donde actualmente se encuentran las iglesias de San Gervasio y San Protasio). Quizá el nombre de esta vía rememora el trayecto funerario de los despojos de Boecio desde el lugar donde fue ajusticiado hasta su primitiva sepultura, un trayecto que habría permanecido en la memoria de Pavía como una *translatio sancti* (véanse Morton, 1981: 54 y Humphrey, 2009 I: 76).

Tampoco hay en los tres siglos siguientes (IX–XI) referencias explícitas a la condición de mártir o santo de Boecio. Tanto en las más tempranas *vitae Boethii,* del siglo IX, como en los primeros comentarios sobre la *Consolatio* se presenta la versión *política* o *heroica* de la condena boeciana, en la que Boecio se enfrenta al tirano Teodorico en defensa de la libertad romana[54]. En el *Chronicon in aetates sex divisum,* de San Ado de Viena, compuesto en el tercer

---

[52] Así, por ejemplo, lo considera Robinson (2004: 18): «It is my view that the next century [VII] supplied the most important catalyst for the development of a clear sense of Boethius's sainthood. Italy in the seventh century was riven by doctrinal strife of various kinds. [...] By the seventh century, Pavia, as the Lombard capital, had become the seat of both heresy and schism. Under these circumstances, supporters of the orthodox cause may have seen a way to use the memory of Boethius to their advantage. His execution had been carried out near Pavia of Milan (account vary) and tradition indicates that his tomb was in Pavia. Thus his legend must have been at its most vigorous precisely where the religious turmoil was worst. Moreover, Boethius had written several theological tracts or opuscula sacra that elegantly supported Nicene and Chalcedonian theology».

[53] Así, por ejemplo, en Cappuyns (1937: 357) y Obertello (1974 I: 768). Charles Jourdain (1888: 17–19) consideró que Liutprando había confundido al escritor romano con un obispo africano de principios del siglo VI también llamado Boecio, opinión que Obertello (1974 I: 768) califica de «fantasiosa ipotesi». Catherine Morton (1981: 53–54), sin embargo, considera que el traslado del cadáver de Boecio desde la catedral de Pavía hasta San Pietro tuvo lugar antes del reinado de Liutprando, en una fecha tan temprana como el propio siglo VI, y que «the purpose in translating the body of a saint was to house it prominently before the congregation as a fount of intercession, an exemplar for emulation, and an object of veneration» (Morton 1981: 53). Todavía hoy pueden visitarse en San Pietro in Ciel d'Oro las tumbas de Liutprando, San Agustín y Boecio, en cuyo sarcófago, obra de imitación ravenense del año 1923, se lee «CORPUS S. SEVERINI BOETII MARTIR».

[54] Sobre las primeras *vitae Boethii,* véase Dronke (2002). Las cinco primeras *vitae,* según la numeración de Peiper, proceden probablemente del siglo IX; la sexta, sobre la que hablaré más adelante, es del siglo XII (Peiper 1871: XXVIIII–XXXV). Troncarelli las edita de nuevo (1981: 24–25) y considera que su origen está en una *vita* compuesta, quizá en el año 538, por el propio Casiodoro para su edición de la *Consolatio* (1981: 21–29). Los editores de *Codices Boethiani* añaden una séptima (Gibson, Smith y Ziegler, 1995: 15–16). Un comentarista anónimo, posiblemente del siglo XII, reelabora alguna de las *vitae* previas para componer el prólogo de su comentario (ed. Silk, 1935: 3–8).

cuarto del siglo IX, se encuentra sin embargo lo que quizá podría ser la primera mención de la muerte de Beocio «pro catholica pietate»: «Quo tempore Symmachum atque Boethium consulares viros pro catholica pietate idem Theodoricus occidit. Quique anno sequente subita morte periit» (PL 123, 107)[55].

La tradición vernácula contemporánea también tiene en cuenta el factor religioso: en la adaptación anglosajona en prosa atribuida al rey inglés Alfredo el Grande (849–899), el conflicto entre el rey ostrogodo y el escritor romano se desencadena tanto por motivos religiosos como por razones políticas, mientras que en el *Boecis,* poema occitano compuesto entre los años 1000 y 1030 a partir de la *Consolatio,* el único motivo fue el religioso, ya que el rey ateo «Teiric» (Teodorico) no quiere cerca de sí a nadie que crea en Dios; y menos a «Boecis», que en el poema aparece, además de como un refinado cortesano, también como un predicador que intenta convertir a los malvados al cristianismo (Dronke, 2002: 289–293).

Desde una perspectiva diferente se aprecia otro aspecto de la evolución de la *leyenda:* en un códice compuesto en el último cuarto del siglo X en el monasterio de Fleury e iluminado por un artista anglosajón (el manuscrito lat. 6401 de la Bibliothèque Nationale de París) se encuentra una representación de Boecio en la que aparece inequívocamente como santo, coronado por una *maiestas domini*[56].

La iconografía, o más específicamente la epigrafía, podría proporcionar además un argumento de primer orden para la historia más temprana de la *leyenda:* se conserva en Monza un díptico no consular (el tercero de los llamados «dittici monzesi»), datado en torno al año 550, en el que ya Antonio Gori (1759 II: 243–248; litografía en 248) y Anton-Francesco Frisi (1794 III: 15–18) consideraron que probablemente se representaba a Boecio, con un rollo en su mano y dos tablillas a sus pies, en compañía de una de las Musas. Luigi Biraghi, un siglo después, desarrolló esta posibilidad y de la siguiente manera, explicada por Hugh Stewart la recogió pocos años después[57]. Alain Galonnier (2007: 98) señala así la importancia de este testimonio: «Il pourrait s'agir d'une pièce honorifique commandée par les fils de Boèce pour célébrer la mémoire de leur père. À l'evidence, si la datation et l'intention sont exactes, la pièce devient la preuve quasi incontestable que notre auteur fut sacrifié en raison de ses convictions religieuses». Recientemente, Fabio Troncarellli ha establecido, sin género de dudas, que el personaje representado en el díptico es el autor de la *Consolatio Philosophiae*

---

[55] Alain Galonnier (2007: 98) asegura que «au siècle suivant Raban Maur († 856) faisait de la fidélité de Boèce au Christ la raison de sa disgrâce et de son martyre, un peu avant qu'Adon de Vienne († 875) ne déclare plus explicitement encore». He revisado la edición de Dümmler de los *Monumenta* citada por Galonnier (1884: 129–224), donde se encuentran las obras poéticas de Rabano Mauro, y no se halla en ellas mención alguna a Boecio.

[56] La imagen, que se encuentra en el f. 158v, se reproduce en Bolton (1981: 433) y en Backhouse, Turner y Webster (1984: 64). Para Veronika Ortenberg (1990: 237) se trata de la única representación de Boecio como santo (cf. Galonnier, 2007: 98–99).

[57] Stewart (1891: 139–140): «Luigi Biraghi adduces for it [se refiere a la autenticidad boeciana del tratado De fide catholica] the evidence of a diptych at Monza. (I describe it from one of the lithographs in Biraghi's book.) This represents a man seated, with toga disarranged and an expression of deep melancholy on his face; his left hand clasps a roll; at his feet, to right and left, are two tablets inscribed with letters. The writer claims to have succeeded where Gori and Frisi both acknowledged themselves defeated, and deciphers the tablets as bearing the names of the 'Consolation' and a book against Basilius the informer, each signed with the name, and setting forth the rank and honours, of our philosopher. The writing on the roll is declared to be 'In fide Jhesu maneam', and thereon is founded a long defence of Boethius's martyrdom and the genuineness of the 'De fide'».

(2010–2011). La ausencia de datos identificativos evidentes se debería, precisamente, a la llamada «conspiración del silencio» impuesta tras su muerte (§ 1.3.5 y Troncarelli, 2011*a*).

Avanzando hasta el siglo XII, y de vuelta al ámbito letrado, Pedro Abelardo afirma en su *Theologia Christiana* (I.133–134), justo antes de citar su fuente principal, la *Epitome Feliciana del Liber pontificalis,* que la muerte de Boecio se debió a una persecución de los católicos llevada a cabo por Teodorico[58]. En un manuscrito de este mismo siglo de los *Opuscula sacra* boecianos (Cambridge University Library, ms. Dd VI, 6), por otro lado, se encuentra la siguiente suscripción al final del cuarto tratado, el llamado *De fide catholica:* «Fundamentum catholicae fidei a Sancto Severino conscriptum» (apud Galonnier, 2007: 99). Sin embargo, se ha argumentado desde antiguo que posiblemente el copista ha confundido al autor de la *Consolatio* con San Severino de Nórico († *ca.* 482) o con otro San Severino, obispo de Colonia en el siglo IV (véase Stewart, 1891: 140–141).

Es en la siguiente centuria, sin embargo, donde hallamos la que creo es la primera mención explícita e indiscutible de la santidad boeciana[59]: «Boetius autem honorifice tumulatus est Papie, in cripta ecclesie, et uocatur Sanctus Seuerinus a prouintialibus, quod ei prenomen fuit» (ed. Peiper, 1871: XXXV). Se trata de la llamada por Peiper «Vita VI», que se encuentra en el margen del folio 32v de un manuscrito de principios del siglo XII (el llamado *Rehdigeranus,* manuscrito S I 4, 3 de la Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, en Breslavia, Polonia). La *vita* es de una mano, posterior a la copia, que Peiper (ed. 1871: XXXV) consideró del siglo XIII, pero que Troncarelli (1981: 24) data en el XII. Catherine Morton (1981: 52–54), sin embargo, considera que, pese a que el único testimonio de esta *vita* se conserve en una anotación marginal del siglo XIII, dado que se refiere al emplazamiento original de los restos de Boecio (la expresión «Papie ecclesiae» solo puede significar 'de la catedral de Pavía'), el texto debió de componerse antes del traslado del cadáver, probablemente en el siglo VI o VII. La *vita,* por otro lado, señala –con un punto de distanciamiento– que la consideración de Boecio como santo se localiza en Pavía, lo que, de ser cierta la datación temprana de Morton, reforzaría la hipótesis del nacimiento de la *leyenda* en Pavía pocos años, quizá menos de un siglo, después de la condena del escritor romano.

A partir de esta época (principios del siglo XIII) parece que las referencias a la santidad de Boecio, mencionado siempre como «Sanctus Severinus», empiezan a prodigarse. Un valioso testimonio de primera mano es, por ejemplo, el del obispo Rodoaldo, que en un inventario de reliquias de santos de la ciudad de Pavía compuesto en 1236 indica «In ecclesia [...] S. Petri in coelo aureo [...] iacet corpus S. Severini, id est Boetii philosophi» (*apud* Cappuyns, 1937: 358). La aclaración «id est Boetii philosophi» parece confirmar que existía en la época una confusión entre Boecio, aparentemente recién llegado a la santidad, y otros *Santos Severinos* anteriores: «la teneur même de la notice de Rodoald: *S. Severini id est Boetii, semble trahir quelque effort de substitution*»

---

[58] Buytaert (ed. 1969: 129–130): «Restat denique ad maximum illum Latinorum philosophum, Boethium scilicet, descendere [...]. Constat hunc egregium senatorem Romanum, consulem quoque atque patricium, tempore praedicti Iohannis papae floruisse, a Syluestro papa uigesimi, et eum in illa persecutione Christianorum, qua in Iohannem papam ceterosque Christianos Theodoricus saeuit, una cum praedicto Symmacho occubuisse. De quo in Gestis pontificum necnon et in Libro miraculorum beati Benedicti scriptum est, qualiter uidelicet ambos Theodoricus rex Gothorum interfecit. In Gestis quidem ita scriptum reperies: "Rex haereticus Theodoricus duos senatores et consules et patricios gladio interfecti, Boethium et Symmachum; quorum etiam abscondi corpora praecepit"».

[59] Nada dice de ella Conrado de Hirsau († 1150) en su *Dialogus super auctores,* de la primera mitad del siglo XII, en su largo *accessus ad Boetium* dialogado (§ 2.3.2.2; ed. Huygens, 1970: 105–110).

(Cappuyns, 1937: 358). La confusión de Boecio con, específicamente, el San Severino del siglo IV y la elección por ello de su *praenomen* viene confirmado por el hecho de que la onomástica del autor romano se estableciera en martirologios y *Acta Sanctorum* bajomedievales el 23 de octubre, precisamente la fecha en que se venía celebrando desde hacía siglos la del obispo de Colonia[60].

En el siglo XIV encontramos el martirio y la santidad de Boecio como un hecho bien conocido, que se repite en textos tanto latinos como vernáculos[61]. Entre estos últimos cabe destacar por su importancia la presencia del mártir Boecio en el cuarto cielo, el de los sabios, en el Paraíso de la *Comedia* dantesca (X 124–129): «Per vedere ogne ben dentro vi gode / l'anima santa che 'l mondo fallace / fa manifesto a chi di lei ben ode. / Lo corpo ond'ella fu cacciata giace / giuso in Cieldauro; ed essa da martiro / e da essilio venne a questa pace» (Sanguineti, 2001: 434).

Todavía más influyente es la glosa del nombre *Severinus* que se lee en el prólogo del comentario latino sobre la *Consolatio* que Guillermo de Trevet compuso en torno al año 1300 (§ 2.3.2.1). Como el autor de la *vita* VI, también Trevet parece proyectar con «ut quidam dicunt» una sombra de duda sobre la santidad boeciana (ed. Silk, *ca.,* 1981: 9–10):

> Tercium uocabulum agnomen est, scilicet Seuerinus. Dicebatur enim a seueritate iudiciaria, que flecti non potuit ad iniusticiam. Unde dicit infra prosa quarta 'numquam me ab iure ad iniuriam quisquam detraxit'. Unde et pro ista seueritate interfectus est, ut ex precedentibus patet, et ideo forte sub isto nomine in cathalogo sanctorum connumeratur. Dicitur enim Sanctus Seuerinus, ut quidam dicunt.

En el proemio histórico que antecede al comentario propiamente dicho, Trevet fusiona las dos versiones medievales de la caída de Boecio, siendo este encarcelado por cuestiones políticas, pero ajusticiado por razones religiosas (ed. Silk, *ca.,* 1981: 5–6):

> Non multo tamen post eundem Boecium, quia tyrannidi sue restitit, in exilium relegauit [Theodoricus]. [...] Ad preces Pape et nunciorum compaciens neci Christianorum de ecclesiis Arrianorum supersedit. Dum uero hii in itinere demorarentur, Theodoricus iniquitatis rabie stimulatus Boecium senatorem, que prius exilio relegauerat, in territoria Mediolanensi iugulari fecit.

A finales del siglo XIV se da un paso más en la historia de la *leyenda:* si Boecio es un santo, su *Consolatio* es una obra lindera con la hagiografía, como evidencia Geoffrey Chaucer en la *Retraccioun* que sitúa al final de *Canterbury Tales* (*apud* Robinson, 1957: 265). Como consideran Alastair Minnis y Tim Machan (1993: 188), «Boethius very much belongs in this passage devoted to "seintes", since he had been canonized as "Saint Severinus"»:

> I biseke yow mekely, for the mercy of God, that ye preye for me that Crist have mercy on me and foryeve me my giltes; and namely of my translacions and enditynges of world vanitees, the whiche I revoke in my retraccioun [...], but of the translation of *Boece de Consolacione,*

[60] Véase Cappuyns (1937: 358): «Cette date du 23 octobre fournit, semble–t–il, la clef de la "canonisation" locale de Boèce. Ce jour–là, en effet, l'Église célébrait depuis des siècles saint Séverin, évêque de Cologne, dont la popularité s'était étendue de bonne heure à tout l'Occident. Il est naturel que, devant la similitude des noms, les Pavesans, gardiens du corps du courageux Boèce, aient tenté l'identification du saint et du philosophe».

[61] Puede consultarse un extenso listado de testimonios sobre el martirio, el culto y la veneración de Boecio a partir de esta época, principalmente en martirologios, en Humphrey (2007 I: 78–87).

> and othere bookes of legendes of seintes, and omelies, and moralitee, and devocioun, that thanke I oure Lord Jhesu Crist and his blisful Mooder, and alle the seintes of hevene.

En la línea truculenta de la *Chronica Theodericiana,* y tomando probablemente como fuente el *Liber pontificalis Ecclesiae Ravennatis* de Agnellus de Rávena[62], un testimonio sobre la muerte de Boecio de la primera mitad del siglo XIV tendrá una importancia decisiva en el desarrollo tardío de la *leyenda*: se trata del *Liber de laudibus civitatis Ticinensis,* obra compuesta por Opicino de Canistris en 1330 y conocida como *Anonymus Ticinensis* antes de que Faustino Gianani atribuyera la obra al escritor paviano (1976). Opicino afirma que Boecio, tras ser decapitado: «De quo fertur quod decollatus, a loco decollationis usque ad prefatam ecclesiam caput suum inter ulnas portavit» (*apud* Gianani, 1976: 193).

Probablemente este texto, el primero en transmitir la tradición según la cual Boecio se habría desplazado con su propia cabeza entre los brazos desde el lugar de su ejecución hasta la iglesia donde descansarían sus restos, se inspira, por un lado, en las representaciones en las que Boecio aparecía sujetando su cabeza para mostrar la forma en que murió –de acuerdo con el relato de Agnellus de Rávena–, y, por otro, asimila estas representaciones con la fecunda tradición de santos *cefalóforos,* de los cuales se cuentan más de cien en el Occidente medieval (véanse Morton, 1981: 57 y Walter, 2003: 143).

Esta tradición del Boecio cefalóforo, que quizá Opicino recogió de una creencia popular paviana (Gianani, 1981: 46), fue la que, en términos generales, tuvo más éxito durante las centurias siguientes, sustentando el establecimiento de la *leyenda* no solo en la ciudad de Pavía, sino también entre los escritores eclesiásticos, a través de martirologios y *Acta Sanctorum,* y en gran parte de la crítica (Morton 1981). Y todo ello pese a que, en una fecha tan tardía como 1665, cuando el féretro que contenía los restos de Boecio se dañó accidentalmente mientras se trabajaba en el coro de San Pietro in Ciel d'Oro, su cuerpo fue descrito por el Prior de San Agustín y por otros que lo vieron como «illeso, intatto e intiero»[63]. No importó que esta inclusión de Boecio en otra vasta tradición hagiográfica, la de los santos incorruptos, fuera contradictoria con su decapitación; así, la leyenda del Boecio cefalóforo triunfó hasta que se empezaron a difundirse algunos de los relatos más tempranos, con versiones alternativas de su muerte[64].

En el año 1883, en pleno hipercriticismo decimonónico, Arturo Graf dedicaba un extenso capítulo del segundo de sus volúmenes sobre *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo* a las leyendas sobre Boecio (1883: 322–367). El poeta e historiador italiano se asombraba de que, mientras que otras leyendas sobre autores clásicos habían muerto hace tiempo (piénsese, por ejemplo, en el Virgilio nigromante de Comparetti), la falsa reputación de Boecio como mártir y santo se hubiera resistido, como una singular excepción, a desaparecer del pensamiento contemporáneo[65].

---

[62] En la primera mitad del siglo IX Agnellus afirma, quizá inspirado por la *Chronica Theodericiana,* que Boecio y su suegro fueron decapitados con hachas: «Simmachus et Boetius patricii, Theodorico iubente, carne propinqui ciuesque Romani, cum securibus capitibus amputati sunt» (ed. Mauskopf Deliyannis, 2006: 197).

[63] Este fabuloso dato lo recoge Catherine Morton (1981: 56) de *I tre venerabili sepolcri di s. Siro, s. Agostino e s. Severino Boezio nella catedrale di Pavia, riconosciuti ed ornati dal vescovo della Diocesi*, de Agostino Gaetano Riboldi (1885).

[64] Especialmente el *Anónimo Valesiano II,* publicado por primera vez en 1636 pero tomado en consideración por la crítica mucho más tarde (véase Morton, 1981).

[65] También creía Arturo Graf que Boecio no era cristiano o que lo era solo nominalmente; no conocía, evidentemente, el *Anecdoton Holderi* (§ 1.3.6). Sobre Graf y la leyenda de Boecio, véase Bietenholz (1994: 339–341).

La *leyenda* nunca fue universalmente aceptada, ni siquiera en la Edad Media, ya que a las dudas mencionadas del autor de la *vita* VI y de Nicolás Trevet hay que sumar el hecho de que algunos de los principales comentaristas de la *Consolatio* silencian (pues debían sin duda conocerla) la condición de mártir o santo de Boecio; es el caso, por ejemplo, de las obras de Guillermo de Conches, Guillermo de Aragón, Conrado de Hirsau (§ 2.3.2.2) o Pseudo-Tomás de Aquino. Sin embargo, en torno a los mismos años en que escribía Graf, esta recibió dos importantísimos impulsos.

En primer lugar, Hermann Usener publicó en 1877 el llamado *Anecdoton Holderi,* el fragmento de la obra perdida de Casiodoro que disipó todas las dudas que durante el siglo XIX habían surgido en torno a la autoría boeciana de los *Opuscula sacra* (§ 1.3.6). En segundo lugar, y quizá como consecuencia de esta atribución definitiva, el 15 de diciembre de 1883 la Sagrada Congregación de Ritos aprobó, y el papa León XIII sancionó, el culto local en Pavía al «filósofo, mártir y santo» Boecio[66].

Pese a los estudios que, a partir de mediados del siglo XX, cuestionaron la posibilidad de que la muerte de Boecio fuese la de un mártir, y pese a un mayor conocimiento de los orígenes de la *leyenda,* esta, lejos de desvanecerse o de ser considerada tan solo como parte de la tradición boeciana, sigue estando hoy bien presente, especialmente en la Iglesia católica. Pocas voces más autorizadas para ilustrar la pervivencia eclesiástica de la *leyenda* que la del papa Benedicto XVI, que, en la Audiencia General celebrada en el aula Paolo VI el 12 de marzo de 2008, dedicada a las figuras de Boecio y de Casiodoro, no solo aludía a las torturas sufridas por el autor de la *Consolatio* y a su condición de mártir de la fe, sino que incluso comparaba a Boecio con Jesús considerando al primero «oggettiva porta di ingresso alla contemplazione del misterioso Crocifisso del Golgota»[67].

---

[66] *Cf. Acta Sanctae Sedis* XVI (1883–1884), en las páginas 302–303, con el título *Decretum Papien. confirmationis cultus ab immemorabili tempore praesul servo Dei SEVERINO BOETIO, philosopho martyri sancto nuncupato.* Dice el Decreto en su página 303: «Severinus Boetius Ticinum deportatus ac in turri occlusus, gladio percussus occubuit. Eius vero corpus, veritus iniquus Rex ne illi a Catholicis cultus exhiberetur, uti Martyri, clam tumulari praecepit. At paulo post Theodorico e vivis erepto, cives Ticinense corpus Severini Boetii in Basilicam Beato Petro Apostolorum Principi dicatam, et nomine ad caelum aureum distinctam transferre, et honorifico sepulchro condere curarunt. Exinde sacras hasce exuvias, non secus ac Martyris, Catholici venerari ceperunt; proindeque cultum Severino exhibitum ab eius obitu originem duxisse ex probatissimis monumentis satis evincitur» (accesible en línea: <http://www.vatican.va/archive/ass/index_en.htm>). Véanse Cappuyns (1937: 358) y Chadwick (1981: 68).

[67] El pasaje completo es el siguiente: «Ogni detenuto, per qualunque motivo sia finito in carcere, intuisce quanto sia pesante questa particolare condizione umana, soprattutto quando essa è abbrutita, come accadde a Boezio, dal ricorso alla tortura. Particolarmente assurda è poi la condizione di chi, ancora come Boezio che la città di Pavia riconosce e celebra nella liturgia come martire della fede, viene torturato a morte senza alcun altro motivo che non sia quello delle proprie convinzioni ideali, politiche e religiose. Boezio, simbolo di un numero immenso di detenuti ingiustamente di tutti i tempi e di tutte le latitudini, è di fatto oggettiva porta di ingresso alla contemplazione del misterioso Crocifisso del Golgota» (accesible en línea: <http://w2.vatican.va/content/benedict–xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben–xvi_aud_20080312.html>. El año anterior, y con motivo de la visita del papa a Pavía, el *Corriere della Sera* se planteaba si Benedicto XVI reabriría «il caso Boezio» (Torno Armando, «Il Papa a Pavia riapre il caso Boezio», *Corriere della Sera,* 18 de abril de 2007, p. 9; accesible en línea: <http://archiviostorico.corriere.it/2007/aprile/18/Papa_Pavia_riapre_caso_Boezio_co_7_070418035.shtml>); aquel día, sin embargo, el papa solo habló de San Agustín. También Juan Pablo II había aludido a la *leyenda* en una visita pastoral a Lombardía y el Piamonte llevada a cabo en 1984; en su *Discorso di Giovanni Paolo II agli abitante di Pavia,* celebrado en la Piazza Castello el 3 de noviembre, decía: «Una di queste chiese ha il privilegio di custodire, oltre il vostro grande filosofo e martire del Medioevo, san Severino Boezio, i resti mortali di un genio religioso che risponde al nome di sant'Agostino» (accesible en línea: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1984/november/documents/hf_jp–ii_spe_19841103_arrivo–pavia_it.html>).

Así pues, todavía en nuestros días puede apreciarse la persistencia de la leyenda de Boecio, que, a partir de la posibilidad histórica de la implicación de factores religiosos en su caída y de una primitiva veneración local de su cadáver, habría cristalizado definitivamente en torno al siglo XII –la llamada *Boethiana aetas* por algunos críticos (Chenu, 1966: 142–158 y Troncarelli, 1987)– en la confluencia de la extraordinaria reputación del autor de la *Consolatio*, de la difusión e influencia de sus *Opuscula sacra* y de la imagen de Boecio y Teodorico reflejada en los relatos primitivos de su caída. Estos relatos, con su tendencia a describir una muerte truculenta de Boecio, sugerían la posibilidad de su martirio en defensa del cristianismo frente un monarca tirano y hereje; su consideración como santo, trámite confusión con otro santo homónimo, fue el esperable desarrollo final de la leyenda.

He dejado para el final una última, y sorprendente, imagen de Boecio que debió de circular entre sus contemporáneos, pero que no llegó a formar parte de las tradiciones medievales. Se trata de la imagen de Boecio como *praeceptor amoris,* y deriva fundamentalmente de dos testimonios de autores contemporáneos a Boecio, Enodio y Maximiano. El primero de ellos, obispo de Pavía y pariente de Boecio, escribe, con toda probabilidad antes de su caída (*carm.* II.132, ed. Hartel, 1882: 602):

De Boetio spata cincto
Languescit rigidi tecum substantia ferri,
solvitur atque chalybs more fluentis aquae.
Emollit gladios inbellis dextra Boeti.
Ensis erat dudum, credite, nunc colus est.
In thyrsum migrat quod gestas, inprobe, pilum.
In Venerem constans linque Mauortis opem[68].

Danuta Shanzer (1983*b:* 185) señala como posible origen de este epigrama el resentimiento de Enodio hacia Boecio por no concederle una casa en Milán, reclamada en numerosas cartas, aunque no descarta que fuera una composición improvisada en el contexto de un banquete o una fiesta. Según Richard Bartlett (2003: 60–62), sin embargo, el ataque de Enodio se debería a diferencias teológicas entre ambos autores tras la publicación por parte de Boecio del tratado *Contra Eutychen et Nestorium,* mientras que para Peter Dronke el poema, que relaciona con la influencia de Catulo en esta época, se compuso «to tease a friend, not in anger or hostility» (2002: 290).

Sea como fuere, Shanzer (1983*b*) pone en relación este epigrama, en el que Boecio aparece como *in Venerem constans,* con la elegía III de Maximiano, escrita probablemente a finales del siglo VI. En esta elegía se cuenta como Maximiano conoce a Aquilina y queda prendado de ella; después de un primer encuentro, la madre de ella descubre este amor furtivo y la apaliza. Maximiano, que no sabe qué hacer, recurre a Boecio, que le ayuda concertando un acuerdo económico con los padres de Aquilina. Después de esto, y siendo ya Aqulina

[68] 'Sobre Boecio, armado con espada. Languidece contigo la materia del duro hierro, / se derrite también el acero como agua que corre. / La diestra, que no ha participado en guerras (*inbellis*), de Boecio reblandece las espadas. / Hace nada era una espada, creedme, ahora es una rueca. / La lanza que llevas, lascivo, se transforma en tirso. / Constante en los asuntos de Venus, abandona el instrumento de Marte'.

accesible, Maximiano pierde el interés por ella, que se aleja *intacta* (ed. Baehrens, 1883 V: 332–336).

A la luz de estos dos testimonios posiblemente existió una imagen contemporánea de Boecio alternativa a la del escritor austero y severo que se difundió en los siglos posteriores, como una autoridad en cuestiones de amor o incluso de lujuria (véanse también Moorhead, 1992: 168–169, Ricklin, 2003: 145–146 y Relihan, 2007: 201). La sugerente conclusión de Danuta Shanzer es la siguiente (1983*b:* 194):

> I would suggest that Boethius was chosen by Maximianus because of the way the details of his life counterbalance those of the poet. Boethius had a reputation for lasciviousness in youth (Ennodius), he was a poet, up to a point he was a political success story, in his *senectus* he wrote an important philosophical and literary word which demonstrated a change of heart from the waus of his youth, and he came to a quasi-saintly end as a political martyr. [...] It is fair to conclude that Boethius had a reputation as a philanderer that has not survived other than in Ennodius and Maximianus. Unless we accept this fact, it is impossible to make sense of the relationship between the character Maximianus and the Boethius-figure.

Así pues, podemos concluir que, más allá de esta última imagen de *praeceptor amoris* versado en los placeres de Venus, que no pasó del siglo VI, Boecio fue para los letrados medievales el profesor que les había enseñado matemáticas y música, quien, más tarde, les introdujo en las sutilezas de la lógica y la filosofía, el que les enseñó a utilizar esa lógica para asuntos teológicos y el anciano que, debido a su defensa de la libertad y el cristianismo contra la tiranía y la herejía de Teodorico, había sido injustamente acusado de traición y condenado a muerte, torturado y, finalmente, convertido en santo. La conjunción de todos estos factores provocó que Boecio fuese el autor más amado en la Edad Media, con importantes consecuencias literarias (§ 3.2.1).

## 2.3. TRANSMISIÓN E INFLUENCIA DE LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE*

### 2.3.1. Introducción

El mejor conocedor de la *Consolatio Philosophiae* en el siglo XX, Pierre Courcelle, concluyó, tras el análisis de los manuscritos conservados, de las referencias en los catálogos antiguos, de las citas de la obras, de sus comentarios y traducciones, de sus imitaciones y de la tradición iconográfica que generó, que «l'influence de la Consolation fut égale ou supérieure à celle des chef-d'oeuvre classiques» (1967*a*: 9). Uno de los fundadores del estudio de la Tradición Clásica, Gilbert Highet, afirmaba (1949: 571): «Boethius' book was one of the great best-sellers, almost greater than Vergil». Muchos años antes, el ilustre filólogo Richard Morris ya había considerado que (1868: II) «[n]o philosopher was so bone of the bone and flesh of the flesh of Middle-age writers as Boethius. Take up what writer you will, and you find not only the sentiments, but the very words of the distinguished old Roman».

Durante casi un milenio, la *Consolatio* fue posiblemente, como se ha afirmado con insistencia, el libro más leído en Occidente, solo detrás de la Biblia. Y lo fue, en parte, porque la obra salió del aula y del *scriptorium,* del ámbito letrado latino, donde el interés se dirigía principalmente hacia las cuestiones filosóficas de los últimos libros, y se convirtió en la lectura favorita de reyes, nobles e incluso comerciantes, que se sentían atraídos por las enseñanzas morales, las referencias históricas y las narraciones mitológicas diseminas por Boecio en su obra maestra. Estos lectores, «venidos novicios al estudio», como dirá en el siglo XV Ruy López Dávalos (§ 3.3.4), necesitarán la ayuda del primer grupo, de los letrados, no solo para poder leer la obra en versiones vernáculas, sino también para poder entender las sutilezas del texto.

La tarea de los letrados en una y otra dirección es el objeto de las siguientes páginas. En primer lugar se presentan en esquema las principales etapas en la composición de los materiales herméuticos, fundamentalmente glosas y comentarios, que acompañaron a la *Consolatio* durante su extensa transmisión. Aunque inicialmente destinados a los *profesionales* de la cultura, en los últimos siglos medios la audiencia de estos materiales se fue ampliando mediante su introducción en las versiones vernáculas. En segundo lugar aporto un listado de las versiones y traducciones que se realizaron en la Europa medieval. En el primer apartado me he basado en los trabajos de conjunto de Jacqueline Beaumont (1981), Lodi Nauta (2009) y, para el periodo altomedieval, Rosalind Love (2012 y 2014); en el segundo, en el compendio de Glynnis Cropp (2008) y en los panoramas generales de Paul Szarmach (2012) e Ian Johnson (2012) para Inglaterra, Glynnis Cropp (2012) para Francia, Christine Hehle para Alemania (2012) y Dario Brancato para Italia (2012).

En la recepción de la *Consolatio Philosophiae* en el Medievo, tanto desde la perspectiva de los comentarios como de las traducciones, se pueden considerar tres periodos en función de los principales intereses que suscitó la obra, como ha señalado Fabio Troncarelli (2003*b*). En una etapa inicial, los siglos IX y X, el contenido moral de la *Consolatio* fue su aspecto más valorado por comentaristas y traductores; a continuación, en los siglos XI y XII, los comentaristas se centraron fundamentalmente en el análisis de los componentes platónicos del texto; por último, entre los siglos XIII y XV, los lectores, que proceden ya de todos los ámbitos alfabetizados, dirigen su atención a los aspectos éticos, literarios, históricos, mitológicos y retóricos de la obra.

Además de mediante la imagen de Boecio (§ 2.2), los comentarios (§ 2.3.2), las traducciones (§ 2.3.3) y la influencia en el pensamiento y la literatura, otra vía de estudio de la presencia de la *Consolatio* en la Edad Media ha sido la asociación de la obra con otros textos y otros autores en manuscritos misceláneos, en antologías, en *florilegia* o incluso en compendios poéticos (Fabio Troncarelli 2012: 51–54). Estas asociaciones nos proporcionan una valiosa información sobre la consideración del autor y sobre la interpretación contemporánea de la *Consolatio.*

El primer texto con el que se asocia desde temprano son las *Bodas de Mercurio y Filología,* de Marciano Capela, sobre todo a partir de la estructura de sátira menipea que ambas obras comparten, pero también por el contenido neoplatónico de las dos obras o por la consideración de ambos autores como maestros de las artes liberales. La *Consolatio* entendida

como *summa* del conocimiento antiguo enlaza también la obra de Boecio con autores como Donato o Prisciano. No es infrecuente encontrar juntos en los manuscritos medievales a estos cuatro autores, todos procedentes de la aristocracia de la Antigüedad tardía, en una suerte de compendio de la sabiduría del pasado.

Aunque también se vincula la *Consolatio* con otros textos filosóficos, especialmente de tipo neoplatónico, como los de Macrobio o Calcidio, sin embargo, el mayor número de asociaciones se producen con autores *morales,* como Persio, Séneca, Prudencio o Juvenal, o con textos de inspiración estoica, como la *Farsalia* de Lucano o *De amicita* de Cicerón. Esto confirma que la *Consolatio,* pese a las diferentes concepciones de cada época, fue considerada mayoritariamente como un tratado moral.

### 2.3.2. Comentarios

#### *2.3.2.1. La Alta Edad Media: el «Anónimo sangalense», Remigio de Auxerre y Bovo II de Corvey*

La tradición comentarística boeciana podría dividirse en dos etapas bien diferenciadas: la primera, desde el siglo IX hasta principios del siglo XII; la segunda, desde esta fecha hasta el siglo XV. Hasta el comentario de Guillermo de Conches, que marca el inicio de la segunda etapa, no es posible identificar en los textos conservados un programa sistemático, mientras que a partir del siglo XII tendremos extensas obras unitarias con propósitos e intereses identificables. La única posible constante en los comentarios altomedievales es, en general, el deseo de cristianización de la *Consolatio* (aunque *cf. infra*).

Las dificultades para desentrañar la maraña textual de glosas y comentarios en esta primera fase son enormes. Pese a los grandes esfuerzos invertidos, todavía no existe un panorama claro de ella, y tampoco ediciones críticas en las que basar otro tipo de estudios. La crítica ha conseguido, sin embargo, trazar unas líneas generales sobre las tradiciones básicas de este periodo. Se puede establecer con bastante seguridad la existencia de dos tradiciones de comentarios en época carolingia o algo posterior, que los críticos llamaron, en un primer momento, francesa y germánica y, más tarde, sangalense y remigiana. Además de estas dos líneas, en este periodo contamos también con un comentario sobre la métrica de las secciones métricas de la *Consolatio,* varias *vitae Boethii* y tres comentarios parciales del metro IX del libro segundo.

En primer lugar, respecto a las dos tradiciones comentarísticas, es necesario establecer una distinción terminológica clave (Love, 2012: 75–76). Aunque la crítica, en general, emplea el término *comentario* para referirse a estos materiales (así, por ejemplo, he titulado esta sección), el uso de esta palabra puede resultar confuso, ya que parece remitir a un texto concreto, continuo, que representa la voluntad de un autor. La situación en este periodo dista mucho de esta noción de comentario. Lo que encontramos entre los siglos IX y XII son glosas interlineales o marginales (lo que en filología clásica se denomina comúnmente

*scholia*), que en ocasiones se extraen de este contexto paratextual para reunirlas y copiarlas de forma continua junto con palabras o frases del texto tutor, abreviadas, en forma de *lemmata.* Estas recopilaciones de glosas es lo que se conoce como *glossae collectae* (Papahagi, 2008). Los comentarios tempranos, por tanto, pueden encontrarse en los márgenes de los manuscritos de la *Consolatio,* entre las líneas del texto o recopilados de manera continua.

A esto se añade una dificultad propia de las tradiciones comentarísticas tempranas de los textos antiguos, pero especialmente marcada en el caso de la *Consolatio;* Petrus Tax lo ha llamado ingeniosamente «Glossentanz», es decir, 'baile de glosas'. Como una pareja que baila una canción y luego cambia de compañeros y de secuencia de baile, a veces las glosas se reúnen a partir de más de un ejemplar, y los copistas añaden, abrevian o eliminan otras, de manera que difícilmente se pueden encontrar dos conjuntos de *glossae collectae* que puedan adscribirse sin dudas a una tradición concreta[69]. De esta manera, hablar de texto *original* de un *corpus* de glosas no tiene demasiado sentido, así como tampoco resulta muy fructífera la investigación sobre su autoría. Igualmente confuso resulta aplicar el concepto de *contaminación* al estudio de las glosas, ya que este implica en crítica textual la existencia de un texto inicialmente no contaminado que podría en teoría ser recuperado (O'Sullivan, 2004: XXII−XXIII y Love, 2012: 99).

El primer episodio de la larga tradición comentarística boeciana quizá habría que datarlo pocos años después de la muerte del autor de la *Consolatio.* Según la teoría de la *editio cassiodoriana* de Fabio Troncarelli, un amplio grupo de manuscritos de los siglos IX y X comparten unas cuantas características que los remontan a una hipotética edición realizada por Casiodoro tras la muerte de Boecio en el monasterio de Vivarium (§ 1.4.1). Estas características serían fundamentalmente una serie de notas retóricas grecolatinas, un conjunto de miniaturas, unas notas métricas, un conjunto de las glosas latinas de las secciones en griego de la *Consolatio,* la indicación de los personajes con letras griegas y, por último, unos *incipit* al principio de cada libro con los nombres y las dignidades de Boecio[70]. Serían estos, pues, los primeros *paratextos* que se añadieron al texto boeciano, y de ellos procederían las posteriores tradiciones comentarísticas.

La más antigua tradición en cuya individuación la crítica parece coincidir es la que, según Pierre Courcelle, derivaría en última instancia de un autor anónimo del siglo IX procedente del monasterio de San Galo (1967*a:* 259–263, 275–278); de ahí la denominación «Anómino sangalense» o «tradición sangalense». En opinión de Fabio Troncarelli (2010*b*), la *Consolatio* habría llegado a San Galo procedente del monasterio de Richenau. No hay edición crítica de estas glosas; solo una edición de las glosas del libro primero, a partir de un solo manuscrito, en la tesis doctoral de Grant Roti (1979) y una transcripción completa de las *glossae collectae* en otro manuscrito a cargo de Adrian Papahagi (2008). Actualmente la crítica rechaza la idea del origen de estos comentarios tempranos, transmitidos en forma de glosas marginales, interlineales o *collectae,* como obra de un solo autor; sería más bien el resultado de un largo

[69] Tax (2008: XXXIX) «Man kann also auch hier so etwas wie einen (mehr oder weniger mittelalterlichen) "Glossentanz" beobachten: die Partner treffen sich, gehen zusammen, dann trennen sie sich, treten in einer anderen Kombination oder Reihenfolgen auf, werden gegen andere ausgetauscht, um neue ergänzt».

[70] Véanse, entre otros trabajos del mismo autor, Troncarelli (1981, 1987, 1988, 2005: 27–96 y passim) y las precisiones de Adrian Papahagi (2010a: 15–36). Sobre la relación entre Boecio y Casiodoro, véase Vitiello (2008 y 2011).

proceso de recopilación y de, por utilizar la imagen de Tax, *Glossentanz* en un determinado ámbito; en este caso, el monasterio de San Galo o, en general, el ámbito germánico.

De hecho, la situación es especialmente compleja porque esta primera tradición germánica de glosado parece incorporar abundante material de la segunda, la francesa, cuyo origen se ha atribuido tradicionalmente a Remigio de Auxerre († 908). Como en el caso de la tradición sangalense, tampoco parece deberse esta línea de comentarios a un solo autor; Remigio, por otro lado, solo es mencionado en las glosas de dos manuscritos. Como en el caso del «Anónimo sangalense», no contamos más que con ediciones parciales de estos textos (Stewart, 1916 y Silk, 1935).

Pierre Courcelle consideró que la primera tradición, la sangalense, se caracterizaba por una lectura cristianizante, aunque en ocasiones también crítica con el texto boeciano[71], mientras que la segunda, la remigiana, tendría una tendencia más bien didáctica y emplearía la *Consolatio* como vehículo de instrucción sobre temas morales, históricos, literarios o mitológicos (1967*a:* 275–290). La crítica actual, sin embargo, debido a las razones mencionadas, considera que las dificultades para delimitar las glosas pertenecientes a una y a otra tradición impiden hacer con seguridad tales generalizaciones e, incluso, han dudado de la existencia de las dos ramas (eds. Godden e Irvine, 2009: 8): «Even the notion that de surviving material represents two distinct strands, "Remigian" and St Gall, is doubtful [...] there is much overlap and they seem to have similar origins».

Rosalind Love (2012: 126–120) plantea que las tipologías de glosas propuestas por autores como por Gernot Wieland (1983) o Sinéad O'Sullivan (2004: 80–101) para textos de similar tradición a la *Consolatio* podrían aplicarse a esta primera fase de los comentarios. Según la clasificación de Wieland, un primer tipo de glosas atendería a cuestiones léxicas y gramaticales y conectaría con el aprendizaje del latín y la instrucción básica; dentro de esta categoría se encontrarían también las distintas variantes del texto que los copistas aportaron en sus glosas y que contribuyeron a la contaminación del texto de la *Consolatio* en las primeras fases de su transmisión (§ 1.4.1). El segundo tipo serían las llamadas «glosas-comentario», con seis subtipos: interpretativas, sintéticas o parafrásticas, explicativas (introducidas por *quia*), etimológicas, enciclopédicas y relativas a las fuentes. O'Sullivan, por su parte, considera solo cuatro grupos, basándose en la tradición de la exégesis bíblica: literales, alegóricas, tropológicas (es decir, morales) y anagógicas (es decir, espirituales o místicas).

Sin embargo, considero que la naturaleza acumulativa y lábil de este tipo de comentarios, por la cual una glosa originalmente léxica o histórica, por ejemplo, puede transformarse en una alegórica, etimológica, o acumular información sobre fuentes, paralelos, diferentes lecturas o interpretaciones divergentes, nos debe llevar a relativizar la importancia de las clasificaciones y taxonomías de las glosas, que pueden conducir a la simplificación engañosa de la complejidad que encontramos en estos materiales. En todo caso, como acertadamente señala Love (2012: 128), «[t]he *Consolatio* offers a great deal to comment upon, and the glossators' voracious curiosity covered every branch of knowledge: philosophy, astronomy, natural history, topography, onomastics, Roman history, and law».

---

[71] En un una glosa del siglo IX asimilable a esta tradición leemos a propósito del fatum: «Hic magis philosophice quam catholice loquitur» (Papahagi, 2010b).

A estas dos tradiciones de glosado hay que añadir los tres tipos de textos mencionados: un breve tratado sobre la métrica de los poemas de la *Consolatio*, las *vitae Boethii* y algunos comentarios parciales sobre un pasaje de la obra.

El primer texto fue compuesto, a mitad del siglo IX, por Servato Lupo de Ferrières († *ca.* 862). Este comentario se incluyó en muchos manuscritos de la obra o se seleccionó de él material para copiarlo, bien al inicio de cada metro, bien en sus márgenes (ed. Peiper, 1871: XXIIII–XXVIIII; Brown, 1978). Lupo terminó su tratado en la abadía de Fulda, donde habría llevado el texto de Boecio posiblemente desde Ferrières.

Posiblemente de principios del siglo IX, lo que las convertiría en los primeros materiales hermenéuticos que hemos conservado, proceden un buen número de *vitae Boethii,* es decir, de breves presentaciones del autor, que en la mayor parte de casos describen someramente los últimos años de la vida de Boecio[72]. La más antigua y difundida de estas *vitae* está documentada desde principios del siglo IX y explica, normalmente recurriendo a la etimología, los *nomina* boecianos (§ 3.4.1)[73].

Los últimos comentarios a los que voy a hacer referencia en este periodo son los que se centran exclusivamente en el metro IX del libro tercero, conocido por sus primeras palabras, *O qui perpetua.* Se trata de un pasaje clave, que constituye justo el centro, como hemos visto (§ 1.4.5.1), de la *Consolatio* y en el que, a partir del relato de la creación del mundo del *Timeo platónico,* Boecio compone un himno al Creador. Se trata de un pasaje especialmente espinoso desde el punto de vista doctrinal, debido sobre todo a la mención explícita de la teoría de la preexistencia de las almas, que generó en la Edad Media un profundo debate. Mientras que para algunos entusiastas boecianos «summa totius philosophiae in his versibus continetur»; otros, como Bovo II de Corvey, condenaron sin paliativos su contenido[74].

Bovo II de Corvey († 916) compone, a petición del obispo de Châlons-sur-Marne, un breve comentario dedicado solo a esta controvertida sección de la *Consolatio*[75]. En el prólogo Bovo declara que su comentario versará «de platonicorum dogmatum vanitate» (Huygens, 1954*a:* 383), y que su objetivo será revelar los errores paganos, del mismo modo que del veneno de las serpientes se extrae su antídoto (Huygens, 1954*a* : 383):

> sicut medici non solum salubria quae sumantur alimenta commendant, sed et noxia quae uitentur insinuant: monstrantes herbas utiles produnt etiam letiferas, ne miseros fallant aconita legentes. quid, quod etiam de uenenis serpentum pretiosa confici dicunt antidota? hinc antiquitus illi periti incantatores artis suae lucra captabant: hinc pharmacopolae negotii sui quaestum cepere non modicum.

---

[72] Véase Dronke (2002); Rudolf Peiper editó cinco *vitae* del siglo IX y una del XII (ed. 1871: XXVIIII–XXXV); Troncarelli las edita de nuevo (1981: 24–25) y considera que su origen está en una *vita* compuesta, en torno al año 538, por el propio Casiodoro para su edición de la *Consolatio.* Los editores de *Codices Boethiani* añaden una séptima al repertorio (eds. Gibson y Smith 1995: 15–16).

[73] Está editada en Peiper (1871: XXXIIII) y Troncarelli (1981: 24). Se trata de la segunda parte de la quinta vita según la numeración de Peiper, y se encuentra ya en el manuscrito más antiguo de la Consolatio (Orléans, Médiathèque, ms. 270), fechado en torno al año 825 (véase Rand 1939: 327–341).

[74] El comentario procede de una glosa del manuscrito lat. 6401 A de la Bibliothèque Nationale de París, del siglo XI (f. 45r) citada por Courcelle (1967a: 14).

[75] Sobre este metro y su tradición comentarística, véanse Huygens (1954a), Beierwaltes (1983), Karáth (2004) y Fischer (2010).

El objetivo de Bovo, por tanto, no es *cristianizar* a Boecio; eso es imposible porque «certum est eum [Boethium] in his libris nihil de doctrina ecclesiastica disputasse, sed tantum philosophorum et maxime platonicorum dogmata legentibus aperire voluisse» (Huygens, 1954*a*: 384). El comentario de Bovo, cuyos conocimientos sobre el *Timeo* se limitaban al comentario de Macrobio sobre el *Somnium Scipionis,* avanza a continuación verso por verso hasta que, en la parte clave (III.IX.18–21), pese a lo expuesto en el prólogo, considera que «horum intellectus uerborum magis est fugiendus quam expositione pandendus» (Huygens, 1954*a* : 386). Sin embargo, no se resiste a la tentación y procede a glosarlos hasta que, presa de la irritación, no puede evitar preguntarse: «sed quis tam demens est ut haec monstruosa commenta non procul a fide sua remoueat?» (Huygens, 1954*a:* 397). A renglón seguido, Bovo siente que es necesario volver a justificar su exposición de estos *monstruosa commenta* boecianos (Huygens, 1954*a:* 397): «scire tamen ea uel ad hoc tantum prodest ne quis, dum haec a doctissimis auctoribus aliis uerbis expressa legerit, non hoc sed aliud aliquid quod uerum sit, eos dicere existimans, in errorem dulci sermonum compositione ducatur». A juicio de Bovo, la última parte del poema (III.IX.22–29) no requiere exposición; sin embargo, no deja de expresar su opinión sobre ellos: «fateor tamen uideri mihi quaedam in his uerba philosophicum redolere uenenum» (Huygens, 1954*a:* 398).

Los otros dos comentarios conservados sobre esta sección son de menor interés. Por un lado, el llamado por Pierre Courcelle «Anónimo de Einsiedeln» (1967*a:* 295–296), que sí dispone del *Timeo,* en la traducción latina de Calcidio, e intenta, a la luz de este texto, aclarar el sentido del poema boeciano (Huygens, 1954*a:* 400–404). Según Troncarelli (2010*a*), se trata de una respuesta al comentario de Bovo en la que intenta defender a Boecio de sus ataques. El otro comentario, compuesto por Adalboldo, obispo de Utrecht durante los años 1010–1026, se basa en los comentarios de la tradición remigiana para armonizar el contenido platónico del texto con la doctrina cristiana (Huygens, 1954*a:* 409–426).

Así pues, para concluir ya con este periodo, los comentarios de la Alta Edad Media sobre la *Consolatio* consisten, por un lado, en dos tradiciones de glosas, la sangalense y la remigiana, que se presentan en forma interlineal, en los márgenes de los manuscritos o como *glossae collectae*, un comentario particular sobre la métrica de los poemas boecianos, una serie de *vitae Boethii* y tres comentarios parciales sobre el metro IX del tercer libro, uno de ellos, en contraste con la tradición generalmente cristianizante de este periodo, extremadamente crítico con el olor a *veneno filosófico* del texto.

#### *2.3.2.2. Los grandes comentarios: Guillermo de Conches, Nicolás Trevet y Guillermo de Aragón*

A finales del siglo XI se desarrolló una exégesis más detallada y sistemática de los textos antiguos, y esto repercutió también en la forma de los comentarios, que pasaron a lecturas más comprensivas y desarrolladas con un programa sistemático. En la mayor parte de casos, estos comentarios se llegaron a separar del texto original y a circular como obras autónomas.

Antes de ocuparme de estos grandes comentarios, voy a centrarme en un testimonio intermedio entre las glosas, *vitae* y los breves comentarios del periodo anterior, el *Dialogus*

*super auctores* de Conrado de Hirsau. Entre los años 1100 y 1150 el monje Conrado (*ca.* 1070–*ca.* 1150) escribe en el monasterio benedictino de Hirsau —adherido en 1078 a la reforma cluniacense— un manual de introducción a los autores más comúnmente estudiados en las escuelas de gramática. El *Dialogus super auctores* se presenta como un coloquio o un diálogo didáctico entre un maestro y un discípulo estructurado en tres partes: una sección introductoria en la que se definen algunos términos como *liber, proson, metron, titulus, auctor,* etcétera; una serie de veintiún *accessus* a otros tantos autores; y un análisis de las diferentes ramas del conocimiento.

La ordenación de los autores en la segunda sección de la obra no es cronológica, sino pedagógica: en primer lugar aparecen las lecturas de los principiantes: la *Ars grammatica* de Donato, los *Disticha moralia* de Catón y las *Fabulae* de Esopo y de Aviano; en segundo lugar los poetas cristianos: el *Carmen paschale* de Sedulio, el *Liver evangeliorum* de Juvenco, los *Epigramas* de Próspero, la *Égloga* de Teodulo, los *Acta apostolorum* de Arato y la *Psychomachia* de Prudencio; a continuación los escritores romanos: los diálogos *De amicitia* y *De senectute* de Cicerón, *Catilina* y el *Bellum Jugurthinum* de Salustio y la *Consolatio Philosophiae* de Boecio; finalmente, los poetas paganos: la *Pharsalia* de Lucano, Horacio, Ovidio, las *Sátiras* de Juvenal, la *Ilias Latina,* las *Sátiras* de Persio, la *Thebaida* de Estacio y Virgilio[76].

El *dialogus* sobre Boecio, el último de los escritores romanos, se inicia así (ed. Huygens, 1970: 105):

> SUPER BOETIUM. (M) De Boetio quidem suis temporibus florentissimo nota est historia, quomodo pro tuenda veritate a tiranno Theodorico carcerali squalore punitus sit, quot et quantos libros ante id tempus sive alios transferendo vel exponendo seu dictando et alios ipse per se confecerit[77].

Vemos pues, en primer lugar, como Boecio fue castigado «pro tuenda veritate», en referencia a su defensa del cristianismo. Conrado recoge la religión de Boecio al final del texto (ed. Huygens, 1970: 110):

> (M) Ut veridicorum relatio docet, Papiae prope sepulchrum Augustini Ipponensis episcopi et ipse sepultus est, quem etiam imitatus libellim De Sancta Trinitate composuit, in quo et fidei suae et ingenii profundissimi aperta argumenta monstravit. Sed de hoc auctore satis dictum[78].

Sin embargo, el discípulo le plantea a Conrado una interesante cuestión, por qué la *Consolatio* carece de testimonios divinos, a la que este responde de manera original (ed. Huygens, 1970: 114):

---

[76] Sobre Conrado de Hirsau y su *Dialogus,* véanse Huygens (1954b), Whitbread (1972), Minnis (1991: 37–64) y Tilliette (1999); el texto está editado en Huygens (1970).

[77] 'Sobre Boecio. (Maestro) Conocida es la historia de lo que le acaeció al ilustrísimo Boecio en su tiempo: cómo le castigó el tirano Teodorico con los rigores de la cárcel por defender la verdad, los libros —cuáles y cuántos— que antes de aquello compuso, en algunos casos traducciones, en otros comentarios, algunas lecciones y otras obras originales'.

[78] '(Maestro) Como enseña el relato de las cosas verdaderas, está enterrado cerca del sepulcro del obispo Agustín de Hipona, en Pavía; en imitación de éste escribió también el opúsculo *De Sancta Trinitae,* en el cual mostró claros argumentos de su fe y de su profundísimo ingenio. Pero de este autor ya hemos hablado bastante'.

(D) Admiratione dignum videtur quod vir iste totus catholicus Fortunam tociens in hoc opere ponit et testimoniis divinis literam elegantem vacuam ostendit.

(M) Huius rei gemina causa est, et prima quidem quod qui inter hostes veritatis versabatur, si testimoniis scripturae cingeret opus quod fecerat, incredulorum malicia combureret quod non intelligebat; secunda causa est, quod vir prudentissimus ad incertos temporalium eventus demonstrandos ratione magis uti voluit quam Scripturarum auctoritate, ut vel sola ratione mundi contemptum persuaderet, qui tunc temporis nihil ex auctoritate divina ex perverso interprete vel lectore proficeret[79].

Así pues, Boecio no incluyó testimonios divinos en su obra, en primer lugar, porque se encontraba entre enemigos de la fe; en segundo lugar, porque prefirió emplear solo el uso de la razón para convencer también a los lectores paganos. En su defensa del cristianismo de Boecio, no parece reparar Conrado en la contradicción entre los motivos que aduce y los tratados teológicos que él mismo cita, escritos igualmente entre enemigos de la fe y destinados en buena medida a convencer a lectores paganos o a atacar errores de otros credos.

Aproximadamente en las mismas fechas del *Dialogus super autores* aparece el primero de los grandes comentarios sistemáticos de la *Consolatio Philosophiae.* Su autor es Guillermo de Conches (*ca.* 1080–1154), comentarista también de Prisciano, Platón y Macrobio. El comentario de Guillermo de Conches, terminado *ca.* 1125, presenta una mezcla de tradición e innovación tanto en su técnica de glosado como en sus contenidos[80]. En primer lugar, Guillermo no comenta todo el texto, sino que, como sus antecesores, selecciona algunos pasajes y, tras citarlos en forma de *lemmata,* los sitúa en el contexto de una discusión más amplia, dejando para una segunda fase la explicación de la *littera.*

Las glosas sobre el texto están integradas en largas digresiones sobre, fundamentalmente, temas de filosofía natural, como los elementos, los vientos o los planetas. Respecto al platonismo de la obra, Guillermo busca, como la mayoría de los glosadores anteriores, *cristianizar* el texto, pero, a diferencia de ellos, se basa en la teoría de la *fabula* para buscar las profundas verdades que Boecio ocultó bajo el *integumentum* de las historias paganas. Guillermo aplica el *integumentum,* por un lado, a los pasajes donde encuentra filosofía pagana, como el relato platónico del origen del alma, la noción de conocimiento como reminiscencia o el concepto de *anima mundi* y, por otro, a las narraciones fabulosas, como la de Orfeo, Ulises o Hércules.

El comentario de Guillermo de Conches fue el más utilizado durante los siglos XII y XIII, como demuestran los más de setenta manuscritos conservados. Existen también numerosos manuscritos en los que el texto de Guillermo se mezcla con otros comentarios, generalmente

---

[79] '(Discípulo) Digno de admiración parece que este varón tan católico mencione tantas veces a la Fortuna en esta obra y que una escritura tan elegante carezca de testimonios divinos. (MAESTRO) La causa de esto es doble: la primera es que, dado que éste se movía entre enemigos de la verdad, si en su obra se hubiera ceñido a los testimonios de la Escritura la maldad de los incrédulos hubiera destruido lo que no entendían; la segunda causa es que este prudentísimo varón prefirió servirse de la razón para exponer los inciertos sucesos temporales antes que recurrir a la autoridad de la Escritura, con el fin de inducir al desprecio del mundo sólo por medio de la razón, pues de poco provecho sería en aquel tiempo la autoridad divina a los ojos de un intérprete o lector perverso'.

[80] Está editado por Lodi Nauta (1999); véanse también, del mismo autor, 1993*a*, 1993*b*, 1997*a*, 1997*b*, 2002; sigo en este apartado su trabajo de 2009.

considerados de origen remigiano. También se conservan once testimonios que transmiten una revisión completa anónima llevada a cabo en el siglo XIII.

Otro gran comentario medieval, compuesto probablemente en los últimos años del siglo XIII, fue el de Guillermo de Aragón (*fl.* 1330), que tuvo, sin embargo, una circulación mucho más limitada que los de Guillermo de Conches o Nicolás Trevet[81]. El comentario en sí está precedido por un interesante *accessus* compuesto por un «prólogo extrínseco», el análisis de la *intentio*, la *utilitas* y el *modus tractandi* de la *Consolatio* y una *vita Boethii* (Olmedilla, 1998). El plantemiento general es diferente al representado por los de Guillermo de Conches y Nicolás Trevet: Guillermo de Aragón tiende a disminuir la importancia del contenido platónico de la *Consolatio Philosophiae,* los *crimina Platonicorum,* como él dice, en favor de una interpretación aristótelica. Aunque Guillermo no es antiplatónico, como tradicionalmente se ha dicho, considera que Boecio no era realmente platónico, sino que era un verdadero seguidor de Aristóteles, y que los comentaristas anteriores que han interpretado que Boecio *more Platonico loquitur* están equivocados (Minnis y Nauta, 1993; Nauta, 2002).

Aproximadamente en el año 1300, el fraile dominico Nicolás Trevet († *ca.* 1335) escribe, a instancias de sus compañeros de la orden, el comentario más influyente en los doscientos años siguientes[82]. Más de cien manuscritos conservados, sin contar diversas adaptaciones, testimonian su popularidad. Nicolás Trevet era a principios del siglo XIV un estudiante de Oxford que participaba activamente en los debates teológicos del momento, como testimonian sus tempranos *quodlibeta* y sus *questiones ordinariae.* Los esfuerzos de los dominicos del momento se concentraban, tras las condenas de París en 1277 y de Oxford en 1286, en la defensa de las posiciones tomistas frente al augustianismo franciscano respecto a diversas cuestiones como el principio de individuación, la superioridad del intelecto frente a la voluntad, la dependencia del conocimiento en los sentidos o la potencialidad de la materia primaria (Nauta, 1997: 46–49). Estos debates contemporáneos aparecen en su comentario, diseminados en la argumentación aristotélico-tomista que Trevet emplea para clarificar el texto de Boecio (Doñas, 2012*d*).

En cuanto a la estructura de la obra, el comentario está precedido por tres prólogos: en el primero Trevet justifica la composición de la obra como respuesta a una petición de sus compañeros de orden; el segundo consiste en una exposición histórica sobre los acontecimientos que llevaron a la composición de la *Consolatio Philosophiae* y el tercero en un *accessus ad auctorem* de los llamados «prólogos aristotélicos», que aplica las cuatro causas de la generación y el cambio (material, eficiente, formal y final) al estudio de la obra[83]. En cuanto al comentario en sí, frente a la práctica habitual de comentaristas anteriores, como Guillermo de Conches, que seleccionaban solo algunos fragmentos de la *Consolatio,* para, en forma de *lemmata,* introducirlos en una exposición ininterrumpida, Trevet adopta un sistema mixto

---

[81] El texto está editado por Carmen Olmedilla (1997); véase también Terbille (1972), Crespo (1973) y Senner (1980). Se han conservado cinco manuscritos de la obra.

[82] Edmund Silk no pudo terminar su edición crítica de la obra antes de morir. Una versión preliminar, mecanografiada y con correcciones manuscritas, se conserva en la Universidad de Yale y puede consultar en línea (<http://cam-puspress.yale.edu/trevet/>). Véanse también Donaghey (1987) y Nauta (1993b y 1997b); para el uso del comentario de Guillermo de Conches por parte de Nicolás Trevet, véase Minnis y Nauta (1993).

[83] Véanse Hunt (1948); véanse también Quain (1945), Minnis (1988: 29–72 y *passim*) y Holtz (1995).

de glosado, en el que la exposición continua está complementada por la explicación literal del texto completo de la *Consolatio,* que aparece reproducido en el comentario.

Guillermo de Conches es el principal modelo de Trevet y, mencionado como «Commentator», aparece en numerosas ocasiones en su comentario, en ocasiones como fuente y en otras para refutar sus interpretaciones. Como su predecesor, tampoco Trevet es hostil al platonismo del texto, y también considera que la verdadera filosofía se encuentra oculta tras este velo de platonismo. El procedimiento de Trevet, más detallado y prolijo que el de Guillermo de Conches, busca acomodar la *littera,* muchas veces controvertida, a la *sententia,* es decir, el significado profundo que Boecio pretendía expresar detrás de las fábulas y de los pasajes aparentemente platónicos. Esta insistencia en el sentido de la *littera* y la exhaustividad de Trevet en la exposición del texto completo de Boecio son probablemente las razones principales del enorme éxito de la obra, ya que la convierte en un *thesaurus* con todo tipo de informaciones relativas a cualquier campo del saber, con especial preferencia por los temas históricos y científicos, algo especialmente apreciado por los comentaristas posteriores, los traductores y los lectores bajomedievales.

También en el caso de Nicolás Trevet encontramos numerosos manuscritos en los que su comentario se mezcla con el de Guillermo de Conches o con material procedente de la tradición remigiana. Otros comentaristas posteriores, además, se limitan a abreviar, revisar o simplificar su comentario. De esta manera, el material *trevetiano* se convertirá en omnipresente en los comentarios boecianos bajomedievales, sea en forma de glosas que se desgajan del comentario para copiarse en los márgenes de los manuscritos, sea en compilaciones bajo otro nombre. En palabras de Lodi Nauta, lo que la *glossa ordinaria* fue para los comentaristas bíblicos, la obra de Trevet lo fue para los de la *Consolatio* (2009: 265).

Entre los muchos comentarios contemporáneos a Trevet o posteriores[84], el único que es relevante para la transmisión hispánica del texto es el llamado comentario de Pseudo-Tomás de Aquino. Aunque varios manuscritos en el siglo XIV transmiten comentarios de la *Consolatio* con el nombre del Aquinate (entre ellos el que debió de consultar Pere Saplana, § 3.3.1.1), este comentario debió de nacer en el ambiente universitario alemán de mediados del siglo XV (Palmer, 1981 y 1997). Su primer testimonio es la edición *princeps* de 1473, de Anton Koberger, y parece ser que todos los manuscritos y las numerosas ediciones conservadas del texto derivan de esta edición (Bastert, 2010). Con frecuencia se confunde el comentario de Pseudo-Tomás con el de William Wheteley, compuesto en las primeras décadas del siglo XIV. El origen de la confusión estriba en el hecho de que ambos comparten el mismo *incipit,* «Philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas». El error de atribución se encuentra, por ejemplo, en Courcelle (1967*a:* 322–323) y en *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia* (ed. Busa, 1996), donde, entre las obras apócrifas de Santo Tomás, se edita bajo el nombre de Wheteley el texto impreso en 1473. En realidad, ambas obras son muy parecidas, ya que consisten básicamente en reelaboraciones del comentario de Nicolás Trevet[85]. Se ha considerado, sin embargo, que podría encontrarse un *terminus ante quem* en la traducción

[84] Véanse Courcelle (1939 y 1966 y 1967a: 239–332), Olmedilla (1997: XIX–XXXIX) y Nauta (2009).

[85] Sobre William Wheteley, que compuso también un comentario sobre *De disciplina scholarium,* de Pseudo–Boecio, véanse Sebastian (1970) y Kneepkens (2004); sobre el comentario de Pseudo–Tomás, véanse Minnis (1981: 354 y 1988: 226), Palmer (1981: 399 y 1997: 290–291) y Glei (2010).

de la *Consolatio* al hebreo por parte de Bonafoux Astruc, que, según Mauro Zonta (19998), lo habría manejado en el año 1423; de ser así, habría que retrasar considerablemente su fecha de composición.

En conclusión, los pormenores de la tradición comentarística sobre la *Consolatio Philosophiae,* iniciada aparentemente poco después de la muerte del autor, sigue siendo un reto para la crítica, especialmente en su primer periodo, debido fundamentalmente, como hemos visto, a las propias características de su transmisión. Los temas fundamentales que han interesado a los comentaristas, aparte de la dilucidación de la *littera* de la obra, fueron el valor moral del texto, sus referencias históricas y mitológicas y, sobre todo, la evaluación del platonismo de algunos pasajes y de su ortodoxia católica o su condición pagana. De esta tradición será de donde los traductores que veremos en el siguiente apartado extraerán abundante material para complementar, dirigir o, incluso, sustituir la lectura de la *Consolatio Philosophiae*.

### 2.3.3. Traducciones

#### *2.3.3.1. Las primeras traducciones (siglos IX–X): Alfredo el Grande y Notker Labeo*

A.1. El rey anglosajón Alfredo el Grande (849–899), posiblemente con la ayuda de su mentor galés Asser, compuso en la última década del siglo IX dos versiones de la *Consolatio Philosophiae,* una en prosa y otra con las secciones métricas en verso aliterativo. Con la ayuda de un comentario latino, en las versiones tiende a clarificar las alusiones históricas y a cristianizar el texto de Boecio. Aparentemente Nicolás Trevet cita esta traducción en su comentario (Donaghey, 1987).

El texto está editado en Godden y Irvine (2009); para la extensísima bibliografía sobre esta traducción remito a los recientes trabajos de Szarmach (2012) y Discenza y Szarmach (2014).

A.2. Notker de San Galo, o Notker Labeo (*ca*. 950–1022), tradujo diversas obras latinas como parte de un programa de enseñanza del latín. Su traducción de la *Consolatio* es un libro de texto bilingüe en el que breves pasajes del texto latino, con el orden simplificado, preceden a su traducción al antiguo alto alemán o se parafrasean con glosas originales o derivadas de comentarios latinos. La traducción, ligeramente cristianizada, tiene un claro propósito didáctico.

El texto está editado en Tax (1986–1990) y Firchow (2003); véanse también Palmer (1981), Tax (2001*a* y 2001*b*) y Hehle (2002 y 2012).

#### *2.3.3.2. Ámbito francés*

Con trece traducciones, la transmisión vernácula en Francia de la *Consolatio* es la más extensa en la Europa medieval. Cinco de ellas son completamente en prosa, cuatro en

verso y prosa, y cuatro completamente en verso, principalmente pareados octosilábicos. Las traducciones, de las cuales solo cuatro transmiten el nombre del autor, pertenecen fundamentalmente a las regiones septentrionales, centrales y orientales de Francia. Se numeran convencionalmente del I al XIII, de acuerdo con la clasificación establecida por Antoine Thomas y Mario Roques (1939); aquí, sin embargo, siguiendo a Glynnis Cropp (2008), las presento por orden cronológico, indicando la numeración de Thomas y Roques cuando una y otra numeración no coindicen. El estudio más completo sobre las traducciones francesas es el reciente artículo de Glynnis Cropp (2012).

I. La primera traducción conocida es *Del Confortement de Philosofie*. Se conserva en un solo manuscrito (Viena, Österreichische Nationalbibliothek 2642) y se completó en torno al año 1230. Está escrito en dialecto burgundio del Sur, en prosa, y el texto está precedido por un prólogo que traduce una *vita* latina. Se acompaña de pasajes de un comentario mitológico y filosófico, derivado principalmente de Guillermo de Conches, además de incluir otros pasajes de los Mitógrafos, Ovidio, Virgilio y del comentario del siglo X de Adalboldo de Utrecht para III.IX.

El texto está editado en Bolton-Hall (1996–1997); véase también Copeland (1991: 129–133).

II. La segunda traducción, también en prosa, *Boesces de Consolation,* está escrita en el dialecto de Hainaut, y también se conserva en un solo manuscrito (Troyes, Bibliothèque Municipale 989) de finales del siglo XIII o principios del XIV. Carece de algunos metros de los libros III y IV. El prólogo traduce el del comentario latino del siglo XIII de Guillermo de Aragón.

El texto está editado en Schroth (1976); véase también Crespo (1973), Cropp (1982), Atkinson (1981) y Atkinson y Babbi (2000: 13–15).

III. La traducción más conocida y estudiada es *Li Livres de Confort de Philosophie,* de Jean de Meun († *ca.* 1305), que se conserva en 22 manuscritos. En el prólogo, además de dedicar la obra a Felipe el Hermoso (1268–1314) y explicar el carácter de su traducción –buscará captar el sentido del autor sin seguir el orden de sus palabras– traduce también el prólogo del comentario latino de Guillermo de Aragón. Este prólogo se añadió después a la traducción VI. La traducción de Jean de Meun, en prosa, es completa, y amplifica algunos pasajes recurriendo al comentario de Guillermo de Aragón.

El texto está editado en Dedeck-Héry (1952); véanse también Cropp (1979), Copeland (1991: 133–139 y 142–150), Billotte (2000) y Evdokimova (2003).

IV. La cuarta traducción es obra de Pierre de París, está escrita en dialecto franco-véneto y se conserva en un solo manuscrito (Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 4788), fechado en septiembre de 1309. La traducción, en prosa, se acompaña de una paráfrasis que a su vez fue traducida al latín en el siglo XV.

Veánse Thomas (1923), Thomas y Roques (1938: 441–450), Dwyer (1976: 77–79) y Atkinson y Babbi (2000: 25–30).

V. La quinta traducción en prosa (VIII según la clasificación de Thomas y Roques) es *La Complainte de la tribulation del mirable phylosophe qi fu appelz Boeces, et de la consolation de la phylosophie qel confortoit en scemblance d'une dame,* una versión franco-italiana de finales del siglo XIII de Bonaventura da Demena (*cf. infra*). Está conservada en un solo manuscrito (París, Bibliothèque Nationale de France, fr. 821) y contiene muchas lagunas y errores.

Véanse Thomas y Roques (1938: 466–470), Babbi (1993 y 1995: 7–75) y Atkinson (1998).

VI. Dos versiones en prosa y verso (V y VI según la clasificación de Thomas y Roques) se relacionan entre sí y también con la traducción en verso de Renaut de Louhans, el Roman de Fortune et de Félicité (IX según la clasificación de Thomas y Roques), que fue concluido el 31 de marzo de 1336. Renaut de Louhans consultó la traducción V, *Boesces de Consolacion,* de *ca.* 1320, escrita originalmente en el dialecto de Lorena y de la que se conservan dos manuscritos. El autor imita la alternancia boeciana en versos y prosa empleando pareados octosilábicos rimados.

El texto está editado en Atkinson (1996); véanse también Atkinson y Cropp (1985), Evdokimova (2003) y Babbi (2010).

VII. La segunda traducción en prosa y en verso (VI según la clasificación de Thomas y Roques) es *Le Livre de Boece de Consolacion,* y combina pasajes tomados de la traducción V con reelaboraciones y amplificaciones de otras partes de ese texto. El más antiguo manuscrito de esta traducción, fechado en 1362 (Dijon, Bibliothèque Publique 525), tiene al final de V.II una rúbrica que anuncia que el texto que falta, debido a su dificultad, se toma de la traducción de Jean de Meun (III). En el segundo manuscrito más antiguo (París, Bibliothèque Nationale de France, fr. 1728), copiado por Henri du Trevou, la traducción está completa y precedida por el prólogo de Jean de Meun. En otro estadio de esta transmisión, se añadieron antes de 1383 glosas procedentes de la compilación del comentario de Guillermo de Conches, tituladas en algunos manuscritos «Commentum dominni linconiensis». La versión glosada fue la más popular: de los 65 manuscritos conservados de esta traducción, 49 contienen la versión glosada. Es la traducción de la que se han conservado más manuscritos, probablemente porque se corresponde con el gusto de la época por los ejemplos de la historia, la Biblia, las vidas de santos y la sabiduría de los filósofos.

El texto está editado en Cropp (2006); véanse también Atkinson y Cropp (1985), Ricklin (1997) y Cropp (1982–1983, 1986, 1987, 1991, 2001, 2007 y 2010).

VIII. Otra versión en prosa y verso se conserva en manuscrito Aberystwyth (National Library of Wales 5038D) (XII según la clasificación de Thomas y Roques), y consiste en metros tomados de la traducción X y de una nueva versión de las secciones en prosa.

Véase Atkinson y Babbi (2000: 120–124).

IX. En 1477 Colard Mansion imprime en Brujas otra traducción en verso y en prosa con comentarios, reimpresa por Antoine Verard en 1494 (XIII según la clasificación de Thomas y Roques).

Véanse Dwyer (1976: 16–17), Atkinson y Babbi (2000: 213–234) y Lebsanft (2010).

X. La más antigua traducción en verso es una traducción-comentario en octosílabos fechada *ca.* 1315–1320 y escrita en el dialecto de Picardía (VII según la clasificación de Thomas y Roques). Se trata de una traducción completa interpolada con comentarios derivados de, entre otros, los Mitógrafos Vaticanos, Guillermo de Conches y Guillermo de Aragón.

Véase Atkinson (1987 y 1994).

XI. *Le Roman de Fortune et de Félicité sus Böece de Consolation* (IX según la clasificación de Thomas y Roques) es una traducción en verso obra de Renaut de Louhans, fraile dominico que terminó su trabajo el 31 de marzo de 1336 en el monasterio de Poligny en el Jura. Renaut tomó unos 165 versos de la traducción V y añadió material de varias fuentes, incluido el comentario de Nicolás Trevet. En el libro I Renaut emplea estrofas de ocho versos octosilábicos, y después pareados octosilábicos, excepto para las interpolaciones en el libro II sobre la fortuna y la muerte. Su popularidad la atestiguan los 37 manuscritos conservados.

El texto está editado en Atherton (1994), véanse Atherton y Atkinson (1992) y Atkinson y Cropp (1985).

XII. Un solo manuscrito (París, Bibliothèque Nationale, fr. 25418) presenta una amalgama de las traducciones IX y X que Thomas y Roques clasificaron como traducción XI.

Véanse Thomas y Roques (1939: 543–547), Atkinson (2007), Atherton y Atkinson (1992) y Atkinson (1994)

XIII. En torno a 1380, un monje benedictino anónimo revisó y corrigió extensamente la traducción de Renaut. Con el avance de su trabajo se fue separando cada vez más del texto de Renaut hasta, finalmente, crear otra diferente traducción en verso, *Böece de Confort* (X según la clasificación de Thomas y Roques), conservada en 35 manuscritos.

El texto está editado en Noest (1999–2000).

Compuestas a lo largo de más de 150 años, la crítica ha establecido vínculos entre las versiones II y III, las versiones III y VI, las versiones V, VI y IX y las versiones IX, X, XI y XIII. En su mayor parte, se trata de versiones realizadas por clérigos dirigidas a una audiencia laica.

#### *2.3.3.3. Ámbito italiano*

Se conservan 10 traducciones, todas del Norte de Italia y muy cercanas a la tradición comentarística latina, dos de las cuales (II y III) presentan conexiones con versiones francesas. En muchas de ellas se hace hincapié en la santidad y el martirio de Boecio. Los estudios de conjunto más imporantes son Black y Pomaro (2000), Albesano (2006) y Brancato (2012).

I. La traducción italiana más antigua que se conserva se encuentra en el manuscrito Florencia, Biblioteca Riccardiana, Cod. 1609, y está escrita en el dialecto de Pisa. De ella deriva otra versión presente en el Cod. 1540 de la misma biblioteca, que además contiene también una versión italiana del comentario de Nicolás Trevet.

Véase Brancato (2012) y Albesano (2006).

II. Traducción en prosa de Bonaventura da Demena en dialecto véneto. En el prólogo se refiere a su anterior traducción en «vulgar latin», refiriéndose aparentemente a la quinta traducción francesa en prosa (VIII según la clasificación de Thomas y Roques). Parece, sin embargo, que ninguna de las dos versiones, la francesa y la véneta, deriva la una de la otra, de manera que habría que suponer una tercera traducción perdida de la que derivarían ambas.

El texto está editado en Babbi (1995); véanse también Atkinson (1998), Babbi (2010) y Brancato (2012).

III. Una traducción en verso y prosa en dialecto genovés conservada en un manuscrito del siglo XV está basada en el anónimo *Livre de Boece de Consolacion* (VI según la clasificación de Thomas y Roques).

El texto está editado en Parodi (1898); véanse también Ricklin (1997), Cropp (2007) y Brancato (2012).

IV. La versión italiana más popular, a juzgar por los 37 manuscritos conservados, fue la traducción en verso y prosa de Alberto della Piagentina, escrita en prisión en Venecia en 1332 y conocida simplemente como *Il Boezio.* Una traducción véneta presente en el manuscrito Florencia, Biblioteca Nacionale Centrale, Magl. II iii Cod. 131, podría estar relacionada con ella.

El texto está editado en Battaglia (1929); véanse también Van der Vyver (1939), Ricklin (1997), Favero (2006), Albesano (2006) y Brancato (2012).

V–X. Otras cinco traducciones italianas son el trabajo de autores cuyos nombres conocemos. Grazia di Meo, de Siena, completó su traducción en Aviñón en el año 1343, y el fraile dominico Giovanni da Foligno complementó a finales del siglo XIII su traducción con una exposición espiritual cristiana. Otras dos traducciones fueron compuestas por Pierozzo Rossi, en el siglo XV, y por Anselmo Tanzo, a finales del siglo XV o principios del XVI. En Nueva York, Columbia University Library, Lodge MS 24 se conserva una traducción realizada a finales del siglo XV, muy posiblemente en Umbría, y aparentemente independiente de las otras versiones.

El texto de Grazia di Meo está editado en Heinz (1984); véanse también Ricklin (1997), Albesano (2006) y Brancato (2012).

#### *2.3.3.4. Ámbito inglés*

I. En torno al año 1380, Geoffrey Chaucer (*ca.* 1340–1400) completó su traducción de la *Consolatio Philosophiae* en prosa inglesa, empleando la traducción de Jean de Meun, la versión *vulgata* de la *Consolatio* con las glosas de Remigio de Auxerre y el comentario de Nicolás Trevet; incluye además ocasionalmente algunos comentarios propios. Chaucer depende de Trevet en las glosas sobre la fortuna, la felicidad y el destino y compartía su actitud hacia la Antigüedad pagana, pero, al traducir III.IX, siguió a Jean de Meun en una traducción literal. Con diez manuscritos conservados y dos ediciones incunables, el *Boece* fue una de las obras más populares de Chaucer.

El texto está editado en Machan (2008); véanse también Kaylor (1992), Machan (1985, 1987, 1989 y 2005), Minnis (1981, ed. 1987, ed. 1993, 1993), Minnis y Machan (1993) y Johnson (2012).

II. Unas décadas después, en 1410, John Walton, canónigo agustino de la abadía de Oseney, en Oxford, terminó una traducción inglesa en verso, de la que se conservan unos 20 manuscritos y una impresión del año 1525. Walton escribió la obra para Elizabeth Berkeley, hija de Lord Thomas Berkeley. La identidad del autor de la traducción se revela en unos anagramas acrósticos presentes al principio y al final del texto en las versiones manuscritos y en unos versos acrósticos en la edición del siglo XVI de 1525. Incorporó a su traducción interpretaciones procedentes del comentario de Nicolás Trevet, a veces reorganizando el material y haciendo más explícita la moralización. La forma métrica, estrofas de ocho versos rimados, y una nueva división del texto en secciones hicieron la obra más accesible e independiente del original latino. Esta traducción tuvo un éxito mucho mayor que la de Chaucer y fue leída por grupos sociales muy diferentes.

El texto está editado en Science (1927); véanse también Johnson (1987, 1996, 1997 y 2012).

### *2.3.3.5. Ámbito germánico*

I–II. En el siglo XV existieron siete diferentes traducciones alemanas, dos de las cuales se han perdido: la de Peter von Kastl, un monje benedictino que compuso su traducción en 1401, y la de Niklas von Wyle.

Véanse Palmer (1981 y 1997), Kaylor (1991) y Hehle (2012).

III–V. Se han conservado tres traducciones en prosa. Primero, una versión en bajo alemán del libro I escrita en Giessen y fechada en 1464, conocida como la traducción de Lemgo; a continuación, la obra de Konrad Humery, de *ca.* 1462–1463, que se conserva en tres manuscritos; por último, una edición bilingüe en la que las secciones latinas alternan con una traducción muy cercana al original. Esta última fue impresa por Anton Koberger en Nüremberg en 1473, y la segunda parte del libro contiene el comentario de Pseudo-Tomás de Aquino.

Véanse Mommert (1965), Palmer (1981 y 1997), Eikelman (2010), Bastert (2010) y Hehle (2012).

VI. Se ha conservado una transcripción de un manuscrito perdido tras un incendio en 1945 que trasmite 145 líneas conocidas como los fragmentos de Münster. En estas líneas se encuentran largos *lemmata* y glosas que relacionan la traducción en verso con el texto latino.

Véanse Bömer (1908), Palmer (1981 y 1997) y Hehle (2012).

VII. Una traducción parcial, de los libros III–V, conocida como la traducción de Erfurt, se encuentra en el manuscrito Oxford, Bodleian Library MS Hamilton 96 (1465), escrito por el propio traductor. El texto alemán, que se dispone en paralelo al texto latino, fue añadido

después, cuando el texto ya tenía glosas interlineales y, un comentario latino intercalado y glosas marginales. Se trata de una paráfrasis que aparece donde hay menos comentario latino.

Véanse Palmer (1981 y 1997), Dellsperger (2010) y Hehle (2012).

Estos últimos dos ejemplos demuestran que, en la tradición germánica, las traducciones siguieron asociadas estrechamente al texto latino, cuando en Inglaterra, en Francia y en España las traducciones ya constituían obras relativamente autónomas.

#### *2.3.3.6. Ámbito neerlandés*

Las dos traducciones neerlandesas están compuestas en forma prosimétrica y sus manuscritos están ricamente iluminados.

I. Jacob Vilt, un orfebre de Brujas, completó su traducción en el año 1466. Se trata de una traducción de *Le Livre de Boece de Consolation,* la traducción francesa VI según la clasificación de Thomas y Roques. Vilt añade en los márgenes glosas con *lemmata* vernáculos, y también introdujo secciones con *lemmata* latinos como referencias al texto original.

Véanse Goris y Wissink (1997) y Mertens (1997).

II. La traducción de Gante, basada en el texto latino, se conserva en una impresión y en un lujoso manuscrito copiado en 1492 por Jan van Kriekenborch para el coleccionista de libros Lodewijk van Gruuthuse. Ambos testimonios contienen el texto latino, la traducción y un comentario vernáculo. El traductor sigue muy de cerca el texto latino, palabra por palabra y línea por línea en los metros. Reemplaza las alusiones clásicas con nombres comunes. El comentario procede en su mayor parte del compuesto en 1381 por Renier de Saint Truiden, al que se añaden nuevos materiales.

Véanse Goris y Wissink (1997), Hoenen (1997), Mertens (1997), Van Dommelen y Dekker (1997) y Goris y Nauta (1999).

#### *2.3.3.7. Conclusiones*

Entre las conclusiones que extrae Glynnis Cropp de su estudio sobre las traducciones medievales europeas de la *Consolatio* (2008: 1335), algunas son de especial importancia para evaluar la tradición hispánica. En primer lugar, de las 38 versiones llevadas a cabo –incluidas las hispánicas–, 16 son en prosa, 9 en verso y en prosa y 6 en verso (exluyendo 7 traducciones italianas que no han sido suficientemente estudiadas). El núcleo fundamental de estas traducciones, de donde derivan varias versiones en diferentes lenguas, es el norte de Francia, conectado con Italia y Holanda. En su mayoría, los traductores son clérigos, aunque también hay, entre otros, un rey (Alfredo el Grande) y un orfebre holandés. Se dirigen a una audicia laica, fuera del monasterio o la escuela, principalmente letrados, juristas, caballeros o ciudadanos. Numerosos manuscritos se encuentran en bibliotecas personales, a veces ricamente iluminados. La mayoría de estas traducciones incorporan materiales de la tradición

comentarística latina, a veces junto a observaciones personales. En algunas ocasiones el texto vernáculo va acompañado de glosas marginales o de apéndices, aunque se observa una progresión a incorporar material de los comentarios en el propio texto, haciendo a veces de la traducción una obra autónoma. Algunas de estas versiones, especialmente en el ámbito germánico, incorporan el texto latino, enfrentado o en alternancia con la traducción, lo que remite a un uso escolar o didáctico de la obra.

El estudio de las versiones hispánicas que se llevará a cabo en las dos siguientes partes de la tesis (§§ 3–4) permitirá su inclusión en el contexto europeo de las traducciones de la *Consolatio* y la evaluación de los paralelos y las divergencias con las tendencias generales de otras tradiciones (§ 3.1).

# SEGUNDA PARTE

# 3 LAS VERSIONES HISPÁNICAS MEDIEVALES DE LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE*

## 3.1. INTRODUCCIÓN

La tradición vernácula hispánica de la *Consolatio Philosophiae* se compone de cuatro ramas que incluyen, de acuerdo con los criterios que voy a emplear aquí, trece diferentes versiones. En orden cronológico, la primera rama, la más extensa y compleja, consta de ocho versiones: una adaptación al catalán, una revisión catalana, tres traducciones castellanas, una traducción hebrea, una retrotraducción al latín y una refundición castellana; la segunda rama está constituida por una adaptación y una refundición de *excerpta*; la tercera, de una sola traducción; la cuarta, de una traducción y una refundición.

Empleo el término *rama* como el conjunto de versiones que se remontan a un mismo origen. El concepto de *versión,* que a veces se emplea como sinónimo de *adaptación,* tiene aquí un significado general, como cada una de las formas que adopta un texto derivado, de manera completa o parcial, de otro texto escrito originariamente en una lengua diferente. Una *adaptación* (que hay que entender como abreviación de la *adaptación vernácula*) es una versión que, debido a la sustitución, adición, supresión o modificación de los materiales del texto de partida, podría considerarse una obra autónoma en función de determinados criterios. Una *traducción* responde, de manera implícita o explícita, al deseo de reproducir fielmente el contenido del texto de partida. De las cinco traducciones que componen la tradición hispánica de la *Consolatio,* dos son *directas*, es decir, parten del texto latino, y tres son *indirectas,* es decir, se presentan como versiones del texto latino pero en realidad traducen una versión vernácula. Los términos *revisión* y *refundición* hacen referencia a dos tipos distintos de versiones dentro de una misma rama. Una *revisión* es el resultado del intento de mejora de una versión anterior, generalmente volviendo al texto de partida o recurriendo a otros materiales. El concepto de *refundición* engloba, de manera general, los textos en los que se han reelaborado los materiales de una versión anterior, a veces mediante la adición de otros nuevos, con el objetivo manifiesto de componer una nueva versión. En el caso de la tradición hispánica de la *Consolatio, refundición* hace referencia a tres tipos de versiones: composición de un texto autónomo basado en una versión anterior, inclusión de *excerpta* de una versión

en otra obra con estructura y objetivos diferentes y, por último, reestructuración general y reelaboración de los materiales de una versión anterior para, en conjunción con otros textos, construir un manuscrito unitario[86]. En cuanto a los autores de estas versiones, el autor de una versión sería el *romanceador,* de una adaptación, el *adaptador,* de una traducción, el *traductor,* de una revisión, el *revisor*, de una refundición, el *refundidor.*

Evidentemente, no es necesario abundar en el hecho de que, habida cuenta de las características de las versiones medievales, el empleo de una taxonomía como esta consiste más bien en una necesidad crítica práctica que en una definición rigurosa de los diferentes tipos de versiones, cuyos límites se van difuminando al analizarlas detenidamente. Las fronteras entre, especialmente, *adaptación* y *traducción* y entre *revisión* y *refundición* dependen de criterios sujetos a interpretación, como el grado de dependencia respecto al texto de partida o el deseo de mejorar una versión anterior o de componer una nueva.

Es necesaria otra precisión en el contexto de las traducciones medievales: cuando hablamos de *texto de partida* no nos referimos al texto crítico que podamos encontrar, por ejemplo, en una edición moderna de Oxford, Teubner o Les Belles Lettres. Las versiones medievales, en términos generales, parten de textos interpolados, acompañados o, incluso, en gran parte sustituidos por otros materiales como glosas, *vitae, accessus* o comentarios de diverso tipo que, en mayor o menor medida, suelen incorporarse en ellas. Todas las versiones hispánicas de la *Consolatio Philosophiae,* sin excepción, incluyen este tipo de materiales, bien en el propio texto, bien en sus márgenes. Para evitar la confusión entre ambos tipos de materiales, empleo la expresión *texto original* de la *Consolatio* o *texto original latino* para referirme a la obra escrita por Boecio. Así, el *texto de partida* de una versión vernácula constaría del *texto original latino,* identificable, con todas las salvedades necesarias, con el texto crítico de una edición moderna, y todos los materiales comentarísticos incorporados a ella, bien en el modelo (véase § 4.2 para el sentido exacto con el que uso este término), bien en otros manuscritos que pudiera emplear. A modo de ejemplo, el *texto de partida* de *La consolación natural* constaría del *texto original* de la *Consolatio*, del comentario latino de Nicolás Trevet y de, posiblemente, una serie de breves glosas marginales de origen incierto; estos dos últimos contenidos podrían encontrarse en el modelo junto con el *original latino* o en otro u otros ejemplares consultados por el traductor.

Así pues, el listado completo de las versiones medievales de la *Consolatio Philosophiae,* en función de la definición de *versión* que empleo, incluye dos catalanas, nueve castellanas, una hebrea y una latina:

Rama 1:

1.1. *Libre de Boeci de consolació,* versión catalana de Pere Saplana: Adaptación

1.2. *Libre de consolació,* versión catalana de Antoni Ginebreda: Revisión

1.3. *De consolación de Philosofía,* versión castellana de 1.1 o de un estadio intermedio entre 1.1 y 1.2: Traducción indirecta

[86] Adapto –o refundo– aquí la clasificación de las traducciones llevada a cabo por Carlos Alvar (2003 y 2010: 241–255); para el uso medieval de algunos de estos términos, véase ahora Rubio Tovar (2011).

1.4. *Libro de Boeçio de consolaçión,* versión castellana de 1.2: Traducción indirecta

1.5. *Libro de Boecio de consolación,* versión castellana de 1.2: Traducción indirecta

1.6. Versión hebrea de un estadio intermedio entre 1.1 y 1.2: Traducción indirecta

1.7. Versión latina de 1.2: Retrotraducción

1.8. *Diálogo entre una dueña y un sabio,* versión castellana de 1.2: Refundición

Rama 2:

2.1. *Declaración del libro «De consolación»,* versión castellana anónima: Adaptación

2.2. Los «Dichos del libro llamado *Boeçio de consolación*» de la *Floresta de philósophos,* versión castellana: Refundición de *excerpta*

Rama 3:

3.1. *Boeçio de consolación,* versión castellana anónima: Traducción directa

Rama 4:

3.1. *La consolación natural,* versión castellana anónima: Traducción directa

3.2. *Libro de la consolación natural,* versión castellana del manuscrito BNM 174: Refundición

A estas cuatro ramas habría que añadir otras dos versiones perdidas: una versión catalana, llevada a cabo por Pere Borró (§ 3.3.1.1), y otra castellana, cuya existencia es más dudosa, que puede postularse a partir de una cita de Diego Hernández de Mendoza en el *Libro de armería,* de finales del siglo XV y que no coincide con el texto de ninguna de las versiones conservadas[87].

Existe una gran diferencia entre las dos primeras ramas, adaptaciones, y las dos últimas, traducciones. Esta diferencia se refleja también en el tipo de estudio que realizo de estas versiones. Dado que mi objetivo son las versiones castellanas, he dejado de lado el estudio de la compleja transmisión del texto catalán de la rama 1. Tan solo se encontrarán, por tanto, algunas notas, necesariamente provisionales, sobre el origen de estas versiones castellanas. Dedico una mayor atención, sin embargo, al texto autónomo que encontramos en el *Diálogo entre una dueña y un sabio*, especialmente a la luz de su modelo subyacente catalán. Tampoco

[87] La cita se encuentra en la tesis doctoral de Pedro Blas Valverde Ogallar (2001: 1023–1024): «Un / gran dotor que rromançó el lybro del / Boeçio, De Consolaçión, en las partes / que vydo que era necesario, puso glo– / sas muy elegantes y muy autoryza– / das y de mucho fruto. Y en una / parte que dize de la nobleza, escrybyr / lo que se sygue: Devéys saber que la no– / bleza es en muchas maneras, entre las / quales ay dos maneras de nobleza. Ay una / nobleza que es del cuerpo y otra que es del / ánima, quanto a la nobleza del cuerpo / devéys saber que esta es la qual pusyeron / los onmes en alteza de sangre e esta / ovo fundamento en poderýo, por quanto / los onmes unos quisyeron ser sennores de o– / tros». Debo esta referencia a la amabilidad del profesor Fernando Gómez Redondo.

he realizado un estudio completo de la relación entre la segunda rama y los modelos de los que parte, debido tanto a la naturaleza del texto como al hecho de que ya existe una tesis doctoral que se ocupa de esta cuestión. El estudio detallado se limita, en consecuencia, a las dos únicas traducciones directas castellanas: *Boeçio de consolaçión* y *La consolaçión natural.* En el primer caso me centro en los paratextos que se incluyen en la obra, principalmente en el «preámbulo», reelaboración del traductor de varios materiales de la tradición comentarística, y en las llamadas «interpolaciones», y explico el objetivo político de esta traducción, como afirmación de los intereses y aspiraciones de determinado grupo social de finales del siglo XIV o principios del XV. En el segundo caso desarrollo la lectura en clave política del encargo de la obra a partir de la fecha de composición, de la biografía del promotor de la traducción y de las características del texto; estudio la compleja estructura la obra; defino el *usus uertendi* del traductor, a partir de sus propias observaciones en la carta preliminar y del cotejo sistemático del texto castellano con sus fuentes; estudio las glosas y la historia del texto y, por último, las características de la refundición que se encuentra en el manuscrito BNM 174.

Los estudiosos se han preguntado, a veces con extrañeza, por las razones de esta enorme cantidad de diferentes versiones de la *Consolatio Philosophiae* –trece en apenas un siglo–, sin parangón en las letras hispánicas medievales[88]. Desde luego, hubo razones geográficas, sociales, lingüísticas, literarias, estílisticas, etc., para ello, pero una de las modestas aportaciones de mi tesis, acaso la principal junto con la publicación de los textos, es la incidencia, a mi juicio crucial, de lo que he llamado de manera general el *factor político* en la génesis de tres de estas versiones. Se trata de la versión catalana de Pere Saplana (rama 1), del *Boeçio de consolaçión* (rama 3) y de *La consolaçión natural,* encargada por Ruy López Dávalos (rama 4).

El objetivo político de estas versiones, que he intentado demostrar desde diferentes perspectivas (histórica, textual, codicológica, etc.), se sustenta en un mecanismo podríamos decir *literario*, la identificación personal o colectiva con el autor de la *Consolatio*, o, de manera más precisa, con la imagen que de él presentaron las fuentes medievales. En las siguientes páginas voy a precisar cómo la figura de héroe, mártir y santo que hemos estudiado en el punto 2.2, forjada a partir de los últimos años de Boecio (§ 1.3.5–1.3.6), se convierte en la Edad Media en modelo literario para poder evaluar más tarde, en los apartados correspondientes, su incidencia en las tres versiones hispánicas mencionadas.

Boecio, como hemos visto, fue uno de los escritores de la Antigüedad más valorados en la Edad Media. Boecio se convirtió poco después de su muerte en un autor clásico a la altura literaria de Horacio, Cicerón o Virgilio; en palabras de Casiodoro, «talis fuit [Boethius] ut antiquos auctores aut aequiperaret aut vinceret» (Galonnier, 1997: 79), en un comentario repetido y embellecido durante siglos por diferentes comentaristas: «qui [Boethius] nec

[88] Véase, por ejemplo, la pregunta de Gemma Avenoza, que propone una solución al problema (2010: 473): «El estudio de estas traducciones es complejo (diferentes originales, con glosas, formando parte de un comentario, etc.), puesto que aparentemente surge una nueva versión cada treinta años. ¿Cómo justificar esta pluralidad de esfuerzos? No disponemos de pruebas suficientes para relacionar versiones diferentes con bibliófilos distintos en este caso. Aun y así es probable que las versiones mencionadas surjan de encargos particulares, uno de ellos realizado por el Conde de Haro. Los comandatarios de las distintas traducciones podían conocer que existían las demás, pero también podían saber que los textos de partida eran diferentes y, considerarlos mejores, más modernos o, sencillamente, distintos, con mayor aportación de información, justificaría el encargo de una nueva traducción».

Tullio in prosa nec Virgilio in metro inferior floruit» (en un comentario probablemente de principios del siglo XII; ed. Silk, 1935: 4).

Pero Boecio era también el fundador del *quadrivium,* el traductor y comentarista de Aristóteles y el autor de unos *Opuscula Sacra.* Además de esta reputación como poeta, matemático, filósofo y teólogo, Boecio despertó la simpatía y la admiración de los medievales por las condiciones en las que escribió su obra más importante, la *Consolatio Philosophiae.* Ya hemos estudiado cómo la transmisión medieval de la obra desarrolló una versión más dramática y novelesca de lo ocurrido, consistente en el enfrentamiento personal de Boecio con el rey ostrogodo Teodorico, con una vertiente política (Boecio como valedor de la libertad de Roma frente a la tiranía bárbara) y con una dimensión religiosa (la «leyenda de Boecio», es decir, que su muerte se debería a la oposición, en defensa de la ortodoxia católica, a la herejía arriana de Teodorico), gracias a la cual se le consideró mártir de la fe católica e incluso fue canonizado como «San Severino». La Edad Media, por tanto, presentó a Boecio como defensor de la justicia, la libertad y la ortodoxia cristiana frente a la corrupción, la tiranía y la herejía personificadas por Teodorico (§ 2.2).

Un gran número de escritores medievales se apropiaron de esta fama honorable de Boecio mediante la proyección de sus propias circunstancias vitales a las vividas por Boecio, transmitiendo de este modo una imagen favorable de ellos mismos. Ya Gilbert Highet reparó con perspicacia en esta identificación (1949: 45):

> All these causes combined to make the influence of Boethius widespread and long-lasting through the Dark and Middle Ages. And there was a personal reason for his popularity. He had faced the same problem which recurred for a thousand years, and he faced it nobly. He was a good man killed by vicious tyrants. He was a civilized man imprisoned and executed by the barbarians, but immortalized by his ideals. Many a Christian priest or knight hemmed in by savages took consolation from the pattern set up by Boethius.

Este recurso fue tan frecuente que Joanna Summers (2004: 187–194 y *passim*) ha propuesto la individuación de un género literario particular a partir de una serie de obras inglesas bajomedievales que, compuestas en prisión, comparten como una de sus características principales el uso de la «Boethian figure». Se trata en la mayor parte de casos de escritores procedentes de la aristocracia que quieren presentarse como víctimas de la injusticia. Estas obras serían, por ejemplo, *The Testament of Love* de Thomas Usk, *The Kingis Quair* de Jaime I de Escocia, *Testimony* de William Thorpe, *Trial* de Richard Wyche, *The English Book of Love* de Charles de Orléans o *A Prisoner's Reflections* de George Ashby. Otros ejemplos del uso de la «figura boeciana» se encuentran también en la Francia medieval, en autores como Guillaume de Machaut (*Confort d'ami, Remede de Fortune* y *Fonteinne amoureuse*), Jean Froissart (*Prison amoureuse*) o Christine de Pizan (véanse Scott, 1995; Cropp, 1981 y 1997: 243–244 y, sobre todo, Elliot, 2012).

No solo, por tanto, contribuyó la vida de Boecio a atraerse el favor de los lectores y, con ello, a multiplicar la transmisión de sus escritos, sino que además está en el origen de la creación de nuevas obras, algunas de las cuales se componen calcando intención, contenidos, estructura, forma y hasta título. En la España medieval, de hecho, tenemos quizá el ejemplo

más explícito de «figura boeciana» de la literatura europea. En el prólogo a la traducción castellana del *Liber de consolatione theologiae* –nótese el título– de Don Pedro de Luna, Benedicto XIII, llevada a cabo en su encierro de Peñíscola, se dice (ms. Esc. Y–iii–7, f. 1va; *apud* Gómez Redondo, 2002: 2987):

> Ciertamente ansí como en otro tiempo aquel noble Boeçio recusase dar favor a la tiranía del rey Teodorico, fue embiado en destierro e ençerrado en cárçel, que fizo un libro *De la consolaçión de la philosophía*, et yo [entiéndase como latinismo semántico: 'también yo'], ansí alançado de la propia morada [a] una semejança de destierro de los que impugnavan la justiçia et esso mesmo la obediençia de la romana Santa Iglesia, la sobredicha obra començé; si ella plazería a los que la leyessen, juzgarla ía ser llamada *De la consolaçión de la theología.*

Pedro de Luna, por tanto, se identifica con Boecio en su doble condición de héroe y defensor de la fe católica, ya que ha sido desterrado por «los que impugnavan la justiçia et esso mesmo la obediençia de la romana Santa Iglesia». Esta identificación con Boecio en situaciones de exilio o prisión, reales o simbólicas, traspasa las fronteras de la Edad Media y llega, pasando por ejemplos como los de Thomas More en el siglo XVI o Francisco de Moncada en el XVII, hasta el Ignatius Reilly de *A Confederacy of Dunces* (véanse Scott, 1995 y Cousins, 2002; González Cañal, 2003 y Doñas, 2009*c*).

Lo que yo propongo en el caso de las versiones hispánicas es una estrategia similar de identificación, aunque no tan obvia; no son los autores, como en las obras citadas, sino los destinatarios de las traducciones quienes se convierten ahora en «figuras boecianas»: el Infante Jaime de Mallorca en la primera (§ 3.3.1.1), un sector de caballeros letrados de la primera mitad del siglo XV en la segunda (§ 3.3.3.3) y el Condestable de Castilla Ruy López Dávalos en la tercera (§ 3.3.4.3).

Hay una importante diferencia entre la primera y la tercera, por un lado, y la segunda, por otro. En el primer caso los destinatarios de las versiones se identifican personalmente con Boecio desde dos perspectivas políticas, apologética y exculpatoria respectivamente, y desde dos diferentes actitudes frente al destierro. Decía Claudio Guillén que la experiencia literaria en el exilio podía afrontarse de dos maneras, como superación o «contra-exilio», o como lamento ovidiano, acompañado en ocasiones de la búsqueda de vías para el regreso (Guillén, 1995; véase también Bou, 2004). En estas dos versiones tenemos representadas estas dos actitudes ante el destierro, el «contra-exilio», la superación, el rechazo y la rebeldía del Infante Jaime y el lamento, la queja y el ruego de Ruy López Dávalos. El mecanismo en el caso de *Boeçio de consolaçión* es más complejo, y consiste en la identificación colectiva con una imagen de Boecio inventada en función de los intereses y aspiraciones de un grupo social.

Las estrategias literarias que estarían, por tanto, en el germen de la composición de estas versiones serían las de identificación individual de contra-exilio apologético, identificación individual de lamento exculpatorio e identificación colectiva de afirmación estamental.

Si los puntos relativos a la dimensión política de estas versiones están conectados al punto 2.2, sobre la imagen de Boecio en la Edad Media, en otros apartados de esta tercera parte (especialmente en §§ 3.3.1.1, 3.3.1.2, 3.3.2.1, 3.3.3.3, 3.3.3.6, 3.3.4.6, 3.3.4.7, 3.4.1 y 3.4.2) se

establecen correspondencias con otros tantos de la segunda, especialmente con los relativos a los comentarios medievales (§ 2.3.2) y a las traducciones europeas (§ 2.3.3). En estos apartados vemos, en primer lugar, el uso de la tradición comentarística de la *Comentario Philosophiae* y como la tradición hispánica refleja el éxito de los grandes comentarios que dominaron la transmisión latina de la *Consolatio Philosophiae* a partir del siglo XII. Concretamente, Pere Saplana adaptó largas secciones del comentario de Guillermo de Aragón en su versión original catalana, mientras que el revisor de esta obra, Antoni Ginebreda, recurrió al comentario de Nicolás Trevet para mejorarla. La *Declaración del libro «De consolación»* consiste básicamente, por su parte, en una reelaboración del comentario de Nicolás Trevet. El *Boeçio de consolación,* sin embargo, que parte de un concepto de traducción muy diferente, acude a la tradición comentarística para componer un *accessus ad auctorem* muy personal y para integrar en su texto unas pocas glosas interlineales o marginales de las que se podían encontrar en cualquier manuscrito medieval de la *Consolatio,* y cuyo origen concreto, que en muchos casos se remontaría a las glosas carolingias, es probablemente imposible de identificar (§ 2.3.1). En el último caso, *La consolación natural,* también el anónimo traductor toma la *glossa ordinaria* boeciana, el comentario latino de Nicolás Trevet, como fuente para la mayor parte de las anotaciones marginales que añade a su versión castellana de la *Consolatio.*

Vemos, por tanto, la flexibilidad de estos materiales comentarísticos latinos al integrarse en los diferentes esquemas hermenéuticos de las versiones hispánicas: largas secciones del comentario de Guillermo de Aragón se integran en una adaptación de la obra original en el *Libre de Boeci de consolació;* esta obra se amplía y modifica mediante la selección de pasajes del comentario de Nicolás Trevet; este comentario conforma la mayor parte del modelo que se adapta en la *Declaración del libro «De consolación»;* el traductor de *Boeçio de consolación,* por su parte, integra una *vita Boethii* y un *accessus ad auctorem* en un prólogo de factura propia y probablemente reubica una serie de glosas marginales o interlineales en los lugares convenientes de su traducción; el traductor de *La consolación natural,* por último, segmenta el comentario de Nicolás Trevet para construir las glosas que ubica en los márgenes de su traducción y renuncia de manera expresa a la inclusión de otros materiales hermenéuticos, mientras que el refundidor del manuscrito BNM 174, a partir del comentario latino de Trevet, de la *Declaración del libro «De consolación»* y de otros textos, incluye la traducción original en un diseño hermenéutico que se extiende a todo el manuscrito.

Las versiones hispánicas, por otro lado, mantienen una serie de paralelos y divergencias con las diferentes traduciones vernáculas europeas estudiadas en el punto 2.3.3. Por un lado, en cuanto al número de diferentes versiones, que podrían ser trece de acuerdo con mi definición de *versión* u once según otro criterio más restrictivo, que eliminaría los «Dichos del libro llamado *Boeçio de consolación*» y el manuscrito BNM 174, la tradición hispánica se sitúa al mismo nivel que la francesa y por encima de la italiana, si bien no así en difusión o influencia. Todas las versiones son en prosa, aunque en *La consolación natural* se reproducen los versos boecianos con disposición estíquica, de lo que aparentemente solo hay otro paralelo en la tradición vernácula europea, la tradución neerlandesa de Gante.

Los autores que conocemos, o cuyo origen podemos deducir, son clérigos (Pere Saplana, Antoni Ginebreda, presumiblemente el refundidor del manuscrito BNM 174) o letrados (*Boeçio de consolación, La consolación natural*) y sus obras se dirigen en su mayor parte

a los laicos (*Libre de Boeci de consolació, Libre de consolació, De consolación de Philosofía, Libro de Boeçio de consolación, Diálogo entre una dueña y un sabio, Boeçio de consolación, La consolación natural*), quizá con la excepción de la *Declaración* y la refundición de BNM 174, que podrían dirigirse a una audiencia clerical. No conservamos, a diferencia de otras tradiciones, manuscritos iluminados, como por otro lado era de esperar, con la posible excepción de un testimonio de la traducción perdida de Pere Borró (§ 3.3.1.1).

Por otro lado, la tradición hispánica es la que más recurre a las traducciones indirectas[89]. Tan solo encontramos en la tradición europea dos traducciones indirectas al italiano y una al neerlandés, en ambos casos a través del francés. También, junto a la italiana, es la única tradición en la que el texto de partida es un comentario, no la obra original de Boecio. Excepto en los casos de Pere Saplana y Antoni Ginebreda (pero *cf.* el «Rodrigo de Arroyal» de *La consolación natural*, § 3.3.4.3), el resto de versiones son anónimas. Por último, la cronología de las traducciones muestra que la transmisión vernácula de la *Consolatio Philosophiae* fue en el caso hispánico más tardía que en la mayoría de tradiciones europeas.

Llama la atención el contraste entre el aumento progresivo en la Europa medieval, sobre todo en Francia, de obras autónomas basadas en la *Consolatio* y en otros materiales, y la presencia simultánea en España de adaptaciones, que incluso son las obras elegidas para imprimirse a finales del XV, la sola presencia de una obra autónoma clara, la refundición del *Diálogo entre una dueña y un sabio,* y el rechazo explícito de la integración de comentarios en el texto por parte de Ruy López Dávalos en *La consolación natural,* que expresa el deseo de una traducción fiel claramente separada del –todavía necesario– comentario.

En mi opinión, no se trata de una evolución inversa a la europea, sino que esta situación podría explicarse por el peculiar carácter del ambiente intelectual hispánico a finales de la Edad Media, eso que algunos han llamado *humanismo vernáculo*[90]. Mientras que los letrados franceses o italianos, en situaciones análogas a las de Ruy López Dávalos, es decir, queriendo disfrutar «las palabras con que el actor se razona», recurren mayoritariamente al texto latino ayudados de comentarios como los de Trevet y, por tanto, la necesidad de traducciones del texto original de la *Consolatio* es cada vez menor, en el caso de España los nuevos lectores no pueden acceder al texto latino y tienen que conformarse con una traducción lo más cercana posible al original, en ese «quiero y no puedo» con el que Francisco Rico cifró «el drama del prehumanismo español» (1982).

La petición de Ruy López Dávalos, por tanto, no significaría en el contexto de las traducciones europeas de la *Consolatio* simplemente el testimonio de una sensibilidad y de un deseo por las palabras *puras,* sin contaminación ni intermediarios, de Boecio –un deseo cubierto en otros lugares por la lectura directa de la obra–, sino, principalmente, el testimonio

---

[89] Este tipo de traducción se contaría entre las traducciones horizontales (Folena, 1973 y 1990: 13) y, en el contexto hispánico, a las que Peter Russell llamó traducciones *intrapeninsulares* (1985: 9).

[90] Véase Lawrance (1986). La bibliografía sobre la naturaleza del humanismo en España y su relación con las traducciones vernáculas es ya enorme; merecen citarse los trabajos de Round (1962), de Rico (1978), de Lawrance (1979, 1985, 1990 y 1991), de González Rolán y Saquero Suárez–Somonte (1999), de González Rolán, Antonio Moreno Hernández y Saquero Suárez–Somonte (2000), de González Rolán, Saquero Suárez–Somonte y López Fonseca (2002), de Serés (2007), de Carlos Alvar (2010) y de Carlos Alvar y Lucía Megías (2003); véanse los panoramas recientes sobre la cuestión, con abundante bibliografía, de Monsalvo Antón (2011) y Moreno Hernández (2012).

de la paradoja de unos lectores que, pese a esta nueva sensibilidad, necesitan la intermediación no solo de comentaristas, como igualmente ocurre en el resto de ámbitos, sino también de traductores. El texto *puro* que pide Dávalos, «las palabras con que el actor se razona», van a ser en realidad las palabras del traductor.

En el contexto de las traducciones medievales castellanas, por otro lado, la tradición de la *Consolatio* parece contener todas las tipologías posibles: traducciones verticales, horizontales, de comentarios, del texto *puro,* interpoladas, acompañadas con glosas, adaptaciones, refundiciones, etc. Algunas de estas versiones sirven de fuente para otras versiones en la misma o en otras lenguas, así como para numerosas obras literarias del siglo XV. Las glosas y comentarios castellanos se nutren, a su vez, no solo de los comentarios latinos, sino también de otros textos literarios castellanos. Los autores de las versiones pertenecen a diversos estamentos letrados, así como sus audiencias. Contamos con cuatro prólogos de gran interés que se integran en el contexto académico de algunas de estas versiones o que nos proporcionan valiosísima información sobre el contexto histórico o las técnicas de traducción de la época. En definitiva, todos los elementos que interesan a los estudiosos de las traducciones medievales[91].

Tras el breve repaso a la crítica que se ha ocupado de estas versiones y los estudios, de diferente entidad y alcance como ya he dicho, de las cuatro ramas se presentan tres anexos sobre cuestiones que afectan a más de una rama: el primero consiste en una historia del título de la *Consolatio Philosophiae,* desde su génesis hasta las diferentes formas que adoptó en las versiones hispánicas medievales, pasando por las polémicas que se desarrollaron sobre el título de la obra en glosas y comentarios en relación con el carácter católico o pagano del texto; el segundo, relacionado con la crítica textual, versa sobre cómo los traductores castellanos (es decir, los autores de *Boeçio de consolaçión* y *La consolaçión natural*) lidiaron con los fragmentos en griego que aparecen en la *Consolatio* y cómo se explicaron estos pasajes en la tradición comentarística latina que aquellos recibieron; el último consiste en una breve nota sobre la pervivencia de las versiones castellanas medievales de la obra.

## 3.2. HISTORIA DE LA CRÍTICA

En el presente apartado recojo todos los estudios modernos de los que tengo conocimiento que están dedicados específicamente a las traducciones de la *Consolatio* en la Península Ibérica. Los estudios modernos más importantes, entre los que no incluyo ni las obras anteriores al siglo XIX, como la *Bibliotheca Hispana* de Nicolás Antonio, ni los que yo mismo he publicado (que se mencionan en los distintos apartados de este bloque) pueden distribuirse en cuatro etapas:

La primera etapa está representada por los estudios pioneros de Menéndez Pelayo (1950 [= 1902] I: 274–353) y Mario Schiff (1905: 174–186). Es el primer intento de inventariar los manuscritos y de poner orden en la maraña de las diferentes versiones de las traducciones

[91] Véanse, como trabajos de conjunto, Alvar y Lucía Megias (2009), Alvar (2010), Santoyo (2009), Rubio Tovar (1997 y 2011) y Avenoza (2010); sobre las glosas, véanse Rodríguez Velasco (2001, 2007, 2008a, 2008b y 2010) y Weiss (2013*a* y 2013*b*); sobre los prólogos, véanse Conde (2012) y González Rolán y López Fonseca (2014); sobre el contexto académico de las traducciones del siglo XV, véase el extraordinario trabajo de Weiss (1990a).

de Boecio; todos los investigadores posteriores partieron de estos dos estudios. Menéndez Pelayo repasa en primer lugar los códices de las bibliotecas españolas en las que se encuentran obras o extractos de nuestro autor y a continuación dedica casi cincuenta páginas a estudiar las traducciones de la *Consolatio* hasta el siglo XIX. Un breve apartado sobre la influencia de Boecio en España cierra el capítulo. Schiff, por su parte, tras describir los tres ejemplares de la *Consolación* que el Marqués poseía, añade unas páginas sobre «traductores y traducciones de Boecio en España». Los logros de estos eruditos podrían resumirse en tres aspectos: de entre los numerosos testimonios consiguieron distinguir tres vías de transmisión de la *Consolatio:* una versión catalana y sus traducciones castellanas, la traducción de los comentarios de Nicolás Trevet y la encargada por Ruy López Dávalos que ellos atribuían, vía José Amador de los Ríos, a Pero López de Ayala (§ 3.3.4.3); en segundo lugar, descubrieron que el autor de la versión catalana atribuida tradicionalmente a Antoni Ginebreda era en realidad Pere Saplana, y que la labor de Ginebreda había sido la de corregir y aumentar dicha traducción; por último, Menéndez Pelayo (no así Schiff, que la considera otra versión) intuyó que el códice en cuyo colofón se lee el nombre de Pedro de Valladolid debía de ser una copia de la traducción original de Saplana.

El segundo gran jalón en la historia de la crítica lo representan los fundamentales estudios de Jaume Riera i Sans (1984) y de Ronald G. Keightley (1987). En el primer caso, pese al título («Sobre la difusió hispànica de la *Consolació* de Boeci»), Riera i Sans solo se ocupa de las versiones catalanas y de sus derivados castellanos, mientras que Keightley estudia todas las versiones catalanas y castellanas de la Edad Media. La labor de ambos se podría resumir de la manera siguiente: a) corrigen los errores de Menéndez Pelayo y Schiff en la atribución de los manuscritos a las diferentes versiones; b) aportan numerosos manuscritos nuevos; c) establecen las diferentes ramas de traducciones medievales de la *Consolación;* d) apuntan las posibles relaciones entre los testimonios dentro de las diferentes ramas; e) ubican estas ramas cronológicamente; f) señalan algunos comentarios como fuentes de las traducciones. Quedan así establecidas cuatro ramas vernáculas de la obra de Boecio. La primera cronológicamente es la de Pere Saplana (realizada entre 1358 y 1362), cuya traducción original (documentada por la copia de unos fragmentos en el siglo XIX) se ha perdido y que emplea los comentarios de Guillermo de Aragón; se conserva una traducción castellana de una versión modificada del original y una refundición fragmentaria catalana (es la versión *B* de Ginebreda para Keightley); en torno a 1390 Antoni Ginebreda revisa la traducción de Pere Saplana y le añade unos fragmentos que este no había traducido (es la versión *A* de Ginebreda en Keightley); la versión original de esta revisión solo se conserva en traducciones castellanas; otra versión catalana, que debió de ser anterior a 1387, se asocia al nombre de Pere Borró y actualmente está perdida. El «Trevet castellano», del que se conservan tres testimonios. Una «Versión interpolada anónima», compuesta por dos manuscritos. La versión encargada por Ruy López Dávalos y atribuida a Pero López de Ayala.

Sentadas ya las bases para el estudio de las traducciones de Boecio, la tercera etapa, ya en la década de los noventa, estaría constituida por un artículo de Tomás González Rolán y Pilar Saquero Suárez-Somonte (1992) y la tesis doctoral de Miguel Pérez Rosado (1992). En el primer caso, estos autores estudian las fuentes de las traducciones de Pere Saplana y de Antoni Ginebreda, llegando a las siguientes conclusiones: a) el original de Saplana se debió basar tan solo en los comentarios de Guillermo de Aragón; b) Ginebreda utilizó en su revisión

los comentarios de Trevet; c) el comentario de Guillermo de Aragón o, más probablemente, la versión (castellana o catalana) de Pere Saplana, fue utilizada también por el traductor de Trevet. Miguel Pérez Rosado, además de editar una de las versiones, el «Trevet castellano», repasa someramente las características de las diferentes versiones y considera que la «versión interpolada» y la encargada por Ruy López Dávalos obedecen ya a criterios *modernos* frente al resto de versiones; este trabajo de Pérez Rosado es además fundamental para estudiar otros aspectos de la difusión hispánica de Boecio (*cf. infra*).

Estos trabajos conforman el estado actual de la cuestión tal como se recoge en los trabajos de síntesis que aparaecen en la cuarta etapa, ya en el siglo XXI. Se trata de los panoramas generales de Orland Grapí y Glòria Sabaté (2001), Lluís Cifuentes (2006: 184-188), Carlos Alvar y Lucía Megías (2009: 25–27 y 37–38), Glynnis Cropp (2008: 1332–1333) Reinhold Glei, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft (2010: 12–13) y Gemma Avenoza (2010: 470–473).

El resto de estudios dedicados a la difusión hispánica de la *Consolatio* y a sus versiones vernáculas puede clasificarse en cuatro direcciones: la influencia de la obra y de sus versiones, el «Trevet castellano», la rama catalana y la versión encargada por López Dávalos.

Sobre la influencia de la obra el artículo más importante es de Dieter Briesenmeister (1990), que estudia la presencia de la *Consolatio* en diversos autores castellanos y expone las diferentes vías de su penetración en la Península. Ronald Keightley dedicó dos artículos a justificar la influencia de la obra de Boecio en Enrique de Villena y en Juan de Mena, presentando la posibilidad de que la influencia la ejerciera una versión castellana, quizá la encargada por López Dávalos (1978*a* y 1978*b*). Tal posibilidad, sin embargo, fue descartada por Tomás González Rolán y Pilar Saquero Suárez-Somonte, que demostraron que la influencia era en sentido contrario, de lo cual se extraían también conclusiones sobre la autoría de la versión de Dávalos, que ya no podía atribuirse a López de Ayala (1990). Miguel Pérez Rosado, en su tesis doctoral, recorre la influencia de Boecio y de la *Consolatio* en la literatura medieval (1992 I: 85–146). En un reciente artículo, Sol Miguel-Prendes estudia la influencia de la *Consolatio* «en la frontera de la ficción sentimental» (2014), que ya había apuntado Alan Deyermond (1995*b*).

En los siguientes párrafos sintetizo las conclusiones de estos estudiosos, especialmente de Dietrich Briesemeister y Miguel Pérez Rosado. En primer lugar, aunque se ha afirmado que en las bibliotecas españolas hay pocos manuscritos de obras boecianas (Briesemeister, 1990: 61), sin embargo, los catálogos al respecto llevados a cabo sin afán de exhaustividad por algunos investigadores parecían indicar lo contrario (Pérez Rosado, 1992 I: 102–107 y Carreras Artau y Carreras Artau, 1939 I: 68–97) y, finalmente, el volumen dedicado a España en la serie *Codices Boethiani* lo ha confirmado, inventariando la presencia de 34 manuscritos latinos en las bibliotecas españolas (eds. Passalacqua y Smith 2010). Los inventarios de bibliotecas medievales, por otro lado, parecen indicar que en España «la *Consolatio* [...] era una invitada habitual de las bibliotecas medievales, no solo en los ambientes más cultos y elevados, sino también en el entorno cultural de los ciudadanos y mercaderes» (Grapí y Sabaté, 2001: 216).

En cuanto a las citas de Boecio, el primer autor hispánico en mencionarlo, tan solo unas décadas después de su muerte, es San Isidoro, que destaca su faceta de traductor. En el siglo XII Domingo Gundisalvo comenta en su obra *De Divisione Philosophiae* las diferentes

disciplinas que componían el saber en opinión de Boecio. Se ha señalado que en esta obra se puede intuir la presencia de la *Consolatio,* en lo que sería el primer indicio de su presencia en la Península Ibérica (Rico, 1969: 18–19).

En el siglo XIII las citas a Boecio son ya más numerosas: Alfonso X poseyó un ejemplar de la *Consolatio*, y tanto en la *General Estoria* como en la *Estoria de España* se menciona al autor de la *Consolatio*. Don Juan Manuel, por su parte, abre su *Libro de los estados* con una cita explícita del comienzo de la *Consolatio* (Tate, 1977: 827). En este siglo, además, se produce una de las principales contribuciones hispanas a la historia de la tradición boeciana: el médico Guillermo de Aragón, posiblemente en Montpellier, escribe su comentario de la *Consolatio,* que será uno de los más importantes de la Edad Media (§ 2.3.2.2).

En el siglo XIV puede hablarse ya de referencias constantes a la obra, que sin embargo, deben de considerarse con la debida cautela, ya que una cita puede no ser prueba de que el autor la haya leído. Además, las posibles referencias a pasajes, personajes o ideas de la *Consolatio* o de sus comentarios pueden ser en realidad resultado de la lectura de obras de temática y estilo similar como, por ejemplo, el *Anticlaudianus* de Alano de Lille. Referencias a nuestra obra podemos encontrarlas, por ejemplo, en el *Libro del consejo e de los consejeros,* en el *Lucidario*, en los *Castigos e documentos del rey Sancho* o en la *Glosa castellana al «Regimiento de príncipes» de Egidio Romano* de Juan García de Castrojeriz. Hay que señalar también que en este siglo se compone sobre el modelo formal y de contenido de la *Consolatio* el famoso prosimetro *De consolatione rationis,* de Pedro Compostelano, que muestra influencias también del *Anticlaudianus* y de la *Cosmographia* de Bernardo Silvestre.

Es, sin embargo, el siglo XV el que muestra una mayor presencia de Boecio en nuestras letras: todavía en estas fechas Diego de Herrera escribe unas glosas en latín a la *Consolatio,* hoy posiblemente perdidas. La lista de autores que manejaron el texto de Boecio es inmensa: el Marqués de Santillana, Juan Alfonso de Baena, Guillén de Segovia, Gómez Manrique, Rodríguez del Padrón, Diego de San Pedro, Sánchez Talavera, Fernán Pérez de Guzmán, Alonso de Madrigal, Alfonso de la Torre, Pedro de Portugal, Fernando de la Torre, Alfonso de Cartagena, Diego de Valera, Hernando de Talavera, etc. (Pérez Rosado, 1992 I: 113–114); en definitiva, los autores más importantes del siglo.

Especialmente influyente fue el uso de la obra de Boecio, especialmente de su tratamiento de la mitología, en las obras de Enrique de Villena y de Juan de Mena. La presencia de personajes alegóricos como Filosofía o Fortuna en la *Consolatio* inspira (junto con otras obras) la *Triste deleitación* y la *Visión deleitable de la Filosofía* de Alfonso de la Torre. La obra de Boecio, además, es una fuente importante para algunas colecciones de sentencias como la *Floresta de philósofos* (§ 3.3.2.1; véase Haro Cortés, 2003: 167–171).

El éxito de la obra en el siglo XV ha de considerarse parejo al auge que la literatura de *consolación* experimenta en esta época. Frente a la opinión de Derek Carr, que concede poca importancia a este género: «No he hallado mucha evidencia de una tradición consolatoria durante el medievo español» (1976: lxxxvii), los estudios de Pedro Cátedra han demostrado la vitalidad y variedad de este género en el siglo XV (1993, 1995 y 1997). Algunos de los más importantes tratados consolatorios de la época son el *Libro de las consolaciones de la vida humana,* adaptación del *De consolatione theologiae* de Johannes von Dambach, la *Consolación*

*de las ánimas* o *Libro de las tribulaciones* de Fray Lope Fernández de Minaya o la traducción del *Viridarium consolationis* de Jacobo de Benevento. Relacionados con los tratados consolatorios están las obras sobre la *fortuna,* como el *Compendio de la fortuna* de Martín de Córdoba, dedicado a consolar a Álvaro de Luna o el *Bías contra Fortuna* del Marqués de Santillana, para la consolación de un familiar. El más importante de estos tratados consolatorios y sobre la fortuna será, sin embargo, el *Tratado de consolación* de Enrique de Villena.

Alfonso Ortiz es autor de un *Tratado consolatorio a la Princesa de Portugal,* de un *Tratado del fallescimiento del muy ínclito señor Don Juan al Tercero Príncipe de las Españas* y de una curiosa obra en latín titulada *Liber dialogorum,* en la que Sócrates, Platón, Zenón, Cicerón, San Jerónimo, Boecio y el arzobispo Carrillo se sientan a discutir sobre la fortuna, la providencia y la consolación espiritual.

Por último, algunos estudiosos proponen que la *Consolatio* es una influencia esencial en dos de los textos más importantes de nuestra literatura, el *Libro de buen amor* y *La Celestina.* Robert Folger, en un artículo titulado «Alfonso de Paradinas, ¿carcelero del Arcipreste de Hita? *El libro de buen amor,* MS. S, como narrativa (anti-)boeciana» (2003) considera que Alfonso de Paradinas, copista de *S* que afirma que el autor del *Libro de buen amo*r había compuesto su obra en la cárcel, leyó el libro como una autobiografía de un delincuente antiboeciano encarcelado por la justicia humana. Folger interpreta el libro como una parodia de la búsqueda del conocimiento de sí mismo y de la renuncia de los valores mundanos que representaba la *Consolatio.*

Elena Gascón Vera, por su parte, considera en «La puta vieja filosofía: Boecio como subtexto de *La celestina*» (1992) que la obra de Fernando de Rojas, poseedor de un ejemplar de la obra de Boecio, sería una parodia de la *Consolatio:* el detenimiento en la descripción de la vestimenta de Celestina, que se correspondería a un intento de mostrar el contraste con la descripción boeciana de Filosofía, algunos episodios y pasajes similares llevarían a la conclusión de que la pareja Filosofía-Boecio, en la que la primera intenta conducir al segundo a la razón virtuosa, se correspondería con el binomio Celestina-Calisto, en la que la primera intenta llevar al segundo al disfrute inmediato de los placeres.

En conclusión, las referencias que hemos espigado en los estudios mencionados parecen demostrar que la influencia de Boecio y de su *Consolatio,* si bien algo más tardía, fue en España igualmente importante que en resto de Europa, de modo que el estudio de su pervivencia, apenas esbozado, es necesario para entender algunos aspectos de la literatura y el pensamiento de la Edad Media y, especialmente, del siglo XV.

Tras la edición del «Trevet castellano» por parte de Pérez Rosado (1992), apenas han aparecido estudios sobre esta versión. De hecho solo tengo conocimiento de un artículo de Carmen Olmedilla que confirma la hipótesis de González Rolán y Saquero de que el traductor de esta versión empleó también los comentarios de Guillermo de Aragón o, más probablemente, la traducción de estos comentarios de Pere Saplana (1992).

La versión catalana de Pere Saplana y Antoni Ginebreda y sus derivados castellanos ha sido, con mucho, la rama más estudiada. Varios estudios se han dedicado a aportar datos biográficos sobre estos traductores; es el caso de los estudios de Josep Ametller i Vinyas

(1885), Josep M. Coll (1935 y 1949) y Jaume de Puig i Oliver (2000). Aspectos literarios de la traducción en comparación con su modelo han sido el objeto de sendos artículos de Nolasc Rebull (1978) y del editor y traductor de Boecio Valentí Fàbrega i Escatllar (1990).

Miguel Pérez Rosado (1993*a* y 1993*b*) descubrió la que consideró la versión castellana más antigua de la revisión de Antoni Ginebreda camuflada en el *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional* bajo el título «Diálogo entre un sabio y una dueña sobre filosofía moral cristiana». En el texto los dos interlocutores aparecen nombrados como «un sabio» y «una dueña», pero el cotejo textual confirma que se trata de una refundición de la *Consolatio* derivada de la revisión de Ginebreda. Jaume de Puig i Oliver (2001) y Josep Perarnau i Espelt (2006), por su parte, aportaban dos nuevos testimonios catalanes.

La autora que más ha profundizado en la rama catalana, sin embargo, ha sido la investigadora italiana Francesca Ziino, que en su tesis doctoral y en cuatro artículos, además de descubrir un nuevo manuscrito, deja establecida la relación entre las versiones castellanas y sus derivados castellanos, señala la importancia textual de una traducción de la revisión de Ginebreda al hebreo del siglo XV que, si bien era conocida, no había sido estudiada y descubre también la existencia de una traducción de la revisión de Ginebreda al latín (1997, 1998, 2001*a*, 2001*b*, 2003 y 2010, que es una reimpresión, con algunos cambios, de 2001*a*).

Por último nos queda repasar los estudios dedicados a la versión encargada por Ruy López Dávalos. Los que se refieren tangencialmente a esta versión irán apareciendo en el apartado dedicado a esta rama (§ 3.3.4). Los dedicados específicamente a ella han sido realizados por Miguel Pérez Rosado y Pablo Cavallero. El primero de ellos postula, basándose en una cita de Ferrán Mexía, que el autor de la traducción no es Pero López de Ayala, sino un tal Rodrigo de Arroyal (1993*b*). En otro trabajo indica las características fundamentales de uno de los códices que transmiten la obra y argumenta que pudo pertenecer a Pedro de Portugal (1994). En cuanto a Pablo Cavallero, edita *La consolación natural* y, en la introducción, realiza un magnífico estudio textual (1994); en otro trabajo estudia el tratamiento de la mitología y la cultura helénica por parte del traductor y concluye que se trata de un prerrenacentista, no de un verdadero humanista (1995).

Pocas son, en comparación con la crítica de otras tradiciones europeas y con la vitalidad de la tradición boeciana peninsular, las ediciones que se han realizado: dos transcripciones de manuscritos catalanes realizadas en el siglo XIX, la edición de un manuscrito y de una versión en sendas tesis doctorales y la publicación de una edición crítica que ha gozado de muy poca repercusión, debido probablemente a su escasa circulación. Próspero Bofarull y Mascaró (ed. 1857), a mediados del siglo XIX, editó el fragmento conservado en el manuscrito Ripoll 113 del Archivo de la Corona de Aragón que se identifica con la versión original de Pere Saplana. Marian Aguiló, a finales de siglo (ed. 1873–[1904]), edita el manuscrito 77 de la Biblioteca Universitària de Barcelona, perteneciente a la versión revisada de Antoni Ginebreda. Miguel Pérez Rosado edita en su tesis la versión castellana de los comentarios de Nicolás Trevet (1992), mientras que Francesca Ziino edita la traducción castellana de la versión catalana de Pere Saplana presente en el manuscrito BNM 10193 (1997). Pablo Cavallero, por su parte, realiza una edición crítica de *La consolación natural* (1994).

Esta labor, la publicación de los textos vernáculos de la *Consolatio Philosophiae* en ediciones críticas, es probablemente la tarea más urgente de las muchas que quedan por realizar para evaluar su presencia en el pensamiento y las letras medievales hispánicas. El establecimiento de las relaciones entre las diferentes versiones de la obra, el uso de las fuentes, su intención y audiencia y su influencia en los escritores del periodo son solo algunos de los aspectos que un futuro trabajo sobre la *fortuna* hispánica de Boecio, que necesariamente se basaría en las versiones de la *Consolatio,* deberá tener muy en cuenta[92]. Confío en que esta tesis contribuya modestamente a este trabajo.

## 3.3. ESTUDIO DE LAS VERSIONES

### 3.3.1. Las versiones catalanas y sus traducciones castellanas

#### *3.3.1.1. Introducción*

Entre los años 1358 y 1362 el fraile dominico Pere Saplana adapta al catalán una adaptación de la *Consolatio Philosophiae,* con lo que lleva a cabo la primera versión vernácula hispánica de la obra de Boecio de la que se tiene noticia. Tres décadas más tarde, el también dominico Antoni Ginebreda revisa y corrige la obra de Saplana. Los testimonios conservados tanto en catalán como en castellano de esta rama se dividen en dos grupos, que cabría identificar –no sin dificultades– con la versión original de Saplana y la corregida de Ginebreda. La primera versión constaría de dos manuscritos en catalán, uno fragmentario (*R*) y otro incompleto (*J*), y otro en castellano (*N*); la versión revisada por Ginebreda se conserva en ocho manuscritos catalanes (*BCKMPVYZ*), dos de ellos fragmentarios (*V* y *Z*), dos manuscritos castellanos (*D* y *Q*, el primero fragmentario), una edición catalana (*L*) y cuatro castellanas ($TSe_1Se_2To$).

Un códice con lo que era probablemente la versión original de Saplana se conservaba en la biblioteca del monasterio de Montserrat hasta su expolio en 1811 y 1812 durante la Guerra de la Independencia. Afortunadamente pocos años antes Jaume Villanueva y Jaume Pasqual habían descrito el códice y copiado algunos fragmentos (Villanueva, 1851: 205–206; Albareda, 1919 [1920]: 198–200). Otro manuscrito catalán, que contenía desde el segundo metro del libro primero hasta la cuarta prosa del libro quinto en la versión revisada de Ginebreda, desapareció del Arxiu del Palau-Requesens de Barcelona en 1936 (descripción en Casanovas, 1906: 31–32).

A estos testimonios vernáculos habría que añadir dos más para completar la transmisión de esta versión: el manuscrito B 18 del Oriental Institute de San Petersburgo, que conserva una traducción del texto catalán al hebreo llevada a cabo por Samuel Benveniste en torno a

[92] Este futuro trabajo tendría su modelo en la construcción de la *fortuna* de otros autores llevada a cabo en los trabajos de autores como José Antonio Maravall (1957), Karl Blüher (1969), Nicholas Round (1974–79, 1978, ed. 1993, 1998, 2002), María Morrás (ed. 1996) y María Morrás Maria Mercè López Casas (2001), Tomàs Martínez Romero (1998 y 2005), Guillermo Serés (ed. 1997) y Giorgina Olivetto (ed. 2011).

1412, de gran importancia para clarificar la transmisión de la rama catalana (Zonta, 1996: 262-267, 1998 y 2000; Ziino, 2001 y 2010); por otro lado, algunas secciones de un códice conservado en la British Library de Londres (hoy encuadernado en cinco volúmenes bajo las signaturas Harley 4335-4339), que transmiten una traducción completa al latín de la versión catalana revisada por Antoni Ginebreda (Ziino 2001*b*).

Los testimonios manuscritos que pertenecen a esta rama, de los que realizo una breve descripción en los apartados correspondientes, son los siguientes:

I. Testimonios manuscritos en catalán:

*B* Biblioteca Universitària (Barcelona): ms. 77 (*olim* 21-2-23; 2-2-23)

*C* Biblioteca de Catalunya (Barcelona): ms. 68

*I* Bayerische Staatsbibliothek (Múnich): ms. Hisp. 145

*J* Arxiu Històric Comarcal (Cervera, Lérida) [sin signatura]

*K* Bancroft Library (University of California, Berkeley): ms. UCB 160

*M* Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 18396 (*olim* 1188)

*P* Bibliothèque Nationale de France (París): ms. Esp. 474 (*olim* R.C. 7671)

*R* Archivo de la Corona de Aragón (Barcelona): ms. Ripoll 113 (*olim* estante 2º cajón 3º nº 27 moderno nº 89 antiguo)

*V* Archive du Département de Vaucluse (Aviñón): ms. Fonds Requin 177

*Y* Arxiu Històric Comarcal (Cervera, Lérida) [sin signatura] (olim A; R. 4208; B II-34)

*Z* Biblioteca Capitular (Sevilla): ms. 5-5-26

II. Testimonios manuscritos en castellano:

*D* Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 8230 (*olim* X.88)

*N* Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 10193 (*olim* Ii-35; S-4-20; Plut. II. Lit. M, Nº 21)

*Q* Real Biblioteca (Madrid): ms. II-589 (*olim* IV-A-1; II-F-5)

III. Testimonio impreso en catalán:

*L* [Lérida], [Enrique Botel], 1489 (2 de junio)

IV. Testimonios impresos en castellano:

*T* Toulouse, Enrique Mayer, 1488 (4 de julio)

$Se_1$ Sevilla, Meinardo Ungut y Estanislao Polono, 1497 (18 de febrero)

$Se_2$ Sevilla, Meinardo Ungut y Estanislao Polono, 1499 (14 de octubre)

*To* Toledo, Juan Varela de Salamanca, 1511 (15 de octubre)

En los siguientes apartados señalaré brevemente algunas características de las diferentes versiones de esta rama, con especial atención a las circunstancias en las que compuso su obra Pere Saplana, a las traducciones castellanas y la refundición que encontramos en el *Diálogo entre una dueña y un sabio.*

### *3.3.1.2.* El Libre de Boeci de consolació: *versión original catalana de Pere Saplana*

La primera rama vernácula hispánica se ha transmitido en dos versiones, la primera llevada a cabo entre 1358 y 1362 por el fraile dominico Pere Saplana y la segunda llevada a cabo en torno a 1390 por el también dominico Antoni Ginebreda a partir del texto de Saplana. La transmisión de esta rama, la relación entre las dos versiones y sus relaciones con las traducciones castellanas es de gran complejidad y, a falta de un estudio detallado, las conclusiones presentadas aquí deben considerarse provisionales. Los estudios fundamentales sobre esta rama, que ha contribuido a despejar no pocos de sus problemas, son los de Jaume Riera i Sans (1984), Ronald Keightley (1987), Tomás González Rolán y Pilar Saquero Suárez-Somonte (1992), Mauro Zonta (1998) y Francesa Ziino (1997, 1998, 2001*a*, 2001*b*, 2003 y 2010).

El texto completo de la versión original de Pere Saplana se conservaba probablemente en un manuscrito de la biblioteca de Montserrat hasta su expolio en la Guerra de la Indepencia. La base de esta atribución es que en ese manuscrito aparecía el prólogo original de Pere Saplana, tal y como nos lo transmiten Jaume Villanueva y Jaume Pasqual, que habían tenido acceso al prólogo original (Villanueva, 1851: 205–206; Albareda ,1919 [1920]: 198–200). Este prólogo, en realidad, aparece también en un testimonio perteneciente a la segunda rama, el manuscrito *B*, aunque muy modificado. Afortunadamente se han conservado tres testimonios más que podríamos identificar con esta versión original o con alguna posterior cercana a ella: un fragmento en catalán de cinco folios conservado en el manuscrito *R*; una traducción castellana completa, muy literal, del texto representado por *R*, en el manuscrito *N*; y un texto catalán mutilado presente en el manuscrito *J*. Se presentan a continuación las descripciones de los cuatro testimonios mencionados.

*J:* Códice de finales del siglo XIV o de principios del XV; consta de 99 folios (290 x 190 mm.) en papel. Letra gótica cursiva de finales del siglo XIV o principios del XV. Códice en muy mal estado, sin encuadernación, con muchas manchas de humedad y perforaciones de insectos. Se han perdido numerosos folios, y otros están desordenados e incluso del revés. Hay una foliación antigua romana escrita con tinta roja en el ángulo superior derecho, que a veces no es visible. [BITECA Manid 2780]

*R:* Códice facticio del siglo XIV; consta de 69 folios (255 x 190 mm.) en pergamino. Letra gótica cursiva caligráfica de finales del siglo xiv a dos columnas. Códice acéfalo con varias foliaciones: los actuales ff. 1-63 (el 64 está en blanco) llevan en el ángulo superior derecho una foliación antigua en números romanos (LXXXI-CXXXIX), bajo la cual hay otra moderna en arábigos a lápiz que sigue la misma numeración. Por un error de encuadernación los ff. lxxv-lxxviii (actuales ff. 41-44) aparecen entre el cxx y el cxxi; se han perdido, por tanto, los ff. LXXVIIII-LXXX. En el ángulo superior derecho de los actuales folios 65-69 hay una foliación moderna a lápiz en números romanos. Otra foliación moderna a lápiz en arábigos numera todos los folios del códice en el ángulo inferior derecho (1-69). Los cinco folios de

la versión catalana de la *Consolatio* conservan desde la mitad del prólogo hasta el capítulo octavo (libro primero, metro cuarto). El códice transmite los siguientes textos:

[1] ff. 1ra-63rb *Vidas de santos* en catalán

[2] ff. 65ra-69vb Traducción catalana de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio

Proviene del monasterio de Santa María de Ripoll. Véanse Menéndez Pelayo (1950 [= 1902]: 298-299), *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophische–Historische Klasse* (1915: 61), Riera i Sans (1984: 302-305) y Keightley (1987: 182-184); edición del fragmento de la *Consolatio* en Bofarull (1857: 395-413) y en Ziino (1997 II: 176-197); para la primera obra del códice, véase Vives i Gatell (1962). [BETA Manid 2804]

*N*: Códice del siglo XV (1436); consta de II + 83 folios (285 x 208 mm.) en papel. Letra gótica redonda a dos columnas. Foliación antigua romana en rojo (I-LXXXIII). El colofón (f. LXXXIIv) dice así: «Este libro fizo pedro de valladolid / criado del señor Rey de nauarra / e oficial suyo de pararle su ta / bla en que comjese τ las cortinas / en que oya misa τ fizolo en la vi / lla de alcañiz en el año de mjll / τ quatrocientos τ treynta τ seys / años en el mes de setienbre ha / veynte τ vn dia andados [...]».

Procede de la Biblioteca de Osuna y probablemente formó parte de la del Marqués de Santillana. Véanse Menéndez Pelayo (1950 [= 1902]: 298-299), *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophische–Historische Klasse* (1915: 179-180), Riera i Sans (1984: 302-305), Keightley (1987: 182-184), Ziino (1997 I y 2003); Grespi (2004: 78-79); manuscrito editado en Ziino (1997 II). [BITECA Manid 2780]

*B*: Códice del siglo XV; consta de IV + 119 + III folios (275 x 210 mm.) en papel. Letra gótica cursiva a dos columnas. Foliación antigua en números romanos ([I]-CXVIII); el folio 119 no está foliado. En los dos primeros folios se superpone a la foliación antigua, apenas visible, una moderna en arábigos y a lápiz (1-2). Algunas notas marginales en latín y catalán.

Procede del convento de Santa Catalina de Barcelona. Véanse Villanueva (1851: 204-206), Puig i Ferreté y Giner Molina (1998: 40), Menéndez Pelayo (1950 [= 1902]: 296-298), *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophische–Historische Klasse* (1915: 181), Riera i Sans (1984: 318-321), Keightley (1987: 175-181) y Miquel Rosell (1958: 88-89); manuscrito editado por Aguiló (1873-[1904]). [BITECA Manid 1378]

Parece que el texto de *R* y *N* podría corresponderse con una versión posterior a la original de Pere Saplana, aunque no se corresponde con la de Antoni Ginebreda conservada en los testimonios de la segunda versión. Tampoco el texto de *J* se corresponde exactamente con *R* y *N*, y sin embargo sí que mantiene paralelos en algunos pasajes con otros ejemplares de la revisión de Ginebreda. Sin embargo, la *ordinatio*, las rúbricas y numerosos paralelos textuales emparentan claramente *J*, *N* y *R* frente a la versión revisada de Ginebreda. Si el texto compartido por *R* y *N*, por una parte, y por *J*, por otra, se corresponde o no con la redacción original de Saplana y cuál es la relación exacta entre estos dos estadios textuales y la versión de Ginebreda es algo que posteriores investigaciones tendrán que dilucidar.

El aspecto en que vamos a centrarnos aquí, es decir, las circunstancias que rodearon a Pere Saplana en el momento de componer su versión y la intención con la que la llevó a cabo, se basa en una lectura atenta del prólogo, de la investigación en el contexto histórico de la Corona de Aragón en la segunda mitad del siglo XIV y en la existencia de una traducción perdida de la *Consolatio.* El mecanismo literario que, en mi opinión, vehicula la intención política de esta versión es, como ya hemos visto (§ 3.1), la identificación, en este caso de superación o «contra-exilio», del destinatario de la obra con la imagen de Boecio presentada en las fuentes medievales (§ 2.2).

Como he dicho, tenemos tres versiones del prólogo de Pere Saplana, que es el primer elemento que voy a analizar. La primera, la transcripción de Jaume Villanueva en su *Viage literario a las iglesias de España* (1851: 205–206); la segunda, la de Jaume Pasqual, transmitida por Anselm Albareda (1919 [1920]: 198–200)[93]; la tercera, la versión contenida en el manuscrito *B* (ff. 1ra–iira). Transcribo a continuación las tres versiones de este prólogo, modificando solo la puntuación y el uso de mayúsculas y minúsculas del tercero:

| VILLANUEVA | PASQUAL-ALBAREDA | *B* |
|---|---|---|
| Prolech de frare Pere Saplana, del orde de Preycadors, conventual de Terragona, qui esplana aquest libre de lati en romanç, segons lo començament (*f. coment*) é glosa de Sent Tomas: lo qual tremis al Infant en Jacme, fill del Rey de Mallorca, lo qual Infant era desheretat é tingut pres en la ciutat de Barchalona per lo molt alt Senyor Rey en Pere d'Arago. | Prolech de F. Pere Saplana del Orde de Preycadors conventual de Terragona qui esplanà aquest libre de latí en romanç segons lo comencament e glosa de Sent Thomas lo qual tremis al Infant en Jacme fill del rei de Mallorca lo qual Infant era desheretat e tingut pres en la Ciutat de Barchalona per lo molt alt Senyor Rey en Pere d'Aragó. | |
| [...] | | |
| Molt alt é poderos é carament amable Senyor Infant en Jacme de Malorcha: yo servidor vostre desigant qui pogues esser present ab vos per ço | Molt alt e excellent Senyor e molt amable Infant En Jacme de Mallorques, jo vehen que ab vos no puc esser present, la qual cosa desig molt per ço que | [1ra] Molt alt e poderos e carament amable senyor Infant en Jacme de Malorcha, yo, seruidor vostre, desigant que pogues esser present ab vos per ço |

[93] Albareda anota (1919 [1920]: 200): «Hem publicat els presents fragments de Boeci per les costants i notables variants que presenta amb el *De Consolació* publicat per l'Aguiló. Tant els fragments com les dades bibliogràfiques les devem al P. Pasqual. A la plana 81, Vol. III de la seva obra tantes voltes lloada, diu: «En la Llibreria del Monestir de Montserrat se conserva un código M. S. en paper, títols de lletra vermella que comença així (es entre los reservats). En fol.: Prolech...» Després d'haver-ne transcrit els fragments que nosaltres hem copiat, acaba: "Conté 5 llibres que divideix en Versos, y segueix la Prosa. Ocupa lo Códice 95 fullas"».

queus consolas en vostres tribulacions... on pensantmi en aquesta cosa, ço es, quina scriptura vos poria trametre, venchme á les mans o escrit, lo qual Sent Tomas Daqui, del ordre de Preycadors, doctor molt excellent, cosi vostre... feu sobre lo libre de Boeci de consolacio... et fuy molt induit á transladar lo dit libre en romanç cathalanesch... é seriem semblant, Senyor, que vos, qui sabets be la art de trobar, vos ocupassets en lo dit libre de ferlo en rimes.

us pogues aconçolar en vostras tribulacions, m he pensat que en absencia vos servescha per escriptura en la qual vos pugau aconsolar en vostres tribulacions, e pensantme en aquesta manera estant en la libreria del Monestir vench me en mans l'escrit lo qual feu lo beneventurat Sent Thomas del Orde dels Preycadors Doctor molt excellent, cosí vostre, la doctrina del qual es sens error ne falsia, sobre lo Libre de Boeci de consolació, lo qual lo dit Boeci Philosof molt assenyalat feu ell posat en presó per consolació sua, en lo qual quant aqui legit viu manifestament que ere obra covinent per a vos Senyor e per tota persona qui en semblant tribulacio sie posada, e fuy molt induit a treledar lo dit libre per algunes notables persones de Cathalunya que han gran despler del vostra dampnatge, coneixent la condicio del dit libre que sera gran consolacio de vos senyor les voluntats dels quals com la vostre meteixa... Vm. m'apar arribare a... deu esser a tot Preycador menement.

E per aquesta raho e scrit aquest libre, et treledat en pla perço quel entenau mills, empero ab gran afany, car lo libre es molt estut e molt subtil de entendre

que us consolas en vostres tribulacions, la qual cosa no mes leguda, em pensat que en absencia vos seruescha per honesta scriptura, en la qual vos puyats consolar. On, pensant mi en aquesta cosa, ço es, quina scriptura vos porra trametre, venchme a les mans lo scrit lo qual Sent Thomas Dequi, del orde dels preycadors, doctor molt excellent cosi vostre, la doctrina del qual es molt comuna e sens tota error, feu sobre lo libre de Boeçi de consolacio, en lo qual, quant hagui legit, viu manifestament que era obra couinent per a vos, senyor, e per a tota persona que en semblant tribulacio sia. E fuyt molt induit a transladar lo dit libre en romanç catalanesch per alscunes [*sic*] nobles persones de Cathalunya que [*irb*] que [*sic*] han del vostro dampnatge gran desplaer, que sabien la condicio del dit libre e conexien que seria a gran consolacio de vos, senyor, per que volgren [*sic*] e desigauen [*sic*] que jol transladas, les voluntats dels quals, axi com la vostra mateixa, senyor, es a mi e deu esser a tot ffrare preycador manament.

On per les dites rahons mogut he transladat lo dit libre seguint la exposicio del dit beneuyrat doctor ab gran affany, car lo dit boeci posa lo dit libre molt

per ços com es ab latins molt stranys e les rahons son filosofals. Empero a mi es estat lo dit afany gran consolació per amor vostre quant me pensave que aci porieu a consolarvos mateix com lo dit Boeci. Perque Senyor vos supplich que vullau legir e entendre en lo dit libre, car aqui poreu manifestament veure la diferencia que es entre los bens aparens, ço es, endreçar vostre cor en quina manera ne deveu usar. Veureu encara los bens mundenals com deuen esser amats e menyspreats, e poreu saber algunes Istories que si toquen, e moltes coses apendre les quals son convents de saber a tota nobla persona.

E serieni semblant Senyor que Vos que sabeu l'art de trobar vos ocupaseu en lo dit libre de fer lo en rims per ço que fos plasent de legir a vos mateix e als altres e que mils ne passeu lo vostre temps.

E placieus Senyor que prengau aquest poch servey en vostre servent lo qual humilment se comane en vostra gracia e prega per vos Jesucrist que us conserva tots temps en la sua misericordia e us aport en bona fi en guisa queus guiu en tots vostres afers ens do si mateix en clara conexença.

scurament e ab latins fort stranys e ab rahons totes philosoficals. Empero, senyor, lo dit affany es stat a mi consolacio per amor vostra quant me pensaua que açi poriets consolar vos mateix axi com lo dit Boeci, per que, senyor, supplilch humilment a la vostra altea que vullats legir e entendre e saber lo dit libre, car aqui porets conexer manifestament lo departiment qui es entre los bens vertaders e los monsonaguers e als quals [iva] deuets endreçar lo vostro coratge e en quina manera na deuets vsar, e porets saber moltes coses les quals son couinents de esser sabudes per tota nobla persona.

E seriem semblant, senyor, que vos, qui sabets be la art de trobar, vos occuppassets en lo dit libre de ferlo en rimes per ço que fos pus plasent de legir e que myls ne passassets vostre temps.

E placia, senyor, a la vostra altea que prenguats aquest petit seruey del vostre seruent, lo qual se comana humilment en gracia vostra e pregua per vos Jesucrist que us do endreçament a tots vostres affers e finalment si mateix ab clara conexença

Prolech de Sent Thomas sobre lo libre de Boeci de consolacio hon mostra la causa perque Boeci feu lo dit libre.

A maior e pus perfeta declaració del dit libre debeu saber que Boeci fo baró molt noble entre los romans... etc.

Açi comensa lo libre de Boeci De Consolació.

Primer libre, primer vers metrich.

Io las que solie esser en gran estudi e qui e fet diversos, e molts libres e dictats e qui he trelledats molts libres de Philosophia de grech en lati, axi com la Methefisica de Aristotil mentres ere en la flor del meu studi... etc.

Primera Prosa.

Mentre se pensave en les dites coses, e agues callat e stigues [iira] ihs. Aci comença lo prolech del libre appellat Boeçi de consolacio, en lo qual proemi se conte la istoria de Theodorich rey dels Gots, lo qual fo aromançat per ffrara Anthoni Genebreda de la orda dels ffrares preycadors.

Per ço que lo libre seguent, lo qual feu lo glorios doctor Boeçi, sia mils entes, com la major raho quel hom ha de planyer sa miseria es com sens raho colpa ha hom tribulacio, per tal coue posar açi la istoria de Theodorich, rey dels gots, lo qual per la sua gran iniquitat feu metre en preso e puys ociure aquest doctor.

La versión original, que mantiene *incipit* de la dedicatoria y el nombre del traductor, por tanto, es la transmitida por Villanueva y Pasqual. En lo sucesivo citaré, modificando la puntuación, de la versión más completa, la de Pasqual y Albareda.

Los tres personajes más importantes para la génesis de esta versión se encuentran mencionados en este *incipit* (Albareda, 1919 [1920]: 198):

> Pròlech de fra Pere Saplana, de l'Orde de Preycadors, conventual de Terragona, qui esplanà aquest libre de latí en romanç segons lo començament e glosa de Sent Thomas, lo qual tremís a l'Infant en Jacme, fill del rei de Mallorca, lo qual Infant era desheretat e tingut pres en la ciutat de Barchalona per lo molt alt Senyor Rey en Pere d'Aragó.

El destinatario de la traducción es el Infante Jaime (1338-1375), hijo del rey Jaime III de Mallorca (1315-1349). El reinado de este se caracterizó por el enfrentamiento con su cuñado Pedro IV el Ceremonioso (1319-1387), rey de Aragón. Debido a los intereses, fundamentalmente comerciales, de Aragón en el Mediterráneo, Pedro IV intentó desde el comienzo de su reinado reintegrar la Corona mallorquina en el reino de Aragón, pese a la oposición de buena parte de la isla y de su rey. Finalmente, en el año 1343, el Ceremonioso invade Mallorca. Jaime III tiene que huir, pero no se resigna a la derrota; vende Montpellier a Francia, se rearma e intenta recuperar el reino. El conflicto termina en el año 1349 con la

batalla de Lluchmajor, donde Jaime III es vencido y finalmente muerto; en esta misma batalla, su hijo el Infante Jaime es herido y apresado por Pedro IV.

Al Infante le esperaban trece años de prisión *preventiva,* ante el temor del rey aragonés de que se levantase contra él en reclamación de sus derechos a la Corona y en venganza de su padre. Jaime permanece los nueve primeros años de su encierro en la prisión del castillo de Játiva, de donde es trasladado en 1358 al Castell Nou, en Barcelona. Parece ser que las condiciones en este segundo encierro fueron especialmente rigurosas: el Infante no podía recibir visitas aparte de, una vez por semana y en presencia de los carceleros, las de sus parientes; no podía escribir cartas, y solo recibiría las que, una vez leídas, fuesen aprobadas por sus vigilantes; por último, como medida más cruel, debía ser encerrado por las noches en un jaula de hierro, como informa Zurita en sus *Anales de la Corona de Aragón:*

> Tenían cargo de la guarda del infante diversas personas de gran confianza; y mudábanse cada semana. [...] Y ordinariamente dormían en una cámara junto a una jaula de hierro en la cual tenía el infante su cama; y en la misma cámara había tantas guardas que parecía imposible poderse salir, porque le dejaban cerrado en aquella prisión cuando se iba a dormir; y de día andaban con el infante por el castillo sin apartarse dél, y cuando se ausentaban le dejaban cerrado en su jaula[94].

Pese a todas estas precauciones, el Infante consigue, con la ayuda –según Zurita– de Jaume de Santcliment, escapar en 1362. Los temores del rey aragonés estaban, sin duda, bien fundados, pues, ya en libertad, Jaime no cesó de reclamar sus derechos al trono de Mallorca presentando batalla, en alianzas con Inglaterra y Francia, contra el reino de Aragón, hasta el punto de intentar, con un ejército de mercenarios, la invasión de Cataluña en 1375. Derrotado, se retira a Soria, donde muere ese mismo año[95].

Debió de ser entre 1352 y 1353, durante el encierro en Játiva, al parecer menos riguroso que el de Barcelona, donde el Infante conoció y trató a quien en esas fechas era el prior del convento dominico de la ciudad, fray Pere Saplana († *ante* 1365) que, de acuerdo con la dedicatoria, compuso la traducción del *Boeci* durante el encierro del Infante en el Castell Nou; entre los años, por tanto, 1358 y 1362 (Riera i Sans, 1984: 300).

La intención de Pere Saplana queda claramente expuesta en su dedicatoria (Albareda, 1919 [1920]: 198–199):

> Molt alt e excel•lent Senyor e molt amable Infant en Jacme de Mallorques, jo, vehén que ab vós no puc ésser present, la qual cosa desig molt, per ço que us pogués aconçolar en vostras tribulacions m'he pensat que en absència vos servescha per escriptura, en la qual vos pugau aconsolar en vostres tribulacions. E pensant–me en aquesta manera, estant en la libreria del Monestir vench–me en mans l'escrit lo qual féu lo beneventurat Sent Thomas de l'Orde dels Preycadors, Doctor molt excel•lent, cosí vostre, la doctrina

[94] Cito por la edición electrónica de sus obras, a partir de la de Ángel Canellas y López, disponible en la web de la Institución Fernando el Católico: <http://ifc.dpz.es/publicaciones/ver/id/2448>.

[95] Sobre la política aragonesa en el Mediterráneo, véanse Salavert Roca (1970–1971) y Giunta (1989); respecto a las relaciones entre Mallorca y Aragón y la integración final, véanse Willemsen (1955), Santamaría Arández (1970–1971) y, especialmente, Ensenyat Pujol (1997); acerca del Infante Jaime, además de los capítulos correspondientes de las obras anteriores, véase Ametller i Vinyas (1884), Coll (1935), Riera i Sans (1984) y, sobre todo, Martínez Ferrando (1979: 247–273).

> del qual és sens error ne falsia, sobre lo libre de Boeci *De consolació,* lo qual dit Boeci, philòsof molt assenyalat, féu ell posat en presó per consolació sua, en lo qual quant aguí legit viu manifestament que ere obra covinent per a vós, Senyor, e per tota persona qui en semblant tribulació sie posada. [...] E per aquesta rahó é scrit aquest libre [...]. Empero a mi és estat lo dit afany gran consolació per amor vostre quant me pensave que ací poríeu aconsolar–vos mateix com lo dit Boeci. [...] E serie•m semblant, Senyor, que vós, que sabeu l'art de trobar, vos ocupàseu en lo dit libre de fer–lo en rims per ço que fos plasent de legir a vós mateix e als altres e que mils ne passeu lo vostre temps.

Varios aspectos son destacables en este pasaje. En primer lugar, la afirmación de que Saplana ha realizado su versión a partir de un comentario de Santo Tomás de Aquino. Como es sabido, varios comentarios circularon durante la Edad Media bajo del nombre del Aquinate (§ 2.3.2.2), entre ellos un manuscrito conservado que contiene el comentario de Guillermo de Aragón, el Ms. Lat. 11856 de la Bibliothèque Nationale de París (Olmedilla, 1997: LXXIV). Precisamente, como han demostrado Tomás González Rolán y Pilar Saquero Suárez-Somonte (1992), el comentario que maneja fundamentalmente Pere Saplana es el de Guillermo de Aragón. Por otro lado, Pere Saplana sugiere al Infante que ponga en verso los metros de la *Consolatio,* lo cual, como señala Jaume Riera i Sans, no tiene nada de extravagante teniendo en cuenta la presencia de numerosas versiones en verso de la obra durante la Edad Media (§ 2.3.3). La mención de Santo Tomás como «cosí vostre» se debe, como señala Riera i Sans (1984: 301), a que el teólogo procedía de familia noble.

Se deduce del texto y del tono empleado que, más allá de lo que pueda haber de retórica en este prólogo, Saplana quiere simplemente ayudar a un amigo en momentos difíciles con un texto cuya lectura pueda aliviarle, ya que considera que la situación del Infante puede relacionarse con la sufrida por el propio Boecio. Esta inocente intención del «bondadós Pere Saplana» (Coll, 1935: 308), si embargo, no está tan clara si tenemos en cuenta, en primer lugar, que la traducción, según el *incipit* citado, se compuso durante el encierro de Barcelona, el segundo, entre los años 1358 y 1362. Llama la atención la audacia de un fraile dominico dedicando una traducción a uno de los principales enemigos del rey, precisamente en estos cuatro años, en los que, como hemos visto, el rey había puesto un especial cuidado en su aislamiento e incomunicación, y más tratándose de un rey tan suspicaz y cuidadoso de su imagen. Pero, además afirma también (Albareda, 1919 [1920]: 199):

> fuy molt induit a treledar lo dit libre per algunes notables persones de Cathalunya que han gran despler del vostra dampnatge, coneixent la condicio del dit libre que sera gran consolacio de vos senyor les voluntats dels quals com la vostre meteixa [...] deu esser a tot Preycador menement.

Es decir, unas personas «notables» que, conociendo el libro de Boecio y disgustados por la cárcel del Infante, insistieron a Saplana para que lo tradujera y se lo enviara. ¿Quiénes eran estas personas notables? Creo que la respuesta se puede encuentrar en el contexto de las luchas contemporáneas entre la monarquía aragonesa y los dominicos.

A mediados del siglo XIV los dominicos catalanes y aragoneses estaban divididos en dos facciones enfrentadas: una, liderada por Bernando Ermengaudi y apoyada por el rey Pedro; la otra, encabezada por el Inquisidor General de Aragón Nicolau Eimeric, que estaba apoyada

por el papa Inocencio VI. El inquisidor Eimeric y el rey estaban duramente enfrentados, entre otras razones, como por ejemplo las tendencias gibelinas del monarca, sobre todo por la intensa actividad inquisitorial de Eimeric que, desde su nombramiento en 1357, había procesado a varios protegidos de Pedro IV, un rey, como es bien sabido, aficionado a la astrología y a otras *ciencias sospechosas*. Eimeric era abiertamente contrario a este tipo de cultura heterodoxa, que censura en diversos opúsculos contra astrólogos, nigrománticos y alquimistas.

En segundo lugar, el rey concedió un apoyo decidido a la expansión de la doctrina y los escritos de Ramon Llull, favoreciendo la creación de escuelas lulistas en su reino. Eimeric, por su parte, era el principal representante en Aragón del tomismo establecido como doctrina oficial por los dominicos aragoneses desde su primer capítulo, en 1309. Algunos de estos dominicos, y desde luego Eimeric, profesaban una veneración casi idolátrica de Santo Tomás, que en ocasiones era simplemente una forma de justificar por argumento de autoridad opiniones e intereses personales. Esta veneración está descrita muy gráficamente por Arnau de Vilanova cuando, en la crítica a los tomistas desarrollada en su *Gladius iugulans thomatistas,* dijo que se enfrentaba a un «exercitus bicolor» que pretendía «facere de Thoma evangelistam» (*apud* Reho, 2011–2013: 371 y Mensa i Valls, 2009: 37). Alegando esta ortodoxia tomística, Eimeric y sus seguidores dominicos consideraban que Ramon Llull era un hereje y, de hecho, gran parte de la producción de Eimeric a partir de 1370 consiste en violentos ataques a Llull, a sus seguidores y a sus protectores, entre los que se encontraba Pedro IV.

En la confrontación entre inquisidor y monarca, estos dominicos contaron con el apoyo del Papa Inocencio VI, que se opuso a los repetidos intentos del rey de apartar a Eimeric del poder y que, además, le concedió el título honorífico de capellán del Papa como reconocimiento a su trabajo inquisitorial en 1358 (es decir, en el comienzo del encarcelamiento barcelonés del infante).

En este mismo año, 1358, el rey consigue deponer a Eimeric de su cargo de Inquisidor General, aunque esto no ocurrió efectivamente hasta dos años después, y solo durante unos meses. En 1360 tiene lugar el principal enfrentamiento entre las dos facciones de predicadores, cuando Eimeric es nombrado provincial de la orden. El rey intervino de nuevo para anular el nombramiento y colocar a Ermengaudi en su puesto. Al final, el Capítulo General de la orden tuvo que intervenir y apartar a ambos del cargo para evitar males mayores. El Papa en persona, que estaba enfrentado desde años atrás con el rey de Aragón por diversas cuestiones, recriminó a Pedro IV su intervención en el conflicto.

Es decir, en estos dos años, 1358–1360, tienen lugar los problemas más intensos entre, por un lado, el rey, Ermengaudi y sus dominicos y, por el otro, el Papa, Eimeric y los suyos[96]. Este enfrentamiento entre hermanos predicadores está claramente expuesto en los documentos contemporáneos; por ejemplo, en los documentos del proceso que la ciudad de Valencia mantuvo contra Eimeric en 1388, dado que el Inquisidor pretendía hacer una limpieza completa de la ciudad, llena de escuelas lulistas en la segunda mitad del siglo XIV. Pese a que el proceso es de 1388, las declaraciones se refieren a acontecimientos anteriores, y por

[96] La bibliografía sobre las polémicas relacionadas con dominicos aragoneses en el siglo XIV y sus relaciones con la monarquía y el papado son abundantes; remito solo a los numerosos estudios de Jaume Puig i Oliver (entre ellos, 2000a, 2000*b*, 2001, 2003*a*, 2003*b*, 2003*c* y 2006) y a los recientes trabajos de Jaume Mensa i Valls (2009) y Cosimo Reho (2011–2013).

tanto es un documento muy valioso para comprender el ambiente de las fechas que nos interesan. Así, por ejemplo, encontramos el testimonio del médico Pere Figuerola, que nos dice muy claramente que «ordo predicatorum est diuisus duabus partibus, et vna pars tenet cum magistro Nicholao Eymerici, alia autem pars tenet cum magistro Bernardo Ermengaudi» y que este enfrentamiento se había extendido a las monjas valencianas de Santa María Magdalena, también «divise in duas partes» apoyando a Eimeric o Ermengaudi (*apud* Puig i Oliver, 2003*c*: 226):

> Noueritis, domine, quod ordo predicatorum est diuisus duabus partibus, et vna pars tenet cum magistro Nicholao Eymerici, alia autem pars tenet cum magistro Bernardo Ermengaudi; et magister Nicholaus posuit vnum priorem, vnum lectorem, vnum magistrum naturarum, et sic de aliis officiis, et per contrarium dictus magister Bernardus Ermengaudi posuit alium priorem, alium lectorem, alium magistrum naturarum, et sic de aliis officiis; et propter hoc, quia ista diuisio et scisma vertitur inter eos, multi layci amici vtriusque partis venerunt cum armis multis in dictum monasterium. Et credatis pro certo quod, nisi idem Iusticia criminalis venisset, forte vos omnes qui eratis in disputatione mortui fuissetis et magnum fuisset scandalum subsequtum. Modo simili est magna diuisio inter moniales sancte Marie Magdalene Valentie, quia omnes sunt diuise in duas partes, et sunt ibi due priorisse, quarum vnam deputauit dictus magister Nicholaus Eymerici, aliam autem posuit dictus magister Bernardus Ermengaudi, et magnum scandalum sequtum foret iam, nisi quia dicte priorisse fuerunt capte et misse apud ciuitatem Maioricarum.

Prácticamente la misma declaración aporta un tal Joan d'Albarrasí («magna diuisio erat inter dictos fratres, facientes se duas partes quarum vnam...»), pero también afirma que en la ciudad se comentaba, con la ocasión de un conflicto anterior, que «ara se descobriran les porcades dels frares, que grans diuisions són entre los inquisidors». Es decir, estos conflictos eran bien conocidos por todo el mundo, no solo por los clérigos (*apud* Puig i Oliver, 2003*c*: 226):

> Interrogatus super XI° capitulo predictorum, dixit quod ipse testis nescit de certa scientia, tamen a pluribus audiuit dici predicta in dicta ciuitate Valentie, qui dicebant quod magna diuisio erat inter dictos fratres, facientes se duas partes quarum vnam manutenebat dictus magister Nicholaus et aliam dictus magister Bernardus Ermengaudi, et tunc omnes quasi de ciuitate audientes loquebantur: «Ara se descobriran les porcades dels frares, que grans diuisions són entre los inquisidors».

Otro de los testigos del proceso da una descripción muy vívida del odio que Eimeric sentía por Ermengaudi. En la fecha del proceso, este último ya había muerto, y el testigo afirma que Eimeric había dicho que 'si viviera el hermano Bernardo, lo haría quemar, o por lo menos lo metería en la cárcel, y haría grandes procesos contra aquellos que fueran de la parte de Bernardo'. El testigo, el conocido lulista valenciano Francesc de Luna, afirma haberlo oído del propio Eimeric (*apud* Puig i Oliver, 2003*c*: 227):

> Item fuit interrogatus super IX° capitulo predictorum, et dixit vera esse contenta in dicto capitulo. Interrogatus quomodo scit ea que deponit, et dixit quod ex eo quia ipse testis dici audiuit a dicto inquisitore quod multi fratres dicte prouincie fouerant ipsius partem, et multi partem dicti fratris Bernardi Ermengaudi, et quod si viueret dictus frater Bernardus ipse faceret eum comburi vel psaltem (*sic*) in carcere poni et deputari;

> et quod ipse faceret suos graues procesus contra omnes illos qui partem dicti fratris Bernardi tenuerant, et aliud nescit.

El hecho de que el testimonio provenga de un lulista no debe hacernos dudar de su veracidad, pues en los escritos del propio Nicolau Eimeric encontramos expresiones de igual o mayor odio.

Tras este excurso sobre los dos bandos enfrentados entre las filas de los dominicos, retomo el *incipit* del principio de la discusión para centrarme en Pere Saplana, el traductor de la obra. En primer lugar creo muy posible que existiera una relación entre Pere Saplana y Nicolau Eimeric: en 1353, cuando el primero, como he dicho, era prior del convento de Játiva, se organizó en su diócesis un capítulo provincial en el que se nombró a Eimeric «sublector», cuando este tenía en torno a los 35 años y estaba a punto de ser nombrado Vicario General de los dominicos aragoneses (Heimann, 2001: 212). Pero, demás, desde el punto de vista ideológico, la propia dedicatoria nos proporciona una pista, a la luz del carácter idolátrico del tomismo de Eimeric y de sus seguidores; en la dedicatoria (*cf. supra*) se lee «vench-me en mans l'escrit lo qual féu lo beneventurat Sent Thomas de l'Orde dels Preycadors, Doctor molt excel•lent, cosí vostre, *la doctrina del qual es sens error ne falsia*». Este extemporáneo comentario laudatorio apuntaría hacia esta dirección doctrinal, que concordaría con la ideología de Eimeric.

Sobre el papel que pudo tener el Infante Jaime en el contexto de estas luchas, además de otros factores como, especialmente, la relación entre la corona mallorquina y los dominicos en el siglo XIV, hay un dato muy significativo: el Papa Inocencio VI, que, como ya hemos mencionado, apoyaba a Eimeric y se oponía a Pedro IV, reclamó en numerosas ocasiones que el rey dejara en libertad al Infante; así lo cuenta Zurita en sus *Anales de la Corona de Aragón:*

> El papa valía al infante de Mallorca. Había hecho el papa Inocencio muy grande instancia con el rey para que el infante se librase de la prisión en que estaba; y él se excusaba siempre respondiendo que lo había de comunicar con los perlados y barones de sus reinos en cortes. Y postreramente, antes que el cardenal de Boloña partiese, lo tornó a pedir y requerir al rey diversas veces, y nunca se pudo con él acabar[97].

Desde otro punto de vista, el análisis del texto de lo que consideramos la versión original –o muy cercana a ella– de Pere Saplana en comparación con su modelo latino, también apoyaría la posibilidad de, al menos, una conspiración literaria. En la dedicatoria, Saplana afirma que al leer la obra que Boecio escribió en la cárcel, inmediatamente le pareció una obra conveniente para el Infante y para aquellos que se encontraban en una situación similar. Pues bien, tras la dedicatoria, Saplana tradujo el prólogo («començament» dice él) del comentario latino de Guillermo de Aragón, que identifica erróneamente, como hemos visto, con un supuesto comentario de Santo Tomás. Buena parte del prólogo, como era de esperar, consiste en el relato de los últimos años de la vida de Boecio, y su importancia reside en que nos permite apreciar en qué términos establecía Saplana la identificación entre su destinatario el Infante Jaime y el propio Boecio. Presento aquí la comparación, con las modificaciones de la fuente en letra cursiva, entre el pasaje correspondiente al final de la vida de Boecio en el comentario de Guillermo de Aragón (ed. Olmedilla 1997: 5) y en la versión conservada de la

[97] Cito por la edición electrónica de sus obras, a partir de la de Ángel Canellas y López, disponible en la web de la Institución Fernando el Católico: <http://ifc.dpz.es/publicaciones/ver/id/2448>.

traducción de Pere Saplana, la traducción del manuscrito *N* (f. VIIrb– VIIva; a mitad del texto castellano empieza el texto catalán del manuscrito *R*, con un texto casi idéntico):

Boethius [...] propter dileccionem reipublice in odium fuit regi Theodorico, qui fuerat de genere Gothorum et rex erat tempore Boecii Romanorum. Vnde cum rex Theodericus contra rempublicam in pluribus tirannizaret et semper inueniret sibi Boecium obuium, nepharia iniquitate commotus, machinatus est perdicionem ipsius.

Qui cum ad hoc causam iustam inuenire non posset, confinxit literas remissiuas ex parte Constantinopolitani imperatoris, qui tanquam uocatus a Romanis rescribebat Boecio se contra tirannidem Theoderici predicti Romanos inuaturum. In omnibus in hiis literis occasionem perdicionis confingens, ignorante Boecio, dictus rex nequam fecit ipsum ad exilium iudicari et tunc ad ciuitatem Pauie deductus, innocens incarceratur Boecius, et sub uicio male ficto patitur uirtus uera.

Asimesmo el dicho Boeçio, por verdadera bondat e nobleza que avía, defendía de todo su poder el bien común, por la qual cosa vino en ira de Theodorico, *el qual señoreava malamente, ca era de las gentes que por fuerça avién tomada la dicha çibdat e toda Italia.* Aqueste Theodoricho era tirano *y erege seguiendo la error de los arrianos.* E por tal que el dicho Theodoricho falsamente *fazía su poderío de destroir las f[r]anquezas e libertades de la çibdat* y el dicho Boeçio con buenas maneras le contrastava, onde quando el dic[h]o Theodoricho vio que Boeçio le empachava que non pudía complir su coraçón en muchas malvestades que se pensava contra la dicha comunidat, buscó manera con la qual pudiese matar al dicho Boeçio.

E como non pudiese fallar justas razones *por tal que el dicho Boeçio era verdaderamente bueno,* e fazía letras de parte del emperador de Gresçia, ca quales dichas letras embiase al dicho Boeçio e a los otros senadores e cónsoles de Roma, respondiendo ha ellos cómo avía resçebidas sus letras y entendidas, por la qual cosa en breve les vendrié en ayuda contra el dicho Theodoricho *e le desposearié del regno,* e poniendo falsamente título de traición al dicho Boeçio e a los otros senadores, mas prinçipalmente a Boeçio, *por tal que era mayor e más virtuoso e más poderoso que los otros, empero inoçente en la cosa.* Y en absençia del dicho Boeçio fue provulgada la sentençia que fuese desterrado e metido en prisión en la çibdat de Pavía, onde por culpa malamente fecha fue mal trabatado aquel porque era virtuoso. *E por tal que era buegno e discreto e de gran coraçón e non fable ansí como virtuoso e bueno, ya se sea que sufrié tribulación en el su cuerpo, empero templava e vençía la sensualidat con buegna razón.*

El prólogo de Guillermo de Aragón presentaba la versión política de la condena de Boecio, es decir, su oposición, en defensa de la libertad de Roma, al tiránico reinado de Teodorico (§ 2.2). Saplana amplifica ligeramente esta dimensión con las expresiones «el qual señoreava malamente» y «fazía su poderío de destroyr las franquezas e libertades de la çibdat», pero también añade tres datos ausentes de su modelo: la invasión de Italia por parte de Teodorico («era de las gentes que por fuerça avién tomada la dicha çibdat e toda Italia»), su herejía arriana («y erege seguiendo la error de los arrianos») y su miedo a perder su reino («e le desposearié del regno»). A estas cinco modificaciones, que tienden a intensifican la visión negativa de Teodorico, hay que sumar la amplificación de la fuente respecto a las circunstancias del preso Boecio, claramente una adición de Saplana por el uso de «por tal que» en las tres ocasiones:

> por tal que el dicho Boeçio era verdaderamente bueno [...] por tal que era mayor e más virtuoso e más poderoso que los otros, empero inoçente en la cosa [...] E por tal que era buegno e discreto e de gran coraçón e non fable ansí como virtuoso e bueno, ya se sea que sufrié tribulaçión en el su cuerpo, empero templava e vençía la sensualidat con buegna razón.

En mi opinión, para un lector catalán del siglo XIV estas referencias históricas, en asociación al Infante de Mallorca y a los dominicos, como hemos visto, en lucha contra la heterodoxia cultural de Pedro IV, sin duda les debían remitir a la situación contemporánea. Considero, por tanto, que estas modificaciones y otros aspectos del texto, como por ejemplo, el interés del traductor por los pasajes en los que se censura a célebres tiranos de la Antigüedad, también amplificados en esa misma dirección, sugieren que Pere Saplana estaba proyectando la confrontación entre el Infante Jaime y Pedro IV al enfrentamiento Boecio-Teodorico a través de la presentación de Teodorico como invasor y destructor de las libertades romanas, que había tomado por fuerza Italia, temeroso de perder su reino y hereje; Boecio, por el contrario, «bueno, virtuoso y discreto», es presentado como víctima inocente de este miedo debido a su poder en la Roma contemporánea.

No conozco ningún dato que nos pueda indicar si la versión de Pere Saplana circuló por la corte de Pedro IV, por otro lado siempre muy atenta a las novedades culturales. Pero otro hecho puede confirmar la intención política de esta traducción o, al menos, que se leyó en este sentido: además de la de Pere Saplana hubo otra traducción medieval de la *Consolatio* al catalán que se ha perdido, compuesta por el dominico, procedente de una conocida familia de burgueses de Perpiñán, Pere Borró (Riera i Sans, 1984: 305–306). Tenemos, sin embargo, algunas descripciones de esta obra, como una entrada en el inventario de Alfonso V de Aragón de 1417 (*apud* Riera i Sans, 1984: 305):

> Item •I• libre scrit en pergamins, apel•lat *Boeci de consolació* [...], lo qual comença *Lo pròlech*, en lengua catalana, de letres vermelles, *Libre de consolació,* e sobre aquell ha hun gran estatge ab torres, on sta dins lo rey en Pere e frare Pere Borró, de la orda dels preycadors, que tania •I• libre en la mà, e detràs lo dit frare ha •I• homa vestit larch. E comença lo dit libre, en lenga limosina, de letres negres, *Elàs yo qui sa•entràs;* e sobre lo dit començ ha •I• altre gran estatge, e dins aquell jau Boeci en •I• lit, e a la una part del lit és pintade Philosofia, e en l'altre costat •III• donzelles, e sobre ells és Déu lo Pare ab •I• gran núvoll. E fenex, en letres vermelles, *aquell qui legir lo volran amen.*

Se trata de una nueva traducción del también dominico Pere Borró, pero dedicada en este caso al rey Pedro IV. De acuerdo con la descripción, se trata de un lujoso manuscrito con las prosas en catalán y los metros «en lenga limosina». Debió de componerse no mucho después de la versión de Saplana, ya que Pedro IV murió en 1387. Con gran perspicacia, Jaume Riera i Sans (1984: 307) interpretó así esta nueva traducción:

> Sobre la seva gènesi se m'ha ocorregut una hipòtesi plausible que, amb totes les reserves necessàries, no vull deixar d'expressar perquè explica les dates 1360–1370 que jo assigno a aquesta traducció. La hipòtesi és aquesta: que amb la nova traducció de Boeci, plenament literària, els dominicans catalans intentaren reparar la temeritat comesa per fra Pere Saplana dedicant a un enemic del rei Pere, quan estava pres en poder seu, la versió d'una obra llatina famosa i estimable. Si el rei Pere considerava tan perillós l'infant Jaume de Mallorca que el feia tancar de nits en una gàbia de ferro dins el Castell Nou de Barcelona, no és gens fantasiós de suposar, precisament en ell, tan susceptible i gelós de la seva dignitat, la gran indignació que el devia invadir en saber que fra Pere Saplana l'honorava dedicant-li el tractat de Boeci i li expressava, a la dedicatòria, que la voluntat de l'Infant «deu esser a tot preycador manament». [...] i crec que la indignació reial solament s'apaivagaria quan un altre dominicà li dedicà una nova traducció, molt més elegant, de la *Consolació* de Boeci. Per això suposo que fou duta a terme entre 1360 i 1370 com a dates extremes. L'esplendidesa del còdex que hem vist descrit, en pergamí i bellament il•luminat, sembla avalar la meva hipòtesi o demostrar, en qualsevol cas, que era fruit d'alguna raó molt important. L'estudi del *curriculum* de fra Pere Borró, que jo deixo només esbossat, potser ens en donarà la confirmació.

Desde mi perspectiva, y avalando todo lo que dice Jaume Riera i Sans, esta traducción sería una respuesta del bando anti-eimeriquiano, es decir, el de Bernat Ermengaudi, para compensar la ofensa realizada por el otro bando. Respecto al bando al que se adscribiría en esta guerra Pere Borró, que llegó a ser nombrado Inquisidor en Mallorca, el Rosellón y la Cerdaña, Maria Teresa Ferrer i Mallol nos proporciona un argumento definitivo en la biografía de quien debió ser un familiar suyo (2005: 516–517):

> Pere Borró era un burgès de Perpinyà. Tingué dos fills: Joan, que el succeí, Jaume, abat de la Real, i una filla, Francesca, que es casà amb el donzell Jausbert Desfonts. Havia tingut càrrecs polítics importants en el regne de Mallorca, concretament havia estat mestre racional de Jaume II de Mallorca. El 1343 figurava entre els presoners rossellonesos que havien estat portats a Mallorca per Jaume III de Mallorca –que els considerava poc segurs– i que foren alliberats per ordre del rei Pere el Cerimoniós. Passà al partit d'aquest rei des del moment que la guerra reintegrà aquell regne a la Corona catalano-aragonesa; el mateix any, amb altres rossellonesos que havien passat al partit del rei fou enviat amb unes galeres a la costa del Rosselló perquè negociés amb diversos llocs a fi que es declaressin pel rei Pere el Cerimoniós. El 1347 Pere el Cerimoniós li confià una enquesta contra els oficials reials que havien exercit en els anys anteriors a la vegueria de Rosselló i Cerdanya. També ocupà càrrecs municipals: el 1358 era un dels dotze consellers dels cònsols de Perpinyà i fou ell mateix cònsol els anys 1356-1357, 1367-1368 i 1379-1380. Fou un dels tres síndics de Perpinyà a la Cort que es celebrà en aquesta vila l'any 1356; ho tornà a ésser novament a la Cort de Cervera de 1359, cosa que facilità

> la seva elecció com a diputat. Indubtablement, era una persona amb una preparació excel•lent per a la tasca de recollir i administrar el donatiu de Corts. Encara participà a la Cort de Vilafranca-Barcelona de 1367-1368 com un dels síndics de Perpinyà; fou escollit membre de la comissió de tractadors, fins i tot de la restringida i formà part també de la comissió encarregada d'analitzar els greuges i el trobem encara com a síndic de Perpinyà a la Cort de Tarragona-Montblanc-Tortosa de 1370-1371, en la qual formà part de la comissió que havia de revisar la defensa de Catalunya i les generalitats.

Así pues, este Pere Borró, indudablemente relacionado con el nuestro («burgés de Perpinyà»), que había tenido cargos importantes con Jaime II, fue apresado por su hijo Jaime III y finalmente liberado por Pedro IV el Ceremonioso, momento en que se pasó a su bando. A partir de este momento desarrolló una brillante carrera en la Administración, indudablemente contando con el favor real.

Parece por tanto razonable suponer, a la luz de la dedicatoria de Pere Saplana, del contexto de enfrentamiento entre dominicos, monarquía y papado, de los cambios llevados a cabo en la traducción del comentario de Guillermo de Aragón y de la nueva versión de Pere Borró, que estas dos traducciones se gestaron en el contexto de la confrontación política entre el rey Pedro IV el Ceremonioso y una amplia sección de dominicos apoyada por el Papa, que tomaron al Infante como una figura apropiada en su oposición a la política real. La versión de Saplana se realizó, al menos en parte, con el deseo de presentar a su destinatario como una «figura boeciana» (§ 3.1), una víctima de la injusticia identificada con Boecio, cuya doble dimensión de héroe y mártir se empleó con finalidad política. Esta interpretación política, que supondría la existencia de una amplia circulación de la versión de Pere Saplana, al menos entre determinados círculos, quizá afectó también a la transmisión del texto, y podría ser el motivo de que su obra, y especialmente su prólogo, casi hubieran desaparecido.

#### *3.3.1.3. El* Libre de consolació: *revisión de Antoni Ginebreda*

Unas tres décadas después de la muerte Pere Saplana, el también fraile dominico Antoni Ginebreda (*ca.* 1340–1395) revisa su versión de la *Consolatio Philosophiae* a instancia del caballero valenciano Bernat Joan († 1394). Esta versión debió de tener mucho éxito, a juzgar por el número de testimonios catalanes –nueve manuscritos y un incunable– que se han conservado. A continuación presento brevemente la descripción de estos testimonios.

Testimonios manuscritos:

*B:* Códice del siglo XV; consta de IV + 119 + III folios (275 x 210 mm.) en papel. Letra gótica cursiva a dos columnas. Foliación antigua en números romanos ([I]-CXVIII); el folio 119 no está foliado. En los dos primeros folios se superpone a la foliación antigua, apenas visible, una moderna en arábigos y a lápiz (1-2). Algunas notas marginales en latín y catalán.

Procede del convento de Santa Catalina de Barcelona. Véanse Villanueva (1851: 204-206), Puig i Ferreté y Giner Molina (1998: 40), Menéndez Pelayo (1950 [= 1902]: 296-298), *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophische–Historische Klasse* (1915: 181), Riera i Sans (1984: 318-321), Keightley (1987: 175-181)

y Miquel Rosell (1958: 88-89); manuscrito editado por Aguiló (1873-[1904]). [BITECA Manid 1378]

*C:* Códice del siglo XV; consta de 121 folios (290 x 212 mm.) en papel. Letra gótica cursiva a dos columnas. Foliación antigua en números romanos (I-CXXI).

Véanse Riera i Sans (1984: 322-323); Massó i Torrents y Rubió i Balaguer (1989: 156). [BITECA Manid 1376]

*I:* Códice del siglo XV; consta de 136 folios (238 x 177 mm.) en papel. Letra gótica semibastarda. Foliación moderna en números arábigos (1–136).

Véase Perarnau i Espelt (2006). [BITECA Manid 5040]

*K:* Códice del siglo XV; consta de 99 folios (299 x 216 mm.) en papel. Letra gótica redonda a dos columnas. Foliación antigua en números romanos en el ángulo inferior derecho y foliación moderna a lápiz en el ángulo superior derecho hasta el folio 33. Falta el f. 34. Hay un error en la foliación antigua, que pasa del LXXXIX al C, de manera que los ff. 90-98 están numerados C-CVIII; el último folio escrito, sin foliación antigua, aparece numerado modernamente como 109.

El manuscrito fue adquirido en 1994 por la Bancroft Library en una subasta de Sotheby's en Londres. [BITECA Manid 2323]

*M:* Códice del siglo XV; consta de XV + 158 + II folios (296 x 220 mm.) en papel. Letra gótica cursiva a dos columnas. Foliación antigua en romanos en el ángulo superior derecho (I-[CLVI]); los folios 1 (en blanco) y 157-158 (este último en blanco) no están foliados. Un error de encuadernación hace que tras el f. LXIII aparezcan los ff. LXXX-XCVII, seguidos por LXIIII- LXXIX; a continuación se encuentran los ff. XCVIII-[CLVI]. La última de las 15 hojas de guarda lleva unas anotaciones manuscritas en castellano e inglés.

Perteneció a Federico Guillermo Cosens y a Pascual de Gayangos. Véanse Roca (1904: 304), Domínguez Bordona (1931: 96-97), Riera i Sans (1984: 323) y Keightley (1987: 175-181). [BITECA Manid 1373]

*P:* Códice del siglo XV; consta de I + 119 + I folios (293 x 213 mm.) en papel. Letra gótica cursiva a dos columnas. Foliación antigua en números romanos y moderna en números arábigos (1-119): la foliación antigua comienza (f. 1) en el número IV y termina en el CXXX (f. 119). Se han perdido los primeros folios y varias hojas entre los ff. siguientes: 8 y 9, 10 y 11, 16 y 17, 30 y 31, 41 y 41. El texto se interrumpe en la prosa sexta del libro quinto.

Fue adquirido en 1888 por la Bibliothèque Nationale de France, procedente de la Colombina de Sevilla, de donde fue robado hacia 1885. Véanse Morel-Fatio (1892: 353-354), Menéndez Pelayo (1950 [= 1902]: 296), Riera i Sans (1984: 323–324) y Keightley (1987: 175-181). [BITECA Manid 1374]

*V:* 23 folios sueltos, sin encuadernación, del siglo XV (287 x 222 mm.) en papel. Letra gótica redonda a dos columnas. Foliación antigua en arábigos, aunque posterior a la copia (quizá del siglo xvii) en el ángulo superior derecho. Según esta foliación, se han conservado

los ff. 16, 19-26, 29, 48, 64-65, 76-77, 81, 84-85, 88, 91-92, 106-107, con fragmentos de los cinco libros.

Véanse Brunel (1955), Riera i Sans (1984: 325) y Keightley (1987: 175-181). [BITECA Manid 2006]

*Y:* Códice del siglo XV; consta actualmente de 103 hojas (282 x 210 mm.) en papel. Letra gótica redonda a dos columnas. El códice ha sido restaurado, y en el lugar que debían ocupar los folios perdidos se han colocado hojas en blanco. Foliación antigua en arábigos, posterior a la copia, que empieza en el actual folio 15 con el número 1. Los folios anteriores conservados, actuales 9-11 y 13-14, no llevan foliación antigua, y se han numerado modernamente en romanos (9-14 = VI-XI; las hojas I-V y IX, actuales 4-8 y 12, son modernas). El folio 75 según la numeración antigua, desaparecido, ha sido también suplido con una hoja en blanco. Hay restos de otra foliación antigua en VII, 8 y 7. Han sido restaurados parcialmente los ff. VI, 1, 6 (de los que solo se han conservado pequeños fragmentos correspondientes al ángulo inferior izquierdo, superior derecho e inferior izquierdo respectivamente) y 7. El esquema, con la foliación entre paréntesis, sería el siguiente: III + V (I-V) + 3 (VI-VIII) + I (IX) + 2 (X-XI) + 1 (1) + IV (2-5) + 68 (6-74) + I (75) + 14 (76-90) + III. El texto comienza a mitad de la tabla y termina en la primera prosa del libro quinto.

Véanse *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya* 2 (1915: 193) y Riera i Sans (1984: 325). [BITECA Manid 2005]

*Z:* Códice facticio del siglo XV; consta de I + 133 + I folios (295 x 220 mm.) en papel. Letra gótica cursiva (ff. 121-132). Además de algunas foliaciones antiguas en diversas secciones del códice, hay una foliación moderna en lápiz en el ángulo superior derecho para todo el códice. Los folios 121-132 transmiten una parte del prólogo de Antoni Ginebreda y una tabla con las rúbricas o resúmenes de los diversos metros y prosas de la obra.

El códice perteneció a Fernando Colón. Véase Puig i Oliver (2001: 478-505); véase también este artículo para el resto de obras contenidas en este códice, entre otras, varias obras de espiritualidad, algunas traducciones bíblicas y una traducción catalana de la *Historia Apollonii regis Tyri.* [BITECA Manid 2346]

Testimonio impreso:

*L:* Encuadernado junto a *Flors de virtut*, que lleva como fecha de impresión en el colofón el 15 de febrero de 1489. Véanse García Rojo y Ortiz de Montalván (1949: 98) y García Craviotto (dir. 1989-1990 I: 175). Ejemplares conservados: Biblioteca Nacional (Madrid): I-1280 (olim I-2375).

Se creía hasta hace poco que la dedicatoria original en catalán de Antoni Ginebreda se había perdido, y que solo se habían conservado sus traducciones en castellano (§ 3.3.1.5). Afortunadamente, esta dedicatoria ha reaparecido en el manuscrito *K*, que fue adquirido en 1994 por la Bancroft Library en una subasta de Sotheby's en Londres. Transcribo a continuación esta dedicatoria:

[*1ra*] Ací comença lo pròlech de aquell qui ha fet la present hobra.

> Per ço com lo *Libre de consolació* de Boeci és fort necessari a retirar [*sic*] los hòmens qui són en tribulació e a exercitar-los a devoció a entendre la altesa del sacrets divinals, per so alguns han fet tot lur poder de ar[r]omansar lo dit libre a instrucció del qui no saben sciència; e entre los altres hun lo qual lo endreçà a l'Infant de Mallorqua. E per ço com en la dita exposició havia alguns defalimens, e en special com lo dit esponedor leixà del •V• libre la •IIII• e cinquena prosa e lo •III• e quart metra, e no-res-menys com en lo començament del dit libre no fos la istoria de Tehodorich ne la persecució de Boeci ne lo títol del dit [*1*rb] libre, ne aiximateix lo dit libre no hagués taula, e aximateix dins la hobra hagués molts altres defalimens, per ço en Bernat Johan, donzell habitador de la ciutat de València, pregà a mi, frare Anthoni Ginebreda, de l'Horde de Prehicadors de Barcelona, que per ço com <per> ell avia gran afecció ha aver la dita hobra complida, que yo degués los dits defalimens soplir per so que tan solemne obra no romangués imperfecta. E yo, als seus prechs volent hobeir, e perquè la dita hobra fos an la perfecció lesta e hauda, segons la flaquesa del meu enginy é soplits segons que yo he pogut los dits defalimens, pregans aquells que la dita hobra legiran que si es hi troben de defallimens, que benignament ho vullan corregir e pensant que hom som defalent; e [*1*va] si res de bé hi troben, que ho atribuesquen a Déu, del qual procehexen tots bens.

Los pocos datos que conocemos de ambos personajes han sido recogidos por Jaume Riera i Sans (1984: 312–315) y por Jaume Puig i Oliver (2000*a*). Bernat Joan pertenecía a una conocida familia del patriciado urbano de Valencia, logra los títulos de doncel y de camarero real, formó parte de la armada que Pedro IV envió a Sicilia en 1394 y murió en verano de 1394 a causa de las heridas recibidas en el asedio de Catania. En cuanto a Antoni Ginebreda, el Ceremonioso le encomendó en 1394 la continuación del *Compendi Historial* tras la muerte de Jaume Domènech, pocos meses después le nombra predicador de su capilla, fue prior del convento de Santa Catalina en Barcelona y, más tarde, lector de la Seu en Barcelona; se le menciona como difunto en 1395.

Como leemos en la dedicatoria, Antoni Ginebreda no tiene la intención de crear una traducción nueva, sino simplemente la de subsanar los defectos de la versión de Pere Saplana. Entre estos cita Ginebreda la ausencia en el texto original de diversas secciones del libro V de la *Consolatio* y que el texto no se acompañara de «la istoria de Thehodorich ne la persecució de Boeci», del título del libro y de una tabla, además de «molts altres defalimens» dentro de la obra. Aunque en el manuscrito castellano *N*, que cabría identificar con traducción de una versión muy cercana al texto original de Saplana, sí que se encuentran estas secciones, en toda la transmisión catalan de la *Consolatio* hay complejos problemas en el libro V, como por otro lado ocurre en toda la transmisión europea de la obra, incluso latina, debido a su complejidad; podría ser, por tanto, que el manuscrito castellano *N* represente una versión posterior a la de Saplana en la que tales secciones se habrían añadido o, simplemente, que estas no se encontraban en el manuscrito concreto que habría utilizado Ginebreda.

En cuanto a la historia de Teodorico y la persecución de Boecio y el título del libro, vemos claramente cómo el recuento extenso de los últimos años de la vida de Boecio y la explicación de cada uno de los nombres y dignidades que aparecen en el título-*incipit* (§ 3.4.1) se habían convertido en parte integral de la transmisión de la *Consolatio* (§ 2.3.2), ya que Ginebreda considera un error no acompañar a la obra con estos textos. Antoni Ginebreda

recurre entonces al comentario latino de Nicolás Trevet (Riera i Sans, 1984: 316–317; González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, 1992) y sustituye el prólogo que Pere Saplana había traducido del comentario de Guillermo de Aragón por una traducción del prólogo del dominico inglés, más completa y detallada, por su explicación del título-*incipit* y por una tabla con los resúmenes de cada sección y sus primeras palabras en latín. Además, aparentemente realiza también algunos cambios de contenido y estilo (Rebull, 1978). Podemos deducir también, si consideramos que la versión original de Pere Saplana está representada, al menos en su estructura, por los manuscritos *J, R* y *N,* que Ginebreda redistribuyó los contenidos del texto de acuerdo con la división original de la *Consolatio* en prosas y metros y añadió también unos encabezamientos para cada sección en los que incluía las primeras palabras en latín y un breve resumen de cada verso y prosa. Estos encabezamientos, agrupados en forma de listado, componen la «tabla» que coloca al principio de la obra.

Es evidente que, sin conocer con seguridad el texto de la versión original de Pere Saplana, poco se puede decir sobre los cambios que Ginebreda introdujo en su obra, más allá de estas adiciones que él mismo comenta. Además, los manuscritos y la edición conservados presentan grandes divergencias tanto en la disposición de los contenidos como en su texto, de manera que cualquier conclusión sobre el grado de intervención de Antoni Ginebreda en la versión de Pere Saplana tiene que esperar a un estudio detallado de la transmisión catalana de la *Consolatio*[98]. De todas maneras, a partir de una serie de calas en los distintos testimonios catalanes de esta revisión, y sin haber podido consultar el manuscrito *I* ni los fragmentos de *V* y *Z,* podría aventurar la siguiente hipótesis: un subarquetipo α contendría el manuscrito *K* y los modelos subyacentes de las versiones castellanas de *D* y *T* (γ), que leen en común frente a aquel; un segundo subarquetipo (*β*) incluiría los testimonios *PBLCMY; δ* consistiría en *ε,* formado por *BL* y *ζ,* que contendría *C* y *η,* conformado a su vez por *MY.* El modelo subyacente catalán de $Se_1$ encuentra difícil acomodo en este *stemma,* y sus coincidencias con *J, R* y *N* hacen más probable, pese a la inclusión de materiales procedentes de la revisión de Ginebreda, que su texto pertenezca a la versión primitiva (en realidad, a las versiones primitivas) representada por esos testimonios.

Está fuera de toda duda, por otro lado, el éxito de la versión de Ginebreda, como atestiguan las referencias en inventarios (Riera i Sans, 1984 y Grapí y Sabaté, 2001), los manuscritos conservados y las traducciones al castellano, hebreo y latín que se realizaron a partir de ella en el siglo XV.

#### *3.3.1.4.* De consolación de Philosofía: *traducción castellana de la versión original catalana*

En el manuscrito *N,* como ya se ha dicho, se conserva una traducción castellana muy cercana al texto catalán de *R.* Esta es su descripción:

*N:* Códice del siglo XV (1436); consta de II + 83 folios (285 x 208 mm.) en papel. Letra gótica redonda a dos columnas. Foliación antigua romana en rojo (I-LXXXIII). El colofón (f.

[98] Véase, sin embargo, una clasificación de las diferentes versiones de la revisión de Ginebreda atendiendo a la *collatio* externa de los testimonios en Riera i Sans (1984).

LXXXIIv) dice así: «Este libro fizo pedro de valladolid / criado del señor Rey de nauarra / e oficial suyo de pararle su ta / bla en que comjese *τ* las cortinas / en que oya misa *τ* fizolo en la vi / lla de alcañiz en el año de mjll / *τ* quatrocientos *τ* treynta *τ* seys / años en el mes de setienbre ha / veynte *τ* vn dia andados [...]».

Procede de la Biblioteca de Osuna y probablemente formó parte de la del Marqués de Santillana. Véanse Menéndez Pelayo (1950 [= 1902]: 298-299), *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophische–Historische Klasse* (1915: 179-180), Riera i Sans (1984: 302-305), Keightley (1987: 182-184), Ziino (1997 I y 2003); Grespi (2004: 78-79); manuscrito editado en Ziino (1997 II). [BETA Manid 2804]

El colofón completo es (f. LXXXIIvb):

> Este libro fizo Pedro de Valladolid, criado del Señor Rey de Navarra e oficial suyo de pararle su tabla en que comiese e las cortinas en que oía misa. E fízolo en la villa de Alcañiz en el año de mil e quatroçientos e treinta e seis años en el mes de setiembre ha veinte e un día andados. Y este dicho día era San Lucas Evangelista, e avía de desçendir el Señor Rey ha oír misa a la iglesia mayor por la dicha fiesta; e por los grandes aferes que ovo no descendió, e oyó misa en el castillo do posava.

Desconocemos si este «Pedro de Valladolid» fue el autor de la traducción o solo el copista; el rey de Navarra al que se hace referencia es el futuro Juan II de Aragón, y los «grandes aferes» a los que se refiere son probablemente, según Riera i Sans (1984: 303), las Cortes Generales que se celebraban en esos momentos en Alcañiz, presididas por el rey Juan.

Respecto al texto, se trata claramente de una traducción del texto que, fragmentariamente, representa *R*, que sin embargo no pudo ser su modelo debido a omisiones en *R* que sí que aparecen en *N*. La comparación entre ambos textos permite apreciar el carácter de la traducción castellana:

| *R* (f. 65rb) | *N* (f. VIIIra) |
|---|---|
| –Aylas! Jo, qui solia ésser estudi [*sic*] he qui he feyts molts libres e diverses dictats e qui he tresladats molts libres de Philosophia de grec en latí axí com la *Methafísica* de Aristòtil e la *Arismèticha* de Nithomachi, pare del dit Aristòtil, mentre jo era en la flor del meu estudi estant en gran benanança, aylas! ara•m cové de fer dictats de plant e de dolor per los quals puxa mostrar la mia miseria regant ab làgremes de plor vertader la mia cara. E jatsesia que m'hajen tolt tot ço que jo posseya, emperò no m'han poscudes tolre les mies sciències, ans aquelles me acompanyaran e no•s pertiran de mi, e aquelles soles son companyia mia. | –¡Ay, mesquino! Yo, que solía seyer en gran estudio e que he fechos muchos e diversos dictados e que é trasladados muchos libros de filosofía e de griego en latín, ansí como la *Methafísica* de Aristótil y la *Arismética* de Nicomanchi, padre del sabio Aristótil, mientra yo era en la flor de la mi juventud estando en gran bienandança, ¡ay, mesquino!, agora me conviene de fazer dictados de planto e de lloro e de dolor por los quales pueda mostrar la mi miseria regando con lágrimas de lloro verdadero la mi cara. E ya se sea que me ayan quitado todo quanto yo poseía, empero non me an podido levar todas las mis çiençias, antes |

*R* (f. 65rb)

On es notoria cosa que lo dit malvat Theodorich per la sua crueltat tolch a Boheci tota persona qui hagués ab ell privadea, e negun seu amich no•l gosà seguir ne li lexà negun seu conexent a son servey, e part açò havia•l despossеyt de tot quant havia. Mas per ço car los bens e les riqueses de la ànima no desemparen hom no poden esser toltes per mans estranyes, per aquesta rahó diu que les sciències que ell se havia guanyades estegueren ab ell e no pogueren ésser enpetxades per negun.

*N* (f. VIIIra)

aquellas me acompañarán e non se partirán de mí, e aquellas solas son compañía mía.

Onde es notadora cosa qu'el dicho malvado tirano por la su crueldat quitó ha Boeçio toda persona que oviese con él privança, e ningún su amigo no le osó seguir ni le dexó ningún su conoçiente que lo serviese, e demás d'esto avíale desposeído e tomado todo quanto avía. Mas por tanto que los bienes e las riquezas del ánima non desamparan al ombre ni pueden ser quitadas por manos estrañas, por aquesta razón dize que las esçiençias que él se avía ganadas estovieron con él e non pudieron seer empachadas por ninguno.

Como vemos, en el manuscrito *N* se traduce la versión catalana prácticamente palabra por palabra. El texto castellano, por otro lado, está lleno de catalanismos léxicos y sintácticos.

En cuanto a su relación con el otro manuscrito que cabría identificar con la versión original de Pere Saplana, *J,* los manuscritos *R* y *N* comparten con él aspectos como la distribución del contenido y una serie de lecturas, pero también las comparten con otros testimonios pertenecientes a la revisión de Ginebreda, de manera que quizá habría que pensar que estos representan una versión intermedia entre la versión original y la revisión de Ginebreda. Resulta evidente, por tanto, que el concepto de *original* no resulta especialmente productivo en esta discusión; lo que conservamos son diferentes modelos en cuanto a su estructura, que separarían a *J, R* y *N,* y quizá también a $Se_1$ de los otros testimonios catalanes y de sus traducciones castellanas, y diferentes estadios de redacción que no se corresponden exactamente con estas dos diferentes distribuciones de los contenidos (§§ 3.3.1.3 y 3.3.1.5). De nuevo, toda conclusión es provisional.

El texto de *N* presenta un cambio completo de la estructura original de la *Consolatio,* probablemente heredado de la versión catalana de Pere Saplana. La alternancia original entre prosas y versos no resultaba significativa si el traductor partía de un comentario como Guillermo de Aragón. Esta pérdida de sentido, junto al hecho de que generalmente los metros desarrollan algún aspecto de la prosa anterior (§ 1.4.5.1) llevaron al adaptador original a estructurar su obra en capítulos, que, en su mayor parte, contienen una prosa y un metro. Hay que entender, evidentemente, que la inclusión de una prosa y un metro en un capítulo no significa que se encuentre todo el texto y solo el texto de la *Consolatio;* como corresponde con una adaptación como esta, largos pasajes del original están ausentes de la obra, mientras que en ella se incorporan extensas secciones procedentes de la tradición comentarística, fundamentalmente del comentario de Guillermo de Aragón.

El esquema de los capítulos de *N* y sus correspondencias con la *Consolatio Philosophiae* es el siguiente (la numeración de los capítulos es mía, ya que el manuscrito carece de rubricación u *ordinatio*):

| CAPÍTULOS DE *N* | FOLIOS DE *N* | CONTENIDO |
|---|---|---|
| | Ira–VIvb | Resúmenes de los capítulos |
| 1.1 | VIIra–VIIvb | Prólogo traducido de Guillermo de Aragón |
| 1.2 | VIIIra–IXra | I.I |
| 1.3 | IXra–IXrb | I.1 |
| 1.4 | IXrb– Xva | I.1 |
| 1.5 | Xva–XIrb | I.1 y I.II |
| 1.6 | XIva– XIvb | I.2 |
| 1.7 | XIvb–XIIra | I.2 y I.III |
| 1.8 | XIIra–XIIIIrb | I.3 y I.IV |
| 1.9 | XIIIIrb–XVIva | I.4 |
| 1.10 | XVIva–XVIIIrb | I.4 |
| 1.11 | XVIIIrb–XIXra | I.V |
| 1.12 | XIXra–XXra | I.5 y I.VI |
| 1.13 | XXrb–XXIra | I.6 y I.VII |
| 2.1 | XXIrb–XXIIrb | II.1 y II.I |
| 2.2 | XXIIrb–XXIIIIra | II.2 y II.2 |
| 2.3 | XXIIIIra–XXVrb | II.3 y II.3 |
| 2.4 | XXVrb–XXVIIIrb | II.4 y II.4 |
| 2.5 | XXVIIIrb–XXXIrb | II.5 y II.V |
| 2.6 | XXXIrb–XXXIIIvb | II.6 y II.VI |
| 2.7 | XXXIIIvb–XXXVvb | II.7 y II.VII |
| 2.8 | XXXVvb–XXXVIvb | II.8 y II.VIII |
| 3.1 | XXXVIvb–XXXVIIva | III.1 y III.I |
| 3.2 | XXXVIIvb–XXXIXrb | III.2 y III.II |

| CAPÍTULOS DE *N* | FOLIOS DE *N* | CONTENIDO |
|---|---|---|
| 3.3 | XXXIXrb–XXXXra | III.3 y III.III |
| 3.4 | XXXXra–XXXXIrb | III.4 y III.IV |
| 3.5 | XXXXIrb–XXXXIIva | III.5 y III.V |
| 3.6 | XXXXIIva–XXXXIIIva | III.6 y III.VI |
| 3.7 | XXXXIIIva–XXXXIIIIrb | III.7 y III.VII |
| 3.8 | XXXXIIIIrb–XXXXVva | III.8 y III.VIII |
| 3.9 | XXXXVva–XXXXVIIra | III.9 |
| 3.10 | XXXXVIIra–XXXXVIIIvb | III.9 y III.IX |
| 3.11 | XXXXVIIIvb–Lvb | III.10 y III.X |
| 3.12 | Lvb–LIIvb | III.11 y III.XI |
| 3.13 | LIIvb–LVIIrb | III.12 y III.XII |
| | | |
| 4.1 | LVIIrb–LVIIIrb | IV.1 y IV.I |
| 4.2 | LVIIIrb–LIXvb | IV.2 y IV.II |
| 4.3 | LIXvb–LXIva | IV.3 y IV.III |
| 4.4 | LXIva–LXIIIvb | IV.4 y IV.IV |
| 4.5 | LXIIIvb–LXIIIIvb | IV.5 y IV.V |
| 4.6 | LXIIIIvb– LXVIIIrb | IV.6 y IV.VI |
| 4.7 | LXVIIIrb–LXXIva | IV.7 y IV.VII |
| | | |
| 5.1 | LXXIva–LXXIIvb | V.1 y V.I |
| 5.2 | LXXIIvb–LXXIIIIra | V.2 y V.II |
| 5.3 | LXXIIIIra–LXXVIrb | V.3 y V.III |
| 5.4 | LXXVIrb–LXXVIIvb | V.4 y V.IV |
| 5.5 | LXXVIIvb– LXXIXrb | V.5 y V.V |
| 5.6 | LXXIXrb– LXXXIIrb | V.6 |
| 5.7 | LXXXIIrb–LXXXIIvb | V.6 |

El manuscrito se inicia con unos breves resúmenes de los capítulos del libro. A continuación, el capítulo primero traduce la versión catalana del prólogo del comentario de Guillermo de Aragón, presente ya, como podemos deducir de los fragmentos copiados por Jaume Pasqual, en el manuscrito perdido de Montserrat, que cabría identificar con la versión original de Saplana (§ 3.3.1.2). El interés del traductor original por la descripción de Filosofía y por el relato de Boecio se refleja en la distribución del contenido de I.1 y I.4 en varios capítulos. El resto de capítulos de los libros II–V incluye una prosa y un metro excepto en dos casos: el metro central de la obra, clave de la *Consolatio* y caballo de batalla de comentaristas y traductores, el himno *O qui perpetua* de III.IX (§§ 3.3.1.2 y 3.3.1.4), y la última prosa de la obra, V.6, que es la sección más larga de la *Consolatio.* Aunque en el cuatro aparecen en el capítulo 3.10 tanto III.9 como III.IX, en realidad lo que se incluye aquí es tan solo el último párrafo del III.9, que es una introducción al himno; el traductor original, así, ha reservado un capítulo entero para esta sección separando prosa (en 3.9) y metro (en 3.10).

A partir de comparaciones frecuentes, pero no sistemáticas, con *J* y con varios testimonios pertenecientes a la revisión de Ginebreda, se observan algunas coincidencias entre *J, N* y $Se_1$, el incunable castellano de 1497, como por ejemplo la presencia en 4.6 de un solo párrafo de IV.VI, mientras que en el resto de testimonios, catalanes y castellanos, el texto está más o menos completo. El principio de V.1, por otro lado, solo se encuentra, de entre todos los testimonios catalanes y castellanos, en el capítulo 5.1 del manuscrito *N*. El capítulo 5.3 es también totalmente diferente al texto de cualquier otro testimonio catalán o castellano, donde V.3 está compendiado. Las secciones V.4–V.6, como ya he comentado, presentan problemas en casi todos los testimonios; en el caso de *N* podríamos decir que se encuentra más cerca del texto latino que los demás testimonios conservados, catalanes o castellanos.

#### *3.3.1.5.* Libro de Boeçio de consolaçión: *traducciones castellanas de la versión catalana de Antoni Ginebreda*

A finales del siglo XV y principios del siglo XVI las imprentas españolas recurren a la primera rama de la tradición vernácula de la *Consolatio* para publicar, en una ocasión en catalán (1489) y en cuatro ocasiones en castellano (1488, 1497, 1499 y 1511), una de las obras más populares del siglo XV. La *Consolatio* se convierte así en la obra antigua impresa en mayor número de ocasiones en época incunable. El principal motivo por el que los impresores de la época decidieron elegir esta versión entre las diferentes traducciones de la obra que circulaban por España en esta época es probablemente el carácter enciclopédico del texto. Tras la adaptación de los comentarios de Guillermo de Aragón llevada a cabo por Pere Saplana y la revisión de Ginebreda, que incluyó diversos materiales procedentes del comentario de Nicolás Trevet, la obra, poco fiel al texto de Boecio, quedó preñada de referencias históricas, historias mitológicas y largas digresiones morales. Además, tras la labor de Ginebreda, era la versión más completa en el sentido medieval, es decir, la que incluía un mayor número de elementos paratextuales (hemos visto que, para él, su omisión es un «defaliment»): la dedicatoria de Antoni Ginebreda, la «historia de Teodorico», la explicación de los elementos del título-*incipit,* la tabla con breves resúmenes y las primeras palabras en

latín de cada sección y, a continuación, las prosas y metros comentados de la obra, que están precedidos por el resumen correspondiente de la tabla.

No es, pues, difícil deducir el tipo de público al que van dirigidas estas impresiones: un público laico interesado en la *Consolatio* como *thesaurus,* avído de historias, ficciones y enseñanzas provechosas, y poco preocupado, a diferencia de Ruy López Dávalos, por la integridad y pureza del texto boeciano. No les falló el instinto comercial a los impresores, a juzgar por las reimpresiones de 1499 y 1511.

Cuatro testimonios se han conservado de las traducciones castellanas de la versión revisada catalana de Antoni Ginebreda, que son el resultado de dos diferentes traducciones de diversa calidad y procedencia textual. Por un lado, la traducción impresa en 1488 por Enrique Mayer en Toulouse, *T,* de la que deriva el manuscrito *Q,* y la salida de las prensas sevillanas de Meinardo Ungut y Estanislao Polono en 1497, $Se_1$, reimpresa a plana y renglón, de nuevo por Ungut y Polono, en 1497 ($Se_2$) y por Juan Varela de Salamana, en Toledo, en 1511 (*To*). Los testimonios son los siguientes:

Testimonio manuscrito:

*Q:* Códice del siglo XV; consta de 77 folios (291 x 202 mm.) en papel. Letra gótica redonda a dos columnas. Los 8 primeros folios, que contienen el prólogo de Antoni Ginebreda y la tabla de los cinco libros, están sin foliar; los siguientes 68 llevan una foliación a tinta en arábigos antigua (8 + 68 [1-68] + 1), pero posterior a la copia, de la misma mano que ha completado los espacios para las mayúsculas, las cabeceras y la referencias a los folios en la tabla.

Procedente de la biblioteca del Conde de Gondomar, con ex libris real de la época de Carlos IV-Fernando VII. Véanse Serrano y Sanz (1903: 225), López Vidriero (1994: 242-243), Escapa y Rodríguez Montederramo (1998: 43, 66) y Grespi (2004: 79-80).

Testimonios impresos:

*T*: Véanse García Rojo y Ortiz (1949: 99) y García Craviotto (1989-1990 I: 175). Ejemplares conservados: Biblioteca Nacional (Madrid): I-1799, I-2010 (incompleto), I-2437; Biblioteca Francisco de Zabálburu (Madrid): 27-152; Biblioteca del Monasterio de El Escorial (Madrid); Biblioteca Geral da Universidade (Coimbra): R-37-12; British Library (Londres): IB 42448; National Library of Scotland (Edimburgo); Bibliothèque Nationale (París): R 387; Pierpont Library (Nueva York): ChLf 1594.

$Se_1$: Encuadernado junto al *Vergel de consolación,* que lleva como fecha de impresión en el colofón el 21 de febrero de 1497. Véanse García Rojo y Ortiz (1949: 99) y García Craviotto (1989-1990 I: 175). Ejemplares conservados: Biblioteca Nacional (Madrid): I-609 (*olim* I-566), I-2088, I-2089; Biblioteca Universitaria (Sevilla): 335/136; Archivo Catedralicio (Segovia); Bibliothèque Nationale (París); Biblioteca Vaticana (Roma); Bodleian Library (Oxford): Auct. N. inf. 1.3.; Biblioteca Nacional (Rio de Janeiro).

$Se_2$: Reimpresión de $Se_1$, también encuadernado junto al *Vergel de consolación,* que lleva como fecha de impresión en el colofón el 24 de octubre de 1499. Véanse García Rojo y Ortiz (1949: 99) y García Craviotto (1989-1990: 175). Ejemplares conservados: Biblioteca Nacional (Madrid): I-2091 (*olim* I-1658); Biblioteca Nacional (Lisboa): INC. 184, INC. 185; Muzeum Narodowe (Cracovia).

*To:* Reimpresión de las ediciones de Sevilla, también encuadernado junto al *Vergel de consolación*. Ejemplares conservados: Biblioteca Nacional (Madrid): R-511; Biblioteca Casanatense (Roma): VOL.MISC.1138.2.

Respecto al modelo catalán del que parten estas traducciones, *T* deriva de un subarquetipo cercano al manuscrito *K*, del mismo modo que también lo hace la refundición presente en *D* (§§ 3.3.1.3 y 3.3.1.8), mientras que $Se_1$ procede, probablemente, de un estrato textual previo a la revisión de Ginebreda que lo emparenta con *J, R* y *N,* aunque incluye sus materiales adicionales. El texto de *T* es mucho más satisfactorio que el de $Se_1$, no solo por partir de un modelo mejor, sino también porque la traducción es mucho más correcta y cuidada. En $Se_1$, por su parte, que contiene abundantes catalanismos léxicos y sintácticos, los numerosos errores tanto de traducción como de redacción dificultan la lectura y oscurecen el sentido del texto, lo que revela asimismo la premura o el descuido con que se debió de llevar a cabo la tarea. Esto, quizá, podría indicar que la traducción se llevó a cabo específicamente para su impresión sevillana y que no habría circulado previamente de forma manuscrita. En ambos casos, por otro lado, la traducción es muy literal.

El incunable de 1497 presenta además varias complicaciones relacionadas probablemente con las características del ejemplar catalán empleado como modelo de la traducción. Por un lado, la quinta prosa del libro segundo está integrada, sin epígrafe propio, en el cuarto metro, mientras que del sexto metro del cuarto libro solo se conserva un párrafo integrado en la sexta prosa. Los impresores han sido conscientes de tales problemas, pues en la tabla de contenidos, junto al epígrafe de estas dos secciones, se añade respectivamente «La qual prosa fallarás en la columpna tercera de la letra •c ii•» y «Lo hallarés en la columpna primera de •f ii•», haciendo referencia a las signaturas de los cuadernos. En efecto, debido a un problema de encuadernación, bien en el modelo catalán de la traducción, bien en el borrador castellano que se empleó como base del texto impreso, hay una trasposición de folios que afecta a una larga sección del libro segundo (desde la prosa cuarta a la prosa quinta; cuatro secciones en total). El traductor o los impresores, que, aunque advirtieron que el texto resultante no tenía sentido, lo mantuvieron, intentaron paliar el desastre con ligeras alteraciones de las frases más directamente afectadas, de manera que, al menos, se conservara la coherencia sintáctica.

El problema, que afecta a los folios *18ra–20va*, podría sintetizarse en el siguiente cuadro; no empleo el sistema habitual de cita de la *Consolatio* para referirme a las secciones de estas traducciones, ya que en muchos casos no se corresponden con las secciones originales; señalo también el inicio y el final de los pasajes problemáticos («II.M4(=II.5)» significa que la parte del metro segundo del segundo libro de $Se_1$ que está integrada en la prosa quinta del segundo libro de la *Consolatio*):

| SECCIÓN | ORDEN EN $Se_1$ Y FOLIOS | TEXTO | ORDEN CORRECTO |
|---|---|---|---|
| I.P4 | 1 (*18*ra) | «[...] e por esto ha miedo» | 1 |
| II.P4, II.M4, II.M4(=II.5) | 2 (*18*ra–*18*vb) | «aquel que es bienaventurado [...] locura el que se deleita» | 3 |

| SECCIÓN | ORDEN EN $Se_1$ Y FOLIOS | TEXTO | ORDEN CORRECTO |
|---|---|---|---|
| II.P4 | 3 (*18*vb–*19*rb) | «o envergüenza de fazer algunas cosas [...] no puede ser bienandante como» | 2 |
| II.M4(=II.5) | 4 (*19*rb–*20*ra) | «pensar que ayas perdido ninguna cosa de lo tuyo [...] tú que has dolor agora d'ella» | 5 |
| II.M4(=II.5) | 5 (*20*ra–*20*va) | «en tu fermosura, ca la fermosura de las dichas piedras [...] si no las has como solías, no deves» | 4 |
| II.M4(=II.5) | 6 (*20*va) | «pérdida de aquellas. Si fueras pobre e lançado [...]» | 6 |

En la edición de $Se_1$ presento el texto de acuerdo con el orden correcto y corrigiendo los pequeños arreglos de los impresores con los que han suturado los pasajes problemáticos, mientras que en apéndice edito el texto sin modificaciones de la impresión sevillana.

El siguiente cuadro muestra las relaciones entre las secciones de la *Consolatio,* los capítulos de *N* y las dos traducciones representadas por *T* y $Se_1$:

| SECCIONES DE LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* | CAPÍTULOS DE *N* | CONTENIDO DE *T* | CONTENIDO DE $SE_1$ |
|---|---|---|---|
| – | – | Traducción de la dedicatoria de Antoni Ginebreda | Traducción de la dedicatoria de Antoni Ginebreda |
| – | – | Traducción de la «historia de Teodorico» del comentario de Nicolás Trevet | Traducción de la «historia de Teodorico» del comentario de Nicolás Trevet |
| – | – | Traducción de la explicación del título-*incipit* de Nicolás Trevet | Traducción de la explicación del título-*incipit* de Nicolás Trevet |

| | | | |
|---|---|---|---|
| – | – | Tabla con los resúmenes de cada sección y sus primeras palabras en latín | Tabla con los resúmenes de cada sección y sus primeras palabras en latín |
| – | Resúmenes de los capítulos | – | – |
| – | 1.1 (Prólogo traducido de Guillermo de Aragón) | – | – |
| I.I | 1.2 | I.M1 | I.M1 |
| I.1 | 1.3, 1.4 y 1.5 | I.P1 | I.P1 |
| I.II | 1.5 | I.M2 | I.M2 |
| I.2 | 1.6 y 1.7 | I.P2 | I.P2 |
| I.III | 1.7 | I.M3 | I.M3 |
| I.3 | 1.8 | I.P3 | I.P3 |
| I.IV | 1.8 | I.M4 | I.M4 |
| I.4 | 1.9 y 1.10 | I.P4 | I.P4 |
| I.V | 1.11 | I.M5 | I.M5 |
| I.5 | 1.12 | I.P5 | I.P5 |
| I.VI | 1.12 | I.M6 | I.M6 |
| I.6 | 1.13 | I.P6 | I.P6 |
| I.VII | 1.13 | I.M7 | I.M7 |
| | | | |
| II.1 | 2.1 | II.P1 | II.P1 |
| II.I | 2.1 | II.M1 | II.M1 |
| II.2 | 2.2 | II.P2 | II.P2 |
| II.II | 2.2 | II.M2 | II.M2 |
| II.3 | 2.3 | II.P3 | II.P3 |
| II.III | 2.3 | II.M3 | II.M3 |
| II.4 | 2.4 | II.P4 | II.P4 |
| II.IV | 2.4 | II.M4 | II.M4 y II.P5 |
| II.5 | 2.5 | II.P5 | – |
| II.V | 2.5 | II.M5 | II.M5 |
| II.6 | 2.6 | II.P6 | II.P6 |
| II.VI | 2.6 | II.M6 | II.M6 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| II.7 | 2.7 | II.P7 | II.P7 |
| II.VII | 2.7 | II.M7 | II.M7 |
| II.8 | 2.8 | II.P8 | II.P8 |
| II.VIII | 2.8 | II.M8 | II.M8 |
| | | | |
| III.1 | 3.1 | III.P1 | III.P1 |
| III.I | 3.1 | III.M1 | III.M1 |
| III.2 | 3.2 | III.P2 | III.P2 |
| III.II | 3.2 | III.M2 | III.M2 |
| III.3 | 3.3 | III.P3 | III.P3 |
| III.III | 3.3 | III.M3 | III.M3 |
| III.4 | 3.4 | III.P4 | III.P4 |
| III.IV | 3.4 | III.M4 | III.M4 |
| III.5 | 3.5 | III.P5 | III.P5 |
| III.V | 3.5 | III.M5 | III.M5 |
| III.6 | 3.6 | III.P6 | III.P6 |
| III.VI | 3.6 | III.PVI | III.M6 |
| III.7 | 3.7 | III.P7 | III.P7 |
| III.VII | 3.7 | III.PVII | III.M7 |
| III.8 | 3.8 | III.P8 | III.P8 |
| III.VIII | 3.8 | III.M8 | III.M8 |
| III.9 | 3.9 y 3.10 | III.P9 | III.P9 |
| III.IX | 3.10 | III.M9 | III.M9 |
| III.10 | 3.11 | III.P10 | III.P10 |
| III.X | 3.11 | III.M10 | III.M10 |
| III.11 | 3.12 | III.P11 | III.P11 |
| III.XI | 3.12 | III.M11 | III.M11 |
| III.12 | 3.13 | III.P12 | III.P12 |
| III.XII | 3.13 | III.M12 | III.M12 |
| | | | |
| IV.1 | 4.1 | IV.P1 | IV.P1 |
| IV.I | 4.1 | IV.M1 | IV.M1 |
| IV.2 | 4.2 | IV.P2 | IV.P2 |
| IV.II | 4.2 | IV.M2 | IV.M2 |
| IV.3 | 4.3 | IV.P3 | IV.P3 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| IV.III | 4.3 | IV.M3 | IV.M3 |
| IV.4 | 4.4 | IV.P4 | IV.P4 |
| IV.IV | 4.4 | IV.M4 | IV.M4 |
| IV.5 | 4.5 | IV.P5 | IV.P5 |
| IV.V | 4.5 | IV.M5 | IV.M5 |
| IV.6 | 4.6 | IV.P6 | IV.P6 y IV.M6 |
| IV.VI | 4.6 | IV.M6 | – |
| IV.7 | 4.7 | IV.P7 | IV.P7 |
| IV.VII | 4.7 | IV.M7 | IV.M7 |
| | | | |
| V.1 | 5.1 | V.P1 | V.P1 |
| V.I | 5.1 | V.M1 | V.M1 |
| II.2 | 5.2 | II.P2 | II.P2 |
| II.II | 5.2 | II.M2 | II.M2 |
| II.3 | 5.3 | II.P3 | II.P3 |
| II.III | 5.3 | II.M3 | II.M3 |
| V.4 | 5.4 | V.P4 | V.P4 |
| V.IV | 5.4 | V.M4 | V.M4 |
| V.5 | 5.5 | V.P5 | V.P5 |
| V.V | 5.5 | V.M5 | V.M5 |
| V.6 | 5.6 y 5.7 | V.P6 | V.P6 |

Poco se sabe de las circunstancias en las que se llevaron a cabo estas dos versiones, ya que ignoramos tanto el nombre de los traductores castellanos como las fechas en que se compusieron, y si el texto tuvo una vida manuscrita previa o si se elaboró a instancias de los talleres de Mayer y de Ungut y Polono. Desde antiguo –e incluso en algunos repertorios recientes–, sin embargo, se menciona en ocasiones como traductor al propio Antoni Ginebreda, lo que le convertiría en un improbable traductor latín-catalán (traductor-revisor en este caso) y catalán (o latín)-castellano; el origen de esta confusión se encuentra sin duda en el prólogo de las versiones castellanas, que traduce literalmente sin indicación alguna el prólogo original, que no se había conservado en las versiones catalanas (§ 3.3.1.3).

### *3.3.1.6. Traducción latina de la versión catalana de Antoni Ginebreda*

Francesca Ziino (2001b) descubrió que los manuscritos Harley 4335–4339 de la British Library de Londres contenían, en algunas de sus secciones, una retrotraducción latina de la versión catalana de la revisión de Antoni Ginebreda. En realidad se trata de un solo manuscrito, terminado en 1476 y encuadernado en cinco volúmenes, que contiene una colección de textos

de gran interés: en primer lugar, la obra se inicia con cuatro prólogos latinos, a continuación se presenta el prólogo de la traducción francesa de Jean de Meun, *Li Livres de Confort de Philosophie* (versión III según la clasificación de Thomas y Roques; § 2.3.3.2), seguido de una tabla con breves resúmenes de cada sección de la *Consolatio;* el texto latino de Boecio va seguido de un comentario latino de cada sección, de la traducción francesa de Jean de Meun y de un comentario en francés, que a su vez está glosado en los márgenes.

La investigadora italiana identificó que el tercer y el cuarto prólogo latinos se corresponden con la «historia de Teodorico» y con la explicación del título-*incipit* que Ginebreda había traducido del comentario latino de Trevet, y demostró que la versión del manuscrito Harley es una retrotraducción al latín, muy literal, de la versión catalana. Asimismo, el comentario latino que sigue al texto de Boecio en cada metro y prosas de la obra también procede de la revisión de Ginebreda. No se trata del único caso de retrotraducción al latín de una traducción de la *Consolatio,* pues la traducción de Pierre de París, escrita en dialecto franco-véneto (versión VIII según la clasificación de Thomas y Roques, § 2.3.3.2), también lo fue en el siglo XV.

Las conclusiones sobre la intención, fecha y la autoría de esta traducción de Ziino (2001*b:* 481–482) son las siguientes:

> [p]otremo ipotizzare che [Roussseau, el copista del manuscrito] abbia voluto creare un prodotto di lusso, destinado magari a un ricco possidente privo della cultura sufficiente a comprendere pienamente il latio, combinando in un unico ms. il testo latino del *De consolatione,* la versione glossata del *Libre de Boece de Consolacion,* e quello che gli sembrava uno dei tanti commenti latini all'opera di Boecio. [...] Potremmo supporre che il traduttore fosse un francese o un provenzale, venuto in possesso di una copia del *Boeci* di Ginebreda, desideroso di volgere la versione di Ginebreda in latino, lingua di cultura per eccellenza; la traduzione potrebbe essere stata realizzata anche in pieno sec. XV. [...] È ben nonta, poi, l'ampiezza delle relazioni culturali tra Francia e Catalogna nel Medioevo, relazioni particolarmente intense a partire dal regno di Giovanni I d'Aragona.

### *3.3.1.7. Traducción hebrea de la versión catalana de Antoni Ginebreda*

La última traducción de esta rama de la tradición hispánica de la *Consolatio Philosophiae* la conforma una versión al hebreo terminada en el año 1412 por el médico catalán Samuel Benveniste, que estuvo al servicio de Pedro IV el Ceremonioso. El descubrimiento y el análisis de este testimonio, conservado en el manuscrito B 18 del Instituto de Orientalística de San Petersburgo, se debe a Mauro Zonta (1998). El investigador italiano, tras comparar el texto hebreo con la versión castellana del manuscrito *N,* que identifica con la versión original de Saplana, y con los testimonios conservados de la revisión de Ginebreda, concluye que la traducción hebrea, también, como la latina, muy literal, debió de partir de un manuscrito con la versión de Saplana que incluía en los márgenes o entre líneas las correcciones de Ginebreda, es decir, con una suerte de eslabón intermedio entre las dos versiones.

De ser cierta esta hipótesis, esta traducción sería clave para entender la transmisión catalana de la *Consolatio.* Esta posible circulación de manuscritos *mixtos* en los que estarían

incluidas secciones de la versión de Pere Saplana y de la de Antoni Ginebreda, quizá esta última en un primer momento en los márgenes y, más tarde, tras sucesivas copias, dentro del propio texto, que transmitiría una u otra versión en función del criterio del copista, podría explicar en parte la complejidad de esta transmisión y la dificultad para clasificar los testimonios en distintas versiones.

#### *3.3.1.8. El* Diálogo entre una dueña y un sabio

##### *3.3.1.8.1. Introducción*

El mérito de identificar un diálogo anónimo con una versión castellana de la *Consolatio Philosophaie* hay que atribuirlo a Miguel Pérez Rosado (1993*a*, reimpreso en 1993*b:* 113–120), que descubrió que el códice 8230 de la Biblioteca Nacional de Madrid contenía una traducción, con muchas modificaciones, de la versión catalana revisada por Antoni Ginebreda (§ 3.3.1.3). Este texto, catalogado en el *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional* (XII 1988: 275) como «Diálogo entre un sabio y una dueña sobre filosofía moral cristiana», no había recibido la atención de ningún estudioso y, hasta el momento –hasta donde llega mi conocimiento– sigue sin hacerlo.

Pérez Rosado consideró que se trataba de la primera traducción al castellano que se había realizado de la revisión de Ginebreda, anterior a las impresiones de Toledo y Sevilla (no conocía Pérez Rosado el manuscrito Q; § 3.3.1.5). Su justificación era esta (1994b: 118–119):

> Que sea la primera [traducción castellana de la revisión de Ginebreda] se deriva del hecho de que su autor no conoció la traducción –permítaseme aquí esta palabra– castellana que fue impresa repetidas veces antes del siglo XVI. Este desconocimiento viene probado por el hecho de que el *Diálogo* introduce catalanismos que, probablemente, se hubieran evitado. [...] Si el autor del texto transmitido en el manuscrito 8230 BNM hubiese conocido la traducción de Ginebreda [se refiere a la traducción castellana impresa], probablemente no hubiese escrito su obra de la misma manera.

Más allá de *petitio principii* implícita en este razonamiento, las premisas sobre las que este se asienta son extremadamente discutibles: en primer lugar, que el autor del *Diálogo* quisiera traducir fielmente su modelo; en segundo lugar, que el autor eliminaría los catalanismos de su obra; en tercer lugar, y más importante, que, de haberlas conocido, el autor habría empleado estas traducciones. Dado que no conocemos la fecha de composición ni la posible circulación previa de las traducciones castellanas que se imprimieron en Toledo y Sevilla, así como tampoco

En mi opinión, el *Diálogo* responde a una clara voluntad de componer un texto nuevo, con diferentes intereses y objetivos, basándose para ello en una versión catalana comentada, de la que el autor extrae, compila y modifica los contenidos que le resultan apropiados para sus propósitos. Es, desde esta perspectiva, el ejemplo más claro que *refundición*, tal como la hemos definido más arriba (§ 3.1), que ofrece la transmisión hispánica de la *Consolatio Philosophiae.* Por ello, me referiré indistintamente al creador de este texto como *autor* o *refundidor.*

El descriptivo título asignado a la obra por los editores del *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional,* «Diálogo entre un sabio y una dueña sobre filosofía moral cristiana», retiene los tres elementos fundamentales del texto: su género, sus interlocutores y su tema. Es el segundo de ellos el elemento más característico de esta refundición: la eliminación de los nombres de Boecio y Filosofía y su sustitución por «un sabio» y «una dueña». Propongo la sustitución de este título por el de *Diálogo entre una dueña y un sabio* en función de dos factores: en primer lugar, el carácter de la filosofía que aparece en este texto, tal y como veremos en el siguiente punto mediante la comparación con su modelo subyacente; en segundo lugar, la preeminencia en el diálogo de «la dueña», la *magistra,* sobre «el sabio», el *discipulus.* El modelo literario sobre el que este diálogo está basado, la *Consolatio Philosophiae*, no se titula *Consolatio Boethi* (con genitivo objetivo, 'la consolación a Boecio') o *Consolatio ad Boethium,* sino que refleja en su propio título, al mismo tiempo, la preeminencia de uno de los interlocutores ('la consolación de Filosofía') y la naturaleza de la materia que esta personifica ('la consolación de la filosofía').

Considero que este diálogo presenta un sumo interés desde diversos puntos de vista: respecto a la transmisión de la primera rama de la tradición hispánica de la *Consolatio Philosophiae;* en su condición de única *refundición, stricto sensu,* de esta tradición frente a las numerosas obras relativamente autónomas basadas en la *Consolatio* que encontramos en otras, especialmente en la francesa; desde la perspectiva de la teoría medieval de la autoría, de la reelaboración de los textos clásicos en el origen de la composición de nuevas obras; en el contexto de los diálogos morales y filosóficos del siglo XV, especialmente los que incluyen «mujeres sabias»; como testimonio del interés en España de la parte de la *Consolatio* con un sentido filosófico más profundo; y, por último, desde la teoría de la traducción y la historia de la lengua, habida cuenta del especial carácter lingüístico mixto del *Diálogo*.

#### *3.3.1.8.2. Descripción del testimonio*

*D:* Códice facticio del siglo XV; consta de 101 folios (280 x 205 mm.) en papel. En los 19 primeros folios del códice hay una selección de pasajes de la *Consolación* traducida al castellano del catalán con importantes modificaciones del texto; comienza truncado con una sección de la undécima prosa del libro tercero y termina en el folio 19r con la última prosa de la obra. El texto está copiado por dos manos diferentes: la primera (ff. 2ra-5ra y 7va-19rb) en gótica cursiva y la segunda (ff. 5rb-7rb) en gótica redonda, todo a dos columnas. Foliación moderna continua en el ángulo superior derecho (1 [1] + 99 [2-100] + 1 [101]). Las obras contenidas en el volumen son las siguientes:

[1] ff. 2ra-19rb *Diálogo entre un sabio y una dueña sobre filosofía moral cristiana*

[2] ff. 20ra-24va *Devota contemplación sobre el angelical salutación*

[3] ff. 25ra-75vb y 78ra-80vb Argumentos de las *Tragedias* de Séneca

[4] ff. 76ra-77vb y 80ra-100vb *Tratado de moral con sentencias de varios autores*

Perteneció al Sacro Monte de Granada y a Juan de Chaves Chacón, XI Conde de Miranda. Véanse Pérez Rosado (1993: 113-120) y Grespi (2004: 269; para la tercera sección del códice, véase Round (1974-79) y Ciceri y Grespi (1996). [BETA Manid 2791]

### *3.3.1.8.3. El* Diálogo *y su modelo subyacente*

El manuscrito *D* empieza truncado con un texto correspondiente a la prosa decimoprimera del libro tercero de la *Consolatio Philosophie.* No podemos saber cuántos folios se han perdido, si el *Diálogo* adaptaba la *Consolatio* entera o si incluía algún tipo de preliminares. El texto se nos presenta, sin rubricación ni indicación de ningún tipo sobre *ordinatio,* dividido en 22 secciones, a las que hay que sumar el fragmento inicial. Remitiré en adelante al *Diálogo* por su número de sección –siendo «0» la referencia a este fragmento–, que he añadido en la edición crítica (§ 4.5.1.4).

Estas secciones se corresponden aproximadamente con los diferentes metros y prosas de la revisión de Antoni Ginebreda. El refundidor omite gran parte del texto de su fuente, a veces secciones casi enteras. En el siguiente cuadro presento las secciones del *Diálogo,* los folios del manuscrito *D* en que se encuentran, la correspondencia con las secciones de la revisión catalana de Ginebreda y con los folios de los testimonios catalanes que he consultado para establecer el modelo subyacente (diferencio la forma de citar la *Consolatio* y la revisión de Ginebreda, como he explicado en § 3.3.1.3; señalo en letra negrita las secciones que se encuentran más o menos completas):

| *Diálogo* | | TESTIMONIOS CATALANES | |
|---|---|---|---|
| SECCIONES | FOLIOS DE *D* | SECCIONES S | FOLIOS |
| 0 | *2*ra | III.P11 | *B*: LXXIIIIvb–LXXVra; *C*: LXXVIIIra–LXXVIIIva; *K*: LXIIIIra–LXIIIIrb; L: *68*v–*69*r; *M*: CIva–CIIra; *P*: XCIIIra(74ra)–XCIIIrb(*74*rb); *Y*: 62vb–63rb |
| 1 | *2*ra–*2*va | **III.M11** | *B*: LXXVra– LXXVvb; *C*: LXXVIIIva–LXXVIIIIra; *K*: LXIIIIrb–LXVra; *L*: 69r–70r; *M*: CIIra–CIIIra; *P*: XCIIIrb(*74*rb)–XCIIIIra(*75*ra); *Y*: 63rb–63vb |
| 2 | *2*va–*3*va | III.P12 | *B:* LXXVra– LXXVvb, LXXVIIva–LXXVIIvb; *C:* LXXVIIIIra–LXXXrb, LXXXvb–LXXXIrb; *K:* LXVra–LXVvb, LXVIrb–LXVIva; *L: 70*r–*71*r, *71*v–*72*r; *M:* CIIIra–CIIIIra, CVrb–CVvb; *P:* XCIIIIra(*75*ra)–LXXXIIrb(*76*rb), LXXXIIvb(*76*vb)–LXXXIIIrb(*77*rb); *Y:* 63vb–64vb, 65rb–65va |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 3 | *3*va–*4*ra | **IV.P1** | *B:* LXXXIvb–LXXXIIIra; *C:* LXXXVrb–LXXXVIva; *K:* LXIXvb–LXXvb; *L*: 75v–76v; *M*: CXIrb–CXIIva; *P*: LXXXVIIvb(*81*vb)–LXXXIXra(*83*ra); *Y*: 69rb–70rb |
| 4 | *4*ra–*5*ra | **IV.P2** | *B:* LXXXIIIrb–LXXXIIIvb; *C:* LXXXVIvb–LXXXVIIIrb; *K:* LXXIra–LXXIIrb; *L: 77*r–*78*v; *M*: CXIIIra–CXVrb; *P:* XCIva(*84*va)–XCIIIva(*86*va); *Y:* 70vb–72rb |
| 5 | *5*ra–*5*va | **IV.P3** | *B:* LXXXVrb–LXXXVIva; *C:* LXXXVIIIvb–LXXXXrb; *K:* LXXIIvb–LXXIIIvb; *L: 79*r–*80*v; *M:* CXVva–CXVIIrb; *P*: XCIIIIra(*87*ra)–XCVIIrb(*88*rb); *Y*: 72vb–74ra |
| 6 | *5*va–*6*va | IV.P4 | *B:* LXXXVIIvb–LXXXXra; *C:* LXXXXIva–LXXXXIIIvb; *K:* LXXIIIIva–LXXVIva; *L: 81*v–*84*r; *M:* CXVIIIvb–CXXIvb; *P:* XCVIIIva(*89*va)–Cvb(*91*vb); *Y*: [75v]–77vb |
| 7 | *6*va–*6*vb | **IV.P5** | B: LXXXXIra–LXXXXIvb; *C:* LXXXXIIIIvb–LXXXXVvb; *K:* LXXVIIrb–LXXVIIIra; *L:* 85r–86r; *M:* CXXIIIrb–CXXIIIIra; *P:* CIIra(*93*ra)–CIIvb(*93*vb); *Y:* 78vb–79va |
| 8 | *6*vb–*7*ra | **IV.M5** | *B:* LXXXXIvb–LXXXXIIra; *C:* LXXXXVvb–LXXXXVIrb; *K:* LXXVIIIra–LXXVIIIva; *L:* 86r–86v; *M:* CXXIIIIra–CXXIIIIvb; *P*: CIIvb(93vb)–CIIIva(94va); *Y*: 79vb–80rb |
| 9 | *7*rb–*7*vb | IV.P6 | *B:* LXXXXIIra–LXXXXIIIva; *C:* LXXXXVIrb–LXXXXVIIva; *K:* LXXVIIIva–LXXVIIIIva; *L: 86*v–*87*v; *M:* CXXIIIIvb–CXXVIrb; *P:* CIIIva(*94*va)–CIIIIvb(*95*vb); *Y:* 80rb–81va |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 10 | *7*vb–*8*rb | IV.M6 | *B:* LXXXXVIIra–LXXXXVIIIra; *C:* CIra–CIIra; *K*: LXXXIIvb–LXXXIIIva; *L*: *91*v–*92*v; *M*: CXXXIra–CXXXIIra; *P:* CVIIIIva(*99*va)–CXva(*100*va); *Y:* 85ra–85vb |
| 11 | *8*rb–*9*rb | **IV.P7** | *B:* LXXXXVIIIra–LXXXXVIIIIrb; *C:* CIIrb–CIIIva; *K:* LXXXIIIva–LXXXIIIIva; L: *92*v–*94*r; *M*: CXXXIIrb–CXXXIIIvb; *P*: CXvb(*100*vb)–CXIIrb(*102*rb); *Y*: 86ra–87ra |
| 12 | *9*va–*9*vb | IV.M7 | *B:* LXXXXVIIIIrb– LXXXXVIIIIvb, CIIra– CIIrb; *C:* CIIIva–CIIIIra, CVIrb–CVIva; *K:* LXXXIIIIvb–LXXXVrb, LXXXVIIra–LXXXVIIrb; *L: 94*r–*94*v, *97*r; *M:* CXXXIIIvb–CXXXIIIIva, CXXXVIIrb–CXXXVIIva; *P:* CXIIrb(*102*rb)–CXIIvb(*102*vb), CXVIIrb(*105*rb); *Y:* 87rb–87vb, 89vb–90ra |
| 13 | *9*vb–*10*rb | **V.P1** | *B:* CIIva–CIIIrb; *C:* CVIvb–CVIIvb; *K:* LXXXVIIrb–LXXXVIIIra; *L: 97*v–*98*v; *M:* CXXXVIIvb–CXXXVIIIvb; *P:* CXVIIvb(*105*vb)–CXVIIIva(*106*va); *Y:* 90rb–90vb |
| 14 | *10*rb–*10*vb | **V.M1** | *B:* CIIIva–CIIIvb; *C:* CVIIvb–CVIIIrb; *K:* LXXXVIIIra–LXXXVIIIva; *L*: *98*v–*99*r; M: CXXXVIIIvb–CXXXIXva; *P:* CXVIIIva(*106*va)–CXIXra(*107*ra) |
| 15 | *10*vb–*11*va | **V.P2** | *B*: CIIIIra–CVrb; *C:* CVIIIrb–CVIIIIvb*;* *K*: LXXXVIIIva–LXXXIXvb; L: *99*r–*100*v; *M*: CXXXIXva–CXLIrb; *P:* CXIXrb(*107*rb) |
| 16 | *11*va–*11*vb | **V.M2** | *B:* CVva–CVvb; *C:* CVIIIIvb–CXra; *K:* LXXXIXvb–Cra; *L: 100*v–*101*r; *M*: CXLIrb–CXLIvb |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 17 | *11*vb–*12*rb | V.P3 | *B*: CVvb–CVIva, CVIvb–CVIIra; *C*: CXra–CXva, CXIIvb–CXIIIra, CXIIIva–CXIIIvb, CXva; K: Cra–Cvb, CIra; *L: 101*r–*101*v, *102*r–*102*v; *M*: CXLIvb–CXLIIrb, CXLVva–CXLVvb, CXLVIrb–CXLVIva, CXLIIrb |
| 18 | *12*va–*13*rb | **V.M3** | *B:* CVIIIra–CVIIIra; *C:* CXva–CXIva; *K:* CIrb–CIIra; *L: 102*v–*103*v; M: CXLIIrb–CXLIIIvb |
| 19 | *13*rb–*15*va | **V.P4** | *B*: CVIIIrb–CXIra; *C*: CXIva–CXIIvb, CXIIIIva–CXVvb; *K:* CIIra–CIIIIrb; *L: 103*v–*106*v; *M*: CXLIIIvb–CXLVva, CXLVIIva–CXLVIIIIrb |
| 20 | *15*va–*16*ra | **V.M4** | *B:* CXIra–CXIIva; *C*: CXXra–CXXIra, CXIIIvb; *K:* CIIIIrb–CVrb; *L: 106*v–*107*v; *M*: CXLVIIIIva–CLva, CXLVIva |
| 21 | *16*ra–*16*rb | **V.P5** | *B:* CXIIrb–CXIIva; *C*: CXIIIvb–CXIIIIra; *K:* CVrb–CVva; *L: 107*v–*108*r; *M*: CXLVIva–CXLVIIra |
| 22 | *16*rb–*19*rb | **V.P6** | *B:* CXIIIra–CXVIIva; *C*: CXVvb–CXXra; *K*: CVIra–CIXvb; *L: 108*v–*113*r; M: CLIra–CLVIra |

En cuanto al modelo catalán del que se ha partido, no hay muchas dudas de que se trata de un texto muy cercano al del manuscrito *K*. El texto está plagado de traducciones derivadas de *lectiones singulares* de este manuscrito; solo en las dos primeras secciones nos encontramos con cinco: «e fagan su fuerça en sosjucar sus deseos carnales e humanales» por «e fasa forca en sotsmetre sos desigs carnals e humanals» (1); «así conosçerá que las razones por que puede ombre venir en conosçençia del soberano bien son más claros que el sol» por «llavores coneixerà que les rahons per què pot hom venir en coneixença del sobiran bé són pus clars» (1); «maguer que el cuerpo por la su pesadumbre» por «jatsesia que lo cors per la sua fexuguessa» (2); «por las propiedades naturales» por «per les propietats naturals» (2) y «por lo qual paresçe que alguna razón o causa sean ensemble» por «per què appar que per alguna rahó altra sien ensemps». Además, el texto catalán tenía también los encabezamientos que preceden a cada sección de la obra, ya que en un caso el refundidor integra uno de estos epígrafes en su texto.

Pero el manuscrito *K* no ha podido ser el modelo concreto que ha empleado el refundidor, dado que el texto del *Diálogo* deriva en ocasiones de lecciones presentes en otros manuscritos, pero ausentes de *K;* por ejemplo, «faga la piensa del ombre olvidosa de las cosas divinales», en 2, por «fassa la pensa de l'hom axoblidossa quant a les cosses» en *K;* «antes son sosmesos e vituperados por los malos», en 3, por «ans encara seran sotsmeses e castigades per los malvats» en *K;* o «de los bienes mundanales e sensibles, que son muy pesados e oscuros»,

en 6, por «dels béns mundanals e sensibles, qui són fort feixuchs e estruchs» en *K*. En el modelo subyacente del *Diálogo* que he reconstruido e incorporado a mi edición del texto se puede apreciar como aquel coincide fundamentalmente con el texto de *K*. El modelo del que debió de partir el refundidor y el que se traduce en la impresión castellana de Toulouse de 1488 conforman un subarquetipo de la revisión catalana de Ginebreda con numerosas lecciones compartidas (§ 3.3.1.5).

En las próximas páginas expondré el resultado de la comparación detenida entre el *Diálogo* y su modelo subyacente, para finalmente recoger las líneas generales de la adaptación del texto. Desde el punto de vista textual, el refundidor actúa de cuatro modos diferentes: omitiendo elementos o largos pasajes del texto catalán, abreviándolo, modificándolo o aumentándolo. Además de esto, se puede observar una evolución en la adaptación del texto y dos tendencias generales. En primer lugar, las alteraciones del texto catalán son mucho más frecuentes en la primera mitad de la obra, que parece acercarse cada vez a su modelo conforme avanza el texto. La primera tendencia general es la eliminación de adverbios como «donchs» y de partículas ilativas en general; con la eliminación de la mayor parte los marcadores del discurso, la estructura argumentativa de la versión de Ginebreda pasa, en el *Diálogo,* a una más directa, esquemática y abreviada. En segundo lugar, el refundidor tiende a eliminar las referencias en primera y segunda persona de los interlocutores en favor de un estilo más impersonal. Por último, las intervenciones del narrador se reducen drásticamente, dejando paso a la voz del diálogo entre «la dueña» y «el sabio».

El primer modo en el que actúa el refundidor es omitiendo material de su modelo catalán. En primer lugar voy a revisar tres omisiones de pasajes especialmente significativos para, a continuación, presentar un listado de omisiones de elementos; la parte omitida del texto catalán está en cursiva y la adaptada en redonda. El primer caso de omisión del pasaje se encuentra en la sección 12, que adapta el siguiente texto catalán:

> E los sacerdots consellaren-li que degollàs sa filla pròpia, *per nom Epigènia,* e que la sacrificàs a Diana, e que *tantost* auria so que demanava. E lo dit Agamanon no duptà de fer so que li era molt dolorós segons natura e voluntat per so que pogués aconseguir so que desijava. *Emperò quant Diana hagués vista la grant voluntat e valerosa del dit baró hach pietat de la dita sua filla e no volch que morís, mas en loch seu fos sacrificada la sua cambrera.* E tantost com fou feyt, hach lo vent així com desijava, per què anà a Troya e la assetjà e estech en lo setje •X• anys, e finalment la prés e la destroví.

Se trata del final de la historia de Agamenón, y cuenta como Diana exigió el sacrificio de su hija para obtener vientos favorables para regresar a Grecia. Agamenón, dispuesto a matar a su hija, fue perdonado finalmente por Diana, vista la «gran voluntad» del rey griego. El texto castellano dice así:

> E quando aquí fallesçieron los vientos, por lo qual se fue del templo de aquella e demandó a los saçerdotes qué cosa podría sacrificar por que podiese conseguir provechosos vientos. Los quales le consejaron que degollase su fija propia e la sacrificase, e avría lo que demandava. Lo qual non dubdó fer, aunque le era muy doloroso segunt natura, por que podiese conseguir lo que deseava. Por lo qual ovo el viento que quería, e fue a Troya e la asetió por diez años fasta que la destruyó.

El refundidor ha omitido la piedad de la diosa, sobrentendiéndose en el *Diálogo* que Agamenón mató finalmente a su hija. Ya en este primer ejemplo observamos una tendencia del refundidor: su desinterés por las referencias mitológicas, que en su mayor parte elimina de su obra, y, sobre todo, la alteración del modelo para no presentar las historias mitológicas como ejemplo positivo de comportamiento.

El segundo texto estaría también relacionado con la mitología, y consiste en la omisión completa de todo el ejemplo y la glosa sobre la adivinación de Tiresias:

> Parria que Déu fos enganyat *en lo seu juhí.* Si dius que no les jutja per esdevenidores totes, mas que les sap tals que•s poden esdevenir o no, llavores se seguirà major enconvenient, *so és,* que la sciència de Déu no seria ferma, car no ho sabria fermament, *e seria semblant a la divinació de Tirisia, digna de gran escarni.* [...]
>
> Paresçería que Dios fuese engañado. E si dizes que non los judga por esdevenideras, mas que las sabe tales [que] pueden esdevenir o non, entonçe se seguirá mayor inconveniente: que la sentençia de Dios non sería firme, ca non lo sabría firmemente.

La tercera omisión, en la sección 20, es muy significativa respecto a la concepción del refundidor sobre la filosofía. El texto de Ginebreda expone las diferentes escuelas de filósofos para, a continuación, centrarse en los estoicos y en su errónea creencia del alma como *tabula rasa.* Al refundidor no le interesan estas diferencias y pasa directamente al error de los filósofos:

> Aprés d'aquesta provació, la Philosophia comença d*e argüir contra si mateixa per sentència la qual uns philòsofs los quals eran appellats estoychs en grech tenien per vertadera.*
>
> *Mas a entendre la qüestió següent devets notar que, segons intenció de Aristòtil en lo primer de les «Ètiques», nengun hom qui sia habituat en vicis no és abte a haver sciència, e majorment moral. E per ço Aristòtil trià en Grècia un loch bo lo qual és appellat Cetines, e aquí féu sa escola. E això féu per tal com aquella terra és fort esponjossa e ha pocha de resistència e ay sovent terratrèmol, per lo qual los estodians, espavordits, estavan esvellats e guardavan-se de peccar; e per tal que no se enujassen, per força havian ha legir ho a disputar. En aquest lloch entre ells fou moguda una qüestió, e és aquesta: ja la benuyrança de l'hom en què està. E ells foren partits en •III• oppinions, e segons les oppenions si•s possaren los noms en greguesch. Com los huns digueren que beatitut estava en delits del cors, especialment en menjar e en beure, e aquests agueren desig de haver lo coll tant llonch com huna grua, e per ço són appellats «opicuris», qui vol dir 'llonch coll' en greguesch. Los altros deyen que beatitut de l'hom estava en conéixer veritat, e aquests foren appellats «peripatètichs» en greguesch, qui vol dir 'encercador de veritat'; e aquests foren appellats «philòsofs», qui vol dir 'amador de saviessa'. Los tercers digueren que la beatitut de l'hom està en saber moltes novelles, e aquests se possaren per les places e aquí disputaven; e per ço eran appellats «estoychs», qui vol dir 'cercadors de novelles'.* E aquests possaven que el ànima de l'hom no sabia res per ninguna virtut que fos en la ànima, sinó solament així com si algú escrivia en huna taula plana, de què és cert que la taula no hauria nenguna virtut activa, mas solament passiva.

> Después de aquesta provaçión, la dueña començó resçitar la falsa opinión de algunos filósofos los quales dezían que la ánima del ombre non sabía res por ninguna virtud que fuese en ella, sinon solamente así como si algo se ponía en una tabla plana, de que es çierto que la tabla non avría ninguna virtud activa, mas solamente pasiva.

Unas líneas más abajo, en la misma sección, Filosofía concluye que los filósofos estoicos y expone la de los «filósofos verdaderos»; la dueña, sin embargo, concluye que «la opinión de los filósofos es falsa»:

> Per què se segueix la oppenió dels philòsofs *vertaders:* que la ànima de si e per sa natura ha virtut activa de entendre no segons la disposició solament de la cossa entessa, hoc encara molt més segons la sua virtut pròpia. *E assò és la sentència de aquest metra.*
>
> Por lo qual la opinión de los filósofos es falsa, que la ánima de sí e de su natura ha virtud activa de entender non segunt la disposición solamente de la cosa entendida, mas aun mucho más segunt la su virtud propia.

Vemos, por tanto, mediante las alteraciones de estos pasajes, por un lado el desinterés del refundidor por la mitología y el deseo de que no se convierta en ejemplo y, por otro, su posición contra la *filosofía,* entendida muy frecuentemente en la Edad Media como sinónimo de filosofía pagana, opuesta en no pocas ocasiones a la teología (para la discusión completa sobre la concepción medieval de la filosofía y sus repercusiones en la transmisión de la *Consolatio,* véase § 3.4.1). Tenemos aquí un indicio claro de por qué el refundidor decidió sustituir a Boecio y a Filosofía como interlocutores de su obra.

Otro caso de omisión se encuentra en la discusión sobre el libre albedrío en los diversos tipos de las criaturas, en la sección 15:

> Emperò la dita franca voluntat no és egualment *en totes les dites creatures rahonables, car en altra manera és en los àngels e en altra en los hòmens. En los àngels és lo llur enteniment molt pus clar e pus perfet e acabat que en los hòmens, car lo llur enteniment no és empatxat per nenguna cossa sensible. E per assò entenen la cossa que entenen acabadament ab les circunstàncies, e per aquesta rahó jutgen dretament. Asimateixs la llur voluntat és sens corrupció, car per so com coneixen la cossa clarament no poden ésser enganats per nenguna cossa que apparega bona. Per aquesta rahó dretament volen bé sens corrupció, e leixen so que no és bo per bé que apparega bo. E per so car lo llur enteniment és soptós e sens triga, car tantost que volen entendre alguna cosa la entenen, per aquesta rahó tantost prenen so que és millor e leixen tot l'altre.* En los hòmens e donas ha grant despartiment, car en diverses maneres cap en llur enteniment e segons més o menys han lo dit franch arbitre o franca voluntat, pus pròpiament parlant, franch juhí.

El texto castellano omite toda la discusión relacionada con el «entendimiento» de los ángeles y pasa directamente al libre albedrío humano:

> Empero la franca voluntad non es igualmente en los ombres o mugeres, antes han grand departimiento, ca en diversas maneras cabe en su entendimiento e segunt más o menos han el dicho franco albedrío o franca voluntad, más propiamente fablando, franco juizio

Las razones de esta alteración podrían encontrarse en el carácter de excurso que tiene en el texto catalán esta referencia a los ángeles, inserta en la argumentación sobre el libre albedrío humano, o quizá en el deseo de evitar un espinoso tema en la teología medieval, el libre albedrío de los ángeles.

El primer grupo de elementos de un pasaje que el refundidor decide omitir son las referencias o los pequeños resúmenes que Filosofía hace de su argumentación anterior o de conclusiones a las que ha llegado:

| | | |
|---|---|---|
| 0 | tota cossa és enclinada envés la sua caussa, e més a•quella de la qual ha ésser. *Mes ja havem mostrat que ésser un és ésser bé.* | ca toda cosa es inclinada a su causa, e más aquella de la qual ha éser. |
| 0 | *E com nós hajam provat desús que* bé és aquella cossa la qual per tots és desitjada, segueix-se que bé sia fi de tota cossa. | E como bien es aquella cosa la qual todos desean, síguese que bien sea fin de toda cosa. |
| 2 | *E aquest aytal nós appellam Déu segons manera de nostre parlar. Donques conéixer pots d'uy més que lleugerament podem mostrar ab quins e quals governamens és regit lo món, pus que saps que Déus és regidor del món. Com ja damunt havem dit que suficiència e compliment e habundància és contenguda en beneuyrança e que Déus és beneuyransa vertadera,* donques pots conéixer que Déus és per si mateix e no per altres cosses a Ell estranyes | Por lo qual deves conosçer que Dios es por sí mismo e non por otras [*3ra*] cosas a Él estrañas. |
| 2 | Donques pots haver *de totes les desusdites palauras que sobiran bé és* | Pues puedes ver que soberano bien es |
| 3 | E si bé te'n prens esguart de les cosses que havem dites desús en *los libres passats,* | E si bien paras mientes a las cosas que avemos dicho desuso, |
| 5 | *Bé•t deu membrar ço que ja havem dit, que cells qui aconsegueixen lo dit guardó són deificats e són deus per participació de Déu, ab qui estan e participen.* Enaprés pots veure que a les males persones no•ls és luny llur pena, | Otrosí puedes ver que a las malas personas non les es lueñe la pena |

| | | |
|---|---|---|
| 5 | E así como los buenos cada uno su galardón, así [los] malos posdesçen pena. | E así como los buenos cada uno su galardón, así [los] malos posdesçen pena. |
| 7 | Enaprés respós Boeci:<br>*–Per les cosses desús dites yo som molt meravellat que molts de béns e de mals sien atribuits a la fortuna, així com riquessa e pobresa, honor e desonor e semblants cosses. Serie'm vejares que fos rahonable cossa que los dessayres e los mals venguessen a les males persones e que les prosperitats e los plaers e los béns venguessen a les bones persones. E per ço com veg que lo contrari se fa de feyt, só molt maravellat, car per cert no hés negun, si savi és, que li plàcia més haver bé he honor que lo contrari; e així és hordonat rahonablement per les lleys, so és, que als bons sia donat bé e als mals sia donada pena e dessonor. E la rahó per què•m maravell és aquesta:* com sàpia que Déus, qui és sobiranament bo e savi e poderós, sia departidor | Dixo el sabio:<br>–Só maravillado, como Dios sea soberanamente bueno e sabio e poderoso e departidor |

El segundo grupo está constituido por la omisión de las intervenciones breves, digamos *fáticas,* de Boecio con las que demuestra que sigue la argumentación de Filosofía:

| | | |
|---|---|---|
| 0 | *Dix Boeci:*<br>*–Ver és.*<br>–Donchs *–dix la Philosophia– totes cosses desitjan bé, la difinició ho descripció del qual és aquesta:* bé es aquella cossa la qual totes cosses desigen | Pues todas cosas desean bien, bien es aquella cosa que todas cosas desean |
| 2 | Respós Boeci:<br>*–No hés negú qui haja discresió e seny qui dupte en aquestes cosses.*<br>*E la Philosophia dix*:<br>–E pot ésser que Déus fassa mal?<br>Respós Boeci:<br>–Certes no.<br>E la Philosophia dix:<br>–Pots conéixer que mal no és res | El sabio pescuda:<br>–¿Puede ser que Dios faga mal?<br>Respondió la dueña:<br>–Çiertas [3vb] non. Así paresçe que mal non es res |

Así devets notar que, com Déus sia totpoderós e lo seu poder

Dixo la dueña:

–Nota: como Dios sea todopoderoso

2

*Quant la Philosophia hach escoltat Boeci removent aquelles cosses per les quals paria que hagués dolor, en aquest llibre Boeci mostra qu'encara no havia complit repós la sua dolor per rahó de alguns duptes que li heren acorreguts de la governació del món. E dix:*

Respondió el sabio:

–¡Tú, que eres mostradora de la verdat e lumbre de soberano bien!

3

–*Oh, Philosophia,* tu qui est mostradora de la vera llum del sobiran bé!

*Respós Boeci:*

Que la persona buena e sabia non se deve tris[9ra]teçer

–*Així és verament.*

*E la Philosophia dix:*

11

–Donques la persona bona e sàvia no•s deu entristar

pories pensar que les cosses que són fetes per lo franch arbitre fossen forçadament fetes?

podrías pensar que las cosas que son fechas por el franco albedrío fuesen forçadamente fechas? E otrosí, pongamos que la presçiençia de Dios sea e que non ponga ninguna nesçesidat en el franco albedrío.

*Dix Boeci:*

–*Hoc.*

19

*Respós la Philosophia:*

–Ara possem cas que la presciència de Déu sia e que no pos nenguna necessitat en lo franch arbitre; *romandrà lavors la llibertat del franch arbitre?*

Dix Boeci:

Dixo el sabio:

–*Hoc.* Emperò possem cas que la presciència de Déu no pos nenguna necessitat a les cosses esdevenidores

19

–Mas pongamos caso que la presçençia de Dios non puso ninguna nesçesidat a las cosas por venir

Algunas glosas o intervenciones del narrador se omiten, a veces atribuyendo parte del texto a los interlocutores:

| | | |
|---|---|---|
| 19 | E la rahó de la tua error és per ço com tu penses que segons la condició de la cossa entessa haja a ésser la coneixença<br>*Vol dir que les gents se pensen que la manera que l'enteniment ha de coneixença, que sia aytal com és la cossa que és entessa;* e assò és fals*, e és tot lo contrari,* com la cossa que és coneguda, és coneguda segons la virtut he manera de aquell qui la coneix.<br>–E per so que mils ho conegues, donar-te-n'he breu eximpli. | E la razón de la tu error es porque piensas que segunt la condición de la cosa entendida aya éser la conosçençia, lo qual es falso, ca la cosa que es conosçida, eslo segunt virtud en manera de aquel que la conosçe. E por que mejor lo puedas conosçer, darte he un enxemplo. |
| 19 | E de aquestes cosses així notades se segueix huna conclusió, *la qual dix Philosophia a Boeci:*<br>–*Veus* que les cosses que són conegudes no són conegudes segons la manera de llur natura, ans ho són segons la facultat de aquell qui les coneyx? | E de aquestas cosas así notadas se sigue una conclusión: que las cosas que son conosçidas segunt la manera de su natura, antes lo son segunt la facultad de aquel que las conosçe. |

Se omiten referencias breves a algo dicho o que se dirá:

| | | |
|---|---|---|
| 6 | *Respós Boeci:*<br>*–Certes fort me semblava maravella so que deyas, mes quant t'ẽ escoltat veig que és grant veritat.*<br>*E dix la Philosophia:*<br>*–Encara te diré altra cossa de que•t maravellaràs més, mas emperò per les cosses desús dites és fort manifest.*<br>*Respós Boeci:*<br>*–E quina és aqueixa cossa? Prech-te que la'm digues.*<br>*E la Philosophia dix:*<br>–Dich-te que millor cossa és a les males persones quant són punides de llurs malvestats que si no heren punides. | Que mejor es a las malas personas ser punidas de sus malvestades que non lo ser |

| | | |
|---|---|---|
| | –*Dich-te* que millor cossa és a les males persones quant són punides de llurs malvestats que si no heren punides. *E no tant solament per so que tu•t penses, so és, que per lur pena los altres serian corregits e, així com han donat mal eximpli als altres, així•ls corregiria la sua pena, mas encara hi ha altra rahó pus forts.* | Que mejor es a las malas personas ser punidas de sus malvestades que non lo ser, que todos aquellos que son malos son menos malos quando han en sí algunt bien. |
| 6 | *Respós Boeci:* | |
| | –*Prech-te que la'm digues, car yo no•m la'm pens ni la'm trop.* | |
| | *E la Philosophia féu aytal rahó:* | |
| | –Tots cells qui són mals són menys mals quant han en si algun bé | |
| | *E la Philosophia dix:* | E la dueña dixo: |
| | –*E vols que t'ho mostre per les paraules que les gents comunament han en ús?* | –Toda cosa provechosa es buena segunt que todas las gentes dizen. |
| | *Respós Boeci:* | |
| 11 | –*Fort me plaurà.* | |
| | E la Philosophia dix: | |
| | –Tota cossa profitosa és bona segons que totes les gents dien. | |
| | Quant la Philosophia hagués finides les paraules desusdites, Boeci li dix: | Quando la dueña ovo finidas las palabras susodichas, el sabio le dixo: |
| 13 | –*Oh, compliment de sciència! Tot quant tu has dit és molt dretureament dit, e la tua actoritat dóna grant fermetat a totes les palaures.* Mas encara roman grant desigs que tu m'as més de saber les dues qüestions que romanen a declarar | –Grand deseo me as puesto de saber las dos qüestiones, |

Un buen número de comparaciones que clarifican la exposición de Filosofía se eliminan:

| | | |
|---|---|---|
| | –*Ver dius –dix Boeci–*, com, si així no era, totes cosses tornerian a no res e, *així com la nau sens govern, totes cosses irien sens horde; mas si és alguna cossa a la qual totes les altres se cuyten de anar, aquella serà sobiran bé e capità de totes.* | ca, si así non fuese, todas cosas tornarían a nada, |
| 0 | | |

és guardó del dit treball *quant és hauda, així com lo senyal a aquell que mills corre*
5 *e la corona és guardó del valent cavaller vencedor*

aquel es galardón del su trabajo.

*E si te'n prens esguart, trobar-los-has semblants a les bísties en lurs àvols condicions, car lo avar erobador de les cosses del altros és comparat al lop, qui es fer e devorador e treballós en robar; e cell qui és barallós és comparat a ca, qui és maliciós; e cell qui aguayta los altros falçament fahent apparès que sia amich és comparat a guineu; e cell qui ab gran sobreria persegueix l'altre és comparat a lleó; e cell qui és pahoruch allà hon no li cal és comparat a cervo o a la llebra o a conill; cell qui és perehós és comparat a asse; e cell qui és llauger e tost e sovint se muda de son propòsit és comparat als ocells; cell qui•s dóna a viltats e sutzures de lluxúria o a semblans avolesas és semblant al porch, qui•s delita en sutzura.* E, finalment,
5 tothom qui desempara bonessas e•s dóna a malvestats

Así, todo ombre que desampara bondat e se da a maldat

las gens se maravellen fort de algunes cosses que•s fan tots dies *e d'altres que•s fan sovent* per so car no saben la rahó per què•s fa, *així com és dels cors de la estela appellada Boetes, que és en la Ursa Major del cel, ço és, en lo Carro, qui•s mou entorn la Tramuntana, e fa*
8 *arch que més està en la part sobirana del cel que en la part jusana, e pus tost hixen totes així com són acompanyades; la dita estela és la segona de aquellas qui fan arch. E de assò, quant les gens se prenen esguart e no saben la rahó, n'estan maravellades.*

las gentes se maravillan mucho de algunas cosas que se fazen [7ra] cada día por quanto non saben la razón por que se faze

| | | |
|---|---|---|
| | Tu demanes molt grant cossa, a la qual envides pot ésser suficient nenguna resposta, *ans és semblant a la Ydra, de la qual se diu en les faules dels poetes que és font ab molts forats per los quals hix aygua que fa grant dapnatge a la terra hon és e als vehins; e quant volen tencar hun dels forats, obren-se'n set forats aytant grants com aquell. Axí mateix és de aquesta qüestió, car, responent e declarant-la, tantost hixen moltes qüestions aytant sobtils com és aquesta. E aquesta no pot ésser declarada bé sens aquelles e que l'enteniment les regesca e los refren,* | Tú demandas muy grant qüestión, a la qual mala ves puede ser sufiçiente ninguna respuesta; empero como yo podré te las declararé. |
| 9 | *car de la dita qüestió hixen aquestes qüestions, so és, de la providènsia de Déus e de las cosses que•s fan hordonadament e regladament, e de aquellas que•s fan soptosament e s'esdevenen en de xopte; aximateix de la coneixença de la predestinació de Déus e del franch arbitre e francha llibertat que Déus ha donada a l'hom, las quals qüestions tu mateix pots conéixer com són de grant càrrech.* Emperò aytant com yo poré les te declararé *segons que lo teu enteniment les porà persebre, car en aquesta vida mortal no les pot hom clarament ne complidament entendre.* | |
| | E quant són ymaginades en llur ésser e en llur hobra *que fan, així com aquells qui no* | e quando son imaginadas en su éser [e] obra |
| 9 | *han de si mateixs, mas de la virtut que•ls és tramessa per Déu* | |
| 18 | E, si no ho sap, què cerca *així com ha orp?* | E, si non lo sabe, ¿qué busca? |

Se eliminan las referencias a temas discutidos anteriormente:

*E lavores dix la Philosophia:*

*–Oh, mon car amich! Fort som alegre com així has en ton cor fermada la provació de la veritat, per la qual hara saps so que abans dehias que no sabias.*

*Dix Boeci:*

1 *–E què es això?*

*Dix Philosophia:*

*–Com dehias que no•t sabias quina era la fi de les creatures; e ara de cert saps que la cossa que per totes les altres és desitjada, aquella és fi de totes les altres.*

que la cosa que por todos los otros es deseada es fin de aquellas.

*Encara més, deus saber que nós* devem punyar en conéixer l'estament de la substància divinal aytant com a nós és possible de conéixer. *Aquestes cosses són ja desús dites. E per tal com la manera de la cossa segueix la cossa de què és segons que és dit,* per so cels qui volen conéixer
22 la manera de la coneixença divinal e la sua sciència, a fer-los cové de necessitat que coneguen l'estament de la substància divinal

E devemos punar en conosçer el estamiento de la sçiençia divinal atanto como a nós es posible de conosçer. E para la dicha conosçençia divinal e la su sçiençia conviene de nesçesidat conosçer el estamiento de la sustançia divinal

Tot enaixí la sciència divinal no muda ne torba les condicions de les cosses *que sap per bé que sian danant Ell pressents ans que sian ne•s façan per temps esdevenidor. Donques pots veure que la tua oppenió*
22 *no hera bona que havias de la franca voluntat de l'hom, car pensavas-te que* totes les cosses que Déus sabia e coneixia eran necessàries, car aytals com són les coneix.

Así la sçiençia divinal non muda nin turba las condiçiones de las cosas; assí las cosas que Dios sabe e conosçe non es nesçesidat <que sean nesçesidat> que sean nesçesarias, ca atales como son las conosçe e sabe.

*Per les quals palauras que dites havem appar la solució de les rahons que tu as*
22 *fetes*. E responch primerament a la segona rahó, la qual deya que les cosses que Déus sabia, o eran necessàries o podien ésser en altra manera

E responderé a la segunda razón, la qual es que las cosas que Dios sabía, o eran nesçesarias o podrían ser en otra manera

Y también los avances sobre discusiones futuras:

| | | |
|---|---|---|
| 6 | *–Jatsesia que•ls sia llegut de fer mals e sobrerias e desplaers, emperò jo•t mostraré una cossa en son loch, so és, que ells no poden fer dapnatge als bons perseverant en llur bonessa. E dir-te-n'he altra que en la primera faç par que no sia creadora, so és, que, possat que, així com tu dius, so és, que los mals hòmens donen persecució e afliccions als bons,* emperò certifich-te que llavoras són les males persones | –Yo te çertefico que entonçe son los malos |
| 9 | Emperò l'enteniment ne la hobra de l'enteniment no són sotsmesses al dit fat, *segons enaprés se dirà quant determenarem de la franca libertat* | Empero el entendimiento nin la obra de aquel non son sosmesas al dicho fado. |
| 19 | *Respós la Philosophia e dix:*<br>*–Aquesta qüestió ja és estada determenada no pas perfetament. Per aquesta rahó jo la't determenaré vertaderament he acabada. E demant-te per què tu no tens per bona la resposta que tu as desús dita, so és, per ço que se devia esdevenir ja ho sabia Déus, al qual no és res amagat. E no veig que res te faça tant duptar com asò, so és, que les cosses que Déus sap, moltes són qui poden no ésser e no esdevenir.* Si donques provam que la providència de Déu no possa necessitat a les cosses | –[P]ues provamos que la providençia de Dios non pone la nesçesidat a las cosas |

También se eliminan las presentaciones de los temas sobre los que Filosofía va a hablar a continuación:

| | | |
|---|---|---|
| 9 | *Axí mateix és de aquesta qüestió, car, responent e declarant-la, tantost hixen moltes qüestions aytant sobtils com és aquesta. E aquesta no pot ésser declarada bé sens aquelles e que l'enteniment les regesca e los refren, car de la dita qüestió hixen aquestes qüestions, so és, de la providènsia de Déus e de las cosses que•s fan hordonadament e regladament, e de aquellas que•s fan soptosament e s'esdevenen en de xopte; aiximateix de la coneixença de la predestinació de Déus e del franch arbitre e francha llibertat que Déus ha donada a l'hom, las quals qüestions tu mateix pots conéixer com són de grant càrrech.* Emperò aytant com yo poré les te declararé *segons que lo teu enteniment les porà persebre, car en aquesta vida mortal no les pot hom clarament ne complidament entendre.* | empero como yo podré te las declararé. |
| 19 | Per què primerament cové que provem que tota cossa sia necessària; en altra manera, la presciència de Déu no pot ésser senyal de necessitat, pus la cossa no és necessària. *E encara que ara tal matèria tenim entre mans que cové que no y parlem per* oppenions, mas per fermas demostracions. | Así que primeramente conviene provar que toda cosa sea nesçesaria, ca, en otra manera, la presçiençia de Dios non puede ser señal [13vb] de nesçesidat si la cosa non es nesçesaria. |

Las presentaciones más o menos extensas del narrador de uno de los dos interlocutores, generalmente de Filosofía, antes de empezar un tema nuevo o un nuevo aspecto del tema, también desaparecen en el Diálogo, que va directamente al asunto tratado:

| | | |
|---|---|---|
| 1 | *Enaprés la Philosophia amonesta tots los hòmens per versos metrificats dient així:*<br>–Tothom qui ha desig | Todo ombre que ha deseo de saber |

*–Ara de vuy més ensenyar-t'ě ab quals governamens és regit lo món, la qual cossa tu avias atorgat que no ho sabies; emperò tost ho poràs conéixer si•t prens esguart de les cosses desús dites e per tu atorgades.*

*Respós Boeci:*

2 *–Jatsesia que hun poch ho entena, emperò grant desig he que•m sia per tu declarat.*

*E la Philoasophia dix:*

*–Tu saps que lo món és regit per Déu, emperò encara* t'o provaré per dues rahons.

–Que el mundo sea regido por Dios pruévolo por dos razones.

*E la Philosophia dix:*

*–Encara•t diré altra cossa digna de recomptar, e poràs-la conéixer per dues cosses desús dites, so és, que Déus, qui és sobran bé, és regidor de totes cosses, e que totes cosses desijan bé, de les quals dues paraulas se segueixen altres dues, so és, que totes cosses* naturalment desijan ésser regides per Déus

2

E naturalmente desean ser regidas por Él

*E la Philosophia retorna algunes de les palauras enaixí:*

*–No és dupte* que Déus és totpoderós, e per assò pot fer totes cosses, *per què appar manifestament que no és res que Déus no puixa fer.*

2

que Dios es todopoderoso e puede fazer todas las cosas.

*Quant la Philosophia hach escoltat Boeci removent aquelles cosses per les quals paria que hagués dolor, en aquest llibre Boeci mostra qu'encara no havia complit repós la sua dolor per rahó de alguns duptes que li heren acorreguts de la governació del món. E dix:*

*–Oh, Philosophia,* tu qui est mostradora de la vera llum del sobiran bé!

3

Respondió el sabio:

–¡Tú, que eres mostradora de la verdat e lumbre de soberano bien!

| | | |
|---|---|---|
| 4 | *Boeci respós e dix:*<br>*–Molt me maravell de aquestes cosses que dius, car molt són grans. Emperò pens-me que tu ho porias provar e demostrar. E per so car m'as més en esperança de assò a saber, prech-te carament que ho prous e no ho vulles trigar.*<br>*E la Philosophia dix:*<br>*–Plau-me molt, e mostrar-t'é que* los bons totstemps són poderossos | Los buenos todos tiempos son poderosos |
| 5 | *–Veus donques aquestes cosses desús dites? Certes bé pots conéixer per aquelles en quantas viltats e sutzures són embolcats los viciossos e los peccadors e quanta claredat e resplandor està en bonessa e en virtut.* E si tu•t penses, tantost te serà manifestat | [S]i tú piensas, tan toste te será manifiesto |
| 19 | *Respós la Philosophia e dix:*<br>*–Aquesta qüestió ja és estada determenada no pas perfetament. Per aquesta rahó jo la't determenaré vertaderament he acabada. E demant-te per què tu no tens per bona la resposta que tu as desús dita, so és, per ço que se devia esdevenir ja ho sabia Déus, al qual no és res amagat. E no veig que res te faça tant duptar com això, so és, que les cosses que Déus sap, moltes són qui poden no ésser e no esdevenir.* Si donques provam que la providència de Déu no possa necessitat a les cosses | –[P]ues provamos que la providençia de Dios non pone la nesçesidat a las cosas |
| 22 | *La Philosophia, per seguir son propòssit, dix:*<br>–Per so que clarament pugues entendre la qüestió deus primerament notar que, *segons que veus e pots veure clarament,* totes quantes cosses se saben an ésser sabudes e conegudes segons condició e manera de aquelles cosses que los coneixen, | –[P]or que claramente puedas entender la qüestión, devedes primeramente notar: quantas cosas son e ha[n] ser son sabidas e conosçidas segunt la condición e manera de aquellos que las conosçen |

Se omiten las frases que enlazan dos contenidos diferentes o la introducción de un ejemplo:

| | | |
|---|---|---|
| 4 | E *pots-ho veure per semblant,* car tot així com cell qui va ab seus peus | ca todo aquel que va con sus pies |
| 4 | són *així com* a bísties | son bestias |
| 5 | *E pots veure la primera cossa per aquesta rahó:* car aquella cossa | car aquella cossa |
| 6 | *E podem dir que,* si no morien, la llur misèria seria *pus mala com seria pus durable,* | E si non muriesen, la su miseria sería más durable |
| 6 | –*Verament* tu dius veritat, e *és la rahó aquesta*: car cells qui | –Tú dizes verdat, ca |
| 6 | –*Plau-me molt, e fer-t'ĕ tant solament dues rahons. La primera es aquesta:* aquells són pus mesquins | –Aquellos son más mesquinos |
| 8 | *E pots veure semblant en lo món,* car las gens se maravellen fort de algunes cosses que•s fan tots dies | Semblantemente las gentes se maravillan mucho de algunas cosas que se fazen [7ra] cada día |
| 11 | –*Certes assò:* que tota fortuna, *quina que sia,* és bona. | –Que toda fortuna es buena. |
| 12 | *Tots los dits eximplis e totes les demuntdites cosses són possades a provar que* les persones sàvies, bones e virtuosses no•s deuen esmayar ni soferir forçadament la fortuna contrària | Así las personas buenas e virtuosas deven sofrir la fortuna contraria virtuosamente |
| | Respós Boeci e dix: | Respondió el sabio: |
| 15 | –*Bé veig clarament que així és com tu dius, mas* què•m diràs de la franca voluntat? | –¿Qué me dirás de la franca voluntad? |
| 16 | –*E pots ne veure alguna semblança en natura per lo eximpli que possa Omerus philòsof, qui compara Déu* al sol *per so car* solament, singularment e mils il•lumina la terra e és començament de llum | [E]l sol que sola e singularmente alumbra la tierra y es començamiento de lumbre |
| 17 | si la francha voluntat no era, veig que•s seguiria altres aytant grans inconvenients | si la franca voluntad non fuese<n>, se siguiría otras inconvenienças |
| 19 | E que n'i ha moltes de coses que sian contingents e no necessàries, *ab llauger eximpli t'o mostraré:* dir-m'as tu que los maestres de les carretes o de les naus o de altros hoficis facen llurs carretes o naus necessàriament? | Que muchas cosas ay conseguientes e non nesçesarias, así como los maestros de carreras o naos u otros ofiçios, que fazen sus obras nesçesariamente. |

| | | |
|---|---|---|
| 19 | Mas *dius,* assò es lo dupte: ja les cosses que no venen per necessitat | Mas aquesta es la dubda: que, ya sea que las cosas non veniesen por nesçesidata |
| 22 | Així com pots veure manifest, car si vehem ensemps exir lo sol e anar algun hom, *certes* la huna cossa serà natural e l'altra serà accidental; la primera serà per natura e l'altra per voluntat, *que és accidental;* | Enxemplo: tú vees salir el sol e ansimesmo andar algunt ombre; la una cosa es natural e la otra açidental, e la [una] por natura e la otra por voluntad. |

En ocasiones, se omite el ejemplo completo:

| | | |
|---|---|---|
| 19 | *Aprés devets notar que* aquests graus de coneixença són departits així que algunes creatures ne han un tot sol, altres ne han dos, altres •III•, altres •IIII•. *Eximpli: tota creatura que haja vida e moviment e no haja sanch ha algun sentiment fora si per lo qual jutja què li és bo e què no. De ací•s segueix que los musclos e les pegellides o formigues ho altres vèrmens no mengen tota vianda, ans en lo gust coneixen qual es bo e qual mal. Mas tota bèstia que haja sanch e vida ha sentiment corporal e ymaginació, e per ço se poden nodrir així bèsties com ocells. Lo terç grau han los hòmens, los quals han sentiment e rahó e ymaginació.* E jatsia que hajan participació del quart grau, emperò aquell és degut a Déu, | E aquestos quatro grados de conosçençia son departidos, que algunas han uno, otras han dos, otras tres, otras quatro. E maguer que algunas ayan partiçipación del quarto grado, empero aquel es devido a Dios, |
| 22 | *E donar-te-n'he eximpli aytal: si tu eras en algun loch e aquí fahies alguna cossa e•stava hun altre hom en loch alt en guissa que pogués bé e complidament veure, e guardava contínuament en qualque manera tu•t mudaves, e no pories escapar, estant en tal disposició ab aquell, que no vehés so que tu faries, per franca voluntat que tu haguesses, ne aquell aytantbé no•t tolria la tua franca voluntat per lo seu esguardar. Tot enaixí* no pots fugir a la providència de Déu e a la sua coneixença, car totes les tues mudances que faràs ja les sabia ans que las te haguesses pensades. | E non puedes foír a la providençia de Dios e a la su conosçençia, ca todas las mudanças que farás ya las sabía antes que las pensases. |

El refundidor omite la *anteoccupatio* de Filosofía:

| | | |
|---|---|---|
| 4 | *Aiximateix porias dir: «Cells han poder de fer mal, car fan-lo; donques, han poder e no són despoderats». E yo no•t responch ni no dich que ells no puixen fer mal, mas* aquell poder que han de mal a fer no l'han per virtut *que hajan en si,* | Otrosí sabe que poder de fer mal non es por virtud |

Se eliminan uno o varios elementos de una enumeración, generalmente cuando se trata de sinónimos o hendíadis:

| | | |
|---|---|---|
| 2 | ne porien durar sinó per lo dit poder, per lo qual són conservades *e lo qual ne pogués fer a la sua guissa de totes,* car les cosses contràries | las quales non podrían durar sinon por el dicho poder, por el qual son conservadas, ca las cosas contrarias |
| 2 | ha mester regidor *e endreçador* e governador | ha menester regidor e governador. |
| 3 | si mals se fan, que no sian punits e corregits *e esmenats.* | si males se fazen, non sean pugnidos e corregidos. |
| 3 | com se pot fer que Déu sofra que *les virtuts* e les persones virtuosses e bones | cómo se pueda fer que Dios sufra que las personas virtuosas e buenas |
| 4 | e•s donen *e•s deliten en vicis* e peccats, (2 VECES) | e se dan a pecados, |
| 4 | ho fan de tot en tot *acordadament e* volenterosa | o de todo en todo volu[n]tariosamente |
| 4 | mal sia rebujat e *esquivat,* | el mal sea repoyado, |
| 5 | com lo grau pus alt solament faça pujar virtut e bonesa e *prohesa,* | E como el grado más alto faga pujar virtud e bondat |
| 8 | Aximateix les gens populars no•s maravellen del moviment tempestuós de la mar, car veuen e coneixen que lo vent és rahó del dit moviment, *ne•s maravellen de l'aygua quant se congela e•s glaça, car coneixen que lo fret n'és rahó per què•s congela e la calor és rahó per què lo glaç se fon* | Eso mesmo las gentes populares non se maravillan del movimiento tempestuoso de la mar, ca veen e conosçen que el viento es razón del dicho movimiento. |
| 12 | *Tots los dits eximplis e totes les demuntdites cosses són possades a provar que* les persones *sàvies,* bones e virtuosses no•s deuen esmayar ni soferir forçadament la fortuna contrària | *Tots los dits eximplis e totes les demuntdites cosses són possades a provar que* les persones *sàvies,* bones e virtuosses no•s deuen esmayar ni soferir forçadament la fortuna contrària |

| | | |
|---|---|---|
| 12 | les persones *sàvies,* bones e virtuosses no•s deuen esmayar ni soferir forçadament la fortuna contrària quant dóna forts batalles, mas soferir vigorosament e virtuossa, | las personas buenas e virtuosas deven sofrir la fortuna contraria virtuosamente |
| 17 | Emperò digas-me, quina cossa és estada feta *ni consellada* ni pensada nes porà esdevenir sinó aquella que ha prevista la providència de Déu | Pues dígasme, ¿quál cosa es fecha nin pensada que non sea vista por la providençia de Dios? |

Se omiten pasajes, expresiones y palabras, aclaraciones, reformulaciones o paráfrasis que se consideran superfluas o innecesarias para el desarrollo de la argumentación. En algunos casos, se omiten los nombres propios, que no se consideran necesarios para el desarrollo de la historia; tal cosa ocurre, por ejemplo, en las referencias mitológicas (por ejemplo, se omite «Epigènia»):

| | | |
|---|---|---|
| 1 | no trobarà lo dit bé en les cosses tenebrosses e allenegables e cahibles e transitòries, *car no y és,* mas trobar-lo-ha solament en Déu | non fallará el dicho bien en las cosas tenebrosas e deleznables e caíbles e transitorias, mas fallarlo <que> ha en Dios |
| 2 | Déus és per si mateix e no per altres cosses a Ell estranyes, *car no les ha ops,* Ell regeix e governa lo món, *car si havia ops ajuda de altri no auria en si complida suficiència ne habundància ne seria per si bastant.* | Dios es por sí mismo e non por otras [3ra] cosas a Él estrañas. Él rige e govierna el mundo. |
| 2 | que és sobiranament bo e *clarament ho regeix.* | que es soberanamente bueno. |
| 2 | *Aximateix, que* neguna cossa no és moguda contra lo seu regiment, *e, si ho és, no pot durar ne profitar,* | Ninguna cosa non es movida contra su regimiento, |
| 3 | seran sotsmeses e calsigades per los malvats *tirans plens de nequícia e de malvestat.* | antes son sosmesos e vituperados por los malos |
| 3 | *E aquests han senyoria sobre•ls bons e los mensypreen e los persegueixen, així com si havian feyt algun mal e soferean pena sens colpa. Emperò les culpes e les malvestats de moltes males persones passen sens tota pena, car no són ponits en res. Totes les dites cosses me són maravellosses, e* appar que•s façan sens regiment de bon regidor que ho sàpia e ho veja *e que y puixa proveir e que no vulla sinó bé e avorresca tot mal, e aytal es Nostro Senyor Déus.* | lo qual me paresçe que se faze<n> por mengua de buen regidor que lo sepa e vea, |

| | | |
|---|---|---|
| 4 | los bons totstemps són poderossos e que los mals no han poder, *ans són desemparats de totes forces e despoderats.* | Los buenos todos tiempos son poderosos e los malos non. |
| 4 | com los bons hòmens aconseguescan so que desijan, *so és, la llur fi,* la qual és vera benuyrança, | como los buenos consegueçan lo <lo> que desean, lo qual es verdadera bienaventurança, |
| 4 | com los bons hòmens aconseguescan so que desijan, so *és, la llur fi,* la qual és vera benuyrança, e los mals hòmens no *la puixen aconseguir, com sia desitjada naturalment per tots,* | como los buenos consegueçan lo <lo> que desean, lo qual es verdadera bienaventurança, e los malos non, |
| 4 | e la huna menys de l'altra no acaba *res per què vinga a la sua fi.* | e la una sin la otra non acaba cosa. |
| 4 | jatsesia que hajan aguts alguns defalliments, *car no és dengú que sia del tot perfet,* | maguer ayan avidos algunos defallimientos, |
| 4 | ho ho fan per ignorància, *car no saben fer departiment entre bé e mal,* o ho fan acordadament, *car ho saben, mes leixan-se vèncer a la voluntat seguint la llur sensualitat,* e ho fan de tot en tot *acordadament e* volenterosa per sobras de malícia. | o lo fazen por inorançia o acordadamente o de todo en todo volu[n]tariosamente por sobra de la maliçia. |
| 4 | lo llur poder més deu ésser dit despoder que *poder* | el tal poder deve ser dicho non poder |
| 4 | Déu, qui es sobirà lo qual pot fer tot bé *e no pot fer mal* | Dios, el qual puede fer todo bien |
| 4 | Donques cells qui no poden fer tot bé, *car no és degú que en totes les sues cosses e hobres sia perfet,* e poden fer mal, | Pues aquellos que non pueden fer bien e pueden fer mal, |
| 5 | Enaprés pots veure que a les males persones no•ls és luny llur pena, car així com los bons e los mals són contraris, així mateix lo guardó e les penes. *Donques, com als bons no sia lunyat lo guardó, aiximateix la pena no serà lunyada als mals.* | Otrosí puedes ver que a las malas personas non les es lueñe la pena, ca [a]sí como los buenos e los malos son contrarios, así mesmo el galardón e las penas. |
| 5 | *Donques cell qui jaqueix natura humanal, ho haja a pujar en grant dignitat pus alta que hom, la qual és apellada divinal, o a vallar bax en grau pus minve, lo qual se apelle bestial,* e com lo grau pus alt solament faça pujar virtut e bonesa *e prohesa* | E como el grado más alto faga pujar virtud e bondat |

| | | |
|---|---|---|
| 5 | E, finalment, tothom qui desempara bonessas e•s dóna a malvestats, com no fassa hobras de hom, que són segons rahó, cau en lo grau de condició de les bísties, *e assò és a ells donat en pena estant en aquesta vida, car són cayguts en servey bestial.* | Así, todo ombre que desampara bondat e se da a maldat non faze obra segunt razón, por lo<s> qual<es> son de condición bestial. |
| 6 | llavoras són les males persones pus misserables e han més de mesquinessa en si mateix quant fan los dits greuges a les bones persones *que si no•ls fahien ne fer no•l podien.* | entonçe son los malos más miserables e más mesquinos quando nuzen a los buenos. |
| 6 | pijor cossa és haver tres mals que •II• *de aquells •III•,* e *pijor* és *haver-ne* •II• que hu. | Que peor cosa es aver tres males que dos, e dos que uno |
| 6 | appar que pijor és aquell qui vol fer mal que aquell qui•l pot fer e no•l vol fer. *Aiximateix, pijor és aquell qui•l fa que aquell qui•l pot fer e•l vol fer, mas no•l fa.* | paresçe que peor es aquel que quiere fazer mal que aquel que lo puede fer e non quiere. |
| 6 | no•ls duràs gayre lo poder *de fer mal.* | non les durase mucho el poder. |
| 6 | car vida de hom fort és breu en esguart de vida perpetual, *car la ànima és inmortal.* | ca la vida del mundo mucho es breve en comparaçión de la vida perpetual. |
| 6 | –Tots cells qui són mals són menys mals quant han en si algun bé *que si no n'havien gens; per lo contrari, més son mals cells qui no han en si algun bé que aquells qui n'han.* | que todos aquellos que son malos son menos malos quando han en sí algunt bien. |
| 6 | Donques, com justa pena *sia bona, si* los hés donada no seran tant mals com cells qui no seran punits, car tota cossa justa és bona, *e la cossa qui no és justa no és bona.* | Pues como justa pena les sea dada, non serán tan malos como aquellos que non serán punidos, ca toda cosa justa es buena. |
| 6 | Donques, si a la misèria de la mala persona es ajustada justícia, *que és bona,* no haurà en si tanta misèria *com si no havia en si justícia.* Emperò no ésser punit dels mals és contra justícia, *e per consegüent* és mala cossa. | E pues si a la miseria de la mala persona es ajustada justicia, non avrá en sí tanta miseria, que non ser punidos de los males es contra justicia e mala cosa. |
| 6 | aquells qui donen persecusió e pena injustament que aquells qui les soferen, *car, segons que havem dit desús, pus malestruchs són aquells qui no són punits que aquells qui són ponits,* car les penes lis són medecines llurs | aquellos que dan persecución o pena injusta que aquellos que las sufren, ca las penas les son melezinas |

| | | |
|---|---|---|
| 6 | Emperò cells qui fan mal, *cert s'i és que* seran ponits per lo jutge dreturer, *que no leixa mal que no sia punit.* | Aquellos que mal fazen serán punidos por el judgue derecho. |
| 6 | no poden *bé* guardar a la claredat *de la lum.* | non pueden catar la claridat. |
| 6 | aquells no poden entendre en clara veritat, ans los és escura, *e entenen e vehen les coses sensibles e palpables. E per aquesta rahó a ells és vijares que haver poder de fer torts e sobres a les gens e que no sian punits en aquesta vida sia beneuyrança.* | aquellos non pueden entender la verdat, antes les es oscura. |
| 6 | E per so com lo popular és semblant a les bísties *seguint més lo plaer del cors que lo juhí de la rahó,* no deu hom | E por quanto el popular es semblante a las bestias non deve ombre |
| 6 | com lo cech, al qual és vitjares que no li defalega res de la perfecció humanal, *emperò nós, que havem vista, no•l ne creuriem per bé que ell ho afermàs, car vehem que a ell fall la vista. E si jutjar volia les colors, no les poria jutjar deretament.* | como el çiego, al qual paresçe que non le desfallesca res de la perfeción humanal. |
| 6 | –Fort volria que•m provasses *per algunes rahons les cosses que dius, so és,* que pus mesquins són aquells qui persegueixen que aquells qui són perseguits. | –Mucho querría que me provases cómo son más mesquinos los que perseguesçen que los perseguidos. |
| 7 | se pot fer que les penes degudes *segons justícia dreta* als culpables venen | puede ser que las penas devidas a los malos vengan |
| 7 | *En assò apparia que lo regiment e la governació de Déus no fos sinó regiment de fortuna o de ventura, ço és, que a cascú esdevengan totes cosses per ventura e no per hordinació de Déu. E si ere així que totes cosses venguessen per fortuna o per ventura, falleix sovent, e lo regiment de Déu crech yo que sia sens tot defalliment;* mas en aquesta cossa no veig rahó per què•s faça. E puys no hi à rahó, no deuria ésser altra cossa sinó regiment de fortuna o de ventura, car en assò que•s fa per aventura no y cal asignar altra rahó sinó la fortuna o la ventura. | lo qual non veo razón por que se [6vb] faga. E pues non ha razón, devría ser regimiento de fortuna o de ventura, ca en lo que se faze por ventura o por fortuna non es de asignar otra razón sinon la fortuna o ventura. |

| | | |
|---|---|---|
| 7 | –No és maravella que cell qui no sap la rahó per què les cosses se fan, que•s pens *las dites cosses* e estiga en si maravellat, car ignorància *de la rahó per què la cossa se fa* és rahó de meravella. Mas *tu pensar-te deus que,* jatsia que no sàpies per què•s fan les cosses, emperò, per so com saps que Déus és regidor universal *de totes cosses,* no deus duptar que *per la sua bonessa* tot quant fa és fet ab justa rahó, mas emperò no la pot hom tota vegada saber. E per so se'n maravella hom, emperò si hom la sabia no se'n maravellaria, *mas sens dupte totes són feytes ab dreta rahó.* | –Non es maravilla que aquel que non sabe la razón de las cosas piense y esté maravillado, ca ignorançia es la causa del maravillar. Mas en caso que non sepas por qué se fazen las cosas, e sepas que Dios es regidor <e> universal, non deves dubdar, antes creer, que quanto faze es fecho con justa razón, en caso que non lo puede ombre toda vegada saber; por lo qual se maravilla, ca si lo sabía non se maravillaría. |
| 8 | las gens se maravellen fort de algunes cosses que•s fan tots dies *e d'altres que•s fan sovent* per so car no saben la rahó per què•s fa | las gentes se maravillan mucho de algunas cosas que se fazen [*7*ra] cada día por quanto non saben la razón por que se faze |
| 9 | Emperò aytant com yo poré les te declararé *segons que lo teu enteniment les porà persebre, car en aquesta vida mortal no les pot hom clarament ne complidament entendre.* | empero como yo podré te las declararé |
| 9 | són nomenades fat *per los antichs dient que havian aytal fat.* | son dichas fado. |
| 9 | fat és aquella dispossició que és fundada en les cosses creades e movibles *per la qual la divinal providència té e lliga cascuna cossa en cert horde e ofici* | fado es aquella disposición que es fundada en las cosas criadas e movibles |
| 9 | providència és hordonament perpetual que no•s pot mudar *lo qual és en lo enteniment divinal,* | providençia es cosa ordenada perpetualmente que non se puede mudar |
| 10 | Emperò lo Carro no ha desigs de aquest moviment, com basta-li que continuu lo moviment *que Déus li ha donat* entorn la Tramuntana. | E del qual movimiento el Carro non [*8*ra] ha deseo por quanto le basta andar en torno de la Trasmontana. |
| 10 | ell ve en l'alba *e comença lo graciós dia.* | viene del alva |
| 10 | E per aquesta manera la providència divinal ha donada contínua amor a les cosses eternals *de les esteles,* e no vol que entre les esteles haja discòrdia | E por aquesta manera la providençia divinal ha dado continua amor a las cosas eternales e non quiere que entre aquellas aya discordia |

| | | |
|---|---|---|
| 11 | –*Certes assò:* que tota fortuna, *quina que sia,* és bona. | –Que toda fortuna es buena. |
| 11 | –Jo t'ho mostraré. *E, així, entén bé les mies palaules* | –Yo te lo mostraré: |
| 11 | e si ve a les males persones, guardone•ls de alguns béns que hauran fet, *e•ls fa regonéixer per lo benifet que han resebut* | e si viene a las malas personas, galardónalos de algunos bienes que avrán fechos. |
| 11 | Tota cossa profitosa és bona segons que totes les gents dien. Donques, com la fortuna aspra corregesca e exercit los bons e refren los mals per la aflicció que•ls dóna, *e tot assò sia bona cossa,* segueix-se que és bona la dita fortuna. | –Toda cosa provechosa es buena segunt que todas las gentes dizen. Pues como la fortuna áspera corregesca e exerçite los buenos e resfrene los malos por aflición que les da, síguese que es buena |
| 11 | Per què deu ésser així com lo baró valent noble *de coratge,* | Por que deve ser así como el varón caliente e noble |
| 11 | *E dich-vos que en mà de cascú és quina fortuna volrà haver quant li ve aspra,* car, si no exercita hom a fer bé e si no castiga o refrena de fer mal | Ca, si non exerçita ombre a fer bien nin se castiga e refrena de fer mal, |
| 12 | los de Troya havian feta grant honta e grant violència a son frare Menalau, car forcívolment li tolgueren la sua muller na Elena *e la se'n menaren per força a Troya,* | los de Troya avían fecho onta e violençia a su hermano Menalao toliéndole su muger Elena |
| 12 | E quant aquí li defalguessen los vents *que havia mester* | E quando aquí fallesçieron los vientos |
| 12 | demanà als sacerdots quina cossa poria sacrificar *e fer sacrifici* a la dita Diana | demandó a los saçerdotes qué cosa podría sacrificar |
| 12 | E los sacerdots consellaren-li que degollàs sa filla pròpia, *per nom Epigènia,* e que la sacrificàs a Diana, | Los quales le consejaron que degollase su fija propia e la sacrificase |
| 12 | les persones *sàvies*, bones e virtuosses *no•s deuen esmayar ni soferir forçadament la fortuna contrària quant dóna forts batalles,* mas soferir vigorosament e virtuossa, | las personas buenas e virtuosas deven sofrir la fortuna contraria virtuosamente |
| 13 | Mas encara roman grant desigs que tu m'as més de saber les dues qüestions *que romanen a declarar,* so és a saber, si alguna cossa se fa per cars de ventura e quina cossa es franca voluntat | Grand deseo me as puesto de saber las dos qüestiones, es a saber, si alguna cosa se faze por caso de ventura e qué cosa es franca voluntad |

| | | |
|---|---|---|
| 13 | Per què appar que cas de ventura no és àls sinó esdeveniment *lo qual no hera estat pensat per aquella rahó que així s'esdevengués.* | Por que paresçe que caso de ventura non es ál sinon devenimiento. |
| 14 | –E posar-te-n'he eximpli: car tu saps que en la terra de Persida, *en aquella regió appellada Achadèmia, en la qual les gens se combaten encalsant e fogint, e cells qui fugen trameten aytant bé lurs tretes com cels qui encalcen, e fan aytant gran dapnatge fogint com encalçant,* en la dita terra ha una grant font la qual hix de moltes grans roques | –E ponerte he enxemplo: tú sabes que en la tierra de Persida ha una fuente la qual sale de muy grandes rocas, |
| 15 | pendre so que li sembla bo e d'esquivar ço que li sembla dapnós, *e assò no és altra cossa sinó* fer so que li plau segons lo seu juhí *e la sua coneixença* | tomar lo que le sembla bueno y esquivar lo dañoso e fer lo que le plaze segunt su juizio |
| 15 | per què appar *clarament* que franca voluntat no és altra cossa sinó poder de fer so que vol, o de bé o de mal, *en tots afers* | por que paresçe que franca voluntad non es otra cosa sinon poder de fer lo que quiere, bien o mal |
| 15 | La primera manera e la pus excel•lent e sobirana de la dita franquea és quant se donen a *conéixer e* contemplar les cosses divinals desemparant tant quant poden les cosses terrenals, *e lleven lo seu enteniment en pensament alt envers Déu.* | La primera manera e la más exçelente e soberana de la dicha franqueza es quando se dan a contemplar las cosas divinales e desasperando las terrenales. |
| 15 | obra sua pròpia és entendre les cosses celestials *de son poder* | su obra propia es entender las cosas çelestiales |
| 15 | La segona manera és de cells qui tenen vida activa e, jatsia que sia bona vida e virtuossa, emperò an-se molt a occupar en les cosses temporals e sensibles, les quals són hordenades a necessitat de vida de si e dels altres. *E per tal se baixa de la franquesa de l'enteniment,* e no són tant franchs com los primers. | La segunda manera es de aquellos que biviendo tienen vida actual e, maguer que sea buena vida e virtuosa, empero hanse mu[*11*rb]cho de ocupar en las cosas temporales e sensibles, las quales son ordenadas a nesçesidad de vida de sí e de los otros; los quales non son tan francos como los primeros. |
| 15 | E aquests, jatsesia que no ho complescan per hobra, *so és,* que façan peccat pensat e desijat, emperò no fan llur punya *que conquiran ni guanyen les joyes de virtuts, mas la llur vida és torbada e angoxada.* | E aquestos, maguer que non le complescan por obra e que pecado pensando e deseando, empero non fazen su puña. |

| | | |
|---|---|---|
| 15 | *E per tal* que tot so qui és esdevenidor és present a Déu, ans que fossen feytes negunes creatures havia previst per horde e ordonat cascú segons que mereixia, *car res no li pot ésser amagat.* | Que todo lo que ha venido ý es presente a Dios, que antes que fuesen fechas ningunas criaturas avía ya previsto por oden e ordenado a cada uno segunt que meresçía |
| 16 | ha flaca virtut e poder en comparació de Déu, car res no li pot ésser amagat per forts e per lluny e per pregon que sia, emperò està alt sobre totes cosses, e totes les guarda e li son claras sens tot empatxament, *així les passades com les esdevenidores com les pressents, e sens tota triga de temps ho coneix tot.* | ha flaca virtud e poder en comparación de Dios, al qual non se puede asconder cosa por fuerte e lueñe e fonda que sea, que está alto sobre todas cosas e todas acata<n> e le son claras sin ningunt empachamiento. |
| 17 | E mouen-me e•m fan duptar aquestes rahons *que•t diré:* | E muéveme a dubdas aquestas razones: |
| 17 | donques com, *segons has dit,* totes cosses sian previstes per Déu sens tota fallença *ja en lo començament, e no solament las hobras dels hòmens, ans encara los pensaments e voluntats,* donques segueix-se que totes vendran de necessitat | pues, como todas cosas sean previstas por Dios sin toda [*12*ra] fallençia, síguese que todas cosas vendrán de nesçesidat |
| 17 | quina cossa és estada feta *ni consellada* ni pensada n'es porà esdevenir sinó aquella que ha prevista la providència de Déu, *que és necessària e sens falença?* | ¿quál cosa es fecha nin pensada que non sea vista por la providençia de Dios? |
| 17 | Parria que Déu fos enganyat *en lo seu juhí.* | Paresçería que Dios fuese engañado. |
| 17 | los bons e los mals debades serian guardonats o punits, la qual cossa seria contra justícia *de Déu* | los buenos non serían galardonados nin los malos punidos, la qual cosa sería contra justiçia |
| 17 | *Enaprés,* que los bons e los mals no serian atribuits a bonessa ne a malícia, mas que Déus ho faria tot, *e així faria mals e peccats.* | los buenos e los malos non sería[n] atribuidos a bondat nin a maliçia, mas Dios lo faría todo |
| 17 | *Despuys,* que no calria aver esperança de Déu ni fer oració ni pregàries, *per les quals cosses los hòmens en aquesta vida solen parlar ab Déu e acostar-se a Ell,* per so que serian enganats malament e llunyats de llurs principi | lo qual sería causa de desesperança e de non curar de oraçión nin pregarias, por lo qual serían engañados e alongados de su prinçipio. |
| 18 | E, si no ho sap, què cerca *així com ha orp?* | E, si non lo sabe, ¿qué busca? |

| | | |
|---|---|---|
| 18 | la primera, *que la ànima nostra,* estant en la vida present, ha natural inclinació de encercar les veritats particulars *de cascuna cossa,* e assò per tal com ella en si ha los principis de veritat; | la primera, estando en la vida presente, ha natural inclinación de buscar las verdades particulares, por quanto ella ha los prinçipios de verdat |
| 18 | ne tot li eixoblida ne totes les cosses sap, mas *fa així:* estudia continuant los principis de guissa que tot dia aprenga les cosses e veritats particulars. | nin todo olvida nin todas cosas sabe, mas estudia continuando los prinçipios de guisa que cada día aprende las cosas e verdades particulares |
| 19 | –Aquesta resposta no val res, com, si la presciència de Déu era solament senyal que les cosses esdevenidores haguessen a esdevenir necessàriament, encara que no fos la presciència, tota cossa hauria necessitat *en si que així hauria ha venir, com la cosa qui solament és senyal de altre no li muda la natura del seu ésser.* | –Aquesta respuesta non vale, ca, si la presçiençia de Dios era solamente señal que las cosas por venir veniesen nesçesariamente, aunque non fuese la presçiençia, toda cosa avría nesçesidat. |
| 19 | Donchs, pensa't que la divinal coneixença entén les cosses mutables no mudant llur natura *ne segons llur mutabilitat, per ço com Ell entén les cosses segons sa virtut inmutable* | Pues pensad que la divinal conosçençia entiende las cosas mutables non mudando la natura de aquellas. |
| 20 | Aquesta oppinió és falsa, la qual reprova la Philosophia per •V• inconvenients *que•s seguirien.* | La qual opinión es falsa, e repruévala por çinco inconvenientes. |
| 20 | e per consegüent no poria entendre que Déu fos ne àngels ne si mateixa, *que és grant inconvenient.* | e por conseguiente non entendería que Dios fuese nin ángeles nin aun ella mesma |
| 20 | la ànima de si e per sa natura ha virtut activa de entendre no segons la disposició solament de la cossa entessa, hoc encara molt més segons la sua virtut pròpia. *E assò és la sentència de aquest metra.* | la ánima de sí e de su natura ha virtud activa de entender non segunt la disposición solamente de la cosa entendida, mas aun mucho más segunt la su virtud propia. |
| 21 | Per què ab tota intenció e devoció deus cercar que entengas *aytant com tu poràs* la altessa de l'ésser divinal. E en assò deus molt e sovent pensar, *so és,* en les condicions de Déu, | Por lo qual con toda entençión e devoçión deves buscar e trabajar por entender la alteza del ser divinal, en el qual deves muy a menudo pensar en las condiçiones de Dios, |

*La Philosophia, per seguir son propòssit, dix:*

–Per so que clarament pugues entendre la qüestió deus primerament notar que,
22 *segons que veus e pots veure clarament,* totes quantes cosses se saben an ésser sabudes e conegudes segons condició e manera de aquelles cosses que los coneixen,

–[P]or que claramente puedas entender la qüestión, devedes primeramente notar: quantas cosas son e ha[n] ser son sabidas e conosçidas segunt la condición e manera de aquellos que las conosçen

*Encara més, deus saber que* nós devem punyar en conéixer l'estament de la substància divinal aytant com a nós és possible de conéixer. *Aquestes cosses són ja desús dites. E per tal com la manera de la cossa segueix la cossa de*
22 *què és segons que és dit,* per so cels qui volen conéixer la manera de la coneixença divinal e la sua sciència, a fer-los cové de necessitat que coneguen l'estament de la substància divinal per tal que, segons això, puixan jutjar dretament *e segura segons proporció de la manera de la dita coneixença e sciència.*

E devemos punar en conosçer el estamiento de la sçiençia divinal atanto como a nós es posible de conosçer. E para la dicha conosçençia divinal e la su sçiençia conviene de nesçesidat conosçer el estamiento de la sustançia divinal, que, e segunt aquella, pueden judgar e derechamente.

E per aquesta rahó Ell jutja e veu e coneix
22 per la eternitat totes les cosses, quines que sian, *pressents enjustant e afermant.*

Por la qual eternidat Él judga e vee e conosçe todas las cosas, qualesquier que sean.

E per aquesta rahó la sua sciència *de les cosses esdevenidores* és dita sciència eternal. E
22 *aximateix* la manera de la sua sciència no pot ésser renovellada, *mas és totstemps eternal,* car eternalment totes cosses li són pressents.

Así la su sçiençia es dicha sçiençia eternal, la manera de [la] qual non puede ser removida, ca eternalmente todas cosas le son presentes.

Així com pots veure manifest, car si vehem ensemps exir lo sol e anar algun hom, *certes*
22 la huna cossa serà natural e l'altra serà accidental; la primera serà per natura e l'altra per voluntat, *que és accidental;*

Enxemplo: tú vees salir el sol e ansimesmo andar algunt ombre; la una cosa es natural e la otra açidental, e la [una] por natura e la otra por voluntad.

Tot enaixí la sciència divinal no muda ne torba les condicions de les *cosses que sap per bé que sian danant Ell* pressents *ans que sian ne•s façan per temps esdevenidor. Donques*
22 *pots veure que la tua oppenió no hera bona que havias de la franca voluntat de l'hom, car pensavas-te que* totes les cosses que Déus sabia e coneixia eran necessàries, car aytals com són les coneix.

Así la sçiençia divinal non muda nin turba las condiçiones de las cosas; assí las cosas que Dios sabe e conosçe non es nesçesidat <que sean nesçesidat> que sean nesçesarias, ca atales como son las conosçe e sabe.

| | | |
|---|---|---|
| 22 | com la sciència de Déu no mut la condició natural de les cosses que coneix e conega totes cosses segons *manera de* la sua eternitat, | como la sçiençia de Dios non muda la condición natural de las cosas que conosçe e conosca todas cosas segunt su eternidat, |
| 22 | . E la sua coneixença no•s muda per bé que les cosses se muden, car aquella mudança ja eternalment la sabia *per la sua eternitat, que no pot ésser desebuda.* | Su conosçençia non se muda por bien que las cosas se mudan, ca aquella mudança ya eternalmente la sabía. |
| 22 | Quant és a l'altra rahó que fist primerament, que dehia així: «Tot so que Déus ha previst sens falença és cossa necessària que•s faça; donques, com Déus haja previstes totes cosses sens fallença, segueix-se que totes deuen esdevenir de necessitat», dich-te *responent* que totes les cosses | Quanto es a la otra razón que feziste primeramente, que dezía así: «Todo lo que Dios ha previsto sin fallençia es nesçesario que se faga; pues como Dios aya previstas todas cosas sin fallençia, síguese que todas devan esdevenir de nesçesidat», dígote que todas cosas |
| 22 | Enaprés tu porias per ventura contrestar que diguesses: «Com algunes obres se façan per sola voluntat, e el qui les fa sia en mà sua que les faça ho que les lleix, e sia en mà de cascú mudar so que haurà pensat que faça, *appar que assò aytal puxa hom anul•lar la dita providència divinal,* car mudant lo propòsit de assò que entenia a fer, mudarà la dita providència e assò que *Déus coneixia e sabia*». | Otrosí podrás dezir que, como algunas obras se fazen por sola voluntad, e que sería en mano de aquel fazerlas o dexarlas, por lo qual paresçería ser en mano de cada uno mudar lo que avría pensado de fazer, así que, mudando el dicho propósito de lo que entendía a fer, mudará la dicha providençia. |
| 22 | A la qual cossa jo•t responch que cascú porà ben mudar lo seu propòssit, mas la sciència de Déu no•s mudarà *per bé que ell se mut e•s gir en qual manera se vulla, e no porà escapar ne esquivar a la sciència de Déu,* car tots aquells mudaments ja los sabia ans que tu, qui•ls vols fer. | A lo qual te respondo que cada uno puede mudar su propósito, mas la sçiençia de Dios non se mudará, ca todos aquellos mudamientos ya los sabía. |
| 22 | E aquesta sciència no ha apressa sinó de la sua pròpia natura. *E les cosses esdevenidores no han donada manera de sciència de Déu ne aximateix de mudança,* mas la sciència de Déu ha possada manera a totes les cosses segons la condició de cascuna | La qual sçiençia apriso de la su propia natura, e ha puesto manera a todas las cosas segunt la condición de cada uno, |

| | | |
|---|---|---|
| 22 | car no és nenguna cossa que puixa ésser debades si és dretament hordenada *a la sua fi deguda e honesta,* ans solament aquella aytal que és hordenada dretament *a la sua fi* aconsegueix la fi per què•s fa | ca non es ninguna cosa que pueda ser de balde si es derechamente ordenada, antes solamente aquella que es ordenada derechamente conseguesçe la fin por que es fecha, |
| 22 | Déus, qui és sobirà sobre totes cosses e al qual no pot ésser res amagat, les veu totes e les jutja e les reb *a l'enteniment* per què•s fan, | Dios, que es soberano sobre todas cosas, al qual non puede ser cosa ascondida, las vee e judga e reçibe segunt que se fazen, |
| 22 | Donchs com vossaltres ajats poder sobre les vostres hobres pròpies, *car en vostre poder és que façats les dites obres bones e virtuosses e rahonables, e a•ssò* sots hobligats per vostra condició natural, *so és,* esquivar vicis e peccats *e males hobres,* e seguir virtuts, podets bé sens tot dupte levar lo vostre coratge | Pues como ayades poder sobre vuestras obras propias, sodes obligados por condición natural esquivar viçios e pecados e fazer buenas obras e seguir virtudes. Por lo qual podedes sin dubda levar el vuestro coraçón |
| 22 | podets bé sens tot dupte levar lo vostre coratge a bons e drets e divinals pensaments e fer humilment e devotes oracions e pregàries envers Déu, *car solament asò poden fer dignament cells qui viuen virtuossament,* car les virtuts tant solament fan anar la persona per lo dret camí qui mena ha vertadera e perfeta e amada beneuyrança. | podedes sin dubda levar el vuestro coraçón a buenos e derechos e divinales pensamientos e fer omilmente devotas oraçiones e pregarias çerca Dios. E las virtudes tan solamente fazen andar la persona por el dicho camino e lo lieva a verdadera, perfecta e amada bienaventurança. |

Se omiten algunos recursos retóricos, como metáforas:

| | | |
|---|---|---|
| 6 | han los huylls del llur enteniment acostumats a *tenebres* dels béns mundanals e sensibles | han los ojos del entendimiento acostumbrados a los bienes mundanales e sensibles |

En un ejemplo significativo, se omite que el conocimiento de las estrellas y del cielo procede de la «ciencia de la astrología»:

| | | |
|---|---|---|
| 8 | Emperò cells qui ho saben no se'n maravellen, car coneixen *per sciència de astrologia* que així se deu fer segons cors de natura | Empero aquellos que lo saben non se maravillan, ca con[o]sçen que así deve fer segunt curso de natura |

Algunos adverbios o expresiones adverbiales, así como determinados adjetivos considerados innecesarios, se omiten en el *Diálogo:*

| | | |
|---|---|---|
| 1 | emperò no li toll *del tot* la llum de conexença, car *per tot* cert dins en si ha cascun sement e llavor de veritat | empero non le tuelle la lumbre de conosçençia, ca en sí ha cada uno simiente e lavor de verdat |
| 3 | Les palauras que *tu molt bé e suau e hordonadament* has ditas encara no•m tollen tota la mia dolor | Las palabras que has dichas aún non tiran todo mi dolor, |
| 3 | E són-me exits alguns duptes que•m torben, *e no poch.* | E sonme salidas algunas dubdas que me turban. |
| 6 | –*Verament* tu dius veritat, | –Tú dizes verdat, |
| 6 | no poden bé guardar | non pueden catar |
| 6 | no•l poden llevar a entendre la veritat *clara* dels béns vertaders | non pueden alcançar la verdat de los bienes verdaderos |
| 6 | tot enaixí com nosaltres *sens tota força* podem alçar los vulls al cel | así como podemos alçar los ojos al çielo |
| 10 | e lo *fret* ivern don moltes plujes | el invierno dar muchas pluvias. |
| 11 | mas tenir *aprop* que fortuna plasent no les puixa corrompre ni desviar de llur bonessa per *massa* desordenats plasers, ni la fortuna contrària no•ls git a terra per *massa* grant tribulació, ni•ls fassa desviar de bonesa ni massa pembre per voluntat desordenada | mas deven tener que fortuna plaziente non los puede corromper nin desviar de su bondat por desordenados plaçeres, nin la fortuna contraria non les eche<n> a tierra por grant tribulaçión nin les faga desviar de bondat nin apremiar por voluntad desordenada |
| 12 | E primerament en *aquell valent varó* Agamanon, *lo qual fou grech e grant príncep.* | Primeramente en Agamenón |
| 12 | demanà als sacerdots quina cossa poria sacrificar *e fer sacrifici* a la dita Diana per què *tantost* pogués aconseguir profitossos vents. E los sacerdots consellaren-li que degollàs sa filla pròpia, *per nom Epigènia,* e que la sacrificàs a Diana, e que *tantost* auria so que demanava | demandó a los saçerdotes qué cosa podría sacrificar por que podiese conseguir provechosos vientos. Los quales le consejaron que degollase su fija propia e la sacrificase, e avría lo que demandava |
| 12 | mas soferir vigorosament e virtuossa, *car finalment,* si bé la sofer, | sofrir la fortuna contraria virtuosamente, ca, si bien sufre, |
| 13 | car tu *mateixa* diguist | ca tú dixiste |
| 13 | Aiximateix te deman de franca voluntat, si és res, e *despuys* quina cossa és. | y eso mesmo te demando que franca voluntad, si es res, e qué cosa es |
| 13 | car no hi fo amagat per so que aquest lo trobàs ni aquest *aiximateix* no cavava per *enteniment* que trobàs trassor | ca non fue ý ascondido por que lo trobase aqueste nin aqueste non cavava por trobar tesoro |

| | | |
|---|---|---|
| 15 | per què appar *clarament* que franca voluntat no és altra cossa sinó poder de fer so que vol | por [11ra] que paresçe que franca voluntad non es otra cosa sinon poder de fer lo que quiere |
| 15 | aquells qui no tant solament se alleneguen havent ànsia de les cosses terrenals, qui són necessàries a la vida, ans encara ymaginen e *enaprés* dessijan e *puys* consenten a aquelles cosses qui son plasents | aquellos que non tan solamente se aluengan aviendo ansia de las cosas terrenales, que son nesçesarias a a la vida, antes aun emaginan e desean e consienten a aquellas que son plazientes al cuerpo |
| 15 | per què afayten les llurs ànimes a *alguns* peccats e àvols pensaments | por que inclinen su[s] ánimas a pecados e malos pensamientos |
| 15 | E per so lo llur enteniment és dit lligat per lo cors; *e en aquesta manera* an menys franquessa que los desusdits per llur colpa. | E por esto el su entendimiento es dicho ligado por el cuerpo, e han menos franqueza que los desuso dichos por su culpa. |
| 17 | *Enaprés,* si tu dius que les cosses no esdevenen per so car Déus sab que així•s deuen esdevenir | E si dizes que las cosas vienen por quanto Dios sabe que así deven venir |
| 17 | ja ho savia Déu, *al qual no pot ésser res amagat,* | que ya lo sabía |
| 17 | necessària cossa seria *aximateix* que s'esdevenguessen, | nesçesaria cosa sería que veniesen, |
| 17 | E, segons la *dita* resposta, | E, segunt la respuesta |
| 17 | Si dius que no les jutja per esdevenidores *totes*, mas que les sap tals que•s poden esdevenir o no | E si dizes que non los judga por esdevenideras, mas que las sabe tales [que] pueden esdevenir o non |
| 17 | *Enaprés,* que los bons e los mals no serian atribuits a bonessa ne a malícia | los buenos e los malos non sería[n] atribuidos a bondat nin a maliçia |
| 17 | *Despuys,* que no calria aver esperança de Déu ni fer oració ni pregàries, | lo qual sería causa de desesperança e de non curar de oración nin pregarias |
| 18 | E *aximateix,* possat que no fos presciència de Déu, | E puesto que non fuese la presçiençia de Dios, |
| 18 | Per aventura entre aquestes veritats no ha nenguna discordia, ans estan *ensems* en veritat | –Por aventura entre aquestas verdades non ha ninguna discordia, antes están en concordia |
| 18 | E aquesta conexença és aquella per la qual lo home és appellat racional, com la ànima de l'hom naturalment ha de Déu *dins si* desposició de conéixer | E aquesta conosçençia es aquella por la qual el ombre es llamado raçional, como aquella naturalmente ha de Dios disposición de conosçer |

| | | |
|---|---|---|
| 18 | *Per ventura llavors* com la ànima vehés Déu coneixeria totes les cosses particulars ab les universals, mas *ara,* amagada sots la nuu dels membres carnals | Como quando la ánima viese a Dios conosçería todas las cosas particulares e las universales, mas, ascondida so la nuve de los miembros carnales |
| 19 | –*Donques,* com les cosses qui•s deuen esdevenir no hajan nenguna necessitat, | –Si las cosas que deven venir non han niguna nesçesidat, |
| 19 | la tercera, que la vista veu *ensems* tota la poma | la terçera, la vista vee toda la poma |
| 20 | si la ànima solament havia virtut passiva, *donchs* no poria entendre sinó les cosses corporals | si la ánima solamente avía virtud pasiva, non podría entender sinon las cosas corporales |
| 20 | la ànima no poria per si entendre quina cossa es animal si *donchs ensems* no entenia quina cossa és hom, e per conseqüent no poria entendre sinó *solament* so que li fos estat pressent. | la ánima non podía por sí entender qué cosa es atal, e así non entendería qué cosa es ombre, e por conseguiente non podría entender sinon que non fuese estado presente. |
| 20 | Lo tercer inconvenient seria que *lavors* la ànima no poria afirmar res de ningú | Terçero sería que la ánima non podría firmar res de ninguno |
| 21 | –Si *donchs* la ànima nostra és de tanta virtut que ella comprén les cosses corporals en manera speritual | –Si la nuestra ánima es de tanta virtud que ella conprehende de las cosas corporales en manera espeçial |
| 22 | *Encara més, deus saber que* nós devem punyar en conéixer l'estament de la substància divinal aytant com a nós és possible de conéixer. | E devemos punar en conosçer el estamiento de la sçiençia divinal atanto como a nós es posible de conosçer. |
| 22 | E per so car la vida de les cosses mundanals pren molts e diversos mudaments, e lo llur estament no és tot ensemps, *per aquesta rahó* no pot ésser dita eternal. | E por quanto en la vida de las cosas mundanales ha diversos mudamientos y el su estamiento non es todo ensemble, non puede ser dicha eternal. |
| 22 | E per aquesta rahó la sua sciència *de les cosses esdevenidores* és dita sciència eternal. E *aximateix* la manera de la sua sciència no pot ésser renovellada, *mas és totstemps eternal,* car eternalment totes cosses li són pressents. | Así la su sçiençia es dicha sçiençia eternal, la manera de [la] qual non puede ser removida, ca eternalmente todas cosas le son presentes. |
| 22 | Així com pots veure manifest, car si vehem ensemps exir lo sol e anar algun hom, *certes* la huna cossa serà natural e l'altra serà accidental; la primera serà per natura e l'altra per voluntat, *que és accidental;* | Enxemplo: tú vees salir el sol e ansimesmo andar algunt ombre; la una cosa es natural e la otra açidental, e la [una] por natura e la otra por voluntad. |

| | | |
|---|---|---|
| 22 | Altra necessària és ab sa condició, així com si dehiem *axí:* | Otra nesçesaria es con su condición, así como si dezíamos |
| 22 | així com se muda lo dit propòsit, si•s muda *aytantbé llavores* la sciència de Déu coneixent los dits mudaments | así como se muda el dicho propósito, [*18*va] si se muda la sçiençia de Dios conosçiente los dichos mudamientos. |
| 22 | Déus, qui és sobirà sobre totes cosses e al qual no pot ésser res amagat, les veu *totes* e les jutja e les reb *a l'enteniment* per què•s fan, | Dios, que es soberano sobre todas cosas, al qual non puede ser cosa ascondida, las vee e judga e reçibe segunt que se fazen, |
| 22 | car totstemps és *pressent* a Ell tota hobra e tot pensament *ja eternalment.* | ca todos tiempos es presente a Él toda obra e pensamiento. |

Se omiten referencias a la segunda persona, como «veus ací que» o «pots veure que»:

| | | |
|---|---|---|
| 19 | *Vet* donques que huna poma mateixa en una manera la comprén la vista, en altra lo tocament. | Pues que una poma mesma en una manera lo comprehende la vista, en otra el tocamiento |
| 19 | *Vet* donques com tu mateix has de huna cossa diverses coneixenças | Pues como tú has de una cosa diversas conosçençias |
| 19 | *Aprés devets notar que* aquests graus de coneixença són departits així que algunes creatures ne han un tot sol, altres ne han dos, altres •III•, altres •IIII•. | E aquestos quatro grados de conosçençia son departidos, que algunas han uno, otras han dos, otras tres, otras quatro. |
| 19 | *Ítem més devets notar que* la intel•ligència comprén en si tota perfecció de coneixença | La qual inteligençia comprehende en sí toda perfeción de conosçençia, |
| 22 | *Encara més, deus saber que* nós devem punyar en conéixer l'estament de la substància divinal aytant com a nós és possible de conéixer. | E devemos punar en conosçer el estamiento de la sçiençia divinal atanto como a nós es posible de conosçer. |
| 22 | Donques, *sàpies per sert que,* com totes les cosses que han enteniment e vida diguen e afermen que Déus és eternal, és mester que sàpias quina cossa és eternitat | Pues como todas las cosas que han entendimiento e vida digan e afirmen que Dios es eternal, cumple saber qué cosa es eternidat, |
| 22 | *Per què sàpies per cert que* eternitat és possesió perfeta e tota ensemps de vida sens terme | Eternidat es posesión perfecta sin término e començamiento e fin. |
| 22 | *On devets saber que,* com per les cosses conegudes venga hom en coneixença de les no conegudes, e per aquesta rahó lo nostro enteniment és en coneixença de les eternals cosses per aquestes temporals, feyta comparació de les propietats e duració de les hunes e de les altres | E como por las cosas conosçidas viene ombre en conosçençia de las non conosçidas, por la qual razón el nuestro entendimiento ha conosçimiento de las eternales e temporales, fecha comparación de las propiedades e duración de las unas e de las otras, |

| | | |
|---|---|---|
| 22 | E no és cossa descovinent, car bé•s pot fer que huna cossa mateixa per esguart de altra sia en huna manera e per esguart d'altre sia en altra manera, així com *podem veure sensiblement que* hun hom per esguar de altre serà gran e per esguar de altre serà poch e menor. | E non es cosa desconveniente, ca bien se puede fer que una cosa mesma por esguarda de otra sea en una manera e por esguardo de otra sea en otra, así como un ombre por esguardo de otro [*18*rb] será grande e por esguardo de otro será pequeño. |
| 22 | E *devets notar que* per aqueixa mateixa manera podets parlar de la predestinació e presciència de Déu | E por aquesta manera podedes fablar de la predestinación e presçiençia de Dios |

El refundidor simplifica los dobletes o las expresiones sinonímicas, a veces introducidas por «ço és», seleccionando uno de los dos elementos, generalmente el menos *literario,* pero más claro:

| | | |
|---|---|---|
| 1 | *car per aquella llavor ha despertida la pensa e ve a perfecció de coneixença,* car per la dita sement e llavor *o rayel de veritat que cascú ha en si mateix coneix cascú* e respon e sent e sap so que és ver en si e bo en si e de si mateix | ca por la dicha semiente e lavor conosçe e responde e siente e sabe lo que es verdat en sí e bien [en] sí e de sí mesmo. |
| 4 | *E la primera rahó s'i és aquesta: cell qui per les sues hobres aconsegueys ço que desija de aconseguir, aconsegueix la fi per què és.* E llavores és poderossa e virtuossa la cossa quant aconsegueix la sua fi, | ca entonçes es poderosa e virtuosa la cosa quando conseguеçe su fin, |
| 4 | no *poden fer* ço que desitgen complidament *ni llur desig no•l poden complir,* car naturalment desitgen, | non lo que desean complidamente en caso que naturalmente desea[n] |
| 5 | segueix-se que la dita benauyrança *o sobiran bé, que és aquesta cossa matexa,* sia llur guardó, | síguese que la dicha bienaventurança sea su galardón |
| 5 | per bé que los mals hòmens *e prínceps* hajan fellonia *ni ira* contra los bons | por bien que los malos ayan follonía contra los buenos |
| 5 | als coratges virtuosos e *prous* no•ls pot ésser tolta | a los corajes virtuosos non los puede ser tirada |
| 5 | car dins en *llur coratge e* en llur ànima és fermada. E *dins* és engendrada *la dita llur bonessa* | ca dentro en su ánima es firmada y engendrada |
| 6 | Yo encara volria que, ab tota llur missèria, que *tost los fallís e* no•ls duràs gayre lo poder *de fer mal* | –Aún querría que, con toda su miseria, non les durase mucho el poder. |

| | | |
|---|---|---|
| 6 | Com jatsia que hajan aquest poder defectiu, emperò no•ls pot durar molt, car aldemenys la mort lo•ls tolrà, car vida de hom fort és breu en esguart de vida perpetual, *car la ànima és inmortal. Emperò vehem sovent que, jatsia que•s mostren fort poderosos en llur malícia, soptossament los ve la mort e defallen.* | maguer que ayan aqueste poder definito, lo qual non les puede durar mucho, ca al menos la muerte ge lo tollerá, ca la vida del mundo mucho es breve en comparaçión de la vida perpetual. |
| 6 | *E dich-te* que pus *desesturchs* e maluyrats són aquells qui donen persecusió e pena | Que más malaventurados son aquellos que dan persecución |
| 6 | les penes lis són medecines llurs e *purgació* de llurs mals. | las penas les son melezinas de sus males. |
| 6 | e enaixí aconseguirà hom *sciència vertadera e ordonarà si mateix per aconseguir* la sobirana benauyrança. | e así conseguirá la soberana bienaventurança. |
| 6 | als turmens que són sens fi *e sens messura* | a los tormentos que son sin fin |
| 6 | aquells són pus mesquins *e malestruchs* als quals és deguda pena. | –Aquellos son más mesquinos a los quales es devida pena, |
| 7 | les penes degudes *segons justícia dreta* als culpables venen *e cahen* sobra les persones justes, | las penas devidas a los malos vengan a los justos, |
| 7 | e les honors, qui són guardó de hobres virtuosses, són *presses* e hocupades per les males persones. | e los honores, que son galardón de los buenos, sean ocupadas por los malos, |
| 9 | Tu saps fort bé que tot quant se fa en lo cel e hen la terra, sia per natura o per volentat, tot és feyt per la volentat de Déu *e tot és exit de l'enteniment molt excel•lent de Déu* | Tú sabes muy bien que quanto se faze en el çielo y en la tierra por natura o por voluntat, todo es fecho por la voluntad de Dios, |
| 9 | lo qual es començament de totes cosses, lo qual ha provehit a totes e *sengles cosses,* ha possat cert horda e cert terme e certa manera a cascuna cossa segons que•s pertany | el qual es començamiento de todas cosas e ha proveído a todas e puesta çierta orden e término e manera a cada una segunt que le pertenesçe. |
| 10 | emperò *en altre temps, com* en lo ivern e en l'estiu, | empero en el invierno o estío |
| 13 | –Tantost te declararé so que tu demanes, *e hobrir-t'é lo camí ab lo qual puixes tornar en la terra tua sà e alegre e benaventurat.* | –Tan toste te declararé lo que demandas. |
| 15 | car no és neguna creatura rahonable, *so és, que haja rahó e enteniment,* la qual no haja franca voluntat. | ca non es ninguna criatura razonable que non aya franca voluntad. |

| | | |
|---|---|---|
| 15 | pendre so que li sembla bo e d'esquivar ço que li sembla dapnós, e assò *no és altra cossa sinó* fer so que li plau segons lo seu juhí *e la sua coneixença* | tomar lo que le sembla bueno y esquivar lo dañoso e fer lo que le plaze segunt su juizio |
| 15 | La primera manera e la pus excel•lent e sobirana de la dita franquea és quant se donen a *conéixer* e contemplar les cosses divinals | La primera manera e la más exçelente e soberana de la dicha franqueza es quando se dan a contemplar las cosas divinales |
| 15 | E aquest grau és appellat per los philòssofs enteniment guanyat, car per lo seu estudi e per lo seu enginy *lo guanyen cels qui han tal enteniment.* E n'an guanyada aquella cossa qui es pròpia a l'enteniment | E aqueste grado es llamado por los filósofos entendimiento ganado, ca por el su estudio y engenio han ganado aquella cosa que es propia al entendimiento |
| 15 | car alguns se n'abstenen per vergonya de Déu o de hòmens, *altres per pahor de Déu o de gents*, altres per diverses rahons. | ca algunos se astienen por vergüença de Dios o de ombres, otros por diversas razones |
| 15 | en los quals no tant solament es minvada llur pròpia voluntat, ans és feta cativa *e an perduda* per llur culpa | en los quales non tan solamente es menguada su propia voluntad, antes es fecha cabtiva por su culpa, |
| 15 | e an *cativat* lo llur enteniment e sotsmés a la carnassa pròpia. | e han su entendimiento sosmeso a la carne. |
| 22 | La primera és quant alguna és necessària sens tota mescla de condició, així com si dehiem «Tothom és mortal» o «*Lo sol eixirà al jorn*» *o «Déus és» e semblans palaures,* les quals se dehien solament tals que de llurs natura mostran que de necessitat se deu fer e ésser així. | La primera, quando alguna es nesçesaria sin toda mescla de condición, así como si dezíamos «Todo ombre es mortal», lo qual de su natura muestra que de nesçesidat deve ser así. |
| 22 | E no és cossa descovinent, car bé•s pot fer que huna cossa mateixa per esguart de altra sia en huna manera e per esguart d'altre sia en altra manera, així com *podem veure sensiblement que* hun hom per esguar de altre serà gran e per esguar de altre serà poch e menor. | E non es cosa desconveniente, ca bien se puede fer que una cosa mesma por esguarda de otra sea en una manera e por esguardo de otra sea en otra, así como un ombre por esguardo de otro será grande e por esguardo de otro será pequeño. |
| 22 | Donchs com vossaltres ajats poder sobre les vostres hobres pròpies, *car en vostre poder és que façats les dites obres bones e virtuosses e rahonables, e a•ssò* sots hobligats per vostra condició natural, *so és,* esquivar vicis e peccats *e males hobres,* e seguir virtuts, podets bé sens tot dupte levar lo vostre coratge | Pues como ayades poder sobre vuestras obras propias, sodes obligados por condición natural esquivar viçios e pecados e fazer buenas obras e seguir virtudes. Por lo qual podedes sin dubda levar el vuestro coraçón |

Se omite la referencia a la fuente de una expresión o de un pensamiento, incluyendo los autoridades como Platón o Aristóteles:

| | | |
|---|---|---|
| 1 | *E assò appar per Plató, que dix* que, quant algú aprén, lavores li membran aquelles cosses que havia enxoblidades | Que quando alguno aprehende, entonçe se miembra aquellas cosas que avía olvidadas |
| 2 | *E per assò diu hom* que Déu de dret en dret no fa mal, | Que Dios de derecho en derecho non faze mal |
| 4 | *E assò és que dix Plató,* so és, que los savis tant solament poden fer so que desitjan | Que los buenos solamente pueden fer lo que desean |
| 13 | mas si cas vol dir aquella cossa la qual se segueix fora la intensió de aquell qui u fa, *llavors, si•t membra bé, ja la ha determenada lo meu amich Aristòtil en lo segon llibre dels «Físichs», en lo qual breument declara dient que,* quant se fa alguna cossa per algun enteniment o per alguna fi | mas si caso quiere dezir aquella cosa la qual se sigue fuera la entençión de aquel que la faze, que quando se faze alguna cosa por algunt entendimiento o por alguna fin |

En alguna ocasión se omite también la cita completa, como en esta cita bíblica:

| | | |
|---|---|---|
| 5 | cauen baix en lo grau bestial, *que sian fetes axí com a bísties, segons que diu lo propheta: «Hom, quant fos possat en dignitat, desconech-se, e per assò fonch fet semblant a les bísties, que no han discreció».* | caen en el grado baxo de bestiales, como bestias. |

Se omiten con mucha frecuencia las expresiones causales del tipo «per què appar que» o «per assò»:

| | | |
|---|---|---|
| 2 | *per què appar* que mal no ha causa o comensament efectiu, *so* | Que mal non ha causa o començamiento afectivo de obra, mas defectivo |
| 2 | mal no ha causa o comensament efectiu, *so és,* de obra, mas defectiu | mal non ha causa o començamiento afectivo de obra, mas defectivo, |
| 3 | car *lo contrari* havem dit, *so és,* que los bons hòmens totstemps són poderosos | ca avemos dicho que los buenos ombres todos tiempos son poderosos |
| 4 | com los bons hòmens aconseguescan so que desijan, *so és, la llur fi,* la qual és vera benuyrança, | como los buenos consegueçan lo <lo> que desean, lo qual es verdadera bienaventurança, |

| | | |
|---|---|---|
| 4 | E com los mals hòmens hajan lo voler e•ls defalga lo poder, *appar que* són sens poder. | E como los malos ayan el querer e les desfallesca el poder, son sin poder. |
| 6 | Com sien donques •III• maneras de mals, *so és,* poder fer mal e voler e metre en hobra | e como sean tres maneras de males, fazer e querer e meter en obra |
| 6 | *Per ço* ells són semblants als ocells qui volen de nit | E son semblantes a las [a]ves que bolan de noche |
| 15 | ha poder de alegir qualsevol segons la sua volentat, *so és,* de pendre so que li sembla bo | ha poder de elegir segunt su voluntad e tomar lo que le sembla bueno |
| 15 | E *per assò* aytal enteniment és dit allenegant | Este entendimiento es dicho alogante, |
| 15 | E aquests, jatsesia que no ho complescan per hobra, *so és,* que façan peccat pensat e desijat | E aquestos, maguer que non le complescan por obra e que pecado pensando e deseando |
| 17 | par que sian dues cosses molt contràries, *so és,* que Déus sàpia totes cosses, així com tu as dit, e que los hòmens hajan franch arbitre | paresçe que sean dos cosas muy contrarias: que Dios sepa todas cosas e los ombres ayan franco albedrío |
| 17 | llavores se seguirà major enconvenient, *so és,* que la sciència de Déu no seria ferma | entonçe se seguirá mayor inconveniente: que la sentençia de Dios non sería firme |
| 17 | *veig que•s* seguiria altres aytant grans inconvenients, *so és,* que los bons e los mals debades serian guardonats o punits | se siguiría otras inconvenienças: que los buenos non serían galardonados nin los malos punidos |
| 18 | –Quina cossa és aquella *que així tol la pau de les cosses ne* qual déu ha tramessa tanta de batalla entre dues veritats les quals són de aytal natura que, cascuna considerada per si, està, e, com són dues ensemps, són incompossibles?<br>*Assò vol aytant dir que,* supossat que la creatura racional no hagués franch arbitre, no seria nengun inconvenient que la presciència de Déu fos. | –¡Oh, Dios! ¿Qué cosa es aquella? ¿Quién ha enviada batalla entre dos verdades las quales son de tal natura que, cada una considerada, está por sí, e, como son ensemble, son imposíbile[s]? Ca, sopu[e]sto que la criatura raçional non oviese franco albedrío, non sería inconveniente que la presçiençia de Dios fuese. |
| 18 | mas la flaquesa de l'enteniment, *que és* tencat en aquests corporals membres, e no pot ab lo seu llum, lo qual dins lo cors és tancat, veure los sotils acordaments de les cosses.<br>*Vol dir que, per tal com nossaltros* en la vida pressent no podem res entendre sinó sots semblança de cossa corporal | mas la [*12vb*] franqueza del entendimiento, tancado en aquestos miembros, non puede con la su lumbre, la qual dentro del cuerpo es entancada, e non puede ver los sotiles acordamientos de aquellas, ca en la vida presente non podemos entender cosa salvo so semblança de cosa corporal |

| | | |
|---|---|---|
| 19 | Mas la tua intel•ligència, per la qual has vertadera coneixença, redueix tota cossa feta a la sua caussa, *so és,* deu jutjar que aquest hom és fet per Déu e lo seu principi e fi és Déu | Mas la tu inteligençia, por la qual has verdadera conosçençia e reduze toda cosa fecha a la su causa, deve judgar que aqueste ombre es fecho por Dios y el su prinçipio e fin es Dios |
| 21 | Per què ab tota intenció e devoció deus cercar que entengas *aytant com tu poràs* la altessa de l'ésser divinal. E en assò deus molt e sovent pensar, *so és,* en les condicions de Déu, | Por lo qual con toda entençión e devoçión deves buscar e trabajar por entender la alteza del ser divinal, en el qual [*16*rb] deves muy a menudo pensar en las condiçiones de Dios, |
| 22 | e com no•ls contrast res ne•ls puixa contrastar, han possessió perfeta e sens terme, *so és,* sens començament e sens fi. | e como non les contraste res nin les puede contrastar, han posesión perfecta e sin término e començamiento e fin. |
| 22 | Encara més, tu pories fer altra qüestió, *so és,* de la manera de la providència de Déu, *so és a saber,* si per lo mudament del propòsit de l'hom en les hobres que pot fer per la franca voluntat | E aún podrías fer otra qüestión de la providençia de Dios: si por el mudamiento de propósito del ombre en las obras que puede fer por su franca voluntad, |
| 22 | en altra manera seguir-s'ian semblants duptes e cosses inconvenients, *so és,* si la dita predestinació e presciència mudava les condicions e propietats de les dites cosses. | en otra manera seguirse ían semblantes dubdas o cosas inconvenientes: si la dicha predestinaçión e presçiençia mudava las condiçiones e propiedades de las dichas cosas. |
| 22 | Donchs com vossaltres ajats poder sobre les vostres hobres pròpies, *car en vostre poder és que façats les dites obres bones e virtuosses e rahonables, e a•ssò* sots hobligats per vostra condició natural, *so és,* esquivar vicis e peccats *e males hobres,* e seguir virtuts, podets bé sens tot dupte levar lo vostre coratge | Pues como ayades poder sobre vuestras obras propias, sodes obligados por condiçión natural esquivar viçios e pecados e fazer buenas obras e seguir virtudes. Por lo qual podedes sin dubda levar el vuestro coraçón |
| 22 | aquelles són, *so és,* les virtuts, per les quals podem anar al llur loch propi | aquellas son las virtudes por las quales podemos andar al su lugar propio |

Y en ocasiones se omite también lo que viene después de la conjunción, es decir, la explicación completa:

| | | |
|---|---|---|
| 9 | Les quals cosses, quant son ymaginades e pensades en la puritat de l'enteniment de Déus, *so és, com totes cosses són eixides e han agut començament per aquell* e són hordenades per Ell | Las quales, quando son imaginadas e pensadas en la poridat del entendimiento de Dios e ordenadas por Él |
| 9 | són dites providència de Déu, *so és, que Ell les ha volgudes així hordonadament fer per la sua providència.* | son dichas providençia de Dios |
| 10 | totstemps que los dias e las nits són eguals, *so és, en la primavera e en lo autumne,* | todos tiempos que los días e las noches son iguales |
| 22 | Enaprés tu porias per ventura contrestar que diguesses: «Com algunes obres se façan per sola voluntat, e el qui les fa sia en mà sua que les faça ho que les lleix, e sia en mà de cascú mudar so que haurà pensat que faça, *appar que assò aytal puxa hom anul•lar la dita providència divinal,* car mudant lo propòsit de assò que entenia a fer, mudarà la dita providència *e assò que Déus coneixia e sabia».* | Otrosí podrás dezir que, como algunas obras se fazen por sola voluntad, e que sería en mano de aquel fazerlas o dexarlas, por lo qual paresçería ser en mano de cada uno mudar lo que avría pensado de fazer, así que, mudando el dicho propósito de lo que entendía a fer, mudará la dicha providençia. |

Algunas veces se omiten breves intervenciones de Boecio en referencia a lo que Filosofía acaba de decir:

| | | |
|---|---|---|
| 11 | *–Les tues peraules són vertaderes,* mes prech-te que•m digues què farem de la oppinió de les gents comunes. | –Ruégote que me digas qué faremos de la opinión de las gentes comunes. |
| 17 | donques com, *segons has dit,* totes cosses sian previstes per Déu sens tota fallença | pues, como todas cosas sean previstas por Dios sin toda [*12ra*] fallençia |

En multitud de ocasiones, el traductor omite el comienzo de una frase, con cualquier tipo de marcador del discurso, presentación o introducción, y lo sustituye por «que»:

| | | |
|---|---|---|
| 0 | *–Com dehias que no•t sabias quina era la fi de les creatures; e ara de cert saps* que la cossa que per totes les altres és desitjada, | que la cosa que por todos los otros es deseada es fin de aquellas. |
| 1 | E jatsesia que lo cors per la sua fexuguessa fassa la pensa de l'hom axoblidossa quant a les cosses divinals | Que, maguer que el cuerpo por la su pesadumbre faga la piensa del ombre olvidosa de las cosas divinales |

| | | |
|---|---|---|
| 1 | *E assò appar per Plató, que dix* que, quant algú aprén, lavores li membran aquelles cosses que havia enxoblidades | Que quando alguno aprehende, entonçe se miembra aquellas cosas que avía olvidadas |
| 2 | –*Tu saps* que lo món és regit per Déu, *emperò encara* t'o provaré per dues rahons. | –Que el mundo sea regido por Dios pruévolo por dos razones. |
| 2 | e té e serva ordonament *en totes coses damuntdites,* ha mester regidor e endreçador e governador. | e tiene e serva ordenamiento de aquellos, que ha menester regidor e governador. |
| | *E la Philosophia retorna algunes de les palauras enaixí:* | que Dios es todopoderoso e puede fazer todas las cosas. |
| 2 | –*No és dupte* que Déus és totpoderós, e per assò pot fer totes cosses, *per què appar manifestament que no és res que Déus no puixa fer.* | |
| 2 | *E per assò diu hom* que Déu de dret en dret no fa mal, | Que Dios de derecho en derecho non faze mal |
| 2 | *per què appar* que mal no ha causa o comensament efectiu, so | Que mal non ha causa o començamiento afectivo de obra, mas defectivo |
| 3 | *Emperò* a tot bon regidor pertany | que a todo buen regidor pertenesçe |
| 4 | E per la hun contrari se porà mostrar l'altre contrari | Que por un contrario se conosçe el otro: |
| 4 | E per ço que algú aconseguesca alguna cossa | Que para conseguir alguna cosa |
| 4 | Certes yo•t dich que no han ésser | Que yo te digo que non ha éser |
| 4 | *Pren-te esguart* que no és neguna cossa tant poderossa com Déu | Que non es ninguna cosa tan poderosa como Dios |
| 6 | *E porvar-t'o-he per aytal rahó:* pijor cossa és haver tres mals que •II• de aquells •III•, | Que peor cosa es aver tres males que dos, |
| 6 | –*Dich-te* que millor cossa és a les males persones quant són punides de llurs malvestats que si no heren punides | Que mejor es a las malas personas ser punidas de sus malvestades que non lo ser |
| 6 | –Tots cells qui són mals són menys mals quant han en si algun bé que *si no n'havien gens; per lo contrari, més son mals cells qui no han en si algun bé que aquells qui n'han.* | que todos aquellos que son malos son menos malos quando han en sí algunt bien. |
| 6 | Emperò no ésser punit dels mals és contra justícia | que non ser punidos de los males es contra justicia e mala cosa. |
| 6 | *E dich-te que pus desesturchs e* maluyrats són aquells qui donen persecusió e pena | Que más malaventurados son aquellos que dan persecución |

| | | |
|---|---|---|
| 10 | *Vol dir* que a vegades lo foch és senyor de la aygua e a vegades la aygua del foch, | que a vegadas el fuego es señor del agua e a vegadas el agua del fuego |
| 11 | *Veges donques que, seguint la oppenió de les gents,* tota fortuna, segons les cosses desusdites, ve a les persones per guardó o per profit | Que, segund las cosas desuso dichas, toda fortuna viene a las personas por galardón o por provecho |
| 11 | *Respós Boeci:*<br>*–Així és verament.*<br>*E la Philosophia dix:*<br>–Donques la persona bona e sàvia no•s deu entristar | Que la persona buena e sabia non se deve tristeçer |
| 15 | *E la rahó es aquesta:* car tota cossa que ha enteniment per conéixer e per triar lo bé del mal e ha poder de alegir qualsevol segons la sua volentat | Que toda cosa que ha entendimiento por conosçer e tirar el bien del mal ha poder de elegir segunt su voluntad |
| 15 | *E per tal* que tot so qui és esdevenidor és present a Déu, ans que fossen feytes negunes creatures havia previst per horde e ordonat cascú segons que mereixia, *car res no li pot ésser amagat.* | Que todo lo que ha venido ý es presente a Dios, que antes que fuesen fechas ningunas criaturas avía ya previsto por oden e ordenado a cada uno segunt que meresçía |
| 19 | E que n'i ha moltes de coses que sian contingents e no necessàries, *ab llauger eximpli t'o mostraré:* dir-m'as tu que los maestres de les carretes o de les naus o de altros hoficis facen llurs carretes o naus necessàriament? | Que muchas cosas ay conseguientes e non nesçesarias, así como los maestros de carreras o naos u otros oficios, que fazen sus obras nesçesariamente. |
| 19 | com la cossa que com se fa no és necessària, aytantpoch abans que•s faça no serà necessària. | Que las cosas, quando se fazen, ya es nesçesaria, lo qual antes que se faze non sería nesçesaria |
| 22 | *E així appar* que la dita coneixensa no muda res en llurs propietats e natures de les cosses, | Que la dicha conosçençia non muda res en sus propiedades naturales, |

Aunque en algún caso la frase se inicia directamente, sin «que»:

| | | |
|---|---|---|
| 9 | E *dich-te que* lo fat devalla he ha començament de la providència de Déu | y el fado desçende e ha començamiento de la providençia de Dios |

En un caso, es posible que la omisión del refundidor se deba a la dificultad para entender qué quiere decir el texto catalán:

| | | |
|---|---|---|
| 2 | ne porien durar sinó per lo dit poder, per lo qual són conservades *e lo qual ne pogués fer a la sua guissa de totes,* car les cosses contràries | las quales non podrían durar sinon por el dicho poder, por el qual son conservadas, ca las cosas contrarias |

En varios casos el refundidor evita la repetición de un texto o de una expresión sustituyéndolos por pronombres:

| | | |
|---|---|---|
| 1 | per comparació de la manera de l'entendre que ha ab lo cors e de la manera que haurà de entendre quant serà separada del cors | por comparación de la manera del entender que ha con el cuerpo e de la manera que avrá de entender quando será separada de aquel |
| 2 | com lo món *tot* sia aytal e no sia res que aquestes cosses puixa fer sinó Déu, car tant són contràries les cosses de què és compost tot lo món que per nengun temps no•s pogueren ajustar ne convenir | como el mundo sea atal que non sea res que aquestas cosas pueda fer sinon Dios, ca tanto son contrarias las cosas de que es compuesto aquel que en ningunt tiempo non se podría ayuntar nin convenir |
| 2 | e té e serva ordonament *en totes coses damuntdites* | e tiene e serva ordenamiento de aquellos |
| 3 | los quals són diputats al servey de la dita cassa. | los quales son deputados al serviçio de aquella. |
| 5 | aquella cossa per la qual algun treballa, e lo seu treball es just e bo e vertader | aquella cosa por la qual alguno trabaja, si es justa e buena e verdadera |
| 5 | car dins *en llur coratge e* en llur ànima és fermada. E *dins és* engendrada *la dita llur bonessa* | ca dentro en su ánima es firmada y engendrada |
| 12 | E primerament en *aquell valent varó* Agamanon, *lo qual fou grech e grant príncep.* Aquest Agamanon, quant hach sabut que los de Troya havian feta grant honta e grant violència | Primeramente en Agamenón, que quando supo que los de Troya avían fecho onta e violençia |
| 12 | lo dit Agamenon, no volent soferir la dita injúria | el qual, non queriendo sofrir la dicha injuria |
| 12 | E los sacerdots consellaren-li que degollàs sa filla pròpia | Los quales le consejaron que degollase su fija propia e la sacrificase |
| 12 | E lo dit Agamanon no duptà de fer so que li era molt dolorós segons natura e voluntat per so que pogués aconseguir so que desijava | Lo qual non dubdó fer, aunque le era muy doloroso segunt natura, por que podiese conseguir lo que deseava |

| | | |
|---|---|---|
| 14 | Llavores lo dit ajustament *de les dites cosses* seria per cas de ventura | Entonçe el dicho ayuntamiento sería por caso de ventura |
| 18 | mas la flaquesa de l'enteniment, *que és* tencat en aquests corporals membres, e no pot ab lo seu llum, lo qual dins lo cors és tancat, veure los sotils acordaments de les cosses. | mas la franqueza del entendimiento, tancado en aquestos miembros, non puede con la su lumbre, la qual dentro del cuerpo es entancada, e non puede ver los sotiles acordamientos de aquellas |
| 18 | E aquesta conexença és aquella per la qual lo home és appellat racional, com la ànima de l'hom naturalment ha de Déu *dins si* desposició de conéixer | E aquesta conosçençia es aquella por la qual el ombre es llamado raçional, como aquella naturalmente ha de Dios disposición de conosçer |
| 19 | Així que, si la presciència de Déu era solament senyal que les cosses esdevenidores seran, apparia que tot so que•s ha esdevenir ja de sa natura seria necessari, | Así que, si la presçiençia de Dios era solamente señal de aquellas, paresçería que todo lo que es por venir ya de su natura sería nesçesario, |
| 19 | la vista de lluny veu la figura e la color de la poma | la vista vee la figura e la color de aquella de lueñe |
| 19 | *Vet* donques que huna poma mateixa en una manera la comprén la vista, en altra lo tocament. E aquesta diferència de coneixença no és en la poma, ans és en la vista e tocament | Pues que una poma mesma en una manera lo comprehende la vista, en otra el tocamiento, la qual diferençia de conosçençia non es en la poma, antes es en la vista [e] tocamiento |
| 19 | Aquell mateix hom coneixeràs en la tua ymaginació | E al qual conosçerás en la tu imaginación |
| 20 | el ànima de l'hom no sabia res per ninguna virtut que fos en la ànima | que la ánima del ombre non sabía res por ninguna virtud que fuese en ella |

Pasando al siguiente grupo de alteraciones, en varios casos encontramos simples *abbreviationes* del texto catalán en las que se mantiene el sentido:

| | | |
|---|---|---|
| 5 | null temps no són bones hobres que no hagen guardó, e a las males hobres no•ls fallen ne•ls són llunyades penes | en ningunt tiempo non son buenas obras sin galardón e nin malas sin penas |
| 6 | Emperò cells qui fan mal, cert s'i és que seran ponits per lo jutge dreturer, que *no leixa mal que no sia punit.* | Aquellos que mal fazen serán punidos por el judgue derecho. |
| 6 | podem alçar los vulls al cel e contemplar *les lumenaries que Déus hi à possades,* els podem baixar e guardar lo fem e la corrupció. | podemos alçar los ojos al çielo a contemplar, así los puedes bajar a la tierra. |

| | | |
|---|---|---|
| 15 | Emperò no•s leixen vençre *de tot per què ho complesquen* per hobra, | Empero non se dexan vençer por obra |
| 18 | *E aprés de assò* Boeci argüeix *contradient:* | E arguye así: |
| 19 | Encara te donaré altre eiximpli. Tu saps que, si antens quina cossa és algun hom, que primerament ne has huna conexença per la vista, | Otro enxemplo: tú sabes que, si entiendes qué cosa es algunt ombre, que primeramente has una conosçençia por la vista, |
| 19 | Vet donques que la vista ha mester la presència de la cossa en sa coneixença e la ymaginació no *ha mester en son juhí la presència de la cossa.* | Veed pues que la vista ha menster la presençia de la cosa en su conosçençia e la imaginación non. |
| 21 | Enaprés de assò la Philosophia féu •II• rahons; *la primera fou aquesta:* | [E] luego fizo estas razones: |
| 22 | Per què appar que la oppenió de cells qui pensen que tot ço que Déus coneix faedor, de necessitat se cové que s'ha a fer, és falça, la qual cossa se demostra en assò que tots dies pots veure: | Por que paresçe que la opinión de aquellos que piensan que lo que Dios conosçe, de nesçesidat se conviene feer, es falsa, la qual todos días podedes ver: |
| 22 | Donques appar que les cosses, quines que sien, si són necessàries o si són accidentals, Déus les sap aytals com són e segons llur condició e manera. | Pues paresçe que las cosas, qualesquier que sean, nesçesarias o açidentales, Dios las sabe tales como son segunt su condición e manera. |
| 22 | *E assò appar* que la dita coneixensa no muda res en llurs propietats e natures de les cosses, | Que la dicha conosçençia non muda res en sus propiedades naturales, |
| 22 | Així com pots veure manifest, car si vehem ensemps exir lo sol e anar algun hom, *certes* la huna cossa serà natural e l'altra serà accidental; la primera serà per natura e l'altra per voluntat, *que és accidental;* | Enxemplo: tú vees salir el sol e ansimesmo andar algunt ombre; la una cosa es natural e la otra açidental, e la [una] por natura e la otra por voluntad. |
| 22 | E aquesta sciència no ha apressa sinó de la sua pròpia natura. *E les cosses esdevenidores no han donada manera de sciència de Déu ne aiximateix de mudança*, mas la sciència de Déu ha possada manera a totes les cosses segons la condició de cascuna | La qual sçiençia apriso de la su propia natura, e ha puesto manera a todas las cosas segunt la condición de cada uno, |

Dentro del apartado de las modificaciones del texto, el primer grupo lo constituyen las fusiones de dos frases en una sola:

E allí trobaràs que les estelles han llur moviment pascífich e sens contradicció, com lo sol per la sua gran calor no empatxa lo regiment fret de la lluna *ne la Ursa, so és, lo Carro, qui•s mou prop lo pol o lo pren alt del cel, e veu que* les altres esteles se acabucen en la mar.

*Assò vol dir que, a manera de persona qui s'acabusa,* les altres esteles se mouen adés sobre la terra, adés dejús.

E allí trobarás que las estrellas han su movimiento paçífico e sin contradición, e cómo el sol por su grand calor non empacha el regimiento frío de la luna, e cómo las estrellas se mueven las unas baxándose al mar e las otras moviéndose sobre la tierra.

Com sinó que la providència divinal costreny e endreça les cosses vanes *e qui par que•s façan sens horde e les guia a llur fi. E aquí appar que no•s fa res sens horde;* tot quan per Ell és hordonadament fet se perdria*, així com a cansat se desviaria.*

ca, si la providençia divinal non costriñese y endereçase las cosas vanas, quanto por ellos se faze se perdería

*–E pots ne veure alguna semblança en natura per lo eiximpli que possa Omerus philòsof, qui compara Déu al sol per so car* solament, singularment e mils il•lumina la terra e és començament de llum. Molt mils Déus pot ésser sol que lo sol material

[E]l sol que sola e singularmente alumbra la tierra y es començamiento de lumbre mucho mejor puede ser sol que el sol material

Si donques provam que la providència de Déu no possa necessitat a les cosses, la franca voluntat romandrà entregament en sa virtut. Possem que no fos nenguna presciència;

–[P]ues provamos que la providençia de Dios non pone la nesçesidat a las cosas e que la franca voluntad remana enteramente en su virtud, pongamos que non fuese ninguna presçiençia;

*On devets saber que,* com per les cosses conegudes venga hom en coneixença de les no conegudes, e per aquesta rahó lo nostro enteniment és en coneixença de les eternals cosses per aquestes temporals, feyta comparació de les propietats e duració de les hunes e de les altres. E vehem manifestament que la vida de les cosses temporals no és tota ensems, ans ha moltes partides de temps,

E como por las cosas conosçidas viene ombre en conosçençia de las non conosçidas, por la qual razón el nuestro entendimiento ha conosçimiento de las eternales e temporales, fecha comparaçión de las propiedades e duraçión de las unas e de las otras, veemos manifiestamente que la vida de las cosas temporales non es toda ensemble, antes ha muchas partidas de tiempos

E per aquesta rahó la sua sciència *de les cosses esdevenidores* és dita sciència eternal. E *aiximateix* la manera de la sua sciència no pot ésser renovellada, *mas és totstemps eternal,* car eternalment totes cosses li són pressents.

Así la su sçiençia es dicha sçiençia eternal, la manera de [la] qual non puede ser removida, ca eternalmente todas cosas le son presentes.

| | | |
|---|---|---|
| 22 | E dich-te que la sciència e providència de Déu no•s muda per res, car la sua sciència sobrepuja e és ans que totes cosses. En un moment coneix totes les mudances de les voluntats eternalment ab ferma perseverança | Dígote que la sçiençia e providençia de Dios non se muda por res, ca la su sçiençia sobrepuja y es ante que todas cosas, y en un momento conosçe todas las mudanças de las voluntades eternalmente con firme perseverançia |

En una sola ocasión el refundidor integra el epígrafe que encabeza cada una de las prosas y metros de la versión de Ginebreda, lo que demuestra que el ejemplar que estaba utilizando contenía estos materiales adicionales:

| | | |
|---|---|---|
| 9 | *EN AQUESTA PROSA PHILOSOPHIA PROVA* QUINA COSA ÉS LA DIVINAL PROVIDÈNCIA E QUINA COSSA ÉS FAT *E QUINA DIFERÈNCIA HA ENTRE ELLS, E POSSA QUE LA SAVIESSA DIVINAL HORDONA TOTES COSSES FORT JUSTAMENT*<br><br>Respós Boeci:<br><br>–*Verament així és com tu dius,* per què•t prech carament que, com tu sàpies les rahons de totes cosses, me vulles dir *aquestes rahons que són amagades, car gran turbació donen al meu enteniment per ço car me són maravellosses cosses.* | R]espondió el sabio:<br><br>–Ruégote que, pues tú sabes la razón de todas cosas, me quieras declarar qué cosa es la divinal providençia e qué cosa es fado. |

En algún caso, la modificación podría deberse a motivos estilísticos:

| | | |
|---|---|---|
| 7 | en assò que•s fa per aventura no y cal asignar altra rahó sinó la fortuna o la ventura. | en lo que se faze por ventura o por fortuna non es de asignar otra razón sinon la fortuna o ventura. |

También se encuentra algún ejemplo de cambio de estilo directo a indirecto:

| | | |
|---|---|---|
| 22 | Enaprés tu porias per ventura contrestar que diguesses: «Com algunes obres se façan per sola voluntat, e el qui les fa sia en mà sua que les faça ho que les lleix, e sia en mà de cascú mudar so que haurà pensat que faça, *appar que assò aytal puxa hom anul•lar la dita providència divinal,* car mudant lo propòsit de assò que entenia a fer, mudarà la dita providència *e assò que Déus coneixia e sabia*». | Otrosí podrás dezir que, como algunas obras se fazen por sola voluntad, e que sería en mano de aquel fazerlas o dexarlas, por lo qual paresçería ser en mano de cada uno mudar lo que avría pensado de fazer, así que, mudando el dicho propósito de lo que entendía a fer, mudará la dicha providençia. |

Un conjunto de modificaciones se debe a la restructuración de los elementos de un pasaje o a un alejamiento voluntario de su modelo en una traducción menos literal:

| | | |
|---|---|---|
| 4 | no és dit flach ni deu ésser dit cels qui defall en algunes cosses, mas cell qui defall en la cossa a ell principal e la qual li és sobiranament millor e més que altra és desitjada. | non es flaco nin lo deve ser dicho aquel que defalle en algunas cosas, mas aquel que defalle en la prinçipal; la una es mejor que otra. |
| 4 | qui pot aconseguir aquella cossa qui es fi de totes | que puede conseguir aquella cosa que es mejor e más deseada. |
| 4 | són *així com* a bísties que no•s regisxen de juhí ni de rahó, mas per llur sensualitat bestial. Si en la tercera manera, dich-te que no tant solament perden llur força, ans encara perden llur ésser, | son bestias que no se rigen por juizio nin razón, mas por la sensualidat bestial. Si volu[n]tariosamente, dígote que non tan solamente son bestias, antes pierden su éser, |
| 4 | Certes yo•t dich que no han ésser *de hom, car llevors és dit verament que ha ésser* alguna cossa car pot fer la hobra a ell deguda segons propietat sua natural. | Que yo te digo que non ha éser la cosa quando puede fer la obra a él devida segunt su propiedat natural e non la faze. |
| 4 | lo poder que han de fer mal no l'agueran si poguessen perseverar en perfecció de bonessa | poder de fer mal es non poder fer bien. |
| 4 | car naturalment desitgen, així com los altres, *que puixen aconseguir lo sobiran bé, lo qual no poden aconseguir en neguna manera.* | en caso que naturalmente desea[n] como los otros. |
| 5 | los bons hòmens fan tot quant fan e soferen bé tot quant los esdevé | los buenos fazen e sufresçen todo trabajo [*5rb*] e pena |
| 5 | la llur corona no•ls marfarà | su corona non les será robada |
| 5 | no•ls pot ésser tolta la llur pròpia bonessa e pròpia honor | non los puede ser tirada la su propia voluntat e honor |
| 5 | Mas per ço com lo dit guardó que haja cascú ab les sues pròpies virtuts e boneses, per assò no•ls pot ésser forcívolment levat. | Mas por quanto el tal galardón son propias virtudes o bondades, non puede ser fortiblemente deseado. |
| 5 | E, finalment, tothom qui desempara bonessas e•s dóna a malvestats, com no fassa hobras de hom, que són segons rahó, cau en lo grau de condició de les bísties, | Así, todo ombre que desampara bondat e se da a maldat non faze obra segunt razón, por lo<s> qual<es> son de condición bestial. |

| | | |
|---|---|---|
| 6 | –Per aquesta rahó com los mals hòmens són així com a bísties, é yo grant desplaer e tristor quant veig que poden noure e de fet nohen a les bones persones | –¿Por qué razón los malos, que son así como bestias, nuçen a los buenos? |
| 6 | quant veig la oppenió de les gens per res no par que sia cresedor ni ho deja hom escoltar. | quando la opinión de las gentes non paresçe que así sea |
| 6 | cells qui han acostumats los huylls a les tenebres | aquellos que son costumbrados de las tiñebras |
| 6 | E per assò no•l poden llevar a entendre la veritat *clara* dels béns vertaders, | Por lo qual non pueden alcançar la verdat de los bienes verdaderos |
| 6 | aquells no poden entendre en clara veritat | aquellos non pueden entender la verdat, |
| 6 | podem alçar los vulls al cel e contemplar *les lumenaries que Déus hi à possades,* els podem baixar e guardar lo fem e la corrupció. | podemos alçar los ojos al çielo a contemplar, así los puedes bajar a la tierra. |
| 7 | e les honors, qui són guardó de hobres virtuosses, són *presses* e hocupades per les males persones. | e los honores, que son galardón de los buenos, sean ocupadas por los malos, |
| 11 | que tota vegada tenga mijanya e temprament | que toda vegada tenga carrera mediana e biva templadamente |
| 12 | E tantost com fou feyt, hach lo vent així com desijava, | Por lo qual ovo el viento que quería |
| 13 | si cas ho ventura és la cossa la qual no ha nenguna caussa, mes ve sens tota rahó, car no és res | si caso de ventura es res la qual non ha ninguna causa, ca viene sin toda razón, ca non es res |
| 15 | La segona manera és de cells qui tenen vida activa | La segunda manera es de aquellos que biviendo tienen vida actual |
| 17 | *Despuys,* que no calria aver esperança de Déu ni fer oració ni pregàries, | lo qual sería causa de desesperança e de non curar de oración nin pregarias |
| 18 | –Quina cossa és aquella *que així tol la pau de les cosses ne* qual déu ha tramessa tanta de batalla entre dues veritats les quals són de aytal natura que, cascuna considerada per si, està, e, com són dues ensemps, són incompossibles? | –¡Oh, Dios! ¿Qué cosa es aquella? ¿Quién ha enviada batalla entre dos verdades las quales son de tal natura que, cada una considerada, está por sí, e, como son ensemble, son imposíbile[s]? |
| 18 | *E aprés de assò* Boeci argüeix *contradient:* | E arguye así: |

| | | |
|---|---|---|
| 18 | –Per què donques lo nostre enteniment és tant encés de amor a saber aquesta concòrdia, com, si la sab, no la cal desitjar, com negú no desitja naturalment so que sap? E, si no ho sap, què cerca *així com ha orp,* com negú no cerca so que no coneix? E, si ho troba, com ho coneixerà, com la cossa que hom no coneix, encara que hom la trop, no sap hom si es aquella? | –Pues el nuestro entendimiento es tan deseoso de amar e saber aquesta concordia, si la sabe non le cal desearla, como ninguno non desea naturalmente lo que sabe. E, si non lo sabe, ¿qué busca?, como ninguno non busca lo que non conosçe, ca, si lo troba, ¿cómo lo conosçerá? Pues que lo non conosçe, e si lo falla non sabrá qué es. |
| 18 | E aprés Boeci sol la dita qüestió. Però devets notar que la ànima de l'hom ha una conoxença que li pertany en quant és cossa esperitual [...]de què•s segueix la solució de la qüestió. *Com diu Boeci:*<br>–*Per ventura llavors* com la ànima vehés Déu coneixeria totes les cosses particulars | E después suelve la dicha qüestión deziendo:<br>–Devedes notar qu'el ánima del ombre ha una conosçençia que le pertenesçe en quanto [*13*ra] es cosa espiritual [...] de que se sigue la solupción de la qüestión. Como quando la ánima viese a Dios conosçería todas las cosas particulares |
| 18 | coneix los principis de totes les sciències naturalment, hoc encara ella, no estant empatxada del cors | conosçe todos los prinçipios de todas las sciencias naturalmente, la qual, non estando empachada del cuerpo |
| 18 | Per ço ella, aytant com hom viu, tot quant comprén, comprén per figura de alguna cossa corporal | Por lo qual tanto quanto ombre comprehende es por figura de alguna cosa corporal. |
| 19 | Emperò possem cas que la presciència de Déu no pos nenguna necessitat a les cosses esdevenidores; però és senyal que *les cosses* necessàriament hauran a venir. | –Mas pongamos caso que la presçençia de Dios non puso ninguna nesçesidat a las cosas por venir; pero es señal que nesçesariamente venga[n]. |
| 19 | –*Donques,* com les cosses qui•s deuen esdevenir no hajan nenguna necessitat, porà•s fer que Déu haja coneixença qui pot ésser falsa, com fer-se pot que Déu sàpia que alguna cossa esdevendrà la qual emperò no esdevendrà, com la cossa que no és necessària pot no ésser. E so qui pot no ésser pot fallir, e per consegüent Déu hauria sciència fallible. | –Si las cosas que deven venir non han niguna nesçesidat, ¿podrás fer que Dios aya conosçençia que pueda ser falsa? Çertas non, que ¿cómo puede ser que Dios sepa que alguna cosa aya de venir o non venga? Que la cosa que es nesçesaria puede non ser, e lo que puede non ser puede fallir. Por conseguiente, Dios avría sçiençia fallible. |
| 19 | Aquest dupte sol la Philosophia per aquesta manera: | La qual dubda suelve la dicha dueña, e dize así: |

| | | |
|---|---|---|
| 19 | –Jasesia que les cosses esdevenidores de llur natura no sien necessàries, emperò, per tal com Déu les ha totes presents, la sua sciència no pot fallir. E que n'i ha moltes de coses que sian contingents e no necessàries, *ab llauger eiximpli t'o mostraré:* dir-m'as tu que los maestres de les carretes o de les naus o de altros hoficis facen llurs carretes o naus necessàriament?<br>Dix Boeci:<br>–*No pas, com* si aquestes cosses se feyen necessàriament, debades serien apresses ne ensenyades les arts ne los hoficis. | Que muchas cosas ay conseguientes e non nesçesarias, así como los maestros de carreras o naos u otros ofiçios, que fazen sus obras nesçesariamente.<br>Dixo el sabio:<br>–Si aquestas cosas se fazían nesçesariamente, de valde serían aprendidas nin enseñadas las artes e ofiçios. |
| 19 | com la cossa que com se fa no és necessària, aytantpoch abans que•s faça no serà necessària. | Que las cosas, quando se fazen, ya es nesçesaria, lo qual antes que se faze non sería nesçesaria |
| 19 | Emperò negú no pot dir que la cossa que ara se fa, que abans que•s fés no fos esdevenidora; e emperò, per bé que fos esdevenidora, francament e no necessària és esdevenguda | Empero ninguno non puede dezir que la cosa que agora se faze o antes que se feziese francamente venir e non nesçesaria. |
| 19 | Mas la rahó jutjarà en sa coneixença aquell mateix hom, | Mas por la razón judgará en su conosçençia aquel mesmo ombre, |
| 19 | la hoïda segons que pot sonar | la oída segunt el son |
| 19 | E de aquestes cosses així notades se segueix huna conclusió, *la qual dix Philosophia a Boeci:*<br>–*Veus* que les cosses que són conegudes no són conegudes segons la manera de llur natura, ans ho són segons la facultat de aquell qui les coneyx? | E de aquestas cosas así notadas se sigue una conclusión: que las cosas que son conosçidas segunt la manera de su natura, antes lo son segunt la facultad de aquel que las conosçe. |
| 20 | el ànima de l'hom no sabia res per ninguna virtut que fos en la ànima, sinó solament així com si algú escrivia en huna taula plana | la ánima del ombre non sabía res por ninguna virtud que fuese en ella, sinon solamente así como si algo se ponía en una tabla plana |
| 20 | Per què se segueix la oppenió dels philòsofs vertaders: | Por lo qual la opinión de los filósofos es falsa, |

Per què ab tota intenció e devoció deus cercar que entengas *aytant com tu poràs*
21 la altessa de l'ésser divinal. E en assò deus molt e sovent pensar, *so és,* en les condicions de Déu,

Por lo qual con toda entención e devoción deves buscar e trabajar por entender la alteza del ser divinal, en el qual deves muy a menudo pensar en las condiçiones de Dios

*La Philosophia, per seguir son propòssit, dix:*

–Per so que clarament pugues entendre la qüestió deus primerament notar que,
22 *segons que veus e pots veure clarament,* totes quantes cosses se saben an ésser sabudes e conegudes segons condició e manera de aquelles cosses que los coneixen,

–[P]or que claramente puedas entender la qüestión, devedes primeramente notar: quantas cosas son e ha[n] ser son sabidas e conosçidas segunt la condición e manera de aquellos que las conosçen

*Encara més, deus saber que* nós devem punyar en conéixer l'estament de la substància divinal aytant com a nós és possible de conéixer. *Aquestes cosses són ja desús dites. E per tal com la manera de la cossa segueix la cossa de què és segons que és dit,* per so cels qui volen conéixer
22 la manera de la coneixença divinal e la sua sciència, a fer-los cové de necessitat que coneguen l'estament de la substància divinal per tal que, segons això, puixan jutjar dretament *e segura segons proporció de la manera de la dita coneixença e sciència.*

E devemos punar en conosçer el estamiento de la sçiençia divinal atanto como a nós es posible de conosçer. E para la dicha conosçençia divinal e la su sçiençia conviene de nesçesidat conosçer el estamiento de la sustançia divinal, que, e segunt aquella, pueden judgar e derechamente.

Donques, *sàpies per sert* que, com totes les cosses que han enteniment e vida diguen e afermen que Déus és eternal, és mester que
22 sàpias quina cossa és eternitat, car per assò sabràs l'estament divinal e la manera de la sciència de Déu.

Pues como todas las cosas que han entendimiento e vida digan e afirmen que Dios es eternal, cumple saber qué cosa es eternidat, por lo qual sabrá el estamiento divinal e la manera de la sçiençia de Dios.

*On devets saber que,* com per les cosses conegudes venga hom en coneixença de les no conegudes, e per aquesta rahó lo nostro
22 enteniment és en coneixença de les eternals cosses per aquestes temporals, feyta comparació de les propietats e duració de les hunes e de les altres

E como por las cosas conosçidas viene ombre en conosçençia de las non conosçidas, por la qual razón el nuestro entendimiento ha conosçimiento de las eternales e temporales, fecha comparaçión de las propiedades e duración de las unas e de las otras,

| | | |
|---|---|---|
| 22 | E per so car la vida de les cosses mundanals pren molts e diversos mudaments, e lo llur estament no és tot ensemps, *per aquesta rahó* no pot ésser dita eternal. | E por quanto en la vida de las cosas mundanales ha diversos mudamientos y el su estamiento non es todo ensemble, non puede ser dicha eternal. |
| 22 | E, per consegüent, les dites cosses que han vida corporal e temporal no són eternals, *per què coneixen les cosses* que han vida eternal, com no hajan llur duració allegant, no han res que•ls sia passat; | Por conseguiente, las dichas cosas que han vida corporal o temporal non son eternales, que las que han vida eternal, como non aya[n] su duraçión allegante, non han res que les sea<n> pasada; |
| 22 | E per aquesta rahó Ell jutja e veu e coneix per la eternitat totes les cosses, quines que sian, *pressents enjustant e afermant.* | Por la qual eternidat Él judga e vee e conosçe todas las cosas, qualesquier que sean. |
| 22 | E per aquesta rahó la sua *sciència de les cosses esdevenidores* és dita sciència eternal. E *aximateix* la manera de la sua sciència no pot ésser renovellada, *mas és totstemps eternal,* car eternalment totes cosses li són pressents. | Así la su sçiençia es dicha sçiençia eternal, la manera de [la] qual non puede ser removida, ca eternalmente todas cosas le son presentes. |
| 22 | *E asò appar* que la dita coneixensa no muda res en llurs propietats e natures de les cosses, | Que la dicha conosçençia non muda res en sus propiedades naturales, |
| 22 | Així com pots veure manifest, car si vehem ensemps exir lo sol e anar algun hom, *certes* la huna cossa serà natural e l'altra serà accidental; la primera serà per natura e l'altra per voluntat, *que és accidental;* | Enxemplo: tú vees salir el sol e ansimesmo andar algunt ombre; la una cosa es natural e la otra açidental, e la [una] por natura e la otra por voluntad. |
| 22 | Tot enaixí la sciència divinal no muda ne torba les condicions de les cosses *que sap per bé que sian danant Ell pressents ans que sian ne•s façan per temps esdevenidor. Donques pots veure que la tua oppenió no hera bona que havias de la franca voluntat de l'hom, car pensavas-te que* totes les cosses que Déus sabia e coneixia eran necessàries, car aytals com són les coneix. | Así la sçiençia divinal non muda nin turba las condiçiones de las cosas; assí las cosas que Dios sabe e conosçe non es nesçesidat <que sean nesçesidat> que sean nesçesarias, ca atales como son las conosçe e sabe. |
| 22 | com la sciència de Déu no mut la condició natural de les cosses que coneix e conega totes cosses segons *manera* de la sua eternitat, segueix-se que les conega aytals com són segons llur condició | como la sçiençia de Dios non muda la condición natural de las cosas que conosçe e conosca todas cosas segunt su eternidat, conviene que las conosca tales como son segunt su condición |

| | | |
|---|---|---|
| 22 | Déus, qui és sobirà sobre totes cosses e al qual no pot ésser res amagat, les veu *totes* e les jutja e les reb *a l'enteniment* per què•s fan, | Dios, que es soberano sobre todas cosas, al qual non puede ser cosa ascondida, las vee e judga e reçibe segunt que se fazen, |
| 22 | E com tota cossa naturalment desig son loch natural, és a l'hom natural desig de fer les hobres *dites* virtuosses, per les quals puixa anar al seu loch per lo qual és fet. | E como toda cosa naturalmente desee su lugar natural, e natural deseo es fer obras virtuosas por aver graçiosa [gloriosa?, gloria a su] fin |

No son muchos los casos del siguiente grupo de alteraciones, las adiciones del refundidor al texto de Ginebreda:

| | | |
|---|---|---|
| 1 | e per aquells són fermades e provades. | e por aquellos son firmadas e nombradas provadas. |
| 1 | car no pot haver tant clara coneixensa com haurà despuys que aurà perfeta coneixença de totes cosses | que non puede aver tan clara conosçençia como después que, partida de aquel, avrá perfecta conosçençia de todas cosas. |
| 2 | mas las cosses qui ha creades, qui són en si defectives per esguart de Déu | mas las otras cosas que ha criadas, que son en sí defectivas por esguart de consentimiento de Dios |
| 3 | pots conéixer per so que desús havem dit | Y, eso mesmo, puedes ver e conosçer por lo que desuso avemos dicho |
| 10 | Aquesta tremprança del divinal regiment nodreix e dóna ésser a tota cossa qui haja vida | Así la templança del divinal regimiento nudre e cría e da ésser a toda cosa que aya vida |
| 11 | car la fortuna plasent o de benenansa, si ve a les persones bones, és-los dada per guardó, e així és justa | ca la fortuna plaziente o de bienaventurança, si viene a las buenas personas, esles dada por galardón, e así es justa e provechosa |
| 18 | segons aquesta coneix los principis de totes les sciències naturalment | segunt aquella conosçe todos los prinçipios de todas las sciencias naturalmente |
| 18 | –Quina cossa és aquella que *així tol la pau de les cosses ne* qual déu ha tramessa tanta de batalla entre dues veritats les quals són de aytal natura que, cascuna considerada per si, està, e, com són dues ensemps, són incompossibles? | –¡Oh, Dios! ¿Qué cosa es aquella? ¿Quién ha enviada batalla entre dos verdades las quales son de tal natura que, cada una considerada, está por sí, e, como son ensemble, son imposíbile[s]? |

| | | |
|---|---|---|
| 19 | Aquell mateix hom coneixeràs en la tua ymaginació e hauràs la figura en la tua pensa encara que ell no y sia pressent. | E al qual conosçerás en la tu imaginaçión, que es otro conosçimiento, e avrás la su figura en tu pensamiento aunque él non sea presente. |
| 20 | ne poria dir que l'hom no és asse | nin asimesmo podría dezir qu'el ombre non es asno |
| 22 | Emperò aquesta manera de necessari no fa ésser la cossa per necessari de natura pròpia sua, mas la condició sobrepossada, | Empero aquesta manera de nesçesario non faze ser la cosa por nesçesario de natura propia suya, mas la condiçión sobrepuesta la faze ser nesçesaria, |
| 22 | –Per totes les cosses demuntdites pots veure e conéixer que franca voluntat no és empatxada per la sciència divinal | –Así que por todas las cosas desuso dichas puedes ver e conosçer por franca voluntad non es empachada por la sçiençia divinal, |
| 22 | Donchs com vossaltres ajats poder sobre les vostres hobres pròpies, *car en vostre poder és que façats les dites obres bones e virtuosses e rahonables, e a•ssò* sots hobligats per vostra condició natural, so és, esquivar vicis e peccats *e males hobres,* e seguir virtuts, podets bé sens tot dupte levar lo vostre coratge | Pues como ayades poder sobre vuestras obras propias, sodes obligados por condiçión natural esquivar viçios e pecados e fazer buenas obras e seguir virtudes. Por lo qual podedes sin dubda levar el vuestro coraçón |

Algunas modificaciones son de muy pequeña entidad, y consisten en eliminaciones, inversiones o sustituciones de palabras o expresiones muy breves:

| | | |
|---|---|---|
| *passim* | los bons hòmens / los mals hòmens | los buenos / los malos |
| 1 | car per los senys corporals coneix e sap moltes e quaix totes cosses. | ca por los sesos corporales conosçe e sabe muchas cosas e quasi todas. |
| 2 | La primera és aquesta: tot so que és compost de cosses contràries | La primera es: todo lo que es compuesto de cosas contrarias |
| 2 | Donques com lo món *tot* sia aytal | Pues como el mundo sea atal |
| 2 | per nengun temps | en ningunt tiempo |
| 2 | E la segona rahó és aquesta: tota cossa composta | La segunda razón es: toda cosa compuestos |
| 2 | té cert ordonament quant al loch e al temps *e en les altres cosses,* ha mester *en les sues hobres* regidor e ordenador d'aquestes. | tienen çierto ordenamiento quanto al lugar e tiempo ha menster regidor e ordenador. |

| | | |
|---|---|---|
| 2 | Donques, com lo món sia *aytal que* és compost de cosses contràries | Pues como el mundo sea compu[e]sto de cosas contrarias |
| 3 | Lo primer és aquest: com sia cert que Déus | La primera es que, como sea çierto que Dios |
| 3 | Lo tercer és com se pot fer | Terçero: cómo se pueda fer |
| 3 | los vexels qui són preciossos | los vasillos preçiosos |
| 3 | als mals venen males ventures e als bons són beneuyrances. | a los malos vienen malas aventuras e a los buenos buenas. |
| 4 | com la vista *llavores ha lo seu poder* quant pot conéixer les colors | como la vista quando conosçe las colores |
| 4 | e, *per lo contrari,* quant no poden aconseguir | e quando non pueden conseguir |
| 4 | los bons són poderossos e los mals no gens. | los buenos son poderosos e los malos sin poder. |
| 4 | són necessàries *dues cosses,* voler e poder, | son nesçesarios el querer y el poder |
| 4 | cell qui defall en la cossa a ell principal | aquel que defalle [*4*va] en la prinçipal |
| 4 | cell qui va ab seus peus entrò al loch pus luny, lo qual *nengú* no poria més anar, *aquell aytal* seria dit poderós en anar, | aquel que va con sus pies entro al lugar más lueñe, lo qual non podría más andar, será dicho poderoso en andar. |
| 4 | aquell poder que han de mal a fer no l'han per virtut que *hajan en si,* | Otrosí sabe que poder de fer mal non es por virtud, |
| 5 | negú no•l los porà tolre ne llunyar *d'els* | ninguno non les podrá toller nin alongar |
| 5 | Com lo guardó dels bons sia sobirana benuyrança, *segueix-se que* la pena dels mals és sobirana misèria. | Otrosí puedes ver que a las malas personas non les es lueñe la pena, ca [a]sí como los buenos e los malos son contrarios, así mesmo el galardón e las penas. |
| 5 | *segueix-se que* les males persones per llurs malvestats cauen baix en lo grau bestial | así las malas personas por sus maldades caen en el grado baxo de bestiales |
| 5 | cauen baix en lo grau bestial, *que sian fetes axí* com a bísties, | caen en el grado baxo de bestiales, como bestias. |
| 6 | *Donques* per so pots veure | Por esto puedes veer |
| 6 | persecusió e pena injustament | persecución o pena injusta |
| 6 | deu hom seguir la oppenió e sciència dels *millors,* qui segueixen la veritat, | deve seguir la opinión y sçiençia de los que siguen la verdat, |

| | | |
|---|---|---|
| 6 | són pus mesquins aquells qui fan la injúria que aquells qui la soferen. | más mesquinos son aquellos que fazen la injuria que aquellos que las resçiben. |
| 22 | Per què appar que, com lo estament e la condició natural de Déu sia eternal e pressencial, *segueix-se que* la sua coneixença e lo saber seu sia eternal e pressencial sobre tots temps e ha en si fermetat. | Por que paresçe, como el estamiento e la condición [*17*ra] natural de Dios sea eternal e presençial, así la conosçençia e saber suyo es eternal e presençial sobre todos tiempos e ha en sí firmeza. |
| 22 | Per què appar que, esguardant la divinal sciència e coneixença | Así que, esguardando la divinal sçiençia e conosçençia<s>, |

En último lugar, un grupo de alteraciones podrían deberse a una omisión o modificación voluntaria del modelo, pero también podrían derivarse de un error de traducción o de problemas textuales en el modelo que el refundidor manejaba:

| | | |
|---|---|---|
| 1 | Quant és de assò desusdit, so és, que lo cors empatxa la llum de l'enteniment, *enten-se* per comparació de la manera de l'entendre que ha ab lo cors e de la manera que haurà de entendre quant serà separada del cors, | Quando es de lo desuso, que el cuerpo empacha la lumbre del entendimiento, por comparación de la manera del entender que ha con el cuerpo e de la manera que avrá de entender quando será separada de aquel |
| 4 | són *així com* a bísties que no•s regisxen de juhí ni de rahó, mas per llur sensualitat bestial. Si en la tercera manera, dich-te que no tant solament perden llur força, ans encara perden llur ésser, | son bestias que no se rigen por juizio nin razón, mas por la sensualidat bestial. Si volu[n]tariosamente, dígote que non tan solamente son bestias, antes pierden su éser, |
| 4 | Certes yo•t dich que no han ésser *de hom, car llevors és dit verament que ha ésser* alguna cossa car pot fer la hobra a ell deguda segons propietat sua natural. | Que yo te digo que non ha éser la cosa quando puede fer la obra a él devida segunt su propiedat natural e non la faze. |
| 6 | *E podem dir que,* si no morien, la llur misèria seria *pus mala com seria pus* durable, | E si non muriesen, la su miseria sería más durable, |
| 6 | aquells són pus mesquins *e malestruchs* als quals és deguda pena. *Donques, com a cells qui fan mal sia deguda pena* e no a aquells qui lo mal soferen injustament, | Aquellos son más mesquinos a los quales es devida pena, e non a aquellos que la injustamente sufren; |
| 18 | la primera, *que la ànima nostra,* estant en la vida present, ha natural inclinació de encercar les veritats particulars *de cascuna cossa, e assò* per tal com ella en si ha los principis de veritat; | la primera, estando en la vida presente, ha natural inclinaçión de buscar las verdades particulares, por quanto ella ha los prinçipios de verdat |

| | | |
|---|---|---|
| | pories pensar que les cosses que són fetes per lo franch arbitre fossen forçadament fetes? | podrías pensar que las cosas que son fechas por el franco albedrío fuesen forçadamente fechas? E otrosí, |
| 19 | *Dix Boeci:*<br>*–Hoc.*<br>*Respós la Philosophia:* | ponga[*13*va]mos que la presçiençia de Dios sea e que non ponga ninguna nesçesidat en el franco albedrío. |
| | –Ara possem cas que la presciència de Déu sia e que no pos nenguna necessitat en lo franch arbitre; *romandrà lavors la llibertat del franch arbitre?* | |
| 19 | com la cossa que com se fa no és necessària, aytantpoch abans que•s faça no serà necessària. | Que las cosas, quando se fazen, ya es nesçesaria, lo qual antes que se faze non sería nesçesaria |
| 19 | Emperò negú no pot dir que la cossa que ara se fa, que abans que•s fés no fos esdevenidora; e emperò, per bé que fos esdevenidora, francament e no necessària és esdevenguda | Empero ninguno non puede dezir que la cosa que agora se faze o antes que se feziese francamente venir e non nesçesaria. |
| 19 | ans segons la virtut de aquell qui ha la coneixença *és la manera de la sciència* de la cossa entessa. | antes segunt la virtud de aquel que ha la conosçençia de la cosa entendida. |
| 19 | emperò no haurà cura *que el home hi sia present ne haurà cura* de sa figura ne de les altres particularitats | e non avrá cura de su figura nin de las otras particularidades, |
| 20 | Lo segon inconvenient seria que lavors la ànima no poria per si entendre quina cossa es animal si *donchs ensems* no entenia quina cossa és hom, e per consegüent no poria entendre sinó *solament* so que li fos estat pressent. | Segundo inconveniente sería que la ánima non podía por sí entender qué cosa es atal, e así non entendería qué cosa es ombre, e por conseguiente non podría entender sinon que non fuese estado presente. |
| 21 | Ítem, si en les creatures la rahó comprén tota la manera del saber que ha la ymaginació | Item, si <en> algunas criaturas comprehenden toda la manera del saber que ha la imaginación |
| | *La Philosophia, per seguir son propòssit, dix:* | |
| 22 | –Per so que clarament pugues entendre la qüestió deus primerament notar que, *segons que veus e pots veure clarament,* totes quantes cosses se saben an ésser sabudes e conegudes segons condició e manera de aquelles cosses que los coneixen, | –[P]or que claramente puedas entender la qüestión, devedes primeramente notar: quantas cosas son e ha[n] ser son sabidas e conosçidas segunt la condición e manera de aquellos que las conosçen |

| | | |
|---|---|---|
| 22 | E com tota cossa naturalment desig son loch natural, és a l'hom natural desig de fer les hobres *dites* virtuosses, per les quals puixa anar al seu loch per lo qual és fet. | E como toda cosa naturalmente desee su lugar natural, e natural deseo es fer obras virtuosas por aver graçiosa fin |

De entre los diferentes tipos de alteraciones que hemos visto –omisiones, abreviaciones, modificaciones y adiciones–, las más numerosas con mucho son las omisiones, de manera que el *Diálogo* es aproximadamente la mitad de extenso que la parte correspondiente de la versión de Ginebreda. Aunque en las partes que selecciona del texto catalán su traducción es notablemente literal, las pequeñas alteraciones que introduce son muy significativas, como, por ejemplo, la omisión de «per sciència de astrologia» en la sección 8, donde da un nuevo ejemplo de su consideración de la filosofía natural:

> Emperò cells qui ho saben no se'n maravellen, car coneixen *per sciència de astrologia* que així se deu fer segons cors de natura.
>
> Empero aquellos que lo saben non se maravillan, ca con[o]sçen que así deve fer segunt curso de natura.

Las alteraciones textuales del *Diálogo* respecto a su modelo podrían sintetizarse en tres direcciones: en primer lugar, las referencias internas, las fuentes y las citas, incluso las bíblicas; en segundo lugar, la estructura dialógica de la obra; y por últlimo, el estilo y la estructura argumentativa del texto.

En cuanto al primer aspecto, el refundidor omite toda referencia a temas que hayan aparecido o que aparecerán en la conversación, así como la mayor parte de fuentes o autoridades que menciona Filosofía. En muchos casos se silencia el autor de una cita o, directamente, esta se elimina.

Respecto a la segunda dirección, el traductor tiende a reducir a la mínima expresión las intervenciones del narrador y a limitar las glosas, que en la versión de Ginebreda supone una nueva instancia enunciativa, especialmente las de tipo histórico o mitológico, algunas de las cuales suprime por completo. Las referencias a la primera o a la segunda persona suelen eliminarse, siendo sustituidas en algunos casos por estructuras impersonales.

En el último grupo se incluiría, por ejemplo, la *simplificación* de algunos recursos estilísticos, como metáforas, hendíadis o, en un caso, *anteoccupatio,* la eliminación de las numerosas comparaciones, paralelos y ejemplos que Filosofía emplea en su argumentación, la selección de los elementos más relevantes en las enumeraciones o dobletes sinonímicos. En la misma línea van alteraciones como la eliminación de adjetivos, aclaraciones, explicaciones, reformulaciones o paráfrasis consideradas innecesarias. Por último, la eliminación de numerosos marcadores del discurso o su sustitución por «que» convierte la ordenada y progresiva argumentación de Filosofía en la esquemática exposición de la dueña.

Aunque no voy a analizar la lengua del Diálogo, quiero mencionar la interesante mezcla léxica y sintáctica de catalán y castellano que muestra. Solo dos ejemplos bastarán apreciar este carácter mixto del texto. En la sección 1 encontramos el texto «Que quando alguno

aprehende, entonçe se miembra aquellas cosas que avía olvidadas» como traducción de «E assò appar per Plató, que dix que, quant algú aprèn, lavores li membran aquelles cosses que havia enxoblidades»; la frase es mixta en cuanto a su sintaxis, ya que aparecen dos sujetos, la tercera persona implícita y «aquellas cosas», que calca la construcción catalana («li membran aquelles cosses»). En la sección 4, por otro lado, «todo aquel que va con sus pies entro al lugar más lueñe, lo qual non podría más andar, será dicho poderoso en andar» traduce «E pots-ho veure per semblant, car tot així com cell qui va ab seus peus entrò al loch pus luny, lo qual nengú no poria més anar, aquell aytal seria dit poderós en anar». La palabra «entro» del *Diálogo,* con acentuación incierta, debe de ser un cruce del término catalán *entrò* ('hasta', derivado de *intro* como abreviación de *intro usque*) y del término castellano antiguo *entro* ('adentro, en el interior', de *intro*).

#### *3.3.1.8.4. Conclusión*

El análisis del *Diálogo* a la luz de su modelo subyacente revela las principales características de la refundición llevada a cabo por su autor. En primer lugar, la eliminación de rasgos específicos como la identidad de los interlocutores, el lugar o el momento del diálogo o de cualquier referencia interna o a otros autores indica la intención del autor de componer un diálogo impersonal en el que lo importante fuera el contenido filosófico, no los personajes ni las autoridades que pudieran citarse. En la misma dirección apuntan otras alteraciones en la estructura enunciativa, como la atribución de glosas a los interlocutores y la práctica desaparición del narrador y de las las indicaciones de cambio de interlocutor, o la eliminación de los marcadores del discurso, de las aclaraciones, los ejemplos, las reformulaciones y de las paráfrasis, desmantelando así la estructura argumentativa de la *Consolatio* conservada, y aun ampliada, en las versiones catalanas; lo que se pretende es elaborar un diálogo esquemático, seco, más cercano a un texto escolástico que a una obra literaria.

Dos aspectos emparentan, sin embargo, al *Diálogo* con otros tantos moldes literarios de carácter fundamentalmente pedagógico y moral, linderos a veces con la filosofía. Su estructura y sus interlocutores remiten al diálogo didáctico académico, generalmente también seco y sintético. Frecuente ejercicio escolar desde la temprana Edad Media, en estos textos un *magister* responde las preguntas, generalmente breves, de un *discipulus* sobre diversos temas como gramática, retórica, historia, mitología o filosofía. Quizá uno de los más conocidos sea el *Dialogus super auctores* de Conrado de Hirsau, ya mencionado (§ 2.3.2.2). El hecho de que la protagonista del diálogo sea femenina, y no una personificación como Filosofía o Fortuna en Boecio, Filología en Marciano Capela o Ecclesia en Thibaut de Sézanne, sino una dueña sin más atributos, relacionaría la obra, aunque solo desde esta perspectiva, con otros diálogos en los que aparecen mujeres sabias o astutas, como, por ejemplo, la *Historia de la doncella Teodor.*

Pero es el concepto de la mitología y la filosofía que podemos entrever en este texto lo que nos da la clave para entender el sentido del *Diálogo.* El refundidor no solo omite la mayor parte de referencias mitológicas que se encuentra, sino que, cuando las selecciona, evita deliberadamente que funcionen en el texto como ejemplo moral o de otro tipo. Además de omitir las referencias a filósofos como Platón o Parménides, podemos deducir

de las modificaciones de su fuente que identifica el término *filosofía* con la filosofía pagana, como por otro lado es frecuente en la Edad Media (§ 3.4.1), y que por *filósofos* entiende a los filósofos de la Antigüedad. Entendemos, así, mejor la decisión de no tomar a Filosofía como interlocutora principal del diálogo.

En conclusión, el *Diálogo* supone una excepción a toda la transmisión hispánica de la *Consolatio* y a la tendencia general europa bajomedieval en la recepción de la obra. No son las referencias históricas o mitológicas, ni las enseñanzas provechosas o los *exempla,* ni las glosas extensas o la consideración de la *Consolatio* como *thesaurus* lo que le interesa al refundidor. Es el contenido estrictamente filosófico, separado del resto de elementos que Boecio incluyó en su obra, lo que adapta en su obra. Este contenido estrictamente filosófico, o mejor dicho teológico, sobre la naturaleza de Dios, del bien y del mal o la posibilidad de compatibilizar la providencia y el libre albedrío están concentrados, como hemos visto, en la segunda parte del libro, después del eje que supone III.IX, el himno al Creador *O qui perpetua* (§ 1.4.6). No sabemos si el autor del *Diálogo* refundió la *Consolatio* completa, pero el hecho de que conservemos, precisamente, solo la segunda mitad de la obra (desde III.11 hasta V.6) nos indica que quizá esto no haya sido obra del azar, sino un reflejo del deseo de contar con un texto, casi un manual, estrictamente filosófico sobre una cuestión del máximo interés en el siglo XV, la providencia, el libre albedrío y la naturaleza del mal (véase, aunque desde perspectivas muy diferentes, un caso en algunos aspectos análogo en § 3.3.4.7).

La paradoja, a mi modo de ver, de este texto es que el refundidor toma como fuente la versión hispánica de la *Consolatio* que más desarrolla, a través del material del comentario de Guillermo de Aragón en su versión original y del comentario de Nicolás Trevet en la revisada, esta dimensión de la *Consolatio* como *thesaurus,* que fue probablemente el principal motivo por el que los impresores de finales de siglo la eligieron. Los dos extremos de la recepción de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio, pues, están representados, como fuente y como resultado, en esta versión de la tradición hispánica.

### 3.3.2. *Declaración del libro «De consolación»,* versión castellana del comentario de Nicolás Trevet

#### *3.3.2.1. Introducción*

El comentario a la *Consolatio Philosophiae* del fraile dominico Nicolás Trevet, compuesto en torno al año 1300, fue el más popular e influyente en la Baja Edad Media europea (§ 2.3.2.2). Se conservan más de cien manuscritos de la obra, sin contar sus diversas adaptaciones en los siglos XIV y XV. En España su importancia no es menor, tanto en su vertiente latina como en la tradición vernácula; a partir de finales del siglo XIV, de hecho, todos los textos hispánicos derivados de la *Consolatio,* excepto el *Diálogo,* por motivos obvios (§ 3.3.1.8), están relacionados de una manera u otra con el comentario de Trevet: Pere Saplana, a mediados del siglo XIV, emplea el comentario de Guillermo de Aragón, pero Antoni Ginebreda, a finales de siglo, mejora su versión con el de Trevet, y su versión será la que dominará, en catalán y castellano durante todo el siglo XV; Trevet es la fuente principal del traductor de *La*

*consolación natural* para sus glosas; el compilador de la *Floresta de philósophos* recurre a la versión castellana del comentario de Trevet para extraer sus «Dichos del libro llamado *Boeçio de consolación»;* y, finalmente, el autor del manuscrito BNM 174 se vuelve a basar en Trevet para realizar su refundición.

Probablemente en estas fechas, a finales del siglo XIV, se elabora una adaptación castellana del comentario de Nicolás Trevet, la *Declaración del libro «De consolación»*. Pese a su difusión y su influencia, este texto ha despertado poco la atención de los estudiosos. Prácticamente todos los estudios llevados a cabo sobre la *Declaración* han sido los realizados por Miguel Pérez Rosado, especialmente su tesis doctoral de 1992. El resto de trabajos que se han ocupado de los que tradicionalmente se ha llamado «Trevet castellano» lo han hecho solo tangencialmente, como fuente de otros textos.

Poco se ha progresado, por tanto, desde las memorables páginas que Don Marcelino Menéndez Pelayo dedicara a las traducciones de Boecio a principios del siglo XX, y las principales cuestiones que suscita el texto siguen sin resolverse. La primera de ellas es la autoría. El texto castellano traduce literalmente el prólogo de Trevet, y no hay ninguna indicación de fecha, ocasión de la traducción ni autoría. El hecho de que muchos estudiosos hayan descartado a Pero López de Ayala como autor de *La consolaçión natural* y que Fernán Pérez de Guzmán atribuya la primera traducción de la *Consolatio* en castellano a su tío (§ 3.3.4.3), además de otros indicios y algunos paralelos textuales, ha hecho que algunos investigadores hayan considerado que quizá esta fuera la obra mencionada por Guzmán (Pérez Rosado, 1992: 217, 387). También se ha señalado la posible conexión de esta traducción con la corte papal de Aviñón, en la que Pérez de Ayala estuvo presente, ya que Benedicto XIII conoce y cita el comentario de Trevet (Pérez Rosado, 1992: 147).

Respecto al texto en sí, Ronald Keightley expresaba en su artículo sobre la transmisión hispánica de la *Consolatio* (1987: 16):

> The anonymous translator works his way through most of Trevet's prefatory essay before tackling the commentary itself. The historical background material and the formal analysis of Boethius' book present him with few real problems, though he is inclined to prune and simplify the original, a tendency to trim which becomes the norm in handling the commentary proper. Naturally enough, the discussion of metrical matters is discarded as irrelevant to vernacular prose, the medium of the translation; but the translator also eliminates Trevet's grammatical and rhetorical analysis, which, strictly applicable only to the Latin, often provides more general insight. [...] The overall result, a paraphrase of the *Consolatio* interspersed with explanatory passages, some of them quite extensives, is not altogether unpleasing.

González Rolán y Saquero Suárez–Somonte (1990) sugirieron que el autor de la *Declaración* no solo había manejado el comentario de Nicolás Trevet, sino también el de Guillermo de Aragón, en una hipótesis reafirmada más tarde por Olmedilla (1992). Para Pérez Rosado, el método empleado por el traductor fue el siguiente (1992: 201):

> [E]n primer lugar, se leen los comentarios. Seguidamente se acude al texto original para comprobar los lugares a los que se hace alusión en ellos. Finalmente, el autor de la

versión castellana selecciona aquellas glosas que considera dignas de incluir en su texto, sin seguir para ello un criterio claro en todos los casos.

Y concluyó que (1992: 214) «[l]a traducción desconcierta, con frecuencia, al compararla con el modelo que suponemos manejó el autor». Postula que el traductor empleó dos textos latinos, la *Consolatio* y el comentario de Trevet, y que los pasajes de la *Declaración* que no se corresponden con Trevet derivan de glosas interlineales en los dos textos que manejaba. Finalmente, considera que la obra, dirigida a un público laico, es (1992: 216) «un texto desconcertante cuando se intenta analizar como obra de traducción. A menudo, el investigador se pierde intentando asociar los párrafos castellano con su original». Este mismo desconcierto debió sentir Ruy López Dávalos cuando leyó la *Declaración,* ya en el siglo XV, y declaró que no la había entendido como a él le hubiera gustado (§ 3.3.4.3):

> E comoquier que yo he leído este libro romançado por el famoso maestro Nicolás, no es de mí entendido ansí como querría. E creo que sea esto por falta de mi ingenio, y aun pienso fazerme algún estorvo estar mesclado el texto con glosas, lo qual me trae una grand escuridat.

También hay que atribuir a Pérez Rosado (1992: 165–168) haber identificado que los «Dichos del libro llamado *Boeçio de consolaçión*» presentes en la *Floresta de philósophos* derivan únicamente de la *Declaración del libro «De consolaçión»*. También esta adaptación relaciona la *Declaración* con Pero López de Ayala, dado que la *Floresta de philósophos* se atribuye tradicionalmente a su sobrino, Fernán Pérez de Guzmán.

Un estudio profundo de esta versión se enfrenta con graves dificultades, no solo por la naturaleza del texto y las magras informaciones de las que disponemos sobre su composición, sino, sobre todo, por la ausencia también de estudios importantes sobre la versión original latina del comentario de Trevet. El estudio del texto se convierte en especialmente complejo dado que tampoco existe una edición crítica del texto latino. La única edición del texto con la que contamos es la que Edmund Silk dejó inconclusa tras su muerte, que se conserva en una versión mecanografiada, con correcciones manuscritas, en la biblioteca de la Universidad de Yale.

Por ello, y por la existencia ya de una edición crítica de la *Declaración* por parte de Pérez Rosado (1992), me he decidido a publicar en esta tesis una edición del texto basada en el manuscrito 23123 de la Biblioteca Nacional de Madrid, comprado en el año 2005 a Luis Crespí de Valdaura y que hasta ese momento era desconocido por los investigadores.

### *3.3.2.2. Descripción de los manuscritos*

*E:* Biblioteca del Monasterio de El Escorial (Madrid): ms. h-III-16 (*olim* II.M.21; III.e.23). Códice facticio del siglo XV; consta de 156 folios (276 x 210 mm.) en papel. Letra gótica cortesana. En la segunda sección del códice se aprecia en el ángulo superior derecho una foliación antigua (foliación I) en romanos, contemporánea a la copia, que ha sido cortada a veces por la cuchilla del encuadernador (I-LXXXIIII). Bajo esta foliación antigua aparecen dos modernas en arábigos para todo el códice: la primera (foliación II: 4-158) comienza con

el número 4 en la actual hoja quinta, el folio en el que comienza la primera obra; la segunda de estas foliaciones modernas (foliación III: 2-156), que tacha tanto la foliación I de la segunda sección como la foliación II, empieza a contar desde la última hoja de guardas, en la que una mano del siglo XVII o XVIII —muy probablemente la misma de la foliación II, que también ha completado los huecos para las mayúsculas y es responsable de algunas anotaciones— describe los contenidos del volumen; así, el primer texto comienza con el folio 2. Entre las dos obras se ha insertado una hoja en la que la misma mano que describe el contenido señala: «Boeçio de Consolaçion / Con la glosa de frei Nicolas / Trebet maestro en theulogia» (f. 71 foliación III): IV + 68 + I + 84 + 2. El *Boecio* acaba truncado a mitad del tercer capítulo del cuarto libro. Las obras contenidas en el códice son las siguientes:

[1] ff. 2r-70v Eusebio, *Vida y milagros de San Jerónimo*

[2] ff. 72r-154v *Declaración del libro «De consolación»*

Donación del Doctor Burgos de Paz a Felipe II, según consta, al pie del folio 2r, en una anotación de la mano mencionada: «Con este libro siruio a su magestad el doctor Burgos de Paz / vecino de la villa de Valladolid por prinçipio del mes / de Julio Henero de 1574 [?] años» (los dos últimos dígitos del año están corregidos, parece que por la misma mano: un «4» se superpone a un «5», pero no acabo de identificar el número anterior (¿quizá un «7» corregido en «8»?).

Véanse Menéndez Pelayo (1950 [= 1902]: 289), Schiff (1905: 184), Zarco Cuevas (1924: 227), Keightley (1987: 170-172) y Grespi (2004: 80-81); para la primera obra, véase Grespi (2004: 126-127). [BETA Manid 1468]

*H:* Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 9160 (*olim* Bb.61). Códice del siglo XV; consta de III + 159 + 2 folios (295 x 205 mm.) en papel. Letra gótica a dos columnas. Los primeros 6 folios contienen una tabla de los capítulos del libro y no están foliados. Los siguientes 153 folios están numerados en arábigos con letra contemporánea a la copia o quizá algo posterior (1-153). El folio 92 está duplicado y los ff. 135-139, arrancados. Termina incompleto al principio del capítulo IX del quinto libro.

Perteneció al Conde de Haro, y consta ya en su inventario de 1455.

Véanse Menéndez Pelayo (1950 [= 1902]: 290), Lawrance (1984: 1099, asiento lvi del catálogo de 1455 y 100 del de 1553), Keightley (1987: 170-172), *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional* XIII (1953: 222) y Grespi (2004: 75-76). [BETA Manid 3098]

*Sa:* Biblioteca Menéndez Pelayo (Santander): ms. M-100A (= 40). Códice del siglo XV; consta de 79 folios (280 x 200 mm.) en papel. Letra gótica a dos columnas. Foliación antigua en números romanos hasta el folio L; el resto de los folios numerados modernamente (LI-LXXIX). El folio XLVI está duplicado, y faltan dos entre los ff. LXXI y LXXII, que contenían el final del libro cuarto y el principio del quinto.

Véanse Menéndez Pelayo (1950 [= 1902]: 288–289), Schiff (1905: 184), Artigas y Sánchez Reyes (1957: 78); Keightley (1987: 170-172); Pérez Rosado (1992 II) se basa para su edición en este manuscrito. [BETA Manid 1514]

*W:* Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 23123 (*olim* III.B; II.1.24). Códice del siglo XV; consta de II + 145 + I folios (268 x 196 mm.) en papel. Letra gótica de finales del siglo XV o principios del XVI. Foliación moderna a lápiz en el ángulo superior derecho. Códice mutilado falto de los primeros folios (el texto conservado comienza en mitad del prólogo) y de varias hojas de los tres primeros libros; los ff. 9-10 están en blanco. Diversas llamadas de atención, dibujos y notas marginales, algunas de la misma mano que escribe al final del texto (f. 145v): «este libro es de diego pastrana / bive a la lonja en casa de jurado diego su a / aguelo [*sic*]».

Comprado por la Biblioteca Nacional de Madrid a Luis Crespí de Valldaura en 2005.

### 3.3.3. *Boeçio de consolaçión, olim* «Versión interpolada anónima»

#### *3.3.3.1. Introducción*

Ronald Keightley fue el primero en notar que dos manuscritos del siglo XV, el códice misceláneo 17814 de la Biblioteca Nacional de Madrid y el códice facticio V–6–75 de la biblioteca particular de Antonio Rodríguez-Moñino, presentaban, entre otros textos, una traducción de la *Consolatio* diferente de las entonces conocidas, a la que denominó «versión interpolada anónima». No hay en los manuscritos ninguna mención sobre la autoría, la fecha de composición, su fuente o la ocasión de la traducción. Debido quizá en parte a esto, esta versión ha despertado poco interés entre los estudiosos que se han ocupado de la transmisión hispánica de la obra de Boecio. En este capítulo abordo con cierto detalle el estudio del texto que presentan estos manuscritos, atendiendo especialmente a dos de sus elementos distintivos, el «preámbulo» y las llamadas «interpolaciones». Tras la revisión de la crítica, se describen los manuscritos y se desglosan las diferentes características de la traducción para, finalmente, apuntar la posible intención política de esta traducción, relacionada con los interses y las aspiraciones de determinado grupo social en la Castilla del siglo XV.

Antes de entrar en el estudio es necesario repetir algo ya comentado: a diferencia de las versiones anteriormente comentadas, la de Saplana y Ginebreda y los comentarios de Trevet, la intención del traductor de este texto es la de reproducir con la mayor fidelidad posible el texto *completo* de la *Consolatio.* Este propósito asocia esta versión con *La consolación natural,* de manera que a estas dos versiones se les ha llamado las primeras traducciones «modernas» de la obra de Boecio (o las primeras traducciones hispánicas *stricto sensu* de la *Consolatio*). Sin embargo, otro aspecto las separa, y es que en el texto de Boeçio de *consolación* no se encuentra solo el texto de Boecio. En las siguientes páginas se intentará clarificar la intención final de esta obra a través del tipo de traducción, de los materiales hermenéuticos incorporados, y de los textos junto a los que se difundió.

Las referencias críticas a esta traducción se pueden reunir en dos grupos: por un lado, las de aquellos autores que se han ocupado de otras obras contenidas en los dos manuscritos y, por otro lado, las de los que han estudiado la transmisión de la *Consolatio* en la Península Ibérica. Las referencias del primer grupo se mencionarán en el punto siguiente, pero conviene

decir aquí que el contenido de ambos manuscritos, que formaron parte de las colecciones privadas de Pascual de Gayangos (el manuscrito *G*) y de Antonio Rodríguez-Moñino (*Mo*), fue dado a conocer por Roca (1904: 303) y por Faulhaber (1976: 88) respectivamente.

Solo dos autores se han ocupado específicamente de esta traducción, Ronald Keightley en sus trabajos de 1987 y de 2005 (en realidad un artículo colectivo de Hanna, Hunt, Keightley, Minnis y Palmer) y Miguel Pérez Rosado, en su tesis doctoral de 1992 y en un artículo escrito anteriormente, aunque publicado en 1994. Evidentemente ni Menéndez Pelayo ni Mario Schiff conocieron estos manuscritos; Riera i Sans conocía el de la biblioteca de Rodríguez-Moñino, pero no puedo consultarlo, aunque se aventuró a relacionarlo con la versión castellana de los comentarios de Trevet (1984: 303). Posiblemente siguiendo a Riera i Sans –aunque conocía el trabajo de Keightley–, Dietrich Briesemeister cita el manuscrito de Rodríguez-Moñino como versión de Trevet y el manuscrito 17814 de la BNM como el único representante de la «anonymous interpolated version» (1990: 66). Siguen a Keightley, con la distribución correcta, Alvar y Megías (2003: 6 y 2009: 26) y Avenoza (2010: 471) .

Keightley (1987: 172–175) da nombre a la versión a partir de las breves interpolaciones entreveradas en el texto que, según él, tendrían su origen en las glosas interlineales o marginales que se podrían encontrar en cualquier manuscrito medieval «estándar» de la *Consolatio.* Esta denominación a partir de lo que se consideraría el elemento *distintivo* de la versión me parece poco afortunada, ya que todas las versiones medievales de la obra incorporan, en mayor o menor medida –como, por otro lado, es práctica habitual entre los traductores medievales–, materiales ajenos al texto original procedentes por lo general de glosas o comentarios. Las glosas marginales de *La consolación natural,* por ejemplo, si bien separadas del textoforman parte integral de su lectura (§ 3.3.4.4). Por ello prefiero emplear el título endógeno que encontramos en el «preámbulo», *Boeçio de consolación* (§ 3.4.1).

Respecto al «preámbulo», Keightley considera, tras analizar brevemente las «siete rayzes» que constituyen su parte central, que podría estar relacionado con el comentario de Pseudo-Tomás de Aquino, «rather in what both choose to omit from their preliminary matter than in the details of what they include» (1987: 175). En el trabajo colectivo de 2005 (cuyas secciones relativas a la Península Ibérica cabe atribuirlas a este estudioso), insiste en la posible relación entre ambos textos sin aportar nueva información (2005: 367).

Pérez Rosado, por su parte, se detiene en tres puntos: la novedad de esta traducción frente a las anteriores, el origen del «preámbulo» y la relación con *La consolación natural.* Respecto al primero, tanto esta como la versión encargada por López Dávalos constituyen para Rosado dos «traducciones modernas»: «las dos presentan la novedad, frente a las dos primeras, de ofrecer un texto desprovisto –o casi desprovisto– de glosas» (1992 I: 93). Pero se distinguen en que «los dos textos que se conservan de esta versión ofrecen una redacción más extensa que la encargada por López Dávalos. Pese a carecer de glosa, mantiene aún un resto de ella que, a veces, se reduce a un mero nombre añadido» (1992 I: 97). Sobre la relación de *G* y *Mo,* afirma que «el texto de los dos ejemplares es el mismo, aunque las variantes textuales son más abundantes al principio de la obra. Enseguida disminuyen notablemente» (1992 I: 97). La relación del «preámbulo» con el prólogo del comentario de Pseudo-Tomás de Aquino le parece dudosa (1992 I: 93 y 100):

> [Keightley] encuentra una ligera similitud entre el prólogo que acompaña al manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid [17814] y el prólogo que acompaña la versión [*sic*] del Pseudo-Aquino, opinión que se debe admitir con ciertas reservas. [...] Cabe la posibilidad de que parte del estudio que se realiza allí sea de la propia cosecha del traductor, sin que para ello haya seguido ninguna fuente escrita, ya que la relación con el comentario de Pseudo-Aquino no parece demasiado clara. No conozco, por otro parte, ningún comentario que pueda relacionarse con ellos.

Sin embargo, la cuestión a la que Pérez Rosado dedica una mayor atención es a la relación que, a su entender, mantiene esta versión con la encargada por Ruy López Dávalos. En el artículo sobre el manuscrito BNM 174, publicado, como ya hemos dicho, en 1994, pero escrito antes de su tesis doctoral (1994: 785), consideraba que

> la sintaxis latinizante de la versión atribuida a López de Ayala parece asegurada únicamente por el hecho de que su autor pudo comprender el significado del texto con ayuda de esta versión. Ello le permitió una mayor soltura estilística que no hubiera sido posible sin un apoyo como el que le proporcionaba una traducción previa de la misma obra.

La cuestión se retoma en su tesis doctoral (1992 II: 96–98):

> da la impresión de que esta última [*La consolación natural*] no es sino una versión abreviada de aquella [*Boeçio de consolación*]. Paralelamente a esta reducción del texto se habría operado un proceso de latinización en la sintaxis. [...] En nuestra traducción medieval se mantienen numerosas palabras de la versión anónima, cambiando su orden sintáctico: se antepone el adjetivo al sustantivo, llegando a traducciones como «los septentriones fríos» –manuscrito 17814, f. 18v– traducido por «los siete fríos triones» –ms. 174, f. 37v–, donde la etimología de *septentrión* muestra un habilísimo manejo del cultismo, y se procura la omisión de partículas. [...] Por ello, considero la cuarta vía [*Boeçio de consolación*] anterior a la tercera en el tiempo y concluyo que el autor de esta conoció aquélla [...]. Probablemente el autor al que se dirigió López Dávalos se limitó a reordenar sus elementos sintácticos de manera más elegante, teniendo a la vista dicha traducción.

En el único ejemplo textual aducido para probar la relación entre ambas versiones, parece que Pérez Rosado interpreta que la traducción «los siete fríos triones» de *La consolación natural* es consecuencia de una interpretación etimológica de la expresión «los septentriones fríos» que su traductor habría encontrado en un ejemplar de Boeçio de consolación. La explicación más sencilla es, sin embargo, que se trate de una traducción literal del texto de su modelo, *septem gelidi Triones* (ed. Moreschini, 2005: 49), de acuerdo con los principios en los que se basa el traductor (§ 3.3.4.5), mientras que la hábil interpretación etimológica ha sido la del traductor de *Boeçio de consolación,* que ha sabido interpretar la figura boeciana. El análisis de ambas traducciones revela que no se encuentran en ellas más que paralelos ocasionales, explicables en la totalidad de los casos por el simple hecho de partir de un mismo texto latino, sumado a la literalidad de sus traductores.

#### *3.3.3.2. Descripción de los manuscritos*

*G:* Madrid: Biblioteca Nacional, ms. 17814

Códice misceláneo (pero *cf. infra*) de finales del siglo XV. Consta de II + 140 + II folios (277 x 200 mm.) en papel. Caja de escritura: 177 x 144. Letra gótica cursiva a dos columnas de una sola mano, excepto la sección tercera del códice (ff. 99–121), de letra del siglo XVI, a plana entera, y que posiblemente constituyen dos cuadernillos completos; no obstante, parece que el papel (filigrana con carro de dos ruedas) es el mismo. Los folios 96–97 han sido añadidos, posiblemente a finales del siglo XVI (según Cátedra, 1985: 77), por la misma mano que ha copiado diversos lugares ilegibles en los ángulos deteriorados de algunos folios (por ejemplo, 1v). Foliación moderna en arábigos a tinta en el ángulo superior derecho. Códice deteriorado por manchas de humedad y raspaduras. Títulos, iniciales, calderones, y algunas notas en el texto y en los márgenes rubricadas. El f. 43 aparece tras el f. 32 y los folios 61–64 (entre los ff. 63 y 64 hay otro sin numerar), 98 y 122–124 están en blanco. En el último folio hay un número en romanos casi ilegible, según Haro (2005–2006: 685 y 725), 1460. Encuadernación moderna en badana.

Transmite las siguientes obras:

1. *Boeçio de consolación;* traducción castellana de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio (ff. 1r–60v)

*Incipit:*

Comiençase el preanbulo en el libro de boeçio de consolaçion el qual fizo e conpuso el filosopho mismo que ovo nonbre boeçio e fizo lo para conortar a sy e a otrie e pusole su nonbre

*Explicit:*

sy non quisieredes desdeñar desque vos obrades ante los ojos del juez que vee todas las cosas Deo graçias

2. Enrique de Villena, *Doze trabajos de Hércules* (ff. 65r–97r)

*Incipit:*

Aqui se comiença el tractado de los doze trabajos de ercoles segun que los escriuio el señor don enrrique de villena al honrrado cauallero mosen pero pardo

*Explicit:*

escripta en la mi villa de Hiniesta •xx• dias de nouienbre año del nasçimiento de nuestro saluador Jesu Christo de mill e quatroçientos e veinte e quatro años aqui se acaba el tractado del verso

3. Traducción castellana del príncipe don Carlos de Viana del *De nobilitate* de Buonaccorso de Montemagno (ff. 99r–121v)

*Incipit:*

La introduçion que faze plutarco a la disputaçion de la nobleza por el conpuesta de gayo flaminio e publio cornel sçipion

*Explicit:*

Asi que por actoridad del senado como por voluntad de lucreçia ella fue dada por muger a gayo flamineo Deo graçias

4. *Libro de los buenos proverbios* (ff. 125r–131r)

*Incipit:*

Estas palabras escreuieron los sabios antiguos con oro e con plata e pusieron las en los altares e en los ayuntamientos del testimonio

*Explicit:*

Su tienpo es adelantado por encubrirle claridad despues lo ayuntado en eso mostro el tienpo claridad Deo graçias

5. Enrique de Villena, *Exposición del salmo «Quoniam videbo»* (ff. 131v–139v)

El códice perteneció a Pascual de Gayangos, y aparece con el número 934 en su catálogo; lleva su sello en el f. 1.

Véanse Roca (1904: 303); Morreale (ed. 1958: xlvi–xlix); Keightley (1987: 172–175); Cátedra (1985: 77–78); Bizzarri (2002: 798) y Grespi (2004: 77–78). Edición de la segunda sección, en Cátedra (1994: 1–111); véase también Cátedra (2002) y la bibliografía allí referida. La tercera sección del códice está editada en Heusch (2000: 35, 175–191). Hermann Knust pudo manejar el códice de Gayangos para su edición de la cuarta sección, y señala algunas variantes (1879: 533–534), véanse también Haro Cortés (2005–2006) y Bandak (2006). Sobre la *Exposición,* véase Cátedra (1985). [BETA Manid 1623]

*Mo:* Madrid: Biblioteca de la Real Academia Española: ms. R.M. 75 (*olim* V–6–75)

Códice misceláneo del siglo XV. Consta de V + 48 folios (260 x 205 mm.) en papel. Caja de escritura 195 x 150. Letra gótica cortesana a dos columnas. Cada folio va seguido de una hoja de papel moderno. Foliación moderna en arábigos a lápiz en el ángulo inferior derecho y restos de foliación antigua en arábigos en el margen superior derecho. En la segunda mitad del códice la tinta se ha oxidado, lo cual dificulta mucho la lectura. Una mancha que ha traspasado los folios oculta una parte del texto en los ff. 29v–32v. Parece que la copia se debe a tres manos: la primera, de 1r a 2v; la segunda, de 3r a 16v; y la tercera, de 17r al final. A partir del f. 17r se utiliza tinta roja para los calderones y para algunas marcas dentro del texto. Anotaciones marginales de mano antigua y moderna. En el margen inferior del f. 11r hay una *probatio calami.* Encuadernación moderna.

Transmite las siguientes obras:

1. *Boeçio de consolaçión;* traducción castellana de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio (ff. 1r–45r)

*Incipit:*

este es el libro que llaman boecio de consolaçion el qual fizo e conpuso el mismo boeçio asy como sobre dicho es asy para conortar a sy como a otro pusole su mesmo nonbre

*Explicit:*

sy non quisierdes desenfenir desque os obrades ante los ojos del juyzio que vee todas las cosas

2. *Libro de los buenos proverbios* (ff. 45r–48v)

*Incipit:*

Estos son los prouerbios buenos que dixieron los filosofos a los sabios antiguos de los castigos que castigan a sus diçiplos e a los otros que quisieron aprender

*Explicit:*

E dixo el torna lo que es de dentro afuera e veriguaras como es fecha

Estuvo en la librería de ocasión de Cayo de Miguel y fue encuadernado en el taller de Brugalla en 1964; perteneció a Antonio Rodríguez-Moñino.

Véanse Faulhaber (1976: 88); Keightley (1978: 172–175) y Bizzarri (2002: 798). Para la segunda parte, véase Haro Cortés (1995). [BETA Manid 1513]

### *3.3.3.3. El «preámbulo» y el manuscrito BNM 17814*

Uno de los elementos más interesantes de *Boeçio de consolaçión* es el «preámbulo» que precede a la traducción. Su estudio, por otro lado, en combinación con otros elementos del texto, nos proporciona algunas pistas sobre el ámbito en que se generó la obra y la intención de esta traducción.

Presento en primer lugar la transcripción del «preámbulo», de acuerdo con el manuscrito *G*. Los folios 1 y 2 están mutilados en el ángulo superior izquierdo del *rectus,* con lo cual se ha perdido una sección de las primeras líneas (de tres a seis) de 1vb, 2ra, 2vb y 3ra. La misma mano que ha suplido los folios 96–97, de finales del siglo XVI según Cátedra (1985: 77), ha completado en el folio 1v las partes perdidas de 1vb y 2ra. Señalo estas adiciones entre paréntesis angulares, y entre corchetes las partes suplidas por el testimonio de *Mo* o por conjetura[99]:

I [*1ra*] Comiénçase el preámbulo en el libro de *Boecio de consolaçión,* el qual fizo e compuso el filósopho mismo que ovo nombre Boeçio, e fízolo para conortar a sí e a otrie, e púsole su nombre.

II Boeçio fue un cavallero de armas muy preçiado de bondad e de fama, e vino del linaje de los patriçios, que quiere dezir tanto como Adelantados Mayores. E ovo por sobrenombre Aniçio Malo Malio Severino, e fue de los grandes cónsules ordinarios de Roma. E fue muy gran sabio e filósopho e ombre derechero, e trabajose siempre de acresçentar la onra de Roma e levarla adelante. E aviéndole embidia los malos, mescláronlo con Theodorio,

[99] Puntúo y acentúo según el uso actual, mantengo las grafías del manuscrito excepto en los casos de *i–y–j* y *u–v*, en que reservo *i* e *u* para el valor vocálico –limitando el uso de y al aceptado actualmente– y *j* y *v* para el consonántico, desarrollo las abreviaturas y transcribo el signo tironiano como *e,* excepto ante *e,* en cuyo caso transcribo *y.*

emperador de Roma, e mandolo prender e meter en cárçel; e ya [*1rb*] siendo en la prisión, sin otras buenas palabras que dixo e muchos buenos libros que compuso, fizo ende un libro que llaman *De consolación,* que es manera de tomar conorte los cuitados en las cueitas que les vienen. Mas porque los conortes non podrían ser entendidos si non sopiese ombre las maneras de las cueitas e los pesares sobre qué vienen, por eso puso primeramente la manera de las cueitas e de los pesares por tal que a cada una manera de cueita e de pesar pusiese su manera de conorte; e tomó manera como si él mismo, sintiéndose de sus pesares e doliéndose d'ellos, fablase con otro más entendido que sí que lo oviese de conortar e lo sopiese fazer; e por ende puso nombre al libro *De consolación*.

III Y en comienço d'este libro á ombre menester de saber siete cosas que son raízes e se convienen saber en comienço de cada un libro para poder mejor entender todo aquello de que fabla. La primera es saber ombre la materia de que fabla el libro, e la materia de que fabla este libro es de bienandança e saber quál es la verda[1va]dera para conosçerla para sí e quál es la engañosa e non verdadera para non preçiarla mucho quando la oviere nin dolerse d'ella quando la perdiere.

IV La segunda es saber el provecho del libro, y el provecho d'este libro es en dos guisas: la primera es aver el ombre conorte en los pesares, e la segunda es aver ombre enderesçamiento del entendimiento para ser complido de bondad e de buenas costumbres.

V La terçera razón de las que son de saber en comienço de cada un libro es por quál razón fue començado el libro, e la razón por que Boeçio començó este libro es porque él era preso y en gran pesar e sin que meresçiese por qué, y estando en la prissión entristeçía mucho veniéndosele mientes como fuera rico e poderoso e onrado y era venido sin culpa a tener pena con los malos; y esforçose con seso a echar de sí aquellos pensamientos malos que lo traían a desesperar bolviendo su buen entendimiento e despertándolo a cuidar en las cosas de filosofía, e señaladamente en las que convenía para menospreçiar lo que avía perdido e co[*1vb*]nortarse con <el saber que solo era el> que le fincava e <con el buen presumir> que siempre havía <bien> bivido, e por <esta razón> fizo este libro.

VI La quarta es [...] nombre del que fizo el libro, y el [que fizo] este libro ovo nombre Boeçio Severino, ca comoquier que ovo otros muchos sobrenombres, así como dicho es, por los linages donde venía e por los ofiçios que ovo por sus linajes, este sobrenombre ovo señaladamente por los meresçimientos de su bondad e de sus buenas costumbres, ca *Severino* tanto quiere dezir como ombre seguidor de verdad e de derechez que non se parte d'ello por ninguna razón. E por ende la Iglesia de Roma, quando lo canonizó por la su gran bondad provada e por la su santidad, dexó todos los otros nombres que avía e llamolo Sant Severino.

VII La quinta es saber el título del libro. *Título* es ayuntamiento de muchas cosas en uno por que se declara la entençión del libro e por que sabe ombre qué e de qué es de lo que fabla e lo que comiença a leer e quién lo fizo. E *título* es palabra griega que quiere tanto dezir como 'alumbramiento', e *titan* en griego quiere dezir 'sol', y en latín

es dicho *título* por aquella semejança, que así como el sol alumbra el mundo, así [*2ra*] <el título alum>bra el libro, e por <esso> dixo un filósopho que llaman [¿Almonora?] <como> que, raído el título del libro, finca la carta muda y escura e non sabe ombre de qué fabla. Y el título d'este libro es este: «Comiénçase el libro que es dicho *Boeçio de consolaçión,* el qual fizo e compuso este filósopho mismo que ovo nombre Boeçio –así como dicho es– para conortar a sí e a otrie, e púsole su nombre».

VIII La sesta es saber ombre de quál parte de filosophía es el libro. Ca las partes de filosophía son tres: la una es çiençia natural, que quiere tanto dezir como saber de natura; la otra es sermoçinal, que quiere tanto dezir como ordenamiento de palabras; la otra es çiençia moral, que quiere tanto dezir como saber de buenas costumbres; e por esta sabe ombre quáles son buenas costumbres e quáles malas, por que conosçiéndolas sepa obrar bien e esquivar el mal. E d'este saber fabla este libro.

IX La setena es cómo fabla el que fizo el libro, y esta se parte en dos guisas: la primera es quál manera de fablar [*2rb*] tomó el que fizo el libro, ca maguer que los sabios tomaron diversas maneras de fablar en los libros que fizieron, Boeçio tomó en este libro una manera que dizen *didascálica,* que tanto quiere dezir en griego como quando el disçípulo fabla con el maestro y el que menos sabe con el que sabe más por ser más çierto de aquello en que dubda e quiere aviriguar e por aver consejo en aquello que lo ha menester. E así fizo Boeçio en este libro, ca fabla él como razonándose con Filosophía demandándole consejo e çertinidad de las dubdas, e Filosophía fabla con él dándole consejo e conorte e respondiéndole a las sus preguntas e aviriguándole e allanándole las cosas dubdosas. La segunda d'estas dos maneras es en quál guisa y en quántas partes se departe el libro. E porque este libro es de bienandança en que ombre ha de tomar conorte en los pesares que le vienen por la aventura del mundo, e porque non puede ombre guaresçer bien al doliente a menos de saber qué enfermedad ha e por quál razón, por esto Boeçio, queriendo guaresçer de tristeza e de pesar para tomar el conorte qual era menester, por ende en la primera parte d'este libro cuenta sus pesares e sus malas andanças [*2va*] diziendo cómo y en quál guisa le vinieron. Y en la segunda parte fabla de Fortuna, que es la aventura del mundo, que fue como razón de sus males, e razonándose con ella e mostrando qué mala e qué falsa es, tomó alguna manera de conorte. Y en la terçera parte d'este libro por qué son de arrancar las malas yervas ante que ombre plante las buenas; muestra quáles son las falsas buenas andanças e por qué e cómo se engañan los ombres en ellas, e manda e conseja al ombre guardarse d'ellas e non preçiarlas quando las ha nin dolerse d'ellas quando las pierde. Y en la quarta parte muestra la verdadera bondad e verdadera bienandança y en quál manera la puede ombre aver e, desque la oviere, no la perder; e muestra como todo lo ál non es de preçiar sinon aquella bienandança, e que aquella, desque ombre la ha, es complido bien e conorte para todo. Y en la quinta parte fabla de aquella providençia de Dios, que quiere tanto dezir como el su ordenamiento e anteveimiento de las cosas que son por venir, e muestra como el libre alvedrío non se embarga por la providençia de Dios, e muestra qué es fado e qué es aventura e qué es preçiençia e predestinamiento, e la razón que lo movió a fablar d'estas cosas fue [*2vb*] por desfazer la [opinión o seta de algunos ere]ges que dizen que ya puesto [es de cada] uno lo que ha de ser d'él e si [ha de] ser bienandante o malandante, e que esto non se puede mudar, ante ha de ser así

por fuerça. E prueva Boeçio por muy fuertes razones e manifiestamente que todo esto no es nada, ante que ha dado Dios graçia al ombre sobre todas las creaturas de razón e de entendimiento de conosçer y escojer el bien e otrosí conosçer el mal e quitarse d'él por tal que, escogiendo el bien, sea digno de aver meresçimiento e buen gualardón, así como el mal meresçe aver pena.

X E por ende el ençerramiento de las razones de todo el libro es que, pues en mano de los ombres es, non se puede ninguno escusar de non buscar quantas carreras pudiere de bien abivando su entendimiento para echar de sí todos los males e toda razón d'ellos. E por esto Boeçio, que este libro fizo, veyendo que el su entendimiento era tornado por los grandes pesares de los males que acaesçían sin meresçimiento, por echarlos de sí despertó su seso e aguzó su entendimiento e ayuntó en este libro razones de conorte.

Como ya apreció Ronald Keightly, en *Mo* se encuentra una versión diferente de este «preámbulo» (1987: 173): «the preamble is particularly badly garbled, omitting much material». El texto comienza aproximadamente hacia la mitad del de *G,* con la sexta «raíz» (*Mo,* f. 1ra); el principio del texto es el siguiente:

> Este es el libro que llaman *Boeçio de consolaçión,* el qual fizo e compuso el mismo Boeçio, así como sobredicho es, así para conortar a sí como a otro; púsole su mesmo nombre.
>
> Primeramente es a saber de quál parte de philosophía es este libro; que las partes de philosophía son tres: la primera es çiençia natural, que quiere tanto dezir como saber la natura de las cosas [...].

El *incipit* de *Mo* coincide con el título que aparecía en *G* como quinta raíz, incluido el inciso «así como dicho es», que evidentemente se refiere a los puntos anteriores, en los que se ha explicado quién fue Boecio y las circunstancias en que compuso su obra. Este detalle, y el hecho de que el texto ausente en *Mo* ocupe aproximadamente un folio en *G,* parece indicar que el copista de *Mo* (o el de alguno de sus ascendientes) tendría como antígrafo un manuscrito de características físicas similares a *G* que habría perdido su primer folio. Este copista, por tanto, no habría omitido material, sino que se habría encontrado con que su antígrafo empezaba aproximadamente por la quinta «raíz», el título de la obra, y decidió tomar este título, sin apenas cambiar nada, para el *incipit* de su copia, solucionando como pudo el problema de la numeración de las dos siguientes «raíces»:

| *G* | *Mo* |
|---|---|
| [2ra] <el título alum>bra el libro, e por <esso> dixo un filósopho que llaman [¿Almonora?] <como> que, raído el título del libro, finca la carta muda y escura e non sabe ombre de qué fabla. Y el título d'este libro es este: «Comiénçase el libro que es dicho *Boeçio de consolaçión,* el qual fizo e compuso | [1ra] Este es el libro que llaman *Boeçio de consolaçión,* el qual fizo e compuso el mismo Boeçio, así como sobredicho es, así para conortar a sí como a otro; púsole su mesmo nombre. |

*G*

este filósopho mismo que ovo nombre Boeçio –así como dicho es– para conortar a sí e a otrie, e púsole su nombre».

*La sesta es saber ombre* de quál parte de filosophía es el libro. Ca las partes de filosophía son tres: la una es çiençia natural, que quiere tanto dezir como saber de natura; la otra es sermoçinal, que quiere tanto dezir como ordenamiento de palabras; la otra es çiençia moral, que quiere tanto dezir como saber de buenas costumbres; e por esta sabe ombre quáles son buenas costumbres e quáles malas, por que conosçiéndolas sepa obrar bien e esquivar el mal. E d'este saber fabla este libro.

*La setena es cómo fabla el que fizo el libro,* y esta se parte en dos guisas: la primera es quál manera de fablar [2rb] tomó el que fizo el libro, ca maguer que los sabios tomaron diversas maneras de fablar en los libros que fizieron, Boeçio tomó en este libro una manera que dizen *didascálica,* que tanto quiere dezir en griego como quando el disçípulo fabla con el maestro [...].

*Mo*

*Primeramente* es a saber de quál parte de philosophía es este libro; que las partes de philosophía son tres: la primera es çiençia natural, que quiere tanto dezir como saber la natura de las cosas; la segunda es sermonial, que quiere tanto dezir como ordenamiento de palabras; la terçera es çiençia moral, que quiere tanto dezir commo saber de buenas costumbres y saber quáles son las malas, por que conosçiendo esto sepa el ombre obrar el bien y esquivar el mal. Y d'esta terçera fabla este libro.

*En la qual fabla el mismo Boeçio,* y la parte en dos maneras: la primera, en quál manera deve fablar, que maguera que los sabios tomaron diversas maneras en el fablar, este Boeçio tomó en este libro una manera que dizen discordia en griego, que quiere tanto dezir como quando el diçíplo fabla con el maestro [...].

Como en otros muchos casos, parece que la modificación del texto original se ha llevado a cabo en *Mo* subordinando el sentido de la frase a la conservación del máximo número de elementos del original. En esta ocasión, el copista no conoce el término con el que concuerdan tanto «la sesta» como «la setena»; se trata de «la raíz», pero en su antígrafo no se encontraba el texto anterior. En el primer caso, el problema se soluciona sustituyendo la numeración por «primeramente». El segundo caso, sin embargo, es más delicado. La frase «en la qual fabla el mismo Boeçio» podría interpretarse como 'Boecio habla de esta parte de filosofía', con lo cual el antecedente femenino sería la «çiençia moral» de la frase anterior, o como referencia a la presencia de Boecio como personaje en la obra, lo cual nos obligaría a suponer una *concordantia ad sensum* con «manera de fablar». En todo caso, el copista de *Mo* ha optado por modificar lo mínimo posible el texto de su antígrafo, es decir, mantener el género femenino.

Parece claro, por tanto, que el texto de *Mo* se debe a que su antígrafo, o el de alguno de sus ascendientes, era acéfalo, y que la versión original del «preámbulo» es la que aparece en *G*. Las variantes de ambos manuscritos en la sección que comparten son numerosas, aunque irrelevantes en la mayoría de los casos (aunque *cf. infra,* en el apartado del *modus agendi*).

Sobre la procedencia del «preámbulo», ya hemos mencionado que Ronald Keightley lo relacionaba con el proemio del comentario de Pseudo-Tomás de Aquino. La similitud entre ambos estaría, a su juicio, en el hecho de que este proemio, como el de la versión castellana,

apenas se ocupa de la vida de Boecio y de su contexto histórico, diferenciándose así de otros muchos comentarios de la *Consolatio* –como, especialmente, el de Trevet–, en los que la mayor parte del prólogo está dedicada a esta materia (1987: 175). El proemio del comentario latino está dividido en dos partes: en la primera se glosa la frase de Séneca «Philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas», mientras que la segunda consiste en un *accessus ad auctorem* de cinco epígrafes que tienen cierto paralelismo con algunos epígrafes del texto castellano, aunque no con su distribución ni con su contenido (transcribo también, a modo de ejemplo, la *causa suscepti operis,* que se correspondería con la tercera «raíz», párrafo V):

> Sed antequam ad literam accedamus, quinque sunt praemittenda. Primo de causa suscepti operis. Secundo de causis hujus libri. Tertio de titulo hujus libri et ejus expositione. Quarto de causa intitulationis praesentis libri. Quinto de generali summa et sentencia hujus libri.
>
> Circa primum videlicet circa causam suscepti operis, quare Boetius hunc librum conscripsit, est sciendum, quod Boetius vir eximius consul Romanus fide Catholicus extitit: qui disputans de fide Catholica contra duos haereticos, scilicet contra Nestorium et Eutichem, cum nullus esset qui eis resisteret, Boetius ipsos in communi Concilio devicit, sicut patet in libro suo de duabus naturis in Christo. Tempore vero Theodorici regis Gothorum cum idem Theodoricus tyrannidem suam contra Romanos vellet exercere, et quoslibet bonos opprimere; Boetius virtute Dei armatus plus omnibus aliis sibi restitit; et quos tyrannica rabies invaserat, Boetius amore justitiae exponens se periculis ipsos liberavit. Videns autem Theodoricus rex Gothorum solum ipsum Boetium sibi resistentem, cogitabat qualiter ipsum perderet. Et cum justam causam contra eum non inveniret, duas falsas causas confixit. Dixit enim Boetium impedivisse quemdam delatorum sibi literarum quae continebant accusationem senatus Romanorum, ut sic senatus redderetur reus laesae majestatis. Hanc causam tangit Boetius prosa quarta hujus primi, dicens: delatorem ne documenta deferret quibus senatum majestatis reum faceret, impedisse criminamur. Secundo accusabatur Boetius quod quasdam literas direxisset ad imperatorem Constantinopolitanum per quas restitueret libertatem pristinam ipsis Romanis. Hanc causam tangit Boetius eadem prosa, sic dicens: nam de compositis falso literis quibus libertatem arguor sperasse Romanam, quid attinet dicere? His de causis Boetius per viles personas et infames accusatus, indefensus, reus est judicatus, et a rege Theodorico Papiae in exilium relegatus. Boetius autem in exilio positus, praeteritam prosperitatem secum reputans, et praesentem adversitatem considerans: ne aliquis homo in simili statu positus desperaret, sed unde consolaretur haberet: philosophicam consolationem composuit contra mutabilitatem fortunae. Ex quibus dictis patet quod causa suscepti operis est illa: quatenus Boetius se in exilium relegatum, ab omnibus bonis depulsum, dignitatibus exutum per philosophiam se tueretur, volens consolari quemlibet hominem in simili statu positum ne desperet: similiter esse contuendum. Secundo videndum est [...]. (Busa, 1996).

Si bien la exposición histórica no es tan amplia como la del comentario de Nicolás Trevet, no deja de ser aquí bastante pormenorizada (y ampliada en el epígrafe «titulus hujus libri»), de manera que difícilmente se pueden relacionar ambos prólogos en función de la ausencia de material histórico, lo cual, además, no parece un criterio sólido para filiar ambos textos.

El argumento definitivo, sin embargo, es el cronológico. La crítica actual considera que el comentario llamado de Pseudo-Tomás debió de nacer en el ambiente universitario alemán de

mediados del siglo XV, y que todos los manuscritos y las numerosas ediciones conservadas derivan de la *princeps* de 1473 (§ 2.3.2.1). De aceptar una relación directa entre el proemio del comentario de Pseudo-Tomás y el preámbulo de la versión castellana, esta tendría que haber sido compuesta, como muy pronto, en los últimos años del siglo XV, lo que parece ir en contra de la cronología de los manuscritos castellanos, ambos de la segunda mitad de siglo y con numerosos errores comunes que evidencian copias intermedias.

Por último, sí que parece haber ecos de este proemio (en la *causa* transcrita pueden advertirse varios) en diversos epígrafes del «preámbulo», si bien no implica ello una relación directa con el comentario de Pseudo-Tomás, ya que la mayor parte de los paralelos textuales entre proemio latino y preámbulo castellano se encuentran también en el prólogo de una de las principales fuentes del comentario de Nicolás Trevet, del cual el comentario de Pseudo-Tomás es básicamente un reelaboración, el comentario de Guillermo de Conches, del siglo XII (ed. Nauta, 1999: 4):

> In principiis philosophorum ista VI inquiruntur: causa compositionis operis, materia, modus siue ordo agendi, utilitas cur agat, cui parti philosophiae supponatur, et titulus. Primum igitur de causa compositionis dicamus, postea de ceteris in ordine exequemur.

El comentario de Guillermo de Conches, como vemos, se acerca mucho más al texto castellano, con seis epígrafes que, al incluir el *nomen auctoris* en el *titulus operis,* coinciden con las siete «raíces» del «preámbulo». Sin embargo, no por ello cabría tampoco relacionar el texto castellano con el comentario de Guillermo de Conches, ya que, como se verá a continuación, el contenido de los epígrafes no coincide. Creo más bien que el preámbulo castellano es, en su factura final, obra original del traductor, un letrado procedente del ámbito académico y, por tanto, familiarizado con las técnicas exegéticas escolares y universitarias, que reorganizó, en función de determinados intereses particulares, los contenidos de algún prólogo de la rama Guillermo de Conches-Nicolás Trevet-William Wheteley[100].

La creación de nuevos prólogos con diferentes esquemas a partir de uno o varios modelos es una práctica habitual no solo entre los comentaristas y traductores medievales, sino entre los mismos copistas, que adaptan la presentación del texto a la finalidad de la copia. Tanto el prólogo como las glosas –el aparato exegético que suele acompañar a las versiones vernáculas– constituyen un material muy lábil y susceptible de alteraciones, y de ahí su gran valor como clave para entender los propósitos de traducciones o copias (§ 3.3.4.7). Coincido, por tanto, con la opinión de Pérez Rosado (1992 I: 100) de que el «preámbulo» es en buena medida «de la propia cosecha» del traductor. El siguiente análisis del «preámbulo» y de las características de las «interpolaciones» confirmará, creo, tal hipótesis.

El «preámbulo» consta de tres partes: una breve presentación de Boecio y de las circunstancias en las que compuso la *Consolatio* (II), un *accessus ad auctorem* (III–IX) y un resumen del sentido de la obra (X). Respecto a la primera parte, parece tratarse, por contenido y extensión, de una versión reelaborada de alguna de las diferentes *vitae Boethii* con las que

[100] Sobre la relación entre los comentarios de Guillermo de Conches, Nicolás Trevet, William Wheteley (algunos años posterior al de Trevet) y Pseudo–Tomás de Aquino, que forman una rama particular con un material común sobre el que unos y otros comentaristas polemizan, véanse Minnis–Nauta (1993) y Nauta (1997).

comienzan infinidad de manuscritos latinos de la *Consolatio*[101]. Ninguna de las *vitae* conocidas tiene parecido alguno con esta sección del texto castellano, que se centra en presentar a Boecio y en describir brevemente la génesis de la *Consolatio.* La presentación del autor romano es de gran interés por cuanto revela, a mi entender, la concepción del autor y de la obra que generaron su traducción. En primer lugar el prologuista afirma que Boecio fue «un cavallero de armas»; a continuación da cuenta de su reconocida virtud («muy preciado de bondad e de fama»); al destacar su origen, se asimilan, de manera significativa, los patricios a los Adelantados Mayores contemporáneos; en cuarto lugar se menciona el alto cargo que ocupaba Boecio; por último, se destaca su sabiduría, su integridad moral y su virtud civil de dedicación a Roma.

El «preámbulo» se abre con la sorprendente afirmación de que Boecio fue «un cavallero de armas», *unicum*, en lo que a mí se me alcanza, en la tradición comentarística medieval. No solo está ausente en la tradición medieval, sino que los únicos testimonios al respecto, proporcionados por Enodio, obispo de Pavía y pariente de Boecio, apuntan en la dirección contraria: en una carta que Enodio escribe a Boecio en el momento de máximo esplendor de este, tras ser nombrado cónsul *sine collega* en el año 510, dice, quizá con una cierta acritud (epist. VIII.1, ed. Hartel 1882: 199): «Noster candidatus [sc. Boethius] post manifestam decertationem debitum triumphum, dum numquam uiderit bella, sortitur»; cualquier logro militar de Boecio sería, en todo caso, metafórico.[102] El mismo Enodio, años más tarde, escribe un curioso epigrama satírico sobre la «blanda espada de Boecio» (*carm.* II.132, ed. Hartel, 1882: 602):

De Boetio spata cincto
Languescit rigidi tecum substantia ferri,
solvitur atque chalybs more fluentis aquae.
Emollit gladios inbellis dextra Boeti.
Ensis erat dudum, credite, nunc colus est.
In thyrsum migrat quod gestas, inprobe, pilum.
In Venerem constans linque Mauortis opem[103].

[101] Sobre las más tempranas *vitae Boethii,* véase Dronke (2002); Peiper (1871: XXVIIII–XXXV) editó seis de ellas, compuestas entre los siglos IX y XII; hay reedición de las más antiguas, vitae I–V –dividiendo la número V de Peiper, que en realidad fusiona dos diferentes *vitae*–, en Troncarelli (1981: 25–26). Los editores de *Codices Boethiani* añaden una nueva *vita* (VII), asociada al comentario de Guillermo de Conches y presente en los manuscritos Egerton 628 (ff. 4rb–4vb) y Harley 2559 (f. 34r) de la British Library (eds. Gibson, Smith y Ziegler, 1995: 15–16). En la serie de *accessus* del siglo XII publicados por Huygens (1970: 47–48) se encuentra otra que, según Troncarelli, es el resultado de una «compilazione abbreviata e rifusa di quelle dell'edizione Peiper» (1981: 1). Respecto a la *vita* que Troncarelli consideró del siglo VI y probablemente compuesta por Casiodoro (1981: 11–14), hay que leer las objeciones de Gibson (1984: 274–276). Aunque estas *vitae* se encuentran en códices copiados durante toda la Edad Media, se integraron también como un epígrafe en los diferentes esquemas de *accessus ad auctorem (cf. infra)* o bien como parte del capítulo introductorio de los comentarios.

[102] 'A nuestro candidato, tras el combate conocido, le ha tocado en suerte el merecido triunfo, aunque nunca ha visto una guerra'. Sobre este pasaje y el poema citado a continuación, véase Moorhead (1992: 168–169).

[103] 'Sobre Boecio, armado con espada. Languidece contigo la materia del duro hierro, / se derrite también el acero como agua que corre. / La diestra, que no ha participado en guerras (*inbellis*), de Boecio reblandece las espadas. / Hace nada era una espada, creedme, ahora es una rueca. / La lanza que llevas, lascivo, se transforma en tirso. / Constante en los asuntos de Venus, abandona el instrumento de Marte'.

Shanzer (1983*b*) pone en relación este epigrama con la elegía III de Maximiano, escrita probablemente a finales del siglo VI, donde se menciona a Boecio como *praeceptor amoris,* y destaca el tono paródico del poema a través de, por ejemplo, el uso del término filosófico *substantia* en el primer verso[104]. A la luz de estos dos testimonios, quizá habría existido una imagen contemporánea de Boecio alternativa a la del escritor austero y severo que se difundió en los siglos posteriores, como hemos señalado en el punto 2.2[105].

Así pues, por un lado los testimonios contemporáneos manifiestan que Boecio no había participado en guerra o batalla alguna, en una idea que se asocia con su supuesta inclinación por el amor de las mujeres, de manera que no hay por tanto una realidad histórica que pudiera sustentar la actividad bélica de Boecio. En la tradición medieval, por otra parte, se destaca la valentía de Boecio en su enfrentamiento con Teodorico, si bien esta se traduce tan solo en una oposición estrictamente política al monarca o a miembros de su gobierno o, en todo caso, en el envío de cartas a Oriente en busca de ayuda (§ 2.2). Todo ello es consistente con la postura contraria a la guerra mantenida en la *Consolatio,* como no podía ser de otro modo en una obra de ética fundamentalmente estoica (véanse, por ejemplo, III.2.6, IV.VI.18, V.IV.IV y, especialmente, II.V). A falta, por tanto, de algún antecedente, habría que atribuir esta *invención* de un Boecio «cavallero de armas» al autor del «preámbulo», es decir, al traductor.

A continuación se destaca en esta breve *vita* las dos cualidades por las que este caballero era más «preçiado»: su «bondad» y su «fama». Este término, «bondad», es muy frecuente en el preámbulo, de manera que conviene analizar qué entiende exactamente el traductor por este término. A lo largo de todo el texto, la traducción habitual de *virtus* es «bondad» (I.4.28, I.1.28, I.4.34, I.V.34, II.4.5, II.6.3, II.6.8 –como parte de un binomio sinonímico–, II.7.1, II.7.2, II.7.19, II.7.20, II.7.21, III.2.9, III.4.1, III.4.7, III.5.13, III.6.9, IV.1.4, IV.1.7, IV.2.23, IV.2.31, IV.4.40, IV.6.37, IV.6.38 –de un *virtutes* subyacente traducción de δυνάμεις–, IV.6.40, IV.6.42, IV.6.51, IV.7.10 –en dos ocasiones–, IV.7.15, IV.7.19, V.3.32 y V.6.47).

El término «bondad», por otro lado, traduce también *probitas* (II.5.18, IV.3.1, IV.3.6, IV.3.12, IV.3.16, IV.3.21, IV.4.40 y IV.6.29), *bonum* (III.6.3, III.IX.6, III.IX.23, III.10.40, IV.3.15 y IV.VI.45), *bonitas* (II.6.20, III.10.38 y III.12.34), *conscientia* (I.4.33 y I.4.37), *innocentia* (I.4.34 y IV.6.35) y *dotes* (II.4.6). Solo en tres ocasiones *virtus* se traduce por «virtud» (II.4.1, II.7.2 y IV.6.13), y en una, *virtutum* se traduce como «de los buenos» (IV.5.4). El término «virtud» se emplea también para traducir *vis* (I.5.12 y V.4.31), y en una ocasión «virtud de Dios» traduce *providentia* (III.11.33). El propio traductor señala explícitamente esta equivalencia de *virtus* y «bondad» en IV.7.19: «E por ende la bondad es llamada virtud, porque, estando esforçada en

---

[104] Daniele di Rienzo (2005: 195) pone en duda que Maximiano hubiera podido conocer los versos de Enodio, dado que no hay testimonios de su lectura hasta el redescubrimiento de sus obras por Pablo Diácono en época carolingia.

[105] Véanse Moorhead (1992: 169) y Ricklin (2003: 145–146 y *passim*). Danuta Shanzer señala también como posible origen de este epigrama el resentimiento de Enodio hacia Boecio por no concederle una casa en Milán, reclamada en numerosas cartas, aunque no descarta que fuera una composición improvisada en el contexto de un banquete o una fiesta. Según Bartlett (2003: 60–62), sin embargo, el ataque de Enodio se debería a diferencias teológicas entre ambos autores tras la publicación por parte de Boecio del tratado *Contra Eutychen et Nestorium,* mientras que para Peter Dronke el poema, que relaciona con la influencia de Catulo en esta época, se compuso «to tease a friend, not in anger or hostility» (2002: 290). Independientemente de la intención de Enodio, posiblemente la clave del sentido del poema la proporciona el pasaje de la carta citada anteriormente, como destaca Di Rienzo (2005: 196): «chi non è versato nei combattimenti di Marte, lo sarà almeno in quelli di Venere».

sus poderíos, non puede ser vençida de las cosas contrarias» (*Ex quo etiam virtus vocatur, quod suis viribus nitens non superetur adversis,* 'y por eso se llama así la virtud, porque, apoyándose en sus fuerzas, no puede ser superada por sus adversarios').

Así pues, el traductor destaca dos cualidades de Boecio, una perteneciente a un ámbito interno, la «bondad» equivalente para él a la *virtus,* y otra a un ámbito externo, su «fama» o reputación.

Por otro lado, los «patricios», grupo al que pertenecía Boecio, se asimila al de los «Adelantados Mayores» contemporáneos» («vino del linaje de los patriçios, que quiere dezir tanto como Adelantados Mayores»). Estos Adelantados Mayores habían pasado de ser a principios del siglo XIII los más destacados oficiales de la Administración, con amplias competencias judiciales, militares, políticas y administrativas, a poseer, a partir de la segunda mitad del siglo XIV, un título nobiliario que se transmitía en herencia y contaba con amplias ventajas económicas[106]. A continuación, se menciona el alto cargo que ocupaba Boecio y, por último, se destaca su sabiduría, su integridad moral y su virtud civil de dedicación a Roma.

La segunda parte del «preámbulo» es un *accessus ad auctorem.* Se trata, probablemente, del ejemplo más canónico que encontramos en las letras medievales hispánicas; también podemos encontrar usos del *accessus,* por ejemplo, en la traducción de Enrique de Villena de la *Eneida,* en el *Tratado en defensa de las virtuosas mujeres* de Diego de Valera, en el *Bursario* de Rodríguez del Padrón o en el *Victorial* de Gutierre Díaz de Games[107].

El *accesus* de *Boeçio de consolaçión* se adscribe de manera estricta al esquema tradicional denominado «tipo C» en la conocida clasificación de Richard Hunt. A partir del siglo XIII convivieron básicamente tres modelos de *accessus:* el denominado «tipo B», que se basa en los prólogos sobre Virgilio de Donato y de Servio; el «tipo C», originado a principios del siglo XII a partir de la difusión del comentario de Boecio de la *Isagoge* de Porfirio; y el llamado «prólogo aristotélico», en el que se aplican las cuatro causas de la generación y el cambio al estudio de la obra.

En realidad estos diferentes modelos no parecen haber sido nunca fórmulas rígidas; se encuentran muchas variantes de cada modelo e incluso esquemas mixtos. La adscripción de

---

[106] Véanse Cerdá Ruiz-Funes (1971), Jular Pérez-Alfaro (1990), De Benito Fraile (1996) y Vázquez Campos (2006).

[107] Estos son los casos que analiza más detenidamente Julian Weiss, quien también menciona usos del *accessus,* entre otros textos, en las traducciones de Alfonso de Cartagena y del Tostado, en la *Coronación* de Juan de Mena, en el Corbacho o en el *Siervo libre de amor* (Weiss, 1990: 109-117). Se pueden rastrear, sin embargo, usos ocasionales en obras castellanas anteriores al siglo XV: la crítica los ha señalado, por ejemplo, en la *General Estoria* (Rico, 1984: 170-188), en los *Castigos del rey Sancho IV* (Cacho Blecua, 1996), en el *Libro de Alexandre* (Arizaleta, 1997), en el *Libro de buen amor* (Dagenais, 1994: 93-97 y *passim*) o en el *Prólogo general* de don Juan Manuel (Rico, 2002 [= 1986]: 98). A mi juicio es preferible hablar en estos casos de «usos del *accessus*», ya que se puede apreciar una gran variedad en la apropiación de su estructura y contenidos, desde el empleo de la terminología técnica y una cierta adscripción a determinado esquema tradicional (como en el caso de la traducción de la *Eneida* o del *Victorial*) hasta casos en los que los contenidos del *accessus* están «embedded discreetly within the overall structure of the prologue» (Weiss, 1990: 114), actuando incluso como subtexto sobre el que se elaboraría un prólogo paródico (como se ha propuesto para el *Libro de buen amor*). En todo caso, la característica principal de la aplicación de este recurso a las obras vernáculas castellanas sería la gran libertad de los escritores para adaptar el *accessus* a sus necesidades e intereses particulares, aunque en último término se encontraría el deseo, común a todos ellos, de ejercer un mayor control autorial y de conferir a las obras literarias un estatus más alto (Weiss, 1990: 117).

determinado accessus a un modelo particular se fundamenta en la elección de los epígrafes más frecuentes en cada esquema y, sobre todo, en el uso de una terminología relativamente homogénea para referirse a ellos. Los epígrafes que se solían tratar en el «tipo B» eran *titulus, causa, intentio, numerus, ordo* y *explanatio* (en la variante derivada de Donato) o *vita, titulus operis, qualitas carminis, scribentis intentio, numerus librorum, ordo librorum* y *explanatio* (en la derivada de Servio); en el «tipo C», *titulus libri, nomen auctoris, intentio auctoris, materia libri, modus agendi* (*modus scribendi* o *modus tractandi*), *ordo libri, utilitas* y *cui parte philosophiae supponitur;* en el «prólogo aristotélico», *causa efficiens* (autor), *causa materialis* (tema), *causa formalis* (procedimiento didáctico y forma literaria) y *causa finalis* (objetivo)[108].

En nuestro caso, tras el inicio tópico en los *accessus* («Y en comiençó d'este libro á ombre menester de saber siete cosas que son raízes e se convienen saber en comiençó de cada un libro»), se tratan los siguientes siete epígrafes:

1. La «primera raíz» se enuncia como la *materia libri:* «la materia de que fabla este libro es de bienandança e saber quál es la verdadera para conosçerla para sí e quál es la engañosa e non verdadera para non preçiarla mucho quando la oviere nin dolerse d'ella quando la perdiere». Sin embargo, la segunda parte del enunciado corresponde a la *intentio auctoris:* diferenciar entre la verdadera y la falsa bienandanza. La fusión en un mismo epígrafe de *materia* e *intentio* es habitual en este esquema de *accessus* (Hunt, 1980 [= 1948]: 127).

2. La «segunda raíz» corresponde a la *utilitas libri.* El «provecho del libro» es doble, la consolación en las adversidades («conorte en los pesares») y la dirección del entendimiento hacia la «bondad» y las «buenas costumbres».

3. En la «terçera raíz» el traductor introduce un epígrafe perteneciente en principio al *accessus* tipo B, la *causa,* pero que fue muy frecuentemente usado dentro del C bajo la formulación *causa suscepti operis* (Hunt, 1980 [= 1948]: 128). La razón que movió a Boecio a escribir el libro fue la de «esforçarse con seso» para menospreciar, cuidando «en las cosas de filosofía», los tristes recuerdos de cuando era rico y poderoso, y para consolarse con su saber y la conciencia de haber obrado correctamente.

4. La «quarta raíz» es el «nombre del que fizo el libro» (*nomen auctoris*). Posiblemente del mismo siglo VI, poco después de compuesta la *Consolatio,* deriva la glosa etimológica de los nombres y dignidades de Boecio, que aparece —toda o en parte— en la mayoría de los comentarios y textos glosados de la obra (§ 3.4.1). El traductor se detiene solo —«comoquier que ovo otros muchos sobrenombres»— en Severino, «seguidor de verdad e de derechez», nombre con el cual fue canonizado por la Iglesia.

5. La «quinta raíz» es el «título del libro» (*titulus libri*): tras el difundido tópico de la etimología de *titulus* a partir de *titan* (Huygens, 1970: 29, 60 y 75; Sharpe, 2003: 5), se cita como título el *incipit* de la obra.

---

[108] El estudio básico sobre los orígenes, evolución y desarrollo del *accessus* en las diferentes disciplinas sigue siendo el extraordinario artículo de Quain (1945=; Hunt (1980 [= 1948]) lleva a cabo la clasificación de los distintos tipos de *introductiones,* tanto a las *artes* como a los *auctores,* posteriormente desarrollada por Minnis (1988: 29–72); véanse también Huygens (1954), Silvestre (1957) y Lutz (1969); observaciones interesantes en Olmedilla (1999: 708-714) y Domínguez (2004: 61-82).

6. La «sesta raíz» es «saber ombre de quál parte de filosophía es el libro» (*cui parti philosophiae supponitur*). Dentro de la división tradicional —difundida por San Isidoro— de la filosofía en natural, «sermoçinal» (lógica y retórica) y moral, la *Consolatio* se adscribe a esta última («saber de buenas costumbres»). La «çiençia moral» es la que permite distinguir entre buenas y malas costumbres, y obrar así en consecuencia.

7. La última raíz, «cómo fabla el que fizo el libro», se corresponde con el epígrafe enunciado como *modus agendi, modus scribendi* o *modus tractandi.* Este apartado se divide en dos: el *modus agendi* propiamente dicho («quál manera de fablar tomó el que fizo el libro») y el *ordo libri* («en quál guisa y en quántas partes se departe el libro»), que frecuentemente iban unidos en el mismo epígrafe. (Minnis, 1988: 22)[109]. El traductor incluye la obra dentro del molde formal de la *didascálica,* es decir, el diálogo entre un maestro y un discípulo. La fuente de este *modus* es probablemente la clásica definición de Servio en el prólogo de su comentario a las *Geórgicas:* «Et hi libri didascalici sunt, unde necesse est ut ad aliquem scribantur, nam praeceptum et doctoris et discipuli personam requirit»[110] (*apud* Thilo, 1961 [= 1887]: 195). A continuación, dentro del *ordo libri* (o de la *forma tractatus*), se procede a un resumen de cada uno de los cinco libros de la *Consolatio.*

A través de estos epígrafes se establecen una serie de correspondencias que especifican las ideas en las que se asienta el *accessus,* representadas esquemáticamente como sigue (los números entre corchetes hacen referencia a los diferentes epígrafes del *accessus* que acabamos de señalar):

1. ADQUISICIÓN DEL SABER

-«enderezamiento del entendimiento» [2]

-«seso» [3]

-«cosas de filosofía» [3]

-«çiençia moral» [6]

-Filosofía [7.1]

-facultad concedida por Dios [7.2]

EVITA

2.1. ÁMBITO INTERNO

-apreciar los bienes mundanos [3]

-Boecio1 [7.1]

---

[109] También podría ser que el autor del *accessus* estuviese recogiendo la diferencia, desarrollada a partir del siglo XIII, entre *forma tractandi* y *forma tractatus* (también llamada *divisio textus* u *ordinatio partium*) que es habitual en el apartado causa formalis de los llamados «prólogos aristotélicos»; a ello quizá apuntaría el inicio del epígrafe («esta se parte en dos guisas»), que puede estar reproduciendo el habitual comienzo de la causa *formalis:* «causa formalis duplex est» (*MINNIS,* 1988: 118-159).

[110] 'Y estos libros son didácticos (didascálicos), por lo cual es necesario que se escriban para alguien, pues la instrucción requiere las personas del maestro y el discípulo'.

2.2. ÁMBITO EXTERNO

-riqueza, poder, honra, etc. [3]

-malas costumbres [6]

QUE LLEVA A

2. FALSA FELICIDAD [1]

-Libros I-III [7.2]

-«pena» [7.2]

CONSIGUE

3.1. ÁMBITO INTERNO

-«conorte en los pesares» [2]

-menosprecio de los bienes mundanos (2.2) [3]

-verdad [4]

-$Boecio_2$ [7.1]

3.2. ÁMBITO EXTERNO

-«bondad y buenas costumbres» [2, 4 y 6]

-buen vivir [3]

-«derechez» [4]

QUE LLEVA A

3. VERDADERA FELICIDAD [1]

-Libros IV-V [7.2]

-«gualardón» [7.2]

El eje temático es la adquisición de saber, y a cada lado se sitúan los polos positivo y negativo, cada uno con una vertiente *interna* y otra *externa*. La *materia/intentio* de la obra consiste en saber cuál es la verdadera y la falsa felicidad; aquí se enuncian el eje y los polos. En el provecho de la obra se especifican los ámbitos interno y externo de la verdadera felicidad: el «conorte en los pesares» y «aver enderesçamiento del entendimiento» hacia «bondad y buenas costumbres». La verdadera felicidad, por tanto, consiste en pensar y obrar correctamente. Boecio sirve como ejemplo de la forma incorrecta de pensar en la *causa*: «él era preso y en gran pesar [...] veniéndosele mientes como fuera rico e poderoso e onrado y era venido sin culpa a tener pena con los malos». Boecio está doliéndose por lo que ha perdido: la riqueza, el poder y la honra. Estos dones son la dimensión externa de la falsa felicidad, y en su aprecio consiste la dimensión interna. El «seso» y las «cosas de filosofía» hacen volver el entendimiento de Boecio a «menospreçiar lo que avía perdido» y conortarse con su «saber» y su buena vida,

que están impresos en su sobrenombre: «Severino tanto quiere dezir como seguidor *de verdad* e *de derechez*». El conocimiento necesario para «saber ombre quáles son buenas costumbres e quáles malas, por que conosçiéndolas sepa esquivar el mal» se concreta en la «çiençia» moral y en Filosofía, que endereza el entendimiento de Boecio (son las dos *personae* del *modus agendi*). El mismo orden de los libros refleja este esquema: en el primero, Boecio «cuenta sus pesares», y en los dos siguientes Filosofía muestra en qué consiste la falsa felicidad: la fe en la fortuna y los bienes de cuya pérdida se lamentaba Boecio. El otro polo, es decir, dónde reside la felicidad verdadera, es el tema del cuarto libro. Por último, el traductor enlaza el tema del quinto libro con los ejes propuestos, haciendo así patente la estructura interna del *accessus*: «ha dado Dios graçia al ombre sobre todas las creaturas de razón e de entendimiento de conosçer y escojer el bien e otrosí conosçer el mal e quitarse d'él por tal que, escogiendo el bien, sea digno de aver meresçimiento e buen gualardón, así como el mal meresçe aver pena».

A diferencia de la mayor parte de *accessus* conservados en castellano, el de la «versión interpolada» reproduce de una manera rigurosa, tanto en el número como en la denominación y la extensión de los epígrafes, la estructura del prólogo académico tradicional. Esta relativa rigidez, sin embargo, no hace del *accessus* un mero formulario, sino que en manos del traductor se convierte en un instrumento *autorizado,* sin manipulaciones ni forzamientos formales, para desarrollar una interpretación unitaria de la obra que gira en torno a su *utilitas*[111]. Los tres primeros epígrafes del *accessus,* la *materia/intentio,* la *utilitas* y la *causa* (ubicados intencionadamente al principio) desarrollan una misma idea: el conocimiento como medio para desechar la falsa felicidad y alcanzar la verdadera. Esto supone la reconstrucción de la —en términos retóricos— *inventio* que generó la obra. En el resto del *accessus* se establecen las correspondencias de esta idea central y su relación con la estructura de la *Consolatio,* es decir, su *dispositio:* la razón, gracia concedida por Dios a los hombres y personificada en Filosofía, conduce por la vía de la ciencia moral a la adquisición de determinado conocimiento ético; este permite, en un primer estadio, rechazar todo aquello que a veces los hombres (el Boecio anterior a la «consolación de Filosofía») identifican falsamente con la verdadera felicidad; en un segundo estadio, este saber permite identificar en qué consiste la verdadera felicidad: el bien, que conlleva merecer el «buen gualardón». El diálogo «didascálico» con Filosofía, es decir, con el saber, es la metáfora —el traductor llama «semejança» al diálogo[112]— de este proceso sapiencial que lleva a Boecio a la verdadera bienandanza.

A este interés por el «provecho» del libro y, en consecuencia, por su lectura ética, no es ajena la elección por parte del traductor del esquema tipo C de *accessus,* que, frente a otros modelos, más centrados en cuestiones literarias, permitía incluir la literatura antigua en un marco general del conocimiento, especialmente a través del *ethice supponitur* de la *pars philosophiae* (Minnis, 1988: 23-28 y 1991: 12-15). Así, el uso de este *accessus* inscribe la obra en una esquema basado en el valor del conocimiento como vía conducente hacia la felicidad, desarrollando el binomio saber-bienandanza.

---

[111] Un ejemplo de *accessus* también basado en la *utilitas* de la obra, de intención semejante al nuestro, se encuentra en dos manuscritos del comentario latino a la *Consolatio* de Guillermo de Aragón (Olmedilla, 1999: 713-714).

[112] «Después que Boeçio ovo acabado este prólogo començó en este primero libro a poner una metáphora, que quiere tanto dezir como semejança, para seguir la manera que es dicha» (*G*, f. 3va); en esta rúbrica del traductor, «prólogo» se refiere al primer metro de la *Consolatio,* en el que todavía no se ha entablado el diálogo.

Considero que este «preámbulo», que, como hemos visto, debe de ser una obra original del traductor a partir de diversos materiales académicos, cobra especial sentido en relación con los otros textos que componen el códice BNM 17814 (*G*). Por un lado tenemos dos textos de Enrique de Villena, los *Doze trabajos de Hércules* y la *Exposición del salmo* «Quoniam videbo». Los *Doze trabajos,* en palabras de Cátedra (1994: xx–xxi),

> se pueden leer como la primera de una larga serie de reivindicaciones de la responsabilidad intelectual de los laicos, de la necesidad de la formación para el ejercicio científico de la clase nobiliaria, presentando así uno de los más antiguos testimonios romances del tema de las armas y las letras. Hércules es, en tal sentido, el caballero perfecto, estamental y militarmente hablando, dotado de inquietudes intelectuales tan cualificadas como las de cualquier profesional del estamento universitario.

La traducción del tratado *De nobilitate,* por otro lado, esta vez en palabras de Rodríguez Velasco (1996: 94), «tiene la característica justa que los caballeros intelectuales buscaban en sus tratados y obras históricas, que es la idea de la caballería romana como respaldo de sus intereses y actitudes».

En conexión directa con estos dos textos, y de manera tangencial con la *Exposición* y el *Libro de los buenos proverbios* (ambos son textos ampliamente difundidos en ambientes cortesanos), la obra de Boecio y su figura así presentada adquieren un sentido que creo anclado en un tiempo y en un ámbito concretos —que se explicitan con la referencia a «los Adelantados Mayores»—: Boecio, como un exponente de caballero romano, noble y virtuoso, que conjuga armas y letras y con una activa participación social y política, es asumido como un perfecto ejemplo para los nobles, cortesanos o funcionarios intelectuales de la Castilla cuatrocentista, los nuevos patricios (en función de su nobleza, de su virtud o de ambas cosas), que buscaban en el pasado romano la justificación de sus aspiraciones intelectuales, sociales y políticas, lo que Heusch ha llamado «el sueño latino de los caballeros letrados del siglo XV» (2010).

Desde esta perspectiva creo que puede entenderse bien la invención del traductor del Boecio «cavallero de armas». El traductor aplicó para ello un esquema bien conocido por él y probablemente por sus destinatarios, el modelo literario caballeresco; en el inicio del *Libro del caballero Zifar*, por ejemplo, se lee (ed. González, 1983: 75–76):

> Dize el cuento que este Cauallero Zifar fue buen cauallero de armas e de muy sano consejo a quien gelo demandaua e de grant justiçia quando le acomendauan alguna cosa do la ouiese de fazer, e de grant esfuerço, non se mudando nin orgullesçiendo por las buenas andanças de armas quando le acesçian, nin desesperando por las desauenturas fuertes quando le sobrevenian. [...] E asi se tenia Dios con este cauallero en fecho de armas, que con su buen seso natural e con su buen esfuerço sienpre vençia e ganaua onrra e vitoria para su señor el rey, e buen pres para sy mesmo. [...] E de la otra parte, con grant enbidia que auian aquellos a quien Dios non quisiera dar fecho de armas acabadamente asy commo al Cauallero Zifar, dezian al rey que era muy costoso [...] non parando mientes los mesquinos commo Dios quisiera dotar al Cauallero Zifar de sus grandes dones e nobles, señaladamente de buen seso natural e de verdat e de lealtad e de armas e de justiçia e de buen consejo

Es decir, un caballero virtuoso, sabio y famoso (la sabiduría lleva a la virtud y esta a la buena consideración de los demás), con plena actividad pública y cívica en su patria para honra de su rey, ha caído en desgracia por las envidias de los cortesanos. Este mismo esquema literario se repite en los otros dos grandes «best-sellers caballerescos», como los ha llamado Heusch (2010: 296–297), el *Amadís* y el *Tristán de Leonís.*

De acuerdo con la cronología de esta «imagen metafórica de la caballería romana», en palabras de Jesús Rodríguez Velasco, sin embargo, el periodo de afirmación de este estamento estaría más bien en el siglo XIV, con una insistencia en la idea de *virtus* (recuérdese la equivalencia con «bondad» y su insistencia en el «preámbulo») como origen de la nobleza[113], lo cual podría hacernos pensar en una datación de la obra algo más atrasada de la tradicional (finales del XIV o principios del XV).

#### *3.3.3.4. Las interpolaciones*

Los pocos estudiosos que se han ocupado de esta traducción (§ 3.3.3.1) han señalado como su característica principal la integración en el texto de numerosas interpolaciones cuya procedencia no ha sido identificada. En realidad, el cotejo sistemático de la traducción con su modelo subyacente revela que estas «interpolaciones» son un conjunto de apenas cincuenta glosas intercaladas a lo largo del texto, la mayoría extremadamente breves, más otras veinte aproximadamente que se concentran en cuatro pasajes. A continuación presento la clasificación de estas primeras cincuenta glosas y, más tarde, el comentario de los pasajes en cuestión. Empleo indistintamente los términos *glosa* o *interpolación* para referirme a estos fragmentos.

Las más numerosas consisten en breves explicaciones de recursos literarios, como metáforas o metonimias (las glosas se destacan en letra versalita):

I.1.7 E desque ella vio estar ante nuestro lecho las çiençias poéticas, QUE QUIERE TANTO DEZIR COMO LAS ARTES DE LA GRAMÁTICA E LÓGICA, que ditavan palabras para conortar mis lloros, un poco sañuda y ençendida con torvada catadura, dixo así:

I.II Este Boeçio, quando era libre, solía andar por las carreras çelestiales; Y ESTO QUIERE DEZIR QUE ESTUDIAVA EN LA ARTE DE ESTROLOGÍA.

II.7.19 Mas vós non sabedes fazer ninguna cosa derechamente sinon a los vientos del pueblo (ESTO QUIERE DEZIR VANA GLORIA DEL PUEBLO) e a las nuevas vanas e, desamparando el adelantamiento de conosçençia e de bondad, demandades gualardones de las agenas raçionçillas.

III.I Más dulçe es el trabajo de las abejas, QUE ES LA MIEL, si el mal sabor faze abrir las bocas primeramente.

[113] Véanse los numerosos trabajos de Rodríguez Velasco sobre el asunto, especialmente 1996 y 1999, y los de Heusch (2000 y 2010).

III.IX Esta fabla cata a vosotros, que queredes traer el entendimiento en el alto día, QUE QUIERE DEZIR EL BIEN VERDADERO, ca aquel que, vençido, tornara los ojos a la cueva del Infierno, perderá quanto bien troxiere mientra catare al Infierno

III.XI E lo que encubrió pieça ha la nuve escura de yerro, luzirá más claramente que el sol mismo, ca el cuerpo, que lieva en sí pesadumbre que faze al ombre olvidadizo, non echa toda la lumbre del entendimiento, ca çiertamente la semiente de verdad, QUE ES PODERÍO DE ENTENDER LA VERDAD, es apegada de dentro en el alma, e abívase trayéndola el enseñamiento.

IV.1.1 BOEÇIO Desque Philosophía ovo cantadas todas estas cosas blandamente e mansa, gurdando la dignidad del vulto e la pesadumbre de la boca, QUE QUIERE DEZIR POR PALABRAS PESADAS, e yo, no aviendo aún olvidada la tristeza de mi coraçón, destajé la entención d'ella, que se aparejava aún para dezir algunas cosas, e dixe assí:

IV.II Pues desque tú vees que tantos príncipes crueles traen una cabesça de un rey apremiado por malos señores, QUE SON ESTOS: LUXURIA, IRA, TRISTEZA, COBDIÇIA, çierto es que non faze lo que dessea.

V.IV En tiempo fue que se solían ayuntar en un portal UNA SETA DE PHILÓSOPHOS QUE DEZÍAN ESTOICOS, e ovo aí algunos viejos d'ellos muy escuros, QUE QUIERE DEZIR QUE FABLAVAN ESCURAMENTE, que tenían que los sesos e las imaginaçiones se imprimen en los entendimientos en los cuerpos de fuera

Otras consisten en una breve explicación del significado de un pasaje o de una expresión:

III.4.3 Por ende Catulo, UN SABIO, quando vio a Nonio, UN CÓNSUL DE ROMA, estar en la silla de los cónsules, llamolo corcova, QUE ASÍ COMO LA CORCOVA DESSEA EL CUERPO, ASSÍ EL MALO DESSEA LA DIGNIDAD EN QUE ES PUESTO.

III.XI Todo ombre que busca la verdad con entendimiento profundado e subtil e cobdiçia que non sea engañado por ningunos desviamientos torne en sí la lumbre del catamiento de dentro, QUE ES EL ENTENDIMIENTO DEL CONOSÇIMIENTO NATURAL, FIRMEZA DE ATURAR Y ESQUIVAR DESTRUIMIENTO.

IV.3.16 Mas desque dende adelante la bondad sola puede traer a cada uno que sea ombre, menester es que los que la maldad desecha de condición de ombre losençierre so el meresçimiento de ombre, QUE QUIERE DEZIR QUE NON MEREZCA SER OMBRE, pues acaesçe que aquel que vees trasmudado por maldades non lo puedes tener por ombre.

IV.6.4 porque en esta materia suele ombre preguntar de la simpliçidad de la providençia de Dios, QUE ES REGIMIENTO DE DIOS CON ANTEVENIMIENTO, del ordenamiento del fado, e de las cosas que viene a so ora, e del conosçimiento de Dios e de su establesçimiento çierto e de la libertad del alvedrío

IV.6.39 E acaesçe muchas vegadas que la suma governadera de las cosas, QUE QUIERE DEZIR EL GOVERNAMIENTO, sea dada a los buenos, e que la sobejanía de los malos sea castigada

V.1.8 Si alguno determina que el acaesçimiento es avenimiento, que es por movimiento sin razón, e non es traído por ningún enlazamiento de causas, yo afirmo que el acaesçimiento es nada de todo en todo si assí es, e juzgo de todo en todo que es una voz sin demostramiento de la cosa sometida, QUE ES SUSTANÇIA; ca ¿quál lugar puede aver al derramamiento sin razón desque Dios fuerça todas las cosas para entrar en ordenamiento?

V.1.9 Ca verdadera sentençia es, a la qual non puede contrariar ninguno de los sabios antigos, que nada se faze de nada, maguer aquello non sea del comienço obrador, QUE ES EL FAZEDOR DE LA COSA, mas del subjeto natural, QUE ES AQUELLO DE QUE SE FAZE LA COSA.

En una ocasión se aclara una comparación algo compleja:

III.12.18 Çiertamente así á menester que sea, ca non sería governamiento bienaventurado si fuese yugo de tirar a sendas partes e non salud de cosas obedientes este governamiento, COMO EL YUGO QUANDO TIRAN LOS BUEYES A SENDAS PARTES E NON Á PROVECHO DE LAS COSAS.

También se explican brevemente algunas referencias históricas o mitológicas:

II.I Quando esta aventura buelve las vezes con mano orgullosa, es dicha a manera de Euripo bulliente, QUE ES UN RÍO MUY RAVIOSO.

II.V Muy bienaventurada fue la primera hedad, que se tenía por pagada de los campos leales e non era destruida por astrosa sobejedad, la qual solía pagar los tardineros ayunos con rafez lande o legumbre. Non sabía bolver los dones del Baco, QUE ES EL DIOS DEL VINO, con miel clara, nin mezclar los velleçinos luzios de la tierra de Siria con la ponçoña que dizen tiro.

III.4.3 Por ende Catulo, UN SABIO, quando vio a Nonio, UN CÓNSUL DE ROMA, estar en la silla de los cónsules, llamolo corcova, QUE ASÍ COMO LA CORCOVA DESSEA EL CUERPO, ASSÍ EL MALO DESSEA LA DIGNIDAD EN QUE ES PUESTO

III.5.6 Un rey FUE MUY CRUEL QUE LE DIZÍAN DIONISIO, que avía provados los peligros de su estado, e demostró los miedos del regno por espanto de una espada que colgó sobre la cabesça DE UN CAVALLO.

IV.III El viento Solano traxo a una isla las naves del duque Nariçio, QUE EN OTRO TIEMPO OVO NOMBRE ULIXES, y en aquella isla morava una deessa muy fermosa que era fija del Sol

IV.V El yerro público mueve las gentes e cansa las arambres por batimientos espesos CUIDANDO QUE LOS DE THESALIA ENCANTAVAN LA LUNA E QUE FAZIENDO ELLOS RUIDOS NON OIRÍA SUS ENCANTAMIENTOS.

IV.6.3 ca la materia es tal que donde taja ombre una dubda cresçen otras sin cuenta so ella, assí como las cabesças DE LA SERPIENTE QUE DIZEN YDRA, QUE DIZEN QUE, QUANDO LE TAJAN UNA CABESÇA, QUE NASÇE OTRA EN SU LUGAR.

En un puñado de ocasiones el traductor aclara el significado de algunas palabras:

I.4.29 ca querer lo peor, de nuestro fallimiento es de los ombres, mas poder complir contra derecho las cosas que cuidare qualquier ombre dapñado por sentençia, e veyendo esto Dios, cosa es semejante a mostruo, QUE ES CONTRA NATURA, PERO QUE ACAESÇE A VEZES.

III.10.22 Pues sobre aquesto, assí como los geómetricos suelen fazer desque han mostrado lo que proponen de alguna cosa, que llaman porismata, QUE QUIERE TANTO DEZIR COMO DECLARAMIENTOS PROVECHOSOS

IV.6.6 Mas si te deleitan los falagos del dictado de música, ESTO QUIERE DEZIR, SI AS SABOR DE OÍR VERSOS QUE AN SON DE MÚSICA, conviene que aluengues un poco esta voluntad demientra que yo texco las razones enlazadas entre sí por orden.

V.6.14 Pues si quisiéremos poner nombres convenientes a las cosas siguiendo a Platón, diremos a Dios eterno, QUE QUIERE DEZIR SIN COMIENÇO E SIN FIN, e al mundo perdurable.

V.6.17 Por ende non es dicha providençia, QUE QUIERE DEZIR ANTEVEIMIENTO, ante providençia, que es puesta alueñe de las cosas baxas, véelas todas así como de un alto çerro de las cosas.

IV.I e desque este entendimiento oviere assaz abarcado entendiendo, apoderado de la lumbre verdadera, dexe el çielo postrimero, QUE ES MÁS ALTO

En cinco ocasiones se suplen algunos elementos que están más o menos implícitos en la frase. Algunas de estas interpolaciones tienden a recalcar las referencias a Dios en el texto, como por ejemplo en «aquel exe de las cosas, QUE ES DIOS».

IV.I e desque este entendimiento oviere assaz abarcado entendiendo, apoderado de la lumbre verdadera, dexe el çielo postrimero, QUE ES MÁS ALTO, apremiando los espinazos d'este çielo apressurado, E DESÍ PUEDE ALCANÇAR E CONOSÇER EL LOGAR DE LA LUMBRE VERDADERA E ONRADA MUY COMPLIDAMENTE, QUE ES DIOS.

IV.IV Ella se açerca de su grado, e non detarda los cavallos ligeros QUE TRAEN PARA ELLA LOS OMBRES, a los quales acometen las serpientes, el osso, el león, el javalí con dientes; empero ellos mismos se acomenten con espadas, E NON LO DEXAN DE FAZER POR OTROS ACOMETIMIENTOS.

IV.6.15 aquello que más lueñe se riedra del primer entendimiento de Dios es embuelto por mayores enlazamientos de fado, e tanto alguna cosa es más libre de fado quanto más se açerca a aquel exe de las cosas, QUE ES DIOS.

IV.6.16 E si se llegare a la firmeza del entendimiento susano, QUE ES DIOS, sin movimiento çiertamente sobrepujará la nesçessidad del fado.

V.2.6 Por ende, en aquellos mesmos que an entendimiento, çiertamente en ellos ay libertad de querer e non querer, mas en todas las cosas non pongo que es igual aquesta libertad, ca en las sustançias desuso, QUE SON DE LOS ÁNGELES DE DIOS, es muy claro juizio e voluntad non corrompida e poderío complido e presto para las cosas desseadas,

En unas ocasiones el traductor se equivoca al suplir el elemento que considera sobrentendido:

III.5.6 Un rey FUE MUY CRUEL QUE LE DIZÍAN DIONISIO, que avía provados los peligros de su estado, e demostró los miedos del regno por espanto de una espada que colgó sobre la cabesça DE UN CAVALLO.

En algunas referencias a autores o personajes de la Antigüedad señala, con una o dos palabras, que eran «philósophos» o «sabios»:

I.4.24 mas la locura, maguer mienta a sí siempre, non puede mudar los meresçimientos de las cosas. E bien sé yo según el establesçimiento de Sócrates EL PHILÓSOPHO que non conviene asconder la verdad nin otorgar la mentira.

III.4.2 Por ende Catulo, UN SABIO, quando vio a Nonio, UN CÓNSUL DE ROMA, estar en la silla de los cónsules, llamolo corcova, QUE ASÍ COMO LA CORCOVA DESSEA EL CUERPO, ASSÍ EL MALO DESSEA LA DIGNIDAD EN QUE ES PUESTO.

III.12.37 Ca tal es la forma de la sustançia de Dios que nin se eslena en las cosas de fuera nin resçibe ninguna cosa de las de fuera, mas es assí como Parmenides, UN PHILÓSOPHO, dize de la sustançia de Dios:

V.II Omero, UN PHILÓSOPHO, cantó con dulçes dictados e dixo que el sol es claro de pura lumbre

Algunas adiciones del traductor cumplen simplemente la función de transiciones de una sección a otra de la *Consolatio Philosophiae* (estas glosas aparecen solo en las primeras secciones del libro):

I.II–I.2.1 ¡Ay, Dios, ago[4vb]ra yaze esvanesçido el alumbramiento del su buen entendimiento, e, apremiado por pesadas cadenas que tiene a su pescueço, tiene vulto abaxado por pesadumbre! ¡Ay, Dios, que mal forçado es catar la loca tierra!

E DESQUE ACABÓ ESTA MANERA DE QUERELLA POR ESTOS VERSOS, DIXO ASÍ:

[I.2.1] –No es tiempo de querella, tiempo es de física para acorrer a los males.

I.3.15–I.IV [I.3.14] E nós, estando desuso, fazemos escarnio d'ellos porque están robando las cosas viles. E somos seguros de todo roído loco e amparados por tal fortaleza a que non puede llegar la su vileza e su locura crudeçelente.

E DIXO FILOSOFÍA CONTRA LA FORTUNA DEL MUNDO:

[4vb] –Todo ombre asosegado en bondat por vida compuesta e ordenada que puso a so pie el sobervio fado e que, catando la una e la otra ventura, estovo derecho e firme e pudo tener el vulto non vençido, a tal como este non lo moverán las raviosas amenazas del mar moviente fuerte a menudo fervor trastornado de fondón;

I.IV–I.4.1 E desque así es, ¿por qué los ombres mesquinos miran tanto los crueles prínçipes e bravos e con saña, maguer son sin fuerça? Non ayas esperança nin ayas miedo, e serás armado contra la ira del poderoso. Mas qualquiera ombre que es tremiente de miedo e desea estado en que non sea firme nin señor de sí, á echado el escudo de sí e, movido de su lugar, ata cadena en que lo lieve.

E después de los versos dixo Philosophía a Boeçio:

¿Entiendes aquestas palabras y entran en tu coraçón? ¿O eres tal como el asno a la viyuela? ¿Por qué lloras y eres triste de dentro? ¿Por qué manas lágrimas? Manifiéstalo a mí e no me lo encubras. Si tú esperas la obra del que te melezina, ha menester que descubras la llaga.

En cuatro secciones del libro el traductor ha integrado un mayor número de notas; se trata posiblemente de las cuatro secciones más *populares* en la Edad Media. La primera de ellas es el primer metro del libro primero, al que el traductor llama «prólogo de Boeçio». Ya hemos visto que en la *Consolatio Philosophiae* original (§ 1.4.5.2) este primer metro parece *prima facie* situarse fuera de la obra y funcionar como un prólogo del autor dado que emplea una instancia enunciativa diferente al resto de la obra, el *Boecio autor;* sin embargo, las primeras palabras de la primera sección en prosa, *Haec dum mecum tacitus ipse reputarem,* incluyen este primer poema en el diseño general de la obra. El traductor ha percibido las diferentes instancias enunciativas que aparecen en la *Consolatio*, ha considerado que este primer metro pertenece a la voz y lo ha separado de la «metáphora o semejança» del resto de la obra (*cf. infra*):

Comiénçase el prólogo de Boeçio

¡Ay, mezquino! Yo, que fize muchos buenos dictados e muchos buenos libros en tiempo de mi buenandança, e agora triste e lloroso só forçado de començar ditados tristes por la tristeza que tengo. Mas la sapiençia, maguer sea tornada en mí, me muestra qué es lo que he de dezir por resçebir conorte, pero que me non puedo tener de llorar en diziendo los versos de la tristeza. E comoquier que ove grandes razones de pesar e de espanto, non me pudieron quitar los enseñamientos de sapiençia, ca siempre fueron comigo e me guardaron, y el cumplimiento de la buena andança e la honra que ove quando era mançebo. entiéndese aquí non por la onra e bienandança que él tovo por mala y engañosa, mas por la onra e bienandança verdadera que es de buenas costumbres, ca por tal como esta dize: Esta bienandança me es conorte de la desaventura de mí, triste e viejo. Y esta razón quiere tanto dezir que gran conorte es a los malandantes [3rb] quando fallan en sí que siempre fizieron e obraron bien. E porque dize que era viejo cuidaría ombre que era viejo por aver muchos años, e non lo era, e dize assí como si él mesmo lo dixese: Maguer que yo dixe que era viejo, non lo era de días, ca la mi vejedad vino, non cuidada, acuitada por males. E si la dolor del coraçón fizo venir la edad que es vejez, quiere dezir que la vejedad es hedad de pesar e de dolor, e por mostrar que la vejedad vino ante de tiempo, dize así que las canas, que son señal de vejedad, vinieron ante de tiempo, e desque el cuerpo fue enflaquesçiendo sonó el cuero floxo e arrugado e tremiendo.

> E DESPUÉS D'ESTO DIZE ASÍ: E desque me cresçieron tantos pesares e se apoderaron en mí, buena me sería la muerte ante que sofrir atantos males luengamente, ca aquella muerte es buena que viene en los años de buena andança e viene a la malandança muchas vegadas llamada e desseada. ¡Ay, Dios, y cómo quando la llaman los mesquinos faze las orejas sordas e torna la cabesça al otro cabo, y ella, cruel, que no quiere çerrar los ojos llorosos! E CON QUEXA ESTASE QUERELLANDO DE LA AVENTURA, E DIZE ASÍ: Demientra que la aventura desleal era de mi parte, [3va] con sus bienes livianos llegava por dolençias açerca de muerte, e agora, porque ella, escura, mudó la su cara engañosa, la mala vida se proluenga por tardança desagradante. E POR ESTA VENTURA QUE SE MUDA TAN RAHEZ E POR LOS PESARES QUE LE VINIERON EN SU MUDAMIENTO, ESTÁ RAZONANDO CON SUS AMIGOS COMO QUERELLÁNDOSE D'ELLOS, E DIZE ASÍ: ¡Oh, amigos! ¿Por qué me alabastes atantas vezes diziendo que era bienandante? Ca aquel que cayó non era en estado firme. ¿PUES CÓMO PODÍA SER BIENANDANTE, CA BIENANDANÇA NO PUEDE SER LA QUE PERDER SE PUEDE?

Considero que las glosas que el traductor ha intercalado en este «prólogo» sirven como *puntuación* del texto, es decir, están declarando el orden del razonamiento mediante una pequeña paráfrasis de lo dicho como causa de lo que dirá después. Se trata, por tanto, de un glosado de *ordinatio.*

A continuación de este «prólogo», leemos esta rúbrica:

> DESPUÉS QUE BOEÇIO OVO ACABADO ESTE PRÓLOGO, COMENÇÓ EN ESTE PRIMERO LIBRO A PONER UNA METÁPHORA, QUE QUIERE TANTO DEZIR COMO SEMEJANÇA, PARA SEGUIR LA MANERA QUE ES DICHA.
> E DIZE ASSÍ:

> Demientra que yo callando recontava comigo aquestas cosas señalando la mi querella llorosa así como quien la escrive palabra por palabra [...]

El sentido de «metáphora» y «semejança» como sinónimo de 'ficción poética' lo vemos claramente expresado, por ejemplo, en los *Doze trabajos de Hércules* de Enrique de Villena (Cátedra y Cherchi, 2007: 26): «E la verdat de aqueste trabajo fue así como la istoria lo cuenta en el párrafo primero sin ficción poética o semejança metafórica alguna». Así pues, este primer metro de la *Consolatio* se sitúa fuera de la ficción poética que Boecio ha construido, ya que es la voz del autor la que escuchamos.

El segundo pasaje que voy a comentar es el más atípico en cuanto a la técnica de glosado del traductor; se trata del himno *O qui perpetua,* en III.IX:

> QUERIENDO PHILOSOPHÍA MOSTRAR EN QUÁL LUGAR ES ASENTADA LA VERDADERA BONDAD POR QUE OMBRE SEPA LA CARRERA POR DO HA DE LLEGAR A ELLA, PONE ESTA ORAÇIÓN EN QUE PIDE LA AYUDA DE DIOS, SIN LA QUAL NON SE PUEDE BIEN FUNDAR NINGÚN COMIENÇO, E COMIENÇA PRIMERAMENTE EN ELLA A LOAR EL PODER DE DIOS

> PHIA ¡Oh, señor Dios!, que goviernas el mundo con entendimiento perdurable y eres sembrador de las tierras e del çielo e mandas mover el tiempo, que començó de la tu virtud perdurable, e Tú, seyendo firme e sin movimiento de ti, fazes mover todas

> las cosas, e las razones de fuera, que suelen ser razón de mengua, non te forçaron a componer obra de la materia corriente del mundo, QUE ES DICHA CAOS, mas ante te movió la forma de bondad muy complida que es sin toda envidia asentada naturalmente en ti. Señor Dios, Tú creaste todas las cosas e sacástelas del tu muy alto padrón.
>
> ESTO SE ENTIENDE POR QUE, ANTE QUE DIOS FIZIESE EL MUNDO, ERAN TODAS LAS COSAS FIGURADAS EN ÉL, E A SEMEJANÇA DE AQUELLO QUE ERA FIGURADO EN ÉL FIZO TODO EL MUNDO COMO QUIEN LO SACA DE UN PADRÓN.
>
> Tú, muy fermoso sobre todas las cosas, teniendo el mundo imaginado en tu entendimiento e formando las cosas por imágines semejantes, e Tú, complido, fazes ser el mundo complido e que aya sus partes complidas. Tú ayuntas los elementos por cuenta conviniente de guisa que los que son fríos se acuerden con los calientes e los secos con los umidos, por tal que el fuego, que es más subtil e más liviano que los otros elementos, non se levante como bolando e por que la pesadumbre non abaxe las tierras sumiéndolas ayuso. Tú, ayuntando el alma al cuerpo de tres naturas media, porque está en medio del cuerpo e mueve todas las cosas, derrámasla por todos los miembros del cuerpo, acordados entre sí. Esta alma, departida en dos movimientos de cuerpos que se mueven en çerco aderredor tornando al lugar donde comiença a mover, acuerda estos dos movimientos, e tornando a sí misma acaba el movimiento que faze andando aderredor e buelve el çielo assí como Tú, Señor Dios.
>
> ESTA ALMA ES DICHA ALMA DEL MUNDO, LA QUAL ES VIRTUD QUE PUSO DIOS EN EL SOL Y EN LA LUNA Y EN LAS ESTRELLAS, QUE SON CUERPOS ÇELESTIALES, Y EN TODAS LAS OTRAS COSAS DEL MUNDO QUE NASÇEN E BIVEN ASÍ DE OMBRES COMO DE ANIMALIAS COMO DE PLANTAS. Y ESTA ALMA ES DICHA MEDIA PORQUE COMUNALMENTE ES MENESTER LA OBRA DE SU VIRTUD EN TODAS ESTAS COSAS. E OTROSÍ ES DICHA ESTA ALMA DE TRES NATURAS PORQUE FAZE CRESÇER E SENTIR Y ENTENDER.

En este caso el traductor ha introducido las dos glosas más largas que aparecen en *Boeçio de consolaçión,* y ello para explicar, precisamente, los dos puntos más conflictos respecto a la fe católica que preocuparon a comentaristas y traductores medievales (§§ 2.3.2, 3.4.1): el tratamiento boeciano sobre la eternidad del mundo y la naturaleza de la *anima mundi.* Como vemos, la lectura del traductor es netamente cristianizante en ambas cuestiones, señalando a Dios como creador del mundo (lo sacó «como de un padrón») y de la *anima mundi* (la «puso Dios»).

Las dos últimas secciones en las que podemos encontrar más glosas integradas en el texto contienen en el texto original latino breves referencias mitológicas que los glosadores y comentaristas medievales aprovecharon para componer largos comentarios que generalmente constaban de dos partes, la exposición del mito y su *declaración.* El primer caso es el de la fábula de Orfeo:

> Bienaventurado fue quien pudo ver la clara fuente de bien verdadero, e bienaventurado fue quien pudo desatar los atamientos de la tierra pesada. ORFEO FUE UN OMBRE MUY SABIDOR, Y ERA DE TRAÇIA, Y ERA DICHO DE TRAÇIA PORQUE AQUEL TIEMPO AVÍA AÍ MUY GRANDE ESTUDIO, E MORAVA ÉL AÍ MÁS QUE EN OTRO LUGAR, E OVO UNA MUGER QUE OVO NOMBRE EUREDIÇES, E ACAESÇIÓ QUE SE LE MURIÓ, E DESÍ ÉL FUE MUY

TRISTE E LLORÓ E GIMIÓ MUCHO POR ELLA, E FIZO DICTADOS E CANTICAS LLOROSAS CON MUY BUENOS SONES, con los quales forçó las silvas a correr e las aguas corrientes a que estoviesen quedas, e fizo a la çierva llegar al lado del león sin miedo, e a la liebre, que non ovo miedo del can. E desque el fervor del pecho muy quemante le quemava las entrañas, e las canticas e las otras cosas que avía fechas non lo avían amansado, querellávase que los altos dioses le eran bravos, e fuese a las casas infernales llorando, e templó allá mansos dictados con cuerdas bien sonantes. E todo lo que avía sacado de las mejores fuentes de la deessa su madre, e quanto el su lloro muy poderoso dava, e quanto el amor, que doblava el lloro, y esto fazía él moviendo dictados fermosos e demandando perdón con dulçes ruegos rogando a los señores de las sombras. ÇERVERO, PORTERO DEL INFIERNO QUE AVÍA TRES CABESÇAS, preso por nueva cantica, maravillándose estava atomido. Las deessas vengadoras de pecados que menean los nuzientes por miedo, seyendo tristes mojávanse por lágri[*37ra*]mas. La rueda apresurada non traíe cayendo la cabesça a Anxión. Tántalo, muerto de sed, menospreçiava los ríos. El bueitre, desque fue farto de dulçes cantos, non sacó el fígado de Tiçio. Y en cabo el juez de las sombras ovo merçed d'este e dixo «Vençidos somos. Démosle su muger, comprada por dulçes cantos, mas por tal ley que, en dexando los infiernos, non nos buelva los ojos». ¿Quién dará ley a los enamorados? La mejor ley que ellos an es amor. ¡Ay, Dios, ya çerca de la noche Orfeo tornó la cabesça para ver su muger, e viola, e perdiola, e matola! Esta fabla cata a vosotros, que queredes traer el entendimiento en el alto día, QUE QUIERE DEZIR EL BIEN VERDADERO, ca aquel que, vençido, tornara los ojos a la cueva del Infierno, perderá quanto bien troxiere mientra catare al Infierno.

Una sola glosa de relativa extensión expone brevemente la «istoria nuda» del mito, y solo una breve glosa nos permite vislumbrar la alegoría que hay detrás: no hay que mirar hacia atrás, como hizo Orfeo, sino «en el alto día», es decir, «al bien verdadero». A partir de esta brevísima nota se puede inferir el resto del contenido alegórico o moral.

El último pasaje en el que me voy a detener es también mitológico; se trata del último metro del libro cuarto, donde se menciona a Agamenón y a Ulises y se recuentan los trabajos de Hércules:

Atrides, que ovo batallas diez años, el vengador por destruimientos de Troya, limpió los tálamos de su hermano, QUE QUIERE DEZIR EL PECADO DEL ROBO DE LA MUGER DE SU HERMANO, e demientra que este Atrides desseó dar velas a la flota, POR UNA ISLA QUE DIZEN GRAJA, despojose de ser padre e redimió los vientos por sangre, y él, sacrificador triste, dio por amistad de los dioses el mesquino degollamiento de su fija. Ýtaco, QUE DIZEN POR ULIXES, lloró por los compañeros que avía perdidos, los quales sopozó en su vientre Poliferno, que morava en una cueva de un yermo. Empero él, sañudo e loco, da gozo por el çiego catamiento a los tristes por lágrimas, PORQUE LO ÇEGÓ ULIXES DEL UN OJO. Onran a Hércoles las grandes lazerias que levó por los fechos que fizo: él domó los sobervios centauros, e quitó la piel al cruel león, e fincó las çiertas saetas a las aves bolando, e robó las mançanas veyéndolo el dragón; y él, aviendo la mano sinistra más pesada que metal de oro, tiró a Çervero, PORTERO DEL INFIERNO, con tres cadenas; y él, vençedor, es dicho que puso al señor cruel por pasto a sus yeguas, QUE QUIERE DEZIR QUE BUSERIS, EL QUAL DAVA SUS HUÉSPEDES A LAS YEGUAS QUE LOS

> comiesen, e dio Hércoles a él mismo a ellas, que lo comieron; e la Ydra peresçió desque fue quemada con su ponçoña misma; e Atheleo, dios de las aguas, ensuziado en la fruente, que quiere dezir envergonçado, sopozó en las riberas las caras envergonçadas; derribó a Ateo, rey de las arenas de Libia, que avía tal natura que quantas vezes cayé en tierra, tantas se levantava con dos tanta fuerça, y Hércoles luchó con él e non lo dexó caer en tierra e matolo; e Cato fartó las iras de Evandro, a quien furtara sus bueyes, por que lo mató Hércoles; athalao puso a hércoles el çielo en los ombros, y esto se entiende por que este atalao mostró a Hércoles la arte de astrología; y Hércoles mató un puerco montés en Arcadia e vistiose de su cuero e señaló los ombros con espumas; el su postrimero trabajo fue que sostovo el çielo con los ombros non doblando el pescueço, e meresçió finalmente el çielo por gualardón de su trabajo. ¡Oh, vós, ombres que sodes fuertes, id agora allá donde vos guía la alta carrera del gran enxemplo! ¿Por qué despojades los espinazos assí como ombres sin artes? La tierra vençida da las estrellas.

El traductor se limita en la mayor parte de sus interpolaciones a la *littera* del mito, a la aclaración de la «istoria nuda», disolviendo en alguna ocasión recursos retóricos que podrían resultar difíciles de interpretar («limpió los tálamos de su hermano, que quiere dezir el pecado del robo de la muger de su hermano», «ensuziado en la fruente, que quiere dezir envergonçado») y añade solo una glosa interpretativa: cuando el mito cuenta que Hércules 'sostuvo el cielo', en realidad significa que aprendió astrología[114].

Respecto a la procedencia de estas interpolaciones, la mayoría son tan breves y tan obvias («Sócrates el philósopho») que no necesitan adscribirse a ninguna línea comentarística ni a ningún comentario concreto; podían encontrarse en las glosas interlineales o marginales de cualquier manuscrito medieval o las podía haber creado el propio traductor. En otros casos, sin embargo, donde tenemos glosas algo más extensas o menos habituales, el contenido de estas es muy cercano al del comentario latino de Guillermo de Conches (§ 2.3.2.2):

| | | |
|---|---|---|
| IV.VI | El yerro público mueve las gentes e cansa las arambres por batimientos espesos cuidando que los de Thesalia encantavan la luna e que faziendo ellos ruidos non oiría sus encantamientos. | Publicus error commovet gentes id est Coribantes qui putant lunam sic incantari, et lassant crebris pvlsibvs aera, ne audiat uoces incantantium (ed. Nauta, 1999*a*: 250). |
| IV.VII | este Atrides desseó dar velas a la flota, por una isla que dizen Graja | optat dare vela classi id est in Aulide insula (ed. Nauta, 1999*a*: 276). |
| IV.VII | dio por amistad de los dioses el mesquino degollamiento de su fija | foederat id est in foedere et sacrificio dii dat Ivgvlvm Natae (ed. Nauta, 1999*a*: 276) |

[114] En este metro, sin embargo, el traductor ha mezclado varios trabajos de Hércules y ha confundido diversas referencias, dando lugar a un texto casi incomprensible (véase mi nota a este pasaje en la edición crítica correspondiente).

| | | |
|---|---|---|
| IV.VII | Ateo, rey de las arenas de Libia | Cuius rei ueritas talis est, quod iste fuit rex Libiae, sed cum Hercules contra eum dimicaret et saepe sterneret, uires in terra sua recoligebat (ed. Nauta, 1999*a*: 284). |
| IV.VII | athalao puso a Hércoles el çielo en los ombros, y esto se entiende por que este Atalao mostró a hércoles la arte de astrología | foret pressvrvs altvs orbis, quia pro Athlante, dum respiraret, caelum sustinuit. [...] Cuius rei ueritas talis est quod Athlas, ut exposuimus, quidam astrologus fuit qui collo caelum sustentabat, quia sola caelestia considerabat (ed. Nauta, 1999*a*: 286). |

Dado que algunos de los datos que menciona el traductor en estas glosas no se encuentran en otros comentarios de finales de la Edad Media, hay que concluir que este debió de consultar glosas o comentarios derivados del comentario de Guillermo de Conches o de alguna de sus reelaboraciones posteriores. Debió de contar el traductor, en definitiva, con un texto completo de la *Consolatio Philosophiae* en el que, quizá entre líneas o en los márgenes, había unas serie de glosas pertenecientes a esta tradición comentarística, o bien el traductor trabajó con dos textos, la *Consolatio* completa y un comentario de esta rama, que pudo utilizar para ayudarse en su traducción, pero que apenas utilizó para la introducción de glosas.

### *3.3.3.5. Conclusiones*

El autor del *Boeçio de consolaçión* se vincula claramente al ámbito académico por el conocimiento de la tradición comentarística que demuestra en la elaboración de materiales como *vitae* o *accessus ad auctorem* en su «preámbulo», por su conocimiento de la terminología y por su manejo de comentarios como en el Guillermo de Conches. A partir de una lectura atenta del «preámbulo» y de la factura de uno de los códices que transmiten la obra he postulado una lectura política de este texto, entendido como vehículo de afirmación estamental a través de la identificación colectiva con un Boecio inventado en función de unos determinados intereses y aspiraciones. Esto sugeriría retrasar la fecha de composición de esta obra, tradicionalmente considerada de principios del siglo XV, a la segunda mitad del siglo XIV, lo cual sería consistente con el uso de un comentario de la tradición conchiana y no del comentario de Trevet, *glossa ordinaria* de la *Consolatio* desde finales de ese siglo. A partir de esta fecha, el comentario de Trevet será imprescindible en cualquier traducción o reelaboración de la obra, como muestra la tradición hispánica. Todos los textos hispánicos derivados de la *Consolatio* a partir de finales del siglo XIV, excepto el *Diálogo,* por motivos obvios (§ 3.3.1.8), están relacionados de una manera u otra con el comentario de Trevet: Pere Saplana, a mediados del siglo XIV, emplea el comentario de Guillermo de Aragón, pero Antoni Ginebreda, a finales de siglo, mejora su versión con el de Trevet, y su versión será la que dominará, en catalán y castellano durante todo el siglo XV; a finales del siglo XIV el comentario de Trevet se adapta al castellano; Trevet es la fuente principal del traductor de *La consolaçión* natural para sus glosas; el compilador de la *Floresta de philósophos* recurre a la

versión castellana del comentario de Trevet para extraer sus «Dichos del libro llamado *Boeçio de consolaçión*»; y, finalmente, el refundidor del manuscrito BNM 174 elabora su versión a través tanto del Trevet latino como del castellano.

### 3.3.4. *La consolaçión natural,* versión encargada por Ruy López Dávalos

#### *3.3.4.1. Introducción*

Cuatro manuscritos del siglo XV transmiten una traducción anónima realizada en el siglo XV a petición del Condestable de Castilla Ruy López Dávalos. Tradicionalmente, desde Amador de los Ríos (1852: 597 y 1969 V [= 1864]: 112), se ha venido atribuyendo a Pero López de Ayala, pero, más recientemente, su autoría ha sido descartada por otros estudiosos (González Rolán-Saquero, 1990 y 1992 y Pérez Rosado, 1993: 120-126). El texto, que ha sido editado por Cavallero (1994), está acompañado por numerosas glosas marginales.

En las siguientes páginas, tras la descripción de los manuscritos, voy a estudiar las cartas preliminares de López Dávalos y del traductor, a partir de las cuales voy a postular una intención política, exculpatoria, en la génesis de esta obra; a continuación, estableceré cuáles son las partes integrantes de *La consolaçión natural.* Me detendré luego en las características de la traducción a la luz de su modelo subyacente y en el elemento quizá más característico de esta versión, las glosas. Por último, mencionaré brevemente la relación textual entre los diferentes testimonios y plantearé que uno de ellos, el manuscrito BNM 174, constituye en realidad una refundición de *La consolaçión natural.*

A partir de este apartado, una o varias palabras en versalitas indica tanto las palabras del texto de *La consolaçión natural* que se glosan como la glosa completa. Así, la cita de *La consolaçión natural* «en los estudios de Achademia», en el cuerpo del texto, significa que la palabra «Achademia» ha sido glosada en los márgenes; sin embargo, si digo «en Achademia se explica el significado...», significa 'en la glosa a «Achademia»'.

#### *3.3.4.2. Descripción de los testimonios*

*A:* Madrid, Biblioteca Nacional, MS 174 (*olim* A–136), s. XV.

Papel y pergamino alternando. Tamaño 153×117 mm. Caja de escritura 96×70 mm. Consta de VII + 184 + VIII folios. Foliación antigua en números arábigos en el ángulo superior derecho (1–183); en los márgenes superiores el copista anotó, en el *versus,* la abreviatura «lio» y en el *rectus* el número del libro. Letra gótica cursiva. Encuadernación en pasta del siglo XIX (160×110).

El códice ha transmitido las siguientes obras.

I. Traducción castellana de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio (ff. 1r–118v):

*Incipit:*

In nomine *dmī nrī ihu xpi* |Aqui comjença el libro dela con | ſſolaçion natural de Anjçio | maulio torqto ſeuerino | boeçio Romano extraconſul | ordinario Patriçio

*Explicit*:

eſtos tales eran llamados patri | çios τ del numero destos tales era vno bo | eçio

Introducción (ff. 2r–4v):

*Incipit:*

Sigue la cauſa por q eſte libro fue | hecho | Segun dize fereldus obpo de | liximja en vn libro

*Explicit:*

como lo dize el meſ | mo boeçio en vn libro q eſcriujo dela mu | syca

Argumento del libro primero (ff. 4v–5v):

I*ncipit:*

Argumento pmero del pm$^{o}$ libro | Los contrarios non preſentes menos mu | eſtran ſu diſcordia

*Explicit:*

dolores τ vana eſpança | gujara la Razon por camjno derecho

*Incipit* (f. 5v):

Comjença el libro primero | Syguenſſe los pmeros verſſos En q | boeçio plañe la mezquindat [...] Yo que en otro tpō con floreçiente eſtudio acabe cantares

*Explicit (f. 117r):*

Como obrays ante el juez acatāte toda$^{s}$ las | cosas amē | Aquj acaba el libro que es llamado boe | çio de conſſolaçion A glia de ihu x$^{o}$ nro Redentor

Epílogo (ff. 117r–118r):

*Incipit:*

E deueys saber que deſpues $^{q}$ el | Rey theodorico hizo encarçelar a boeçio en la qual pſſion boeçio hizo eſte libro

*Explicit:*

Onde ſus Reliquias yazen en pa | ris en la eglia de los monges E segū q lo ti | en la ſanta eglia eſte es ſant ſeuerino marti$^{r}$ | Deo Graçias

II. *Disputa entre Gonzalo Morante de la Ventura y un «mal cristiano» sobre la predestinación y el libre alvedrío* (ff. 119r–140r):

*Incipit* (f. 119r):

Aquj comjença vn tratado breue en el ql | ſe declara en que mana se ayan ſin con | tradiçion la predeſtinaçion al libre al | vedrio E el libro aluedrio a la predesſti | naçion E fue pueſto aquj luego traſ eſte | qujnto libro de boeçio en el qual ſe toca | eſta meſma matherya por que aſſy meJor pueda ſer entendida Prologo | Eſte eſcripto fue ſacada por my fray | ſancho de ayvar bachiller en ſanta theolo | gia de vn libro que hizo el muy çientiffico | varon gonçalo morante maeſtro en artes | τ en ſanta theolugia contra vn mal xpīno preſbitero que avia nonbr Juan RoJel

*Explicit* (f. 140r):

III. Glosas adicionales a la *Consolación* (ff. 142r–160r):

*Incipit:*

libro primero proſa primera | Auer eſtado ſobre mj cabeca vna muger etc | Ya fue declarado en el margen q eſta muger eſ philoa | E dize boeçio av eſtado ſobr ſu cabeça

*Explicit:*

pareçer a los enxeºs q los fuertes onbres dexaron | ſolamente por alcançar la glia deſte mūndo

IV. Capítulos de los *Morales* de San Gregorio (ff. 161r–183v):

*Incipit:*

Comjençan los capitulos delos morales de ſāt gregºo | libro pmero de la pme pte

*Explicit:*

que ſant gregorio demanda aqⁱ pdon al lee | dor τ ayuda de oron deo grās ame

Los márgenes de los cinco libros (libro I, ff. 5v–21v; libro II, ff. 22r–42r; libro III, ff. 43v–71v; libro IV, ff. 73r–97r; libro V, ff. 99v–117r) están profusamente glosados (también se remite a las glosas mediante el subrayado), e incluso se añaden unas glosas especialmente largas que no cabrían en los márgenes en los ff. 142r–160r. Cada libro está también precedido de su respectivo «argumento» (libro I, ff. v–5v; II, ff. 21v–22r; III, ff. 32v–33v; IV, ff. 71v–73r; V, ff. 97r–99v), pero además de ello se añaden unos breves resúmenes antes de cada *prosa* y cada *metro*. A diferencia del manuscrito 10220, las líneas de cada *metro* se disponen igual que las prosas. Hay muchas *probationes calami* no solo en el último folio, sino también entre las diferentes secciones de texto y en los márgenes inferiores de muchos folios, por ejempo, «los juezes oficiales» (f.2v) o el nombre «Domingo Mendoza» (f. 3r), escritos ambos al revés; también se pueden apreciar dos curiosas figuras antropomórficas en los ff. 77v y 183v.

Pérez Rosado (1994) considera que es posible que perteneciera al Condestable Pedro de Portugal.

Véanse *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional* I (1953: 136), Menéndez Pelayo (1950 [= 1902]: 294–295), Garcia (1986: 18-19); Keightley (1987: 184–187);

Cavallero (ed. 1994: 11–12), Pérez Rosado (1994) Grespi (2004: 74-75). La segunda sección del códice está editada en Mendoza Negrillo (1973: 396-406, 449-475) y en Vázquez Janeiro (1984: 43-66, 102-157). [PhiloBiblon, Manid 1512]

*F:* Madrid, Biblioteca Nacional, MS 13274 (*olim* Ff–155), med. s. xv.

Papel. Tamaño 288 × 210 mm. 95 folios sin foliar. Cuadernos: $a^6 + b^6 + c^6 ... h^6$. Reclamos en ff. 12v («e con la con»); 24v («para que»); 36v («quebranta»); 48v («la bien»); 60v («ser mas»); 72v («engendramientos»); 84v («escusarse»). Letra gótica redonda. Encuadernación gótico–mudéjar sobre tablas.

Titulo general (f. 1r):

libro de la conſolaçion na | tural de boeçio rromano E comjença vna carta de | rruy lopez de daualos al que lo rromanço

Cartas y primer argumento (ff. 1r–4r):

*Incipit*: Muchas vezes pienſo o my buen | amigo quād gran don es otor | gado alos enſſeñados de la ſabi | duria

*Explicit*: dexados los gozos con themor dolores | τ vana eſperança guiara la Razon por camj | no derecho

Título (f. 4r):

comienca el libro primero de la | conſolacion natural de anicio | maulo torcato ſeuerino boe | çio rromano extra conſul ordi | nario patriçio

*Incipit* (f. 4r):

Yo que en otro tienpo cō floreçiēte eſtudio acabe cātares

*Explicit* (f. 95v):

ante los oJos del Juez acatante todas | las coſſas | Acabaſſe el libro quinto

Los cinco libros de la obra (libro I, ff. 4r–16r; libro II, ff. 17r–32v; libro III, ff. 33v–56v; libro IV, ff. 58r–79v; libro V, ff. 80v–95v) están precedidos cada uno de un argumento (del libro I, ff. 3r–4r; II, ff. 16v–17r; III, ff. 32v–33v; IV, ff. 57r–58r; V, ff. 79v–80v); en rúbrica se indican las *prosas* y los *versos,* y estos aparecen de manera *estíquica,* es decir, a cada verso le corresponde un renglón. Las glosas se interrumpen en el folio 14v, libro I verso 5, pero la remisión a las glosas mediante el subrayado está en todo el códice.

El códice perteneció a Fernando José de Velasco, ya que tras el *explicit* de la obra (f. 95v) aparece un escudo con la siguiente inscripción:

*Ex Bibl.ca D. Ferdin. Joseph | a Velasco In Aula Criminale | Sup.mi Castellae Senatus Fiscalis*

Además, en el f. 1r encontramos otras dos indicaciones de pertenencia: en el margen superior una mano posterior ha escrito: *Del Mo Medrano,* y en el margen inferior encontramos la siguiente indicación: «en la villa de Cacorla a 11. dias del mes de dicienbre de 1539 años |

yo el Mº don Germo de Medrano por comission del Sor Comdo del Sto oficio | desta dicha villa corrijo este libro segun el expurgatorio del Sor Cardenal | Zapata. [Firma:] Maestro Medrano». A la mano de este dicho Maestro Medrano debemos atribuir determinadas notas marginales como «nicholas» en el f. 3r o ciertos pasajes subrayados o señalados al margen.

Véanse Menéndez Pelayo (1950 [= 1902]: 292–294), Keightley (1987: 184–187); Cavallero (1994: 13-14); Cavallero (ed. 1994: 13–14) y Grespi (2004: 77). [*PhiloBiblon,* Manid 3125]

*O:* Madrid, Biblioteca Nacional, MS 10220 (*olim* Ii–32; Plut. V. Lit. N, N° 29), med. s. XV.

Papel. Tamaño 280 × 200 mm. Caja de escritura 140 × 110 mm. Consta de III + 120 folios. Foliación moderna en números arábigos (1–120). Cuadernos: $a^6 + b^6 + c^6 ... j^6$. Reclamos en ff. 12v («mudar»); 24v («trage»); 36v («se»); 48v («todo»); 60v («bien»); 72v («a vos»); 84v («grande»); 96v («el ligero»); 108v («dixo»). Letra gótica libraria; títulos en negro, iniciales en rojo. Encuadernación en pergamino.

Titulo general (f. 1r, en capitales góticas):

libro de la conſola | çiō natural de boecio | Romano τ comien | ça vna cā de Ruy lopez | de daualos al qlo Romanço

Cartas y primer argumento (ff. 1r–5r):

*Incipit:* Muchas vezes pienſo o mi ver | dadero amigo quan gran don | es otorgado a los enſeñados de la ſabiduria

*Explicit:* dexados los gozos con temor dolores τ vana eſpe | rança guiara la Razon por camino derecho

Título (f. 5r):

Comiença el libro primero de | la conſolaciō natural de aniçio | maulio torquato ſeuerino boeçio |extra conſul ordinario patriçio

*Incipit* (f. 5r):

[Y]o q en otº tpō cō floreſçiēte eſtudio acabe cātares

*Explicit* (f. 119v):

ante los oJos del Juez | Acatante todas las coſas | acabaſſe el libro quinto | nunc | Deo gracias

Los cinco libros de la obra (libro I, ff. 4r–20v; libro II, ff. 21v–41v; libro III, ff. 43v–73r; libro IV, ff. 74v–100r; libro V, ff. 102r–119v) están precedidos cada uno de un *argumento* (del libro I, ff. 4r–5r; II, ff. 21r–21v; III, ff. 42r–43v; IV, ff. 73r–74v; V, ff. 100v–102r); en rúbrica se indican las *prosas* y los *versos,* y estos aparecen de manera *estíquica*, es decir, a cada verso le corresponde un renglón. Glosas en los márgenes; se remite a ellas (que comienzan con un calderón) mediante el subrayado de los términos glosados. En el f. 1r encontramos un título de mano tardía: «boeçio de consolacion».

Proveniente de la biblioteca de los Duques de Osuna, probablemente perteneció al Marqués de Santillana.

Véanse Menéndez Pelayo (1950 [= 1902]: 292–294), Schiff (1905: 176–169), *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional* 15 (1953: 17–18), Keightley (1987: 184–187) y Cavallero (ed. 1994: 12–13). [*PhiloBiblon,* Manid 2815]

*S:* Nueva York, Hispanic Society of America, ms. HC 371/173, segunda mitad S. XV.

Papel. Tamaño 292 × 215 mm. Consta de 131 folios (292 x 215 mm.). Foliación moderna al pie en números arábigos en el ángulo inferior derecho (1-129); restos de la foliación original (de la misma mano del texto) en los ff. 18–79. Letra gótica redonda, en dos manos (1r–79r y 79r–129v); iniciales en rojo. Encuadernación en pergamino. El título de la obra, en el f. 1r, es de mano tardía y letra pseudogótica, y en el margen superior una mano, posiblemente del siglo XVII, escribe: «Seuerino Boetio de Consolatione».

Titulo general (f. 1r, mano posterior):

libro de la cõſo | laçiõ de la philo | sophia de severino | boecio en metro y | prosa con su glosa | Todo en romance vulgar

Cartas y primer argumento (ff. 1r–4v):

*Incipit:* Muchas vezes pi | pienſo o mj verdade | ro amjgo qan gran dõ | es otorgado a los en | ſeñados de la ſabidur | ia

*Explicit:* con temor dolores τ vana eſperança | gujara la Razon por camjno derecho

*Incipit* (f. 4v):

Lo q en otro tpõ cõ floreçiente eſtu | dio acabe cantares

*Explicit* (f. 119v):

ante los oJos del Juez | acutante todas las coſas | Te dm laudamus

Los cinco libros de la obra (libro I, ff. 4r–20v; libro II, ff. 21v–41v; libro III, ff. 43v–73r; libro IV, ff. 74v–100r; libro V, ff. 102r–119v) están precedidos cada uno de un *argumento* (del libro I, ff. 4r–5r; II, ff. 21r–21v; III, ff. 42r–43v; IV, ff. 73r–74v; V, ff. 100v–102r); no se copian las rúbricas de las *prosas* y los *metros,* y solo en los ff. 53v, 42v y 102v aparecen en letra más pequeña o al margen las indicaciones, respectivamente, «verso quinto», «argumento del libro terçero» y «argumento del libro quinto». En muchas ocasiones, el copista repite la palabra final de una plana al principio de la siguiente. Texto profusamente glosado; pese a no tener el título de la obra que antecede al primer *metro,* las glosas al título y a los nombres de Boecio sí que aparecen.

El códice perteneció a Manuel Vicente Murgutio, a Agustín Arqués y Jover, a Pedro Vindel y a Karl W. Hiersemann.

Véanse Faulhaber (1983 II: 652-653) y Cavallero (1994: 14-15). [*PhiloBiblon,* Manid 3677]

### *3.3.4.3. Las cartas preliminares: fecha, autor e intención*

Tres de los cuatro manuscritos de *La consolación natural* se abren con dos cartas: en la primera de ellas el Condestable de Castilla Ruy López Dávalos pide una nueva traducción de la *Consolatio Philosophiae* a un «amigo» desconocido; en la segunda tenemos la respuesta del traductor, que explica brevemente en qué ha consistido su trabajo. Por el interés de estas cartas y las continuas referencias que voy a hacer a ellas, las presento aquí de acuerdo con el texto del manuscrito O (ff. 1r–4r):

[*1r*] Libro de la consolaçión natural de Boecio romano

E comiença una carta de Ruy López de Dávalos al que lo romançó

Muchas vezes pienso, ¡oh, mi verdadero amigo!, quán gran don es otorgado a los enseñados de la sabiduría; e no solamente a aquellos, mas aun a los deseantes d'ella. E yo, disciplo pequeño de los que dessean [*1v*] saber, venido noviçio al estudio, soy ençendido a dessear el socorro de aquellos que ante d'estos nuestros tiempos en las sçiençias fueron complidos, de cuya doctrina no solo a mí, mas a los que mucho saben, grande pro e claridat se siguen.

Por esto pensé con singular afectión rogar a vós que trabajássedes en traer a nuestra lengua vulgar la consolación del sancto doctor Severino, que por nombre propio es llamado Boeçio, el qual yo creo aver declarado cosas de muy grande provecho. E comoquier que yo he leído este libro romançado por el famoso maestro Nicolás, no es de mí entendido ansí como querría. E creo que sea esto por falta de mi ingenio, y aun pienso fazerme algún estorvo estar mesclado el texto con glosas, lo qual me trae una grand escuridat. E avría en especial gracia me fuesse por vós declarado en tal manera que mejor lo podiesse entender, guardando las palabras con que el actor se razona, señalando en la margen lo que vuestro ingenio podiere, para que yo sin compañero el texto pueda entender.

E faziéndolo [*2r*] ansí rescebiré de vós el mayor beneficio que un amigo de otro puede resçebir, porque las cosas tocantes al saber mayores son que todas las otras del mundo. Ansí lo dixo el monarcha de la sabiduría, que mejor es la sçiencia que toda riqueza, e alguna joya no se egualará con ella. Mas si mi flaca razón no da logar a caber tanto como pido, y a vuestro trabajo no conseguirié el fructo que meresçe, podrés muy bien dezir que no quedó por vós de enseñar, como respondió Platón al rey Rofusta quando era maestro de su fijo. Ansí, mi buen amigo, faziendo aquesto por mí tanto rogado, podrés aver gloria de bien enseñar, e a mí queda el cargo del poco aprender.

Acábasse esta carta e comiença otra en su respuesta

[S]i alguna, virtuoso cavallero señor mío, es la diferençia entre rogar e mandar, de vós a mí por çierto no la siento. Que si vuestras [*2v*] palabras comigo oviessen logar de ruego, como pidaes lo que no puedo bien complir, seyendo negado avríades muy justa respuesta, nembrándovos aquello que dize Séneca en el *Libro de los beneficios,* que no aver dado la cosa es mucho menos grave que averla dado mal. Mas como al mandado vuestro no pueda yo refuir, postpuesta mi inhabilidat, acordé seguir lo que mandastes.

E queriendo llegar a la obra manifestávasse a mí mayor dificultat de lo acabar, tanto que ya dexava de mirar al su comiençó. E según escrive Dante fingendo los espantos de la entrada infernal, «ansí como aquel que desquiere lo que quiere e por nuevo pensamiento trueca lo propuesto, ansí que del començamiento todo se quita», tal me sentía yo en esto que propusiera. Empero la obediençia, que mucho me apremiava, fazía dubdoso mi coraçón. E como dize Terençio, «quando el coraçón está en dubda, con poco movimiento es lançado acá e allá», fui determinado a seguir la parte más grave por aquella doctrina [*3r*] de Tullio en *Las obras virtuosas*, donde muestra que «si alguna vez nos troxiere la nesçessidat a aquellas cosas que no son de nuestro ingenio, es de poner todo cuidado, pensamiento e diligençia por que, si no las podiéremos fazer fermosamente, a lo menos las fagamos lo menos feo que podiéremos».

Por tanto, señor, si no acabare esso que mandaes, bástame remidar a ello para ser quitado de culpa, y aunque no a vuestro desseo, satisfaré a vuestro mandado, semejando a los niños que, cobdiçiando executar todo lo que les mandan, también lo impossible, con la usada obediençia descubren la inoçente simpleza que faze a su intençión no solo sin culpa, mas aun meresçedora de gradesçimiento.

E comoquier que al comiençó de toda translación se deva anteponer algo para mejor entender la cosa de que se tracta, parésçeme sobrado fazerlo yo aquí, porque vós, señor, aviendo leído assaz aquesta obra, avrés mejor sabido la intençión de su actor. E para sentir más puro el dulçor [*3v*] de sus razones, pues deseaes gostar sin mezcla el sabor de su fablar, como sea muchas vezes que por la diversidat de las lenguas se fallen algunas palabras que no son mudables sin gran daño suyo, contesçiéndoles como a las plantas nasçidas en su escogido logar, que mudadas a otro pierden lo más de su fuerça, y aun a vezes se secan, donde tal dición fallare, quedará en su propio vocablo o se trocará por el más cercano que en nuestro vulgar yo fallare, poniendo de fuera otros en su favor que al poder mío sostengan su mesma fuerça. E donde se tocare ficción o istoria que no sea muy usada, reduzirse ha brevemente, no para vuestra enseñança, ca aviendo vós grande notiçia de muchas leturas, mejor podés dezirlo que inclinarvos a lo oír, mas servirá a vuestra memoria, que instruida de cosas diversas, seyendo de algo olvidada, nembrarse ha más de ligero. E fallando alguna razón que paresca dubdosa en sentençia, serale puesta adición de las que el nombrado maestro en su letura ha declarado solo tocante [4r] a la letra. E porque los títulos son claridad a la vía del proçeder e no se entreponga al texto cosa agena, en comiençó de cada libro se porná una relación o argumento que señale algo de lo contenido en sus versos e prosas.

Las discusiones siguientes sobre la autoría de la obra, la fecha, la intención, las partes constituyentes de la obra y las glosas, parten como testimonio fundamental de estas cartas. Desgranando el texto, observamos en primer lugar que López Dávalos pide la traducción a alguien con quien parece unirse una gran confianza; no es ornamental, como anota Pedro Cátedra, el uso del adjetivo en «verdadero amigo» (1997: 477):

Se trata de algo más que de un epíteto ornamental; tras el uso de *singularíssimo* hay una idea defendida por Aristóteles, que así, por ejemplo, se expone en una de las glosas de Luca Manelli sacadas por Alonso de Cartagena de las *Tabulationes Senecae,* que en

> la versión castellana se lee: «Aristótiles en octavo de las *Éthicas* prueva que non puede omne tener más de un amigo verdadero; e da tal razón a ello: deve el omne comunicar con el amigo así el plazer como la tristeza e podría acaesçer que, si tovieses dos amigos, que el uno toviese causa de grand plazer e alegría e avrías de alegrarte con él; e al otro se le muriese un fijo solo que tenía e avríaste de contristarte con él...» (BUS, Ms. 2197, fol. 156r). La versión latina, por ejemplo, en BUS, Ms. 2638, fol. 43r).

El motivo de la petición de una nueva traducción parece ser que Dávalos ha leído «este libro romançado por el famoso maestro Nicolás», que habría que identificar con la *Declaración de Boeçio* «*De consolación*». No parece que haya que entender el término romanzar de manera diferente a 'traducir' (Rubio Tovar, 2011: 28–22), de manera que, aparentemente, López Dávalos confunde a Nicolás Trevet con el traductor de la *Declaración.* No es descabellado, pues en la *Declaración*, donde se traduce literalmente el prólogo de Nicolás Trevet, lo que encontramos es que Trevet declara el libro, lo cual puede interpretarse, además de como 'comenta', también como 'traduce' (Rubio Tovar, 2011: 53–54):

> Aquí comiença el libro de Boeçio Severino, senador de Roma, el qual fizo estando preso por mandado de Theodorico, rey de los godos, y es llamado este libro *De consolación,* e fue declarado por un doctor en la santa theología que uvo nombre frey Nicholau Trebet [...]Yo, frey Nicolás Trebet, maestro humilde en la sancta escriptura, con reverençia soy atrevido a declarar el libro de Boeçio llamado *De consolación* por obedesçer a mandamientos de algunos frailes mis hermanos segund que só tenudo por la profession que fize en la orden de ser obediente a mayores e a menores.

Además, contamos con el precedente de Antoni Ginebreda, que por la misma razón, es decir, por la traducción de la dedicatoria sin más añadidura, fue considerado traductor al castellano de la *Consolatio* durante siglos (§ 3.3.1.3).

La lectura de la *Declaración,* en todo caso, ha resultado insatisfactoria a López Dávalos, no lo ha «entendido ansí como querría». Además de su «falta de ingenio», en un tópico de la modestia, considera que un motivo de ello ha sido «estar mesclado el texto con glosas». Por ello pide una nueva traducción para poder entenderlo mejor «sin compañero», es decir, sin un maestro. La nueva traducción debería tener dos características: la primera, guardar «las palabras con que el actor se razona»; la segunda, señalar «en la margen» lo que el ingenio del traductor considere oportuno. Ya he señalado más arriba (§ 3.1) que esta petición de Ruy Dávalos se relaciona con el ambiente intelectual hispánico a finales de la Edad Media, eso que algunos han llamado *humanismo vernáculo*[115]. Dávalos pertenece a esa élite de curiales que no pueden acceder al texto latino y tienen que conformarse con una traducción lo más cercana posible al original, en ese «quiero y no puedo» con el que Francisco Rico cifró «el drama del prehumanismo español» (1982). Quiere leer el texto «sin compañero», pero necesita las glosas; quiere disfrutar «las palabras con que el actor se razona», pero tiene que hacerlo a

[115] Véase Lawrance (1986). La bibliografía sobre la naturaleza del humanismo en España y su relación con las traducciones vernáculas es ya enorme; merecen citarse los trabajos de Round (1962), de Rico (1978), de Lawrance (1979, 1985, 1990 y 1991), de González Rolán y Saquero (1999), de González Rolán, Moreno y Saquero (2000), de González Rolán, Saquero y López Fonseca (2002), de Serés (2007), de Alvar (2010) y de Alvar y Megías (2003); véanse los panoramas recientes sobre la cuestión, con abundante bibliografía, de Monsalvo (2011) y Moreno (2012).

través de las palabras del traductor. En mi opinión, Dávalos da un paso más allá del famoso «si carescemos de las formas, seamos contentos de las materias» de Santillana; Dávalos quiere las formas, quiere las palabras, pero le están vedadas en su forma original.

El traductor, que como vemos, debe ser también el autor de las glosas, emplea en su respuesta un tono humilde y varios tópicos de humildad; sus citas, Séneca, Terencio, Cicerón y Dante, son claro ejemplo del ámbito del que procede y del tipo de cultura que representa, típica de un grupo social de la primera mitad del siglo XV con una serie de intereses y lecturas comunes, representado, entre otros, por Alonso de Cartagena o Nuño de Guzmán (Lawrance, 1979, 1981 y 1986).

A continuación el traductor repasa los elementos de que consta su traducción: no va a anteponer un prólogo, ya que Dávalos conoce «la intençión» de Boecio, pero sí glosas, de acuerdo con su petición, en la «ficción o istoria que no sea muy usada» y en la «razón que paresca dubdosa en sentençia», y unos resúmenes al principio de cada libro, separados del texto claramente «para que no se entreponga al texto cosa agena», tal y como desea Dávalos. Además, declara la fuente de sus glosas, «el nombrado maestro», es decir, Nicolás Trevet, y expone una suerte de técnica de traducción.

Volveré a algunas de estas cuestiones en los apartados siguientes; aquí voy a centrarme en el promotor de la traducción, Ruy López Dávalos, en su autro, en la fecha de la obra y en la intención con la que se generó, o más bien con la que se pidió, el texto.

Ruy López Dávalos (1357–1428) nació en Úbeda, aunque por línea paterna procedía de Ávalos, Navarra. Siendo muy joven, cayó prisionero de los moros, pero tras una tregua fue liberado. Sin proceder de una familia noble, Dávalos siguió una carrera brillante que le convirtió en el más exitoso de los *homines noui* de la época. Fernán Pérez lo describió así (ed. Domínguez Bordona, 1965: 31):

> Su comienço fue de pequeño estado. Onbre de buen cuerpo e buen gesto, muy alegre e graçioso, de dulçe e amigable conversaçión, muy esforçado e de grande trabajo en las guerras, asaz cuerdo e discreto, la rason breve e corta pero buena e atentada, muy sofrido e sin sospecha. Pero como en el mundo no ay onbre sin tacha, no fue franco, e plazíale mucho oír a astrólogos, que es un yerro en que muchos grandes se engañan.

Tras ser nombrado Camarero Mayor por Juan I (1379–1390), pasa al servicio de Enrique III (1390–1406) como primer consejero, lo cual provocó el descontento de buena parte del estamento nobiliario. Se caracterizó por su valía militar, poniendo orden en el norte y actuando contra la revuelta de Fajardos y Manueles en Murcia. Por ello recibe, en 1395, el cargo de Adelantado y corregidor de esta ciudad. En los años siguientes siguió acumulando éxitos militares junto a nuevos títulos, dignidades y grandes riquezas. La culminación de su ascenso fue su nombramiento, en torno a 1398 como Condestable de Castilla, es decir, comandante en jefe de las tropas castellanas.

Pero, en torno a 1400, como consecuencia de acontecimientos no del todo claros, perdió temporalmente la confianza del rey, que lo desterró a sus dominios de Arenas de San Pedro. De nuevo Fernán Pérez de Guzmán nos informa de este hecho (ed. Domínguez Bordona, 1965: 31):

> Fizo en la guerra de Portugal notables actos de cavallería, pero después, por mezcla de algunos que mal lo querían, e porque comúnmente los reyes, desque son onbres, desaman a los que cuando niños los apoderaron, fue así apartado del rey e puesto en grande indignaçión suya, que fue çerca de perder el estado e la presona.

Poco duró este destierro, provocado según Pérez de Guzmán «por mezcla de algunos que mal lo querían», ya que en 1403 el rey vuelve a llamarlo a su lado, establecido ya como garantía de equilibro entre la autoridad real y las pretensiones nobiliarias.

La muerte de Enrique III no afectó a la privilegiada situación de Ruy López Dávalos, que fue uno de los miembros del consejo de regencia durante la minoría de edad de Juan II. Se convirtió en el brazo derecho de Fernando de Antequera y uno de los principales valedores de la causa aragonesista en Castilla, granjeándose así la enemistad con la reina regente y con su facción cortesana. Tras la mayoría de edad de Juan II, en 1419, empezaron los problemas entre el rey y el Condestable, que se tensaron aún más tras la partición de Dávalos en el célebre *Atraco de Tordesillas.* Cuando, en 1421, la libertad del rey fue restituida, este dictó orden de prisión contra Enrique de Aragón y contra Dávalos.

En la caída posterior de Ruy López Dávalos tuvo un papel determinante Álvaro de Luna, contrario al partido aragonesista y ya mano derecha del rey. Presentó al rey catorce cartas firmadas por Dávalos en las que se urdía una conspiración, junto al rey moro de Granada, para una invasión musulmana de Castilla. Evidentemente, el objetivo de Luna era desbancar de su situación de privilegio a López Dávalos, alejándolo de la influencia que pudiera ejercer sobre el rey.

Dávalos, cuando conoció la acusación, decidió huir al reino de Aragón, donde fue acogido por Pere Maça en Denia; desde allí partió a Segura y, más tarde, a Valencia, siempre bajo la protección de Alfonso V. Mientras tanto, López Dávalos fue sometido a proceso, tomando cargo de la defensa Fernando de Aranda. En 1422 fue hecho prisionero Álvar Núñez de Herrera, el mayordomo de Dávalos, que negó las acusaciones y reveló la falsedad de las cartas aducidas por Álvaro de Luna. Sin embargo, pese a demostrarse la falsedad de la acusación, Juan II ordenó requisar todos los títulos, bienes y patrimonio del Condestable, y los repatrió entre sus favoritos. Como no podía ser menos, una gran parte del pastel y el cargo de Condestable recayeron en Álvaro de Luna, que había conseguido no solo arrebatarle el lugar de mayor influencia junto al rey, sino también acabar con su reputación, despojarle de sus riquezas y hacerse con su cargo.

López Dávalos continuó viviendo en el exilio valenciano hasta su muerte, siendo el gran sacrificado en los juegos por el control del poder entre Álvaro de Luna y los Infantes de Aragón. El 23 de noviembre de 1427 se resolvió definitivamente el asunto Dávalos: Álvaro de Luna ocuparía su papel a todos los efectos mientras que Juan García de Guadalajara, al servicio de Álvaro de Luna, sería ejecutado por haber falsificado las cartas. Aunque así se rehabilitaba en parte el honor de Dávalos, los Infantes de Aragón decidieron no presionar a Álvaro de Luna reclamando su restitución en el puesto o la devolución de sus bienes, abandonando a su más fiel colaborador en la corte castellana en el exilio. Apenas un par de meses después, el 6 de enero de 1428, abatido por la infamia cometida, moría en Valencia López Dávalos. Así lo cuenta Fernán Pérez de Guzmán (ed. Domínguez Bordona, 1965: 33–34)[116]:

---

[116] Sobre la vida de Ruy López Dávalos, véanse Guerrero (1982), Suárez (1988), Mota (1999), Perea (2003) y las referencias cronísticas y bibliográficas por ellos citadas

> E ansí ya él viejo, en hedad de setenta años, muy apasionado de gota e otras dolençias, muy aflegido por la falsa infamia e por el destierro e perdimiento de bienes, murió en Valencia del Çid, dexando a sus fijos e fijas en grant trabajo.

Pasando ya al segundo personaje implicado en la génesis de *La consolaçión natural,* el traductor, Amador de los Ríos escribió sobre esta traducción en 1864 (1969 [= 1864]: 112):

> No consta en nombre; pero considerando el lenguaje respetuoso que emplea el favorito de Enrique III [...] y teniendo presente que a ninguno de sus coetáneos convenía tanto como al Canciller Mayor de Castilla, cuya autoridad en aquella corte ya conocemos, hay razón para creer que es esta la traducción de Ayala hasta ahora reputada como perdida.

Este juicio se sustentaba en la lista de traducciones que a Pero López de Ayala le asignaba su sobrino Fernán Pérez de Guzmán (ed. Tate, 1965: 15):

> Por causa dél [Ayala] son conoçidos algunos libros en Castilla que antes non lo eran, ansí como el Titu Librio, que es la más notable estoria romana, los *Casos de Prínçipes*, los *Morales* de sant Grigorio, *Esidro de Sumo Bono*, el Boeçio, la *Estoria de Troya*[117].

Esta opinión de Amador de los Ríos, con la que ataba dos cabos sueltos, la autoría de una versión de las traducciones de Boecio y la identificación de una traducción del Canciller Ayala, tendría fortuna, y tanto Menéndez Pelayo (1950 [= 1902]: 290–295), como Schiff (1905: 177) la recogerán en sus influyentes obras.

Entre los estudiosos de las obras del Canciller Ayala, la opinión está dividida, pues mientras que Branciforti (1961: 289) descarta rotundamente la autoría y Meregalli (1955: 128–129) niega que la carta de respuesta sea obra del Canciller debido a que está redactada en un estilo más latinizante del habitual en Pero López de Ayala –si bien no se pronuncia sobre el texto en sí–, Germán Orduna parece aceptarla entre las obras de Ayala[118]. Garcia, por otro lado, afirma (1983: 209):

> el tono más humilde que respetuoso empleado por el traductor en su prólogo no corresponde al que se suele encontrar bajo la pluma del Canciller, aun cuando se dirige al mismo rey como en el prólogo a la traducción de las Décadas de Tito Livio [...] [E]l traductor hace excesivo hincapié en su falta de preparación ante la empresa de la traducción para que se le pueda confundir con Pero López, ya muy viejo entonces y que distaba mucho de ser un traductor novel.

Sin embargo, admite que «la tonalidad general de la obra de Boecio no choca con las preocupaciones filosóficas de Pero López, ni con la voluntad atribuida por los genealogistas a este autor de querer ennoblecer y enriquecer con sus traducciones a la nación castellana» (1983: 210). Más tarde, en un artículo sobre las traducciones del Canciller, señala la posibilidad de

---

[117] También cita una traducción del *Boecio* el genealogista anónimo de la *Continuación anónima de la genealogía de los Ayala,* Real Academia de la Historia, Colección Salazar, B 98, fol. 35v.

[118] Orduna (1998: 25): «La resistencia de algunos críticos a aceptar la posibilidad de esas dos traducciones [*la Historia Troyana* y la *Consolatio*] entendemos que radica en un equívoco: ellos no aceptan que traducciones anónimas conservadas en manuscritos del siglo XV que hoy conocemos sean atribuibles a Ayala, lo que no quiere decir que Ayala no haya hecho los romanzamientos y posteriormente éstos se perdieran».

que el texto del manuscrito BNM 174 sea el de la versión original del Condestable, apoyándose en que los otros textos del códice se relacionan con él (1986: 18–19) (pero *cf. infra*).

Hay varios factores que apoyarían la hipótesis de la autoría de Ayala (Cavallero, 1994: 16), como el hecho de que Ruy López Dávalos (1357–1428) y López de Ayala (1332–1407) sean contemporáneos, que los dos ostentaran altos cargos en la política castellana, que el hecho de que Dávalos escribiera personalmente al traductor pueda indicar que este debía de ser alguien importante, o que los autores que cita el traductor en su respuesta eran sin duda conocidos por Ayala. En función de estos factores, Pablo Cavallero considera, en una solución intermedia, propone que «Ayala podía haber sido el responsable cultural y financiero de la empresa, pero no el ejecutor concreto de la traducción» (1994: 17).

Sin embargo, la cuestión quedó aparentemente zanjada contra la autoría de López de Ayala cuando Tomás González Rolán y Pilar Saquero Suárez-Somonte, contestando a dos artículos en los que Ronald Keightley afirmaba que Enrique de Villena había manejado *La consolación natural* como fuente de *Los doze trabajos de Hercúles* (1978*a* y 1978*b*), afirmaron que el encargo de esta traducción era muy posterior a la muerte de Pero López de Ayala y que, por tanto, la influencia va en sentido contrario, de Villena a esta versión (1990). La prueba se encontraría en una de las citas de la respuesta del traductor:

> E según escrive Dante fingiendo los espantos de la entrada infernal, «ansí como aquel que desquiere lo que quiere e por nuevo pensamiento trueca lo propuesto, ansí que del començamiento todo se quita», tal me sentía yo en esto que propusiera.

Esta cita de Dante provendría de la traducción realizada por Enrique de Villena de la *Divina Comedia*, compuesta después de la muerte del Canciller (ed. Pascual, 1974: 228):

> e así como aquel que desquiere lo que quiere
>
> e por nueuo pensamiento troca propósito
>
> así que de aquel començamiento todo se quita [...].

En otro trabajo, Pérez Rosado (1993*b*: 120–126) apunta otro nombre para la autoría de *La consolación natural:* Rodrigo de Arroyal. Pérez Rosado encontró la siguiente referencia en el *Nobiliario Vero,* de Ferrán Mexía (1974 [= 1492]: f. VIr; las cursivas son mías):

> Eso mismo afirma el Boecio *De Consolación* en el II libro, verso v, diziendo: l*os velleçinos luzios de los seres tiner con tirio venino,* sobre lo qual dize una glosa del Rrodrigo de Arroyal: *Venino dize por la sangre de un animal llamado astrotirion, que se crían en conchas y porque se fallan muchos en la rribera de la mar Tirio, con la qual sangre se tine la seda para fazer la púrpura*. En el libro III dize en el verso III: *aunque el soberbioso Nero, de cruel luxuria, se adornase de ostrotirio.* Dize la glosa: *Entiéndese por la púrpura que es tenida bermeja con la sangre deste animal, segund es dicho, etcétera.*

En el manuscrito BNM 174 (A), que transmite el texto y las glosas de *La consolación natural,* se lee:

> Ni los velloçinos luzios de los Seres teñir con tirio venino. [II.V.8–9]

> Esto [venino] dize por la sangre de vn animal llamado estro que se cría en conchas, e porque se fallan muchos en la ribera del mar de Tirio con la qual sangre se tiñe la seda para la púrpura. [Glosa a VENINO]
>
> Aunque el sobervio Nero, de cruel luxuria, se adornasse de ostro tirio [III.IV.1–2]
>
> se entiende por la púrpura que teñida con la sangre d'este animal, según se dixo en el verso quinto del libro segundo. [Glosa a OSTRO TIRIO]

Indudablemente, en estos pasajes, y en otros que no transcribo, Ferrán Mexía se refiere a *La consolación natural,* y que atribuye al tal Rodrigo de Arroyal –del que nada se sabe (Alvar y Lucía, 2009: 37–38)– las glosas. Sabemos que las glosas son obra del traductor, de modo que el testimonio de Mexía se refiere también al autor de la traducción. Este testimonio parece de suficiente autoridad, sobre todo por la relativamente escasa diferencia cronológica entre las dos obras; sin embargo, no habría que descartar –como ha ocurrido muchas veces y sigue ocurriendo incluso en la actualidad– que Ferrán Mexía confundiese al copista del manuscrito que utilizó, que pudo dejar su nombre en el colofón de la obra, con el autor de la traducción y de las glosas o simplemente de estas últimas.

El testimonio, aparentemente definitivo, que aportan Tomás González Rolán y Pilar Saquero Suárez-Somonte, sin embargo, tiene varios problemas. Comparemos primero el fragmento original de Dante, la traducción de Enrique de Villena y la cita del traductor de *La consolación natural:*

> E qual è quei che disvuol ciò che volle / e per novi pensier cangia proposta, / sì che dal cominciar tutto si tolle (Canto II, vv. 37–39).
>
> e así como aquel que desquiere lo que quiere
>
> e por nueuo pensamiento troca propósito
>
> así que de aquel començamiento todo se quita
>
> E según escrive Dante fingiendo los espantos de la entrada infernal, «ansí como aquel que desquiere lo que quiere e por nuevo pensamiento trueca lo propuesto, ansí que del començamiento todo se quita», tal me sentía yo en esto que propusiera.

Cabría objetar que, en los dos casos, Enrique de Villena y el traductor, se trata de una traducción exactamente *palabra por palabra* del texto italiano, de manera que no habría que descartar que el texto casi idéntico fuera resultado de dos traducciones independientes extremadamente literales.

Pero además, hay otro argumento, el cronológico. Conocemos bastante bien las fechas en las que Enrique de Villena compone algunas de sus traducciones gracias a una glosa que aparece en el «Prohemio» de su versión castellana de la *Eneida* (Cátedra, 1989: 35 y 69–70):

> E estove en aquella primera extraçión un año e doze días, non tancto por la graveza de la obra [la *Eneida*], como por otras occupaçiones que se entrepusieron e caminos que traxeron dilaçiones, e aun otras traslaçiones que durando ese mesmo tiempo fize, ansý como la *Comedia* de Dante, que vulgarizé en prosa castellana, e la *Retórica Nueva*

> de Tulio e otras obras menudas [...]. [Glosa:] Aquí dize que tardó [Villena] en fazer esta trasladaçión [la traducción y glosas de la *Eneida*] un año e doze días. [...] E fue començada año de mill e quatroçientos e veynte e siete años a veynte e ocho días de septiembre.

Así pues, la traducción de la *Divina Comedia* se escribió entre 1427 y 1428. Teniendo en cuenta que Dávalos muere en enero de 1428, aceptar este pasaje como cita procedente de la traducción de Villena implicaría situar la composición de la obra cuando el promotor de la traductor estaría ya muerto, lo cual no parece tener sentido.

Hay otras citas del traductor en *La consolaçión natural,* algunas de las cuales son igualmente problemáticas y difíciles de evaluar. En la respuesta del traductor a la carta de López Dávalos se cita, sin muchas dudas, la versión castellana de *De officiis* compuesta entre enero y el verano de 1422 por Cartagena; compárense la versión del traductor, la de Alonso de Cartagena (Morrás, 1996: 257) y el texto original latino de Ciceron (*De officiis* I.114):

> fui determinado a seguir la parte más grave por aquella doctrina de Tullio en *Las obras virtuosas*, donde muestra que «si alguna vez nos troxiere la nesçessidat a aquellas cosas que no son de nuestro ingenio, es de poner todo cuidado, pensamiento e diligençia por que si no las podiéremos fazer fermosamente, a lo menos las fagamos lo menos feo que podiéremos»
>
> E si alguna vez la nesçesidad nos traxier' a aquellas cosas que non son de nuestro ingenio, es de poner todo cuidado, pensamiento e diligençia por que, si non las podiermos fazer fermosamente, que a lo menos las fagamos lo menos feo que podiermos.
>
> sin aliquando necessitas nos ad ea detruserit, quae nostri ingenii non erunt, omnis adhibenda erit cura, meditatio, diligentia, ut ea, si non decore, at quam minime indecore facere possimus

A la luz del original latino de la cita, no se puede sino admitir que el traductor de *La consolación natural* conocía la traducción de Cartagena, de manera que el *terminus a quo* para esta traducción es, sin muchas dudas, 1422.

En otros casos, sin embargo, la interpretación de las citas es más difícil. En II.VII.16, por ejemplo, el traductor añade una glosa a la referencia boeciana «rezio Catón», donde se lee (BNM 10220, f. 40r):

> Catón. D'este que faze aquí mençión fue aquel que por la grande constançia que ovo en todos sus acuerdos era llamado «el REZIO». E tanto fueron sus obras dignas de fama que en muchos logares es traído por exemplo de la virtud, del qual dize Tullio en el *Libro de la vejez* que nunca fue mejor varón. Este es el que, después de la caída de Pompeo, él mesmo se mató diziendo no ser a él honesto el bevir, pues Roma perdía su libertad. E d'esta manera dezía Séneca en el *Libro de la providençia:* «Por çierto de buen grado devían mirar los dioses a su criado veyéndolo escapar de los casos d'este mundo con tan digna memoria e tan fermosa salida, ca la muerte consagra aquellos cuyo fin aun los que lo temen lo alaban».

En esta glosa es dudoso a qué Catón se refiere Boecio, si al Censor o a su bisnieto, ya que ambos se convirtieron en ejemplos de virtud y a los dos se les aplicó el adjetivo *rigidus*. Trevet y el traductor interpretan que se trata de Catón el Joven, defensor de la república y oponente de Julio César. Mientras que en las glosas anteriores el traductor ha seguido de cerca el comentario de Trevet, en este caso se aparta de él notablemente[119]. Tan solo selecciona la mención al suicidio de Catón tras la caída de Pompeyo; el resto es, por así decirlo, creación del traductor, que debía conocer lo suficiente de la figura de Catón de Útica («en muchos logares es traído por exemplo de la virtud») como para elaborar su propia glosa.

Del traductor es la cita del diálogo ciceroniano *De senectute*, a partir de la cual Pablo Cavallero parece percibir una confusión entre los dos *Catones* (ed. 1994: 189; cursivas suyas):

> Alude al republicano Marco Porcio Catón el uticense o el joven (95–96 a.C.) quien, tras el triunfo de César en Tapso, se suicidó ante la consolidación de la dictadura. Sin embargo, el personaje del *De senectute* de Cicerón es Catón el Censor o el Antiguo, bisabuelo del uticense; en el cap. 23 hace un elogio de su hijo muerto: «Proficiscar enim non ad eos solum viros, de quibus ante dixi, verum etiam ad Catonem meum, *quo nemo vir melior natus est,* nemo pietate praestantior».

Permítase la cita por la importancia que esta glosa tiene para la fecha de la composición de *La consolación natural*. En primer lugar, en la brevísima referencia al diálogo *De senectute* del traductor se encuentra la confirmación de que el traductor conoció y manejó las versiones que del Arpinate compuso Alonso de Cartagena entre finales de 1421 y septiembre de 1422. Creo que el traductor está remitiendo a un pasaje de la versión castellana de Cartagena, terminada el 10 de enero de 1422, de *De senectute* (véase, para las fechas, Morrás, 1996: 17–18), y ello debido a un error de traducción del entonces deán de Santiago que explicaría que el autor de *La consolación natural* se estaba refiriendo, sin confusiones, a Catón el Joven. Siendo la traducción aproximada del pasaje ciceroniano citado más arriba 'Me dirigiré pues no solo a aquellos hombres de los que he hablado, sino también a mi querido Catón, el mejor de los nacidos [literalmente, 'mejor que el cual no ha nacido ningún hombre']', encontramos sin embargo en la traducción castellana de 1422: «Ca iré non solamente a aquellos varones de quien ante dixe, mas aun a nuestro Catón, *del qual nunca mejor varón nasçió*» (Morrás, 1996: 196; cursivas mías). Esto parece indicar que Cartagena confundió el *quo ciceroniano,* pronombre relativo en función comparativa complementando a *melior,* con un ablativo de procedencia, que haría entonces variar la referencia de la expresión: en la versión castellana el «mejor varón» no es, como en el original latino, el hijo del interlocutor, Catón el Censor, sino

---

[119] En el comentario leemos esto (ed. Silk, *ca.* 1981: 289): «Cato autem hic rigidus dictus est propter rigorem animi, qui ad nichil turpe flecti potuit, de cuius rigiditate meminit Seneca in quadam epistola ad Lucilium (que sic incipit: "Aliquis uir bonus"), ubi, cum suasisset Lucilio quod aliquem uirum uirtuosum obseruaret et sibi tamquam exemplum uiuendi preponeret, subiunxit: "Elige itaque Catonem; si hic tibi nimis rigidus uidetur, elige remissioris animi uirum Lelium". Iste Cato propter zelum iusticie tante fuit auctoritatis ut, in iudicanda causa que erat inter Iulium Cesarem et Pompeyum, Lucanus ipsum cum diis comparauit libro primo dicens "Victrix causa deis placuit, sed uicta Catoni". Qui cum turpe iudicaret seruire Cesari inuasori rei publice se ipsum interfecit apud Uticam honestum iudicans post libertatem non uiuere. Unde de eo dicit Seneca libro primo ad Serenum quomodo in sapientem nec iniuria nec contumelia cadit: "Neque enim Cato post libertatem uixit nec libertas post Catonem". De transitu glorie istorum famosorum uirorum exemplificans Philosophia dicit UBI NUNC MANENT OSSA FIDELIS FABRICII, QUID BRUTUS AUT RIGIDUS CATO?, quasi diceret: 'quid manet de gloria istorum nunc?'»

su nieto. De esta manera, y considerando la facilidad de confusión entre abuelo y bisabuelo, la referencia del glosador estaría clara. No debería ser un obstáculo para esta interpretación el hecho de que sea el abuelo quien diga esto de su nieto, pues en la glosa se atribuye esta frase al propio Cicerón.

Un grave problema cronológico se plantea, sin embargo, con la otra cita que aparece en la glosa, la de Séneca. Comparemos el texto original latino (*De providentia* 2.12) con la traducción de Alonso de Cartagena del *De providentia* y con la glosa de *La consolación natural*[120]:

| | | |
|---|---|---|
| Quidni libenter spectarent alumnum suum tam claro ac memorabili exitu euadentem? mors illos consecrat quorum exitum et qui timent laudant (ed. Reynolds, 1988: 5) | Por çierto de buena mente devieran mirar los dioses a su criado veyendo que escapava de los casos d'este mundo con tan digna memoria e tan hermosa salida, ca la muerte consagra a aquellos cuyo fin aun los que lo temen le loan | E d'esta manera dezía Séneca en el Libro de la providençia: «Por çierto de buen grado devían mirar los dioses a su criado veyéndolo escapar de los casos d'este mundo con tan digna memoria e tan fermosa salida, ca la muerte consagra aquellos cuyo fin aun los que lo temen lo alaban». |

Como vemos, la glosa de *La consolación natural,* cuyo *terminus ante quem* tiene que ser 1427 (Ruy López Dávalos, promotor de la traducción, muere el 6 de enero de 1428), presenta un texto casi idéntico al de la traducción de Cartagena, llevada a cabo probablemente entre 1430 y 1431[121].

Podríamos pensar, en primer lugar, que el pasaje en cuestión –la glosa completa o quizá tan solo la cita– no es original del traductor, sino una adición tardía de los copistas. A favor de la interpolación posterior de la cita estaría, además del carácter lábil y propicio a intervenciones editoriales de las glosas, la ausencia de la frase en el manuscrito A, aunque en contra de la misma habría poderosos argumentos como, en primer lugar y especialmente, que sería un caso único en la transmisión de la obra, ya que no parece haber más adiciones posteriores ni en texto ni glosas de la *Consolação natural,* y, en segundo lugar, que todo parece indicar que el manuscrito *O*, en el que sí se encuentra la cita, es una copia muy cercana al autógrafo o incluso que fue supervisado o controlado de algún modo por el autor.

De este modo, si consideramos la glosa como original, las explicaciones de esta coincidencia se reducen a las siguientes: que la cita de *La consolação natural* fuese la fuente del pasaje correspondiente en la traducción de Cartagena (cosa poco menos que imposible);

---

[120] *De la providençia de Dios,* en *Çinco libros de Séneca,* Sevilla: Meinardo Ungut y Estanislao Polono, 28 de mayo de 1491, ff. 59v–60r; cito del incunable BGU M.F./24 de la biblioteca universitaria de Sevilla, digitalizado en <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12367295309035940432091/index.htm>.

[121] La cronología de las traducciones de Séneca establecida por Blüher (1983: 142–143) sigue siendo la seguida por los más recientes estudios sobre Cartagena: Morrás (1991), Round (1998), Morrás y López Casas (2001), Morrás (2002), Round (2002), Gómez Redondo (2002), Ruiz (2004), Alvar y Lucía Megías (2009: 55–67) y Olivetto (2011).

que *La consolación natural* fuese obra de Alonso de Cartagena (opción poco probable); que el traductor escribiese la carta de respuesta a la solicitud de Dávalos –que es posterior a su traducción de la *Consolatio*– una vez este ya había muerto, con lo cual la composición del texto podría retrasarse varios años (lo cual no parece justificado); que las cartas entre López Dávalos y el traductor fuesen una superchería y en realidad el texto fuera algo posterior (cosa teóricamente posible, pero sin ningún otro tipo de apoyo); que las dos traducciones provengan de una fuente común, como una traducción intermedia o un texto glosado (que los investigadores que se han dedicado a las traducciones de Cartagena no han detectado); adelantar la composición de las traducciones de Séneca en la cronología de las obras de Cartagena (que parece establecida en función de criterios sólidos).

La última opción, con la que nos quedamos, más por descarte que por convencimiento, es la coincidencia en dos traducciones independientes del mismo texto, la de Alonso de Cartagena y la del traductor de *La consolación natural*. De esta manera, la fecha de composición de la obra, a partir de las citas de Alonso de Cartagena, quedaría establecida entre 1422 y 1427.

Si tenemos en cuenta las fechas de la biografía de Ruy López Dávalos, estas coinciden exactamente con su periodo de exilio en Valencia. Considero que mi interpretación de la intención de esta obra, que voy a exponer a continuación, apoya esta datación, de manera que converge con los datos textuales.

El deseo de Dávalos de que esta versión estuviese libre de elementos ajenos al texto de Boecio como prólogos o glosas extensas hace que sea difícil extraer conclusiones sobre la intención del traductor a partir del texto. Es en la actitud de Dávalos en el destierro y su posible relación con la solicitud de una nueva traducción de la *Consolatio* donde pueden rastrearse más datos sobre la intención de la obra. Una carta de Dávalos dirigida al rey pocos meses después de su destierro ofrece, creo, una importante clave (*apud* Perea, 2003: 326):

> E, Señor, yo he trabajado por saber quál es la razón porque la Vuestra Señoría me mandava çercar e prender e tomar lo mío. E non he podido ál saber, synon que me dizen que la Vuestra Señoría a seýdo informado que yo avía tractado con el rey de Granada para que entrase a fazer mal e daño en vuestros regnos, e que Infante e yo e otros le daríamos lugar e ayudaríamos a ello. E, Señor, por la lealtança que vos devo, Dios sabe que mi coraçón non pudiera más sentimiento aver sy por mí pasara la muerte que de oýr tales nuevas, la qual es la mayor falsedat e mentira que nunca sobre persona del mundo se levantó. E, Señor, fablando con reverençia, aunque tal cosa fuera dicha, bien se deviera consyderar que mi obra nunca fue tal: antes, en quanto pude, tomando en ello muchos trabajos e peligros, serví quanto mejor pude a los Reyes, vuestro avuelo e vuestro padre (que Santo Paraýso ayan), e a vos e a vuestros regnos, por lo qual los dichos señores reyes me fizieron desde el primer estado en que fuy fasta el estado tan grande e bien asentado como me dexaron.

Esta carta confirma lo que destacan todos los historiadores que se han ocupado del periodo de exilio de Dávalos, es decir, que durante todo su periodo en Valencia mantuvo la esperanza de que se reconociera su inocencia y fuera rehabilitado en la Corte. Todavía en 1426 mantenía intacto el ánimo de que podría hacer cambiar la opinión del rey, como demuestra esta otra carta, escrita en este caso Diego Fernández de Molina, criado suyo: «que

tanto e luego que mis fechos sean remediados en Castilla, e yo restetuido [sic] en mis bienes que tenga o en parte dellos, vos faré donaçión firme de juro de heredat para vos» (*apud* Perea, 2003: 328).

Con esta datación de la obra, el sentido de *La consolaçión natural* cambia completamente: ahora es una obra encargada en el exilio después de que Dávalos lo haya perdido todo (dinero, poder, reputación, etc.), y bajo la amenaza de muerte o de cárcel. Ruy López Dávalos ya había leído la *Consolatio* anteriormente, como él mismo dice, en la versión de la *Declaraçión,* y su propia situación y la injusticia que habría sufrido le recordaba sin duda a la de Boecio. En efecto, las trayectorias de ambos son extraordinariamente paralelas (§ 1.3): ambos acumularon grandes riquezas, alcanzaron los cargos públicos más importantes, cayeron en desgracia del rey, aparentemente debido a intrigas palaciegas y aparentemente de manera injusta, tuvieron que exiliarse; incluso, aunque parezca ficción, la acusación contra ambos fue la misma, una traición igualmente escandalosa y poco verosímil: Boecio fue acusado de conspirar contra el reinado de Teodorico mediante una alianza con el Imperio de Oriente; Dávalos, de conspirar contra Castilla mediante una alianza con el reino moro de Granada[122].

En mi opinión, con el encargo de una nueva traducción de la *Consolatio,* acompañada, claro, de la carta de solicitud, Dávalos tenía la intención de difundir entre el ámbito letrado de la corte castellana una corriente de opinión favorable que pudiese ayudarle a ser perdonado por Juan II, un rey, como es bien sabido, que concedía un altísimo valor al cultivo de las letras.

Esta intención exculpatoria, siempre con una actitud sumisa de ruego, explicaría también en parte la ausencia de referencias a la situación personal de Dávalos en las cartas o en el texto, que podrían haberse considerado como actos de soberbia o de rebeldía ante las decisiones del rey. Asimismo tampoco se incluyen en la obra prólogo o glosas extensas sobre la historia de Boecio y Teodorico, que algún malpensado podría leer en clave contemporánea. Lo que interesa es la idea, conocida por todos los letrados dentro y fuera de la corte, de que Boecio había sido condenado y encarcelado injustamente, como el propio Dávalos, que se presenta así como una «figura boeciana» por contigüidad (§ 3.1).

Podríamos leer, incluso, también en clave política el deseo de Dávalos de purificar el texto de Boecio, de podarlo de voces ajenas y de escuchar solo «las palabras con que el actor se razona». También Dávalos quiere silenciar las voces que impiden al rey escuchar sus palabras, las voces de los cortesanos como Álvaro de Luna que le difaman y le acusan de «la mayor falsedat e mentira que nunca sobre persona del mundo se levantó». Dávalos no entiende bien las voces «mezcladas» de la *Declaraçión de Boeçio «De consolaçión»* y por eso quiere escuchar las palabras *puras* de Boecio; si el rey se aparta del *ruido* cortesano, leerá las palabras *puras* de sus cartas.

Aunque no podemos con seguridad cuál fue la difusión de esta digamos *campaña propagandística,* ni siquiera si el rey o sus allegados conocieron la obra, tenemos un testimonio que puede significar que al menos circuló entre la élite nobiliaria: se trata del manuscrito *O* (BNM 10220), procedente de la biblioteca de Osuna y que, por tanto, probablemente

[122] No puedo evitar pensar que la acusación de traición pergeñada contra Ruy López Dávalos por Álvaro de Luna, muñidor de todo el proceso, estuvo inspirada precisamente en la historia de Boecio, que él conocía bien, como demuestra en su *Libro de las claras e virtuosas mugeres.*

perteneció al Marqués de Santillana, gran enemigo de Álvaro de Luna y que parece conocer *La consolaçión natural.*

En cualquier caso, su esperanza se vio frustrada y sus intentos de ser rehabilitado fracasaron; incluso su final fue paralelo al de Boecio: solo, en el exilio, desposeído de su fama, dinero y dignidades, y vuelto a las letras en busca de consuelo.

### *3.3.4.4. Partes de la obra*

En este apartado vamos a discutir las cuatro partes de las que, además del texto principal, se compone *La consolaçión natural:* un prólogo (o, más bien, un no-prólogo camuflado), el título, las glosas y los «argumentos» de cada libro. El traductor nos informa de primera mano sobre cuáles son las partes de su obra:

> E comoquier que al comiençó de toda translaçión se deva anteponer algo para mejor entender la cosa de que se tracta, parésçeme sobrado fazerlo yo aquí porque vós, señor, aviendo leído assaz aquesta obra, avrés mejor sabido la intençión de su actor.

Es decir, el traductor no va a añadir al principio de su traducción un prólogo ni alguno de los *accessus ad auctorem* que seguro estaban a su disposición, dado que su destinatario, López Dávalos, ya había leído la obra. Sin embargo, aunque el traductor no antepone a su obra un prólogo, no puede resistirse a la tentación e integra en el cuerpo de las glosas marginales el prólogo a Boecio más popular de la Edad Media, la explicación de sus *nomina* y del título de la obra. La ausencia de este título-*incipit* –cuya historia recorro desde sus orígenes en § 3.4.1–, era uno de los motivos, como hemos visto, para que Antoni Ginebreda decidiera revisar la obra compuesta por Pere Saplana (§ 3.3.1.3).

En un ejemplo de la labilidad de este tipo de contenidos, otro manuscrito de *La consolaçión natural,* el BNM 174 (A), tomará este prólogo camuflado del traductor y lo colocará de nuevo al frente de la traducción. Un testimonio de su popularidad en el Medievo y la confirmación de que dicha explicación se consideraba un *accessus ad Boethium* lo encontramos en el *Dialogus super auctores* de Conrado de Hirsau (ed. Huygens, 1970: 106):

> (D) Cur igitur operi suo, quod de consolatione et de mundi contemptu exorsus est, aliorum more scriptorum prologum non proposuit?
>
> (M) Dicam causam ; consuetudinis quidem quorundam scriptorum est, ut ais, prologos operi suo prefigere, quibus opus sequens aut commendant aut excusant, auditores suos benivolos, dociles et intentos reddentes; sed Boetius *in ipso titulo, qui gerit officium prologi,* haec omnia breviter comprehendit et lectorem ex ipso titulo ad considerationem operis sequentis instruit.

Dicha explicación del título, que está integrado en la mayoría de comentarios o glosas a la obra de Boecio, proviene en nuestro caso, como la mayor parte de glosas, de los comentarios del dominico Nicolás Trevet. Los nombres del título que fueron glosados por el traductor Natural, Aniçio, Maulio, Torquato, Severino, Extracónsul, Ordinario y Patriçio. El traductor solo no consideró necesario glosar «Consolaçión» y «Boeçio»; el

citado manuscrito BNM 174 sí que lo hizo, recurriendo de nuevo a Trevet, esta vez en la versión castellana de la *Declaración*.

El título de la obra, *La consolación natural*, es uno de los elementos más característicos de esta versión, al tiempo que uno de los más intrigantes. Voy a detenerme algo en esta cuestión, para la cual hay que tener en cuenta también lo que digo en § 3.4.1.

No conozco en la tradición latina de la *Consolatio* ningún manuscrito del texto ni referencia al mismo que incluya la palabra *naturalis*[123]. En vano se buscará también el término en alguna de las tradiciones vernáculas europeas (Cropp, 2008). No es, sin embargo, el texto encargado por López Dávalos la única *Consolación* «natural», pues, pasada la Edad Media, volvemos a encontrar el adjetivo en otras tres traducciones castellanas: la llevada a cabo por el dominico fray Alberto de Aguayo (1469–1530), la del Doctor Pedro Sánchez de Viana († 1619) y la de fray Agustín López († 1614) (véanse Menéndez Pelayo, 1950 [= 1902]; ed. Getino, 1946; Montero y Blanco, 1992; Pérez Gómez, 1993–1994 y Doñas 2009*d*).

En la primera versión, terminada en 1516 y publicada por primera vez en 1518, se lee «Comienza el libro de Boecio Severino, caballero y senador romano, intitulado *De la consolación natural,* traducido del latín en castellano por fray Alberto de Aguayo, fraile de la Orden de los Predicadores»; «Escribió [Boecio], entre otras cosas, el libro que él intituló *De la consolación natural*»; «Fin del quinto y último libro de Boecio Severino, caballero y senador romano, de *La consolación natural*» (ed. Getino, 1946: 39, 40 y 182). La segunda de las traducciones citadas, compuesta en torno al año 1600 y conservada tan solo en un manuscrito del siglo XVIII (BNM 1577), va seguida de un extenso comentario del Doctor Sánchez de Viana titulado «Anotaciones sobre los libros de *La consolación natural* del Santo Boecio» (f. 79r). Por último, fray Agustín López, en su traducción publicada en 1604, dice que Boecio «compuso estos libros de *La consolación natural* de la Philosophía contra la mutabilidad de la Fortuna, en forma de diálogo» (*apud* Menéndez Pelayo, 1950 [= 1902]: 313).

Parece, por tanto, que el título *Consolación natural* es una tradición exclusivamente hispánica y, más concretamente, castellana, cuyo origen se encuentra posiblemente en la versión encargada por López Dávalos. De hecho, fray Agustín López cita explícitamente este texto (concretamente la prosa novena del tercer libro según el manuscrito BNM 10220) en el prólogo a su obra para mofarse de los antiguos traductores medievales (§ 3.4.3). El Doctor Sánchez de Viana, por su parte, que debió de conocer el texto de Aguayo, es el único que lleva a las últimas consecuencias el título, afirmando que la obra pertenece a la «philosophía natural» y que «no es otra cosa consolación philosóphica sino una demostración natural, con la qual la razón humana nos enseña» (f. 92r; véase Montero y Blanco, 1992: 421). Ciertamente el hecho de que estos traductores auriseculares conozcan la versión encargada por Dávalos (de hecho, como puede comprobarse enfrentando unas y otras, la aprovecharon para elaborar sus propias traducciones) no demuestra que tomaran el título de ella, pero la aparente ausencia de cualquier otro testimonio latino o vernáculo anterior con este título convierte a La consolación natural en su fuente más probable.

---

[124] Véanse especialmente los estudios de Moreschini (2003) y Troncarelli (1981, 1987 y 2005); el incipit de cientos de manuscritos de la Consolatio en Codices Boethiani (1996, 2001a; 2001b y, en lo que respecta a la Península Ibérica, 2010).

Ahora bien, ¿cuál el sentido de la expresión *consolación natural?* Probablemente la primera interpretación sería que se está incluyendo la obra dentro de la filosofía natural, es decir, en una de las tres partes del conocimiento humano –de la *philosophia*– según la tradicional clasificación isidoriana (*Etimologías* 2.24), que, pese a las diferentes versiones al respecto, triunfó hasta el final de la Edad Media: física, ética y lógica; o, en latín, natural, moral y racional. De este modo, quizá el traductor habría incluido en el título uno de los contenidos más frecuentes de los prólogos académicos o *accessus* habitualmente antepuestos a las obras de los auctores entre los siglos XII y XV, la *pars philosophiae* (véanse Quain, 1945 y Hunt, 1980 [1948]; sobre el *accessus* en el siglo XV hispano, Weiss, 1990: 109–117).

Hubiera sido otra forma *camuflada* (como en el caso del título-*incipit*) de introducir en el texto unos contenidos a los que el traductor había afirmado renunciar en la carta preliminar, debido al conocimiento del texto que tenía López Dávalos («E comoquier que al comienço de toda translaçión se deva anteponer algo para mejor entender la cosa de que se tracta, parésçeme sobrado fazerlo yo aquí, porque vós, señor, aviendo leído assaz aquesta obra, avrés mejor sabido la intençión de su actor»). Por otro lado, la inclusión de la *Consolatio* dentro de la filosofía natural hubiera planteado no pocos problemas, pues las obras de los *auctores,* y especialmente la de Boecio, se consideraban pertenecientes a la filosofía moral (*ethicae supponitur* era la fórmula con la que se respondía a la pregunta *cui parti philosophiae supponitur* de los *accessus;* véase, por ejemplo, el *accessus* incorporado al «preámbulo» de *Boeçio de consolaçión* en § 3.3.3.3).

Sin embargo, no es este el sentido que la expresión tiene para el traductor, como él mismo explica en esta glosa. En ella niega que signifique lo que para él debía de ser la interpretación más común, consistente en asociar este título con la fórmula *rationes naturales,* empleada en la Edad Media para referirse al razonamiento de los filósofos antiguos, ignorantes de la Revelación. El verdadero sentido de la expresión, nos dice el traductor, tiene que ver con un concepto de la física aristotélica, el *motus naturalis.* Según el Estagirita (*Física* VIII.4.254 b 7–14), el movimiento propio o per se, opuesto al movimiento per accidens, se divide en movimiento natural (κίνησις κατὰ φύσιν) y movimiento antinatural o violento (κίνησις βίᾳ). La filosofía natural escolástica desarrolló las características de los diferentes tipos de movimiento según Aristóteles, y, en el caso del *naturalis,* uno de cuyos principales ejemplos es la gravedad, se consideró que «Motus naturalis quanto plus accedit ad terminum magis intenditur. Contrarium est de violento. Gratia autem inclinat in modum naturae. Ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus crescere debent» (Santo Tomás, *In Ep. ad Hebr.* X.25) y que «Omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio [...] quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans» (Santo Tomás, *Summa Theologica* I.II, q. 35, a6). A partir de este contexto escolástico la idea se divulgó formulada en una frase cientos de veces citada y aplicada a muy diversas situaciones: «motus naturalis velocior est in fine» o «motus naturalis velocitatur in fine». Incluso a finales del siglo XVI encontramos que una de las *Disputationes philosophicae* de Francesco Piccolomini (1520–1604) se titula *Cur motus naturalis in fine velocitetur* (véase Kraye, 2002).

El traductor aplica esta aceleración progresiva del movimiento natural a la distribución de los «remedios» de creciente intensidad que Filosofía aplica en su terapia al enfermo Boecio (véase Duclow, 1979 y Phillips, 2002 y § 1.4.5.3): «Mas porque se acostó a ti grande muchedumbre de afecciones, y el dolor, la ira y el lloro te tornan diverso, según agora estás

del entender, aún no te convienen remedios más fuertes, ansí que usaremos de más ligeros un poco, por que essas cosas que endureşçieron con finchazón por las turbaçiones vinientes, con tacto más blando se fagan muelles para resçebir fuerça de melezina más rezia» (I.5.11–12); «Mas porque no es aún tiempo de más firmes remedios, y es manifiesto ser tal naturaleza de las mentes que quantas vezes echaren las verdaderas opiniones se vistan de las falsas, de las quales nasçida la escuridat de las turbaciones, confunde aquel verdadero entender, a esta, poco a poco, con mansas e medianas melezinas tentaré adelgazar, por que quitadas las tiniebras de las afecciones mentirosas puedas conosçer el resplandor de la verdadera luz» (I.6.21); «Mas ya tiempo es a ti para atraer e gostar algo muelle e alegre, lo qual metido a las entrañas fará carrera para más rezios bevrajes» (II.1.7); «–Ansí es –dixo ella– porque estos no son aún remedios de tu enfermedat, mas son fasta agora unas blanduras çerca la curación del repugnante dolor, que las cosas que han de penetrar a lo fondo, ponerlas he quando fuere tiempo» (II.3.3–4); «–[M]as porque ya desçienden en ti las blanduras de mis razones, pienso usar de un poco más fuertes» (II.5.1); «E por çierto los remedios que poco ante dezías ser agros, no solamente no los aborrezco, mas, cobdicioso de oírlos, con gran desseo los demando» (III.1.2); «Mas veote ya gran tiempo enojado con carga de qüestión, e con larga razón fatigado esperar alguna dulçor de cantar. Toma pues un bever con el qual reparado vayas más firme en las cosas de adelante» (IV.6.57). Téngase en cuenta, por otro lado, que el copista del manuscrito A sustituye significativamente en esta glosa el término «movimiento» por «enseñamiento»

Así pues, en la glosa se refuta que estemos ante una 'manera de consolar de razones naturales' y, frente a ello, adapta un concepto aristotélico–escolástico para referirse a la intensidad creciente de los argumentos en la *Consolatio.* Da la impresión de que se trata de una explicación *ad hoc* para negar que la obra contenga solo elementos filosóficos *stricto sensu,* especialmente tratándose de un autor como Boecio, contado «en el número de los santos» (*cf.* SEVERINO) y, además, en un lugar clave como el título. No convence, asimismo, que algo tan secundario como lo progresivo de la consolación fuese argumento suficiente para cambiar el título de la obra, que el traductor, igual que cualquier lector del siglo XV, conocería como *Boecio de consolación, Consolación de la Filosofía, De consolación* o simplemente *Boecio* (§ 3.4.1). Parece complicado entonces defender que fuera el traductor quien idease el título «consolación natural», que sugiere una interpretación de la obra que él mismo se apresura a negar, aduciendo de manera poco convincente una débil correspondencia de la estructura argumentativa de la obra con una característica del *motus naturalis.* Ahora bien, si poco convincente resulta esta explicación, no menos lo parece la única alternativa posible, es decir, que el traductor reprodujese el título de alguna fuente latina, siendo la más probable el modelo que estaba empleando. En el caso de esta segunda opción, además de postular que su modelo llevaría un título que no está documentado en ningún otro testimonio de la *Consolatio,* habría que explicar igualmente por qué el traductor prefirió este título frente a los otros que conocía. Probablemente habría que descartar una tercera opción, según la cual el traductor estaría reproduciendo sin más un título y una glosa ya presentes en alguna de sus fuentes, que tendría que consistir en un tercer modelo diferente al texto de Boecio (en cuya tradición no está documentado tal título) y al comentario de Trevet (donde no se lee nada parecido) y que, además, el traductor habría manejado solo en esta ocasión.

Bien fuese invención suya, bien lo tomase de alguna fuente latina, hay que atribuir al traductor la responsabilidad de «La consolación natural», que en todo caso –y así parece

sugerir su éxito en los siglos XVI y XVII– resulta un título atractivo, debido probablemente a la diversidad de significados que evoca.

Después de señalar que no ha antepuesto un prólogo al texto, el traductor señala:

> E donde se tocare ficción o istoria que no sea muy usada, reduzirse ha brevemente [...]. E fallando alguna razón que paresca dubdosa en sentençia, serale puesta adición [...].

Con estas palabras el traductor responde a la petición de López Dávalos, que le ha solicitado que el texto le fuese «declarado en tal manera que mejor lo podiesse entender, guardando las palabras con que el actor se razona, señalando en la margen lo que vuestro ingenio podiere para que yo sin compañero el texto pueda entender». Los términos *reducción* y *adición* se refieren, como se deduce del contexto, a la glosa, que por tanto es un elemento más integrante del texto que salió de manos del traductor. La diferencia entre estos dos términos aparentemente opuestos pero que designan algo muy similar, sería que *reducir* una «ficción o istoria», en realidad 'una referencia mitológica o histórica' consiste en resumir esa historia, que no aparece en el texto; sin embargo *adiçionar una razón* «dubosa en sentençia» significa explicar algo que sí aparece en el texto cuyo significado no es claro. En un caso, por tanto, se resume una historia externa, *reduce,* en el otro se aporta algo nuevo a lo que se encuentra allí, se *adiciona*. Hay, por tanto, dos tipos de glosas según el traductor: las históricas y mitológicas por un lado, y las exegéticas por otro.

La carta del traductor finaliza del siguiente modo:

> E porque los títulos son claridat a la vía del proçeder e no se entreponga al texto cosa agena, en comienço de cada libro se porná una relaçión o argumento que señale algo de lo contenido en sus versos e prosas.

El traductor, por tanto, es también autor de los «argumentos» que encabezan cada libro, a los que llama «títulos». Como en el caso del título-*incipit*, aquí se emplea la metonimia por la cual *título* hace referencia también a 'explicación que aparece en el lugar del título', es decir, al principio de algo (§ 3.4.1). Estos «argumentos», que en su mayor parte podrían ser un buen ejemplo de lo que Julian Weiss ha llamado «glosa ornamental» (1990), *camuflan* también algunos contenidos que, de acuerdo con la carta de Dávalos, el traductor había decidido omitir. En la respuesta, el traductor había dicho:

> E comoquier que al comienço de toda translaçión se deva anteponer algo para mejor entender la cosa de que se tracta, parésçeme sobrado fazerlo yo aquí porque vós, señor, aviendo leído assaz aquesta obra, avrés mejor sabido la intençión de su actor.

Sin embargo, nada más empezar la obra, nos encontramos con esto: «Agora, con la voluntad del guiador soberano, vengamos al siguiente argumento, que es de la intençión de aqueste libro primero». Es decir, no ha escrito el prólogo porque Dávalos conoce «la intençión» del autor, pero los «argumentos» exponen «la intençión» de cada libro.

Tenemos ya, por tanto, la nómina de elementos que constituyen la obra y el lugar que deben ocupar: el texto *limpio* o *puro* («guardando las palabras con que el actor se razona»), las glosas al margen («señalando en la margen») y los *argumentos* al comienzo de cada libro.

A estos tres contenidos habría que añadir un prólogo con el título-*incipit* y la intención del autor, contenidos camuflado en las glosas al título y en los argumentos respectivamente.

Otro elemento que conviene señalar es que, de acuerdo con el criterio general de la traducción, es decir, acercarse lo máximo posible al texto original *despojado* de elementos alienos –tal y como lo había pedido López Dávalos– la *ordinatio* del texto es la del texto latino, cinco libros compuestos de *metros* y *prosas* que se alternan, frente a otras versiones, como la original de Saplana o la *Declaración,* que se dividen en capítulos. Además, el traductor lleva al extremo este criterio al distribuir los metros de manera estíquica, de manera que cada verso de la traducción castellana se corresponde, con poquísimas excepciones, con las palabras del verso latino. Este aspecto es raro en la tradición medieval europea de la *Consolatio* y, hasta donde yo sé, hay un solo paralelo de ello en una traducción neerlandesa del siglo XV (§ 2.3.3.6). En algún caso, además podemos observar cierta homogeneidad en el número de sílabas, como, por ejemplo doce sílabas en III.X, y cierto ritmo. Esto no hubiera sido, sin embargo, ninguna novedad, pues muchas de las versiones medievales de la *Consolatio* están, total o parcialmente, en verso (§ 2.3.3).

### *3.3.4.5. Características de la traducción*

El fragmento más conocido de *La consolación natural,* que ha sido citado en múltiples ocasiones, es el siguiente, en el que el traductor describe su trabajo[124]:

> E para sentir más puro el dulçor de sus razones, pues deseaes gustar sin mezcla el sabor de su fablar, como sea muchas vezes que por la diversidat de las lenguas se fallen algunas palabras que no son mudables sin gran daño suyo, contesçiéndoles como a las plantas nasçidas en su escogido logar, que mudadas a otro pierden lo más de su fuerça, e aun a vezes se secan, donde tal dición fallare, quedará en su propio vocablo o se trocará por el más çercano que en nuestro vulgar yo fallare, poniendo de fuera otros en su favor que al poder mío sostengan su mesma fuerça.

Parece ser que el traductor explica cuál es su manera de actuar ante un término latino de *difícil traducción* («*algunas palabras* que no son mudables sin gran daño suyo [...] donde *tal dición* fallare»); no es por tanto, una descripción de su técnica general de traducción, sino que el traductor explica su actuación ante palabras latinas que no tienen un equivalente claro en castellano. En estos casos el traductor afirma que adopta una de estas dos soluciones:

I. «quedará en su propio vocablo», con lo que parece referirse a un *cultismo* o *latinismo.*

II. «se trocará por el más çercano que en nuestro vulgar yo fallare»: aunque está claro que se refiere a que sustituirá el término latino de origen por otro castellano, el adjetivo «çercano» puede referirse a que utilizará un *calco* y por tanto esta cercanía sería léxica, o podría ser un término cercano *semánticamente.*

A estas dos soluciones añade «poniendo de fuera otros en su favor que al poder mío sostengan su mesma fuerça». Esta es la frase más conflictiva del pasaje, ya que en principio no

[124] Lo citan y comentan, entre otros, Morreale (1959), Garcia (1986) y Rubio Tovar (1997 y 2011).

podemos saber si se refiere solo a la segunda solución o a las dos conjuntamente. Tampoco está claro si «poner de fuera» se refiere la técnica típicamente medieval del binomio léxico, doblete léxico, doblete sinonímico o reduplicación, que por todos estas expresiones se le conoce (Wittlin, 1991), es decir, la traducción de un término latino mediante un latinismo o un equivalente más o menos literal y por un equivalente semántico, o a otra solución.

Como sabemos, los prólogos suelen estar plagados de tópicos, de manera que conviene contrastar la teoría expuesta por el traductor con su práctica real, es decir, averiguar su *usus uertendi,* concepto análogo al *usus scribendi,* que se entendería como el conjunto de rasgos que caracterizan el modo de traducir de un determinado traductor, deducibles a partir de sus propias indicaciones y de la confrontación de su tarea con el modelo subycente; también pertenecerían a la caracterización del *usus uertendi* la descripción de los casos en los que el traductor se aparta de su proceder habitual, las desviaciones, y los motivos de ello.

Este contraste con el proceder real del traductor y las explicaciones que va diseminando en las glosas nos van a proporcionar las claves tanto del *usus scribendi* de nuestro traductor como de la interpretación del pasaje citado de la carta. Voy a detenerme en dos ejemplos que considero muy significativos.

El primero de ellos se encuentra al principio de la obra, en I.1.9, encontramos el siguiente texto latino: *Hae sunt enim quae infructuosis affectuum spinis uberem fructibus rationis segetem necant hominumque mentes assuefaciunt morbo, non liberant,* traducido así: «Porque estas son las que con infructuosas espinas de deleites matan la mies de la razón abastada de fructos e las MENTES de los hombres acostumbran e no libran de la enfermedat». En el margen se añade la siguiente glosa:

> MENTE se repite a menudo en este libro, y en nuestro romançe se suele llamar *voluntad* por más çercano vocablo, mas no es propio, que *mente* es dicha aquella potençia con que proveemos lo venidero, ansí como *memoria*, con la que membramos lo passado, e *voluntad* es aquella con la qual queremos. E porque en algunos logares se escriven ambos vocablos, cada qual se porná por su nombre por que la intençión del actor mejor sea entendida. E aun porque compensar lo por venir es entender más puro e simple, pone en muchos logares *mente* por la razón o principal fuerça del ánima. E donde tracta de la providençia de Dios, muchas vezes la llama *mente divina.*

Se trata de una de las pocas glosas referidas exclusivamente a un problema de traducción, situada por el traductor al principio de su obra para clarificar su *usus uertendi* y que sirve de perfecto complemento teórico de las pautas que, en la carta nuncupatoria, el traductor afirma haber seguido. En la glosa se nos advierte de que el «vocablo propio», expresión que alude, como se deduce de la carta preliminar y de esta glosa, a un cognado castellano o traducción *ad litteram,* en este caso del término latino *mens,* no es «el más çercano», es decir, no es el equivalente semántico o traducción *ad sensum,* cosa que el traductor explica en relación con otras potencias del alma. Queda claro, por tanto, que la segunda solución descrita por el traductor en su carta se refiere a un vocablo cercano *semánticamente.* Nótese que el traductor menciona en todo momento el término latino *mens* como «mente», evidenciando que para él son la misma palabra; de ahí que «se quedará en su propio vocablo» no significa que empleará un latinismo, sino un cognado castellano, su derivado (véanse MONSTRO I.4.29, HÉSPERO I.V.10 y PRIVADO II.3.9).

El término latino *mens,* según el traductor, equivaldría semánticamente más bien a «voluntad», este es su «más çercano vocablo», por lo cual sería entonces el término idóneo en la traducción. Sin embargo, el problema con el que el traductor se enfrenta podría quizá revelar su objetivo ideal para que «la intenção del actor mejor sea entendida»: la traducción de *mens* y de *voluntas* por «voluntad», vocablo «más cercano» en el primer caso (*ad sensum,* pero no *ad litteram*) y «propio» en el segundo (*ad litteram* pero no *ad sensum*), atentaría contra una traducción biunívoca, en la cual cada término latino se vertería por un solo vocablo castellano y, a su vez, cada término castellano se correspondería con un solo vocablo latino. La solución, por tanto, será mantener los vocablos «propios», es decir, el calco de *mens* con «mente» y de *voluntas* con «voluntad». No hay menoscabo en la intelección del texto original, pues todo el proceso se ha explicado convenientemente en la glosa. Intentando acercarse así en lo posible al *adýnaton* de la biunivocidad, el autor de *La consolaçión natural* responde a los deseos de Ruy López Dávalos de «gostar» el sabor de las palabras del autor romano, sus «propios vocablos».

Sentada esta base teórica, queda por averiguar si el traductor es consecuente con lo expuesto en la glosa en las numerosas ocurrencias de los dos términos en la *Consolatio*. Pues bien, *mens* se traduce por «mente» en todas las apariciones del término (cf. I.1.14, I.II.2, I.II.24, I.3.1, I.4.8, I.5.6, I.6.1, I.VII.29, II.4.28, II.5.26, II.6.7, II.VII.1, II.7.2, II.7.23, II.8.4, II.8.6, III.1.3, III.2.1, III.2.4, III.4.1, III.VIII.19, III.IX.8 –pero III.IX.7 en la traducción–, III. IX.22, III.9.24, III.X.3, III.X.13, III.XI.1, III.XI.9, III.11.40, III.XII.54, IV.I.3, IV.I.9, IV.II.7 –pero IV.II.14 en la traducción–, IV.III.27, IV.III.39, IV.4.1, IV.4.42, IV.VI.2 –pero IV.VI.1 en la traducción–, IV.6.3, IV.6.7, IV.6.9, IV.6.10, IV.6.12, IV.6.15, IV.6.16, IV.6.20, IV.6.24, V.II.12, V.2.8, V.III.8, V.III.20, V.3.28, V.IV.5 –pero V.IV.4 en la traducción–, V.IV.10, V.IV.35, V.4.30, V.4.33, V.V.15, V.5.1, V.5.11 –en dos ocasiones–, V.6.10 y V.6.22) excepto en cuatro. Estas cuatro *desviaciones,* todas en secciones en prosa, tienen una sencilla explicación: el término *mens* forma parte de expresiones cuya traducción literal sería incomprensible o excesivamente *dura* en castellano: en I.5.11 la expresión, con el llamado genitivo de referencia, *uti nunc mentis es* ('en tu actual estado mental'; literalmente, 'como ahora estás de mente') se traduce por «según agora estás del entender»; en III.4.4, *cum in eo mentem* [...] *respiceres* ('al percibir en él un espíritu'; literalmente, 'al percibir en él una mente') por «como viesses en él intenção»; en III.12.26, qui [...] *mente consistat nullus* ('nadie que esté en su sano juicio'; literalmente, 'nadie que esté en pie en mente') por «ninguno que en su seso esté»; finalmente, en IV.4.14, *quod cuiuis ueniat in mentem* ('lo que a alguno se le podría ocurrir'; literalmente, 'lo que vendría en mente de alguno') se traduce, no muy brillantemente, como «por lo que verná a la intenção de cada uno». Por otro lado, *voluntas* se traduce por «voluntad» en II.1.18, III.11.31, III.11.32, IV.2.5, IV.2.6 –en dos ocasiones–, IV.2.10, IV.4.4, V.2.7, V.3.5 –en dos ocasiones–, V.3.31, V.6.38 y V.6.44; hay una única excepción, V.6.29, donde *voluntate,* casi un adverbio, se traduce por «de grado».

Es continuo en La *consolaçión natural* el uso de «vocablos propios», es decir, de traducciones *ad litteram* (si se prefiere, calcos, latinismos o cognados castellanos del término latino), en el texto–tutor que van acompañadas en el margen de glosas con la explicación del significado de estas palabras o expresiones, a veces simplemente aduciendo los «vocablos más çercanos», es decir, traducciones *ad sensum* de los «vocablos propios» (*cf.* Con cantar IV.III.7, Fortuna IV.6.35, Comerçio V.3.34), a veces recurriendo a la etimología (*cf.* Litargia I.2.5,

Bruma I.V.14), a veces aportando una explicación completa del uso del término (*cf.* Ethinos III.VIII.14, Horas estrelladas IV.VI.18) o una perífrasis equivalente (*cf.* Excelente por mí IV.6.38, Fortuito compendio V.1.16), con el caso especial de Desonestas I.1.8, que vamos a ver a continuación[125].

Ahora podemos entender perfectamente el pasaje en cuestión de la carta del traductor, que pasamos a *traducir:* «como sea muchas vezes que por la diversidat de las lenguas se fallen algunas palabras que no son mudables sin gran daño suyo», es decir, 'cuando se encuentre un término sin un equivalente castellano'; «donde tal dición fallare, quedará en su propio vocablo», es decir, 'se traducirá por un cognado castellano'; «o se trocará por el más çercano que en nuestro vulgar yo fallare», es decir, 'o se traducirá por el equivalente semántico más cercano'; «poniendo de fuera otros en su favor que al poder mío sostengan su mesma fuerça», es decir, 'añadiendo [en los dos casos] en las glosas otros términos que puedan aclarar su significado'. Aunque el traductor afirma que empleará las dos soluciones, es decir, «vocablo propio» en el texto y «vocablos çercanos» en la glosa o «vocablo çercano» en el texto y «vocablo propio» en la glosa, en realidad en la mayor parte de casos recurre a la primera solución, dejando en el texto el «vocablo propio», es decir, el cognado castellano y la explicación en la glosa. La glosa, por tanto, es el instrumento esencial que le permite al traductor cumplir con los deseos de López Dávalos: dejar los «vocablos propios» en el texto le permitirá a Dávalos «guardar las palabras con que el actor se razona», «sentir más puro el dulçor de sus razones» y «gustar sin mezcla el sabor de su fablar»; la glosa, por su parte, le permite expresar la «intençión del actor» sin recurrir a binomios sinonímicos ni a otras soluciones típicamente medievales

Una posible desviación de este *usus uertendi* se encuentra en I.1.8, donde encontramos el siguiente texto de Boecio:

> *Quis, inquit, has scaenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullis remediis foverent, verum dulcibus insuper alerent venenis?*

En la traducción leemos:

> ¿Quién consintió a estas sçénicas desonestas llegar a este enfermo? Las quales no solamente sus dolores con ningunos remedios conortarían, mas aun sobre todo lo criarían con dulces veninos.

Estas palabras ha sido glosadas en el margen:

> desonestas las llama, o, lo más propio, *putillas,* porque al pesar y plazer se juntan sin tener ordenado fin, a semejança de las mugeres públicas, que se ayuntan a todo hombre no por causa de generaçión, mas por deleite o ganançia.

La glosa gramatical, quizá algo extemporánea *prima facie,* con la que el traductor explica la construcción del adjetivo «sçénicas» («Y es común manera de fablar [...]») revela un interesante

[125] Hay que señalar que, probablemente debido a esta glosa, en la que el copista está poniendo de relieve la falta de exactitud semántica del equivalente castellano sistemático de *mens,* el copista–refundidor del manuscrito A, más preocupado quizá por el sentido y no tanto por la letra, sustituye este término en su copia por otros como «entendimiento» (I.5.6 y II.7.2), «ánima» (II.4.28 y III.4.1) o «voluntad» (II.VII.1 y II.8.6).

aspecto sobre su concepción del texto y de la traducción. El proceder del traductor con el sintagma *scenicas meretriculas* es poco habitual: un prurito de autocensura, probablemente, le ha llevado a relegar la *mejor* traducción del sustantivo, «putillas» (que es, según el traductor, «lo más propio») al margen, a la glosa, mientras que en el texto (o texto–tutor) encontramos un eufemismo, pero en forma de adjetivo, «desonestas». No hay que confundir la expresión «lo más propio», que significa 'la traducción más literal' o 'la mejor traducción', con la designación «vocablo propio», que, como hemos visto, designa un cognado castellano. El traductor, entonces, preocupado por la exactitud y la literalidad, se siente obligado a justificar la construcción castellana, con dos adjetivos seguidos, explicando el primero, «sçénicas», como sustantivo en toda regla formado de acuerdo con la práctica habitual (o «común manera de fablar») de la derivación nominal (encontramos el mismo eufemismo para *meretrix* en Alçipíades III.8.10).

La idea de que «putillas» es para el traductor el verdadero equivalente de *meretriculas* se refuerza por el uso en el manuscrito *O* del subrayado en rojo para esta palabra, generalmente reservado para las palabras glosadas tanto en el texto como en los márgenes.

Podríamos aportar cientos de ejemplos más, pero todos ellos se encuentran convenientemente anotados, con las referencias a las traducciones *sistemáticas* y las desviaciones, en la edición del texto. Baste aquí caracterizar el *usus uertendi* del traductor como el deseo, de acuerdo con los deseos de Dávalos, de reproducir lo más fielmente posible el texto original de Boecio. Esta fidelidad consiste en la preferencia por los cognados castellanos incluso cuando el significado de estos no coincide exactamente con el de su étimo latino, en cuyo caso la diferencia se explica en la glosa. También se traduce –valga la expresión– esta fidelidad en el empleo de traducciones sistemáticas, en la búsqueda del imposible de la biunivocidad y en el mantenimiento de los tipos de palabra originales (sustantivo por sustantivo, adjetivo por adjetivo, etc.), excepto en los casos en los que los términos constituyen expresiones que no pueden ser traducidas palabra por palabra o en casos de autocensura, que constituyen desviaciones de su *usus uertendi*[126].

### *3.3.4.6. Las glosas*

Me limito en este apartado a tres aspectos sobre las glosas: una posible clasificación, las fuentes utilizadas y la lista completa de glosas agrupadas según el tipo de adaptación de estas fuentes. Sobre la nómina de glosas que podemos considerar originales, es decir, la clarificación de cuáles de entre las glosas que encontramos en los manuscritos se debieron a la mano del traductor y cuáles no, véase § 3.3.4.7.

De nuevo en este caso la carta del traductor nos refiere los aspectos esenciales de su labor:

> E donde se tocare ficción o istoria que no sea muy usada, reduzirse ha brevemente, no para vuestra enseñança, ca aviendo vós grande noticia de muchas leturas, mejor

[126] El establecimiento del *usus uertendi* a partir de la comparación sistemática del texto castellano y de su modelo tiene también consecuencias prácticas para la crítica textual, al permitir identificar y así corregir errores de transmisión; véanse las decenas de ejemplos en que ese criterio ha permitido identificar lecciones correctas (§ 4.2) en las ediciones críticas de *Boeçio de consolación* y de *La consolación natural.*

> podés dezirlo que inclinarvos a lo oir, mas servirá a vuestra memoria, que instruida de cosas diversas, seyendo de algo olvidada, membrarse ha más de ligero. E fallando alguna razón que paresca dubdosa en sentençia, serale puesta adición de las que el nombrado maestro en su letura ha declarado solo tocante a la letra.

Dávalos había concedido cierta libertad para la materia y cantidad de las glosas («señalando en la margen lo que vuestro ingenio podiere»). Sin embargo, la sensación que transmite la carta del Condestable es que la lectura de la *Declaración del libro «De consolaçión»*, tan prolija en aclaraciones y en comentarios, le agobió y le dificultó la comprensión del texto. Observemos que en ningún momento dice que le interese el texto limpio de Boecio por un interés digamos *filológico,* sino que su objetivo es comprender mejor el texto:

> e comoquier que yo he leído este libro romançado por el famoso maestro Nicolás, *no es de mí entendido ansí como querría.* E creo que sea esto por falta de mi ingenio, e aun pienso fazerme algún estorvo estar mesclado el texto con glosas, *lo qual me trae una grand escuridat*. E avría en espeçial graçia me fuesse por vós declarado en tal manera *que mejor lo podiesse entender,* guardando las palabras con que el actor se razona.

Es por esto que le pide al traductor que incluya también glosas, todas aquellas que él considere convenientes para entender mejor el texto. El mismo traductor señala la procedencia de la mayor parte de sus glosas: el comentario de Nicolás Trevet, *glossa ordinaria* de la *Consolatio* en la Baja Edad Media.

El traductor, que debió de pensar que un texto rodeado de numerosas glosas le produciría al Condestable la misma «escuridat» que la *Declaración,* en su respuesta explica cómo se ha limitado a glosar dos aspectos del texto: las «fiçiones» o «istorias» no muy usadas y las «razon[es] que paresca[n] dubdosa[s] en sentençia». En este caso se especifica que la «adición» será «solo tocante a la letra».

En el primer caso se refiere a las glosas históricas, en las que se aclaran determinadas referencias a personajes o a acontecimientos históricos y a las glosas que podríamos denominar mitológicas; se trata de explicaciones de algunos mitos, generalmente de una extensión considerable. El segundo tipo de glosas es análogo al que hemos visto en el apartado anterior: se trata de la explicación «solo tocante a la letra», *literal,* es decir, excluye cualquier tipo de alarde hermenéutico *trevetiano,* de algunos pasajes de difícil comprensión.

A partir de esta clasifición del propio traductor, y refinando un poco más el criterio, se podrían considerar cinco diferentes tipos de glosas en el texto. Presento, sin embargo, esta clasificación, con cautela e incluso con escepticismo, habida cuenta de que una taxonomía de un material tan lábil, flexible y *absorbente* como las glosas no solo no puede dar cuenta de su complejidad, sino que puede conducir a la simplificación engañosa de estos materiales. En todo caso, una posible clasificación de los contenidos de estas glosas sería esta:

I. Referencias al propio texto. Son muy numerosas y suelen glosar expresiones de Filosofía como «hemos visto antes» o «como diximos antes», aunque también se remite a pasajes posteriores del texto o de la misma glosa. Un ejemplo PODER I.4.29:

> Poder; esta dubda torna a membrar en la primera prosa del libro quarto, e allí se responde a ella por los capítulos siguientes del dicho libro.

II. Glosas históricas. Dentro de este apartado incluimos las glosas a nombres propios, a acontecimientos históricos o a lugares, como por ejemplo en EURIPO II.1.2:

> Euripo es braço de mar en vna isla de Greçia llamada Puente Negra, el qual suele cresçer e menguar tan sin regla que las fustas que por él van quedan muchas vezes en seco e se pierden en diversas maneras.

III. Glosas gramaticales. Se explica la literalidad del texto:

Mas a este, criado, etc. Esta razón paresçe quedar sin satisfaçión del oyente, y es manera de los que fablan con ira o gozo, que suelen dezir razones menguadas e a las vezes se entienden según el representar, como alguno que suele dezir a otro con saña: «¿Vos a mí?». E la tal oraçión imperfecta es dicha aposiopesis, de apos, en griego que quiere dezir 'defecto' e usios, 'egual' e pasis, 'passión', quasi 'egual defecto o passión'.

IV. Glosas *interpretativas.* Se aclara el significado profundo del texto:

> Primera edat llama al tiempo en que aun no moravan los hombres en casas, saluo en los campos. E los antiguos, espeçial Ovidio, fazen de todo el tiempo quatro hedades: la primera la ya dicha, e quando començavan a labrar los campos e fazer poblaçiones, dezían la segunda; la terçera quando, despertada la cobdiçia, con otros vicios adquirían possessiones dividiendo e señalando los términos de las tierras vsando de moneda e semejantes cosas; la postrera llamaron al tiempo suyo, quando ya veían cresçidos los viçios e maldades tanto que entendieron no poderse más dañar, e d'esta con la primera dize en este verso porque con la inocençia de la vna veamos el daño de nuestro tiempo.

V. Glosas literarias o de autoridades. Se remite a pasajes similares de otros autores o a testimonios de alguna autoridad:

> Lucano en grande loor de Catón egualándolo a los dioses dize esta razón en el comienço del su libro primero de la batalla del Çésar e Pompeo en tales palabras: «Quál d'ellos se puso a las armas con mayor derecho no conuiene saberlo, cada vno se defiende con grande razón, la del que venció plogo a los dioses, la vençida tovo Catón por mejor».

VI. Glosas filosóficas o interpretativas. En este apartado se incluirían determinadas glosas, generalmente extensas, de contenido específicamente filosófico o en las que se interpretan de acuerdo con los diferentes sentidos de la escritura determinadas historias mitológicas, como podrían ser el descenso de Orfeo a los infiernos (III.XII) o los trabajos de Hércules (IV.VII).

Así pues, en realidad las glosas que el traductor añade a su texto tienen en realidad un alcance mayor de lo que le había asegurado a Dávalos que iba a hacer. También aquí el traductor ha cedido a la tentación de glosar. Este tipo de glosas, por otro lado, reproduce los tipos de glosas más habituales en la Edad Media, como refleja esta glosa al margen en un manuscrito del siglo XIV, donde se recuentan los tipos de glosas y el orden en que deben ser leídas (*apud* Dagenais, 1994: 38):

> Glosula alia est de continuatione sensus alia de continuatione litterem alia suppletionis si quid minus dictum est, alia explanationis ubi obscura, alia conditionis quando

auctoritatibus quos dictum est confirmatur. Ordinem predictum obserua in legendo. Ordo multum operatur ad intelligentiam.

Además del comentario de Nicolás Trevet, el traductor empleó también otras fuentes para la composición de sus glosas. Hay que diferenciar, evidentemente, aquellas fuentes que cita a través del propio Trevet de las que él maneja personalmente. El traductor cita, una vez eliminadas las referencias tomadas de Trevet, nueve obras diferentes de siete autores; a seis de ellos se les menciona y a uno no; cuatro de esas citas son de obras en castellano, tres probablemente del latín o del italiano y dos son dudosas. Este es el listado completo:

I. [Carta] *De beneficiis* de Séneca, del que parece no haber traducción castellana, aunque sí portuguesa.

II. [Carta] Terencio, que tampoco parece haberse traducido antes del siglo XVI (Gil, 1984).

III. [Carta] La *Divina comedia* de Dante; ya hemos visto como probablemente la cita del original italiano y no de la traducción de Enrique de Villena (§ 3.3.4.3).

IV. [Carta] *De officiis,* de Cicerón, a partir de la traducción de Alonso de Cartagena, como hemos visto (§ 3.3.4.3).

V. [SÓCRATES I.3.6] El *Macer de herbarum viribus* (o *virtutibus*), conocido en España como el *Macer herbolario.* Este texto sí que fue traducido al castellano en la Edad Media, pero el pasaje que el traductor cita no se encuentra en la versión latina ni en la castellana, así que la cita debe de ser de segunda mano o proceder de una glosa.

VI. [CATÓN II.VII.16] *De senectute,* de Cicerón, a partir de la traducción de Alonso de Cartagena, como hemos visto (§ 3.3.4.3).

VII. [CATÓN II.VII.16] *De providentia,* de Séneca, probablemente del original latino, pero de interpretación problemática (§ 3.3.4.3).

VIII. [LUCANO IV.6.33] *Farsalia,* de Lucano, a partir de la traducción alfonsí.

IX. [IV.VII y *passim*] Los *Doze trabajos de Hércules* de Enrique de Villena en su versión castellana, que el traductor no menciona.

En todo caso, la abrumadora mayoría de las glosas proceden del comentario latino de Nicolás Trevet, del que secciona las partes de su comentario que le parecen apropiadas para componer las glosas marginales. En el tipo de adaptación del comentario el traductor muestra una gran variedad de modalidades, de las que yo he identificado 24 que podrían agruparse en tres: traducción, abreviación y selección. Además de estas estarían las que, aparentemente, habría que considerar originales del traductor; a continuación, las que, por ser muy breves, no está claro si son invención del traductor o están tomadas de Trevet; por último, los casos especiales de cuatro pasajes de la *Consolatio.* A continuación presento el listado de las glosas con toda la tipología.

El primer bloque sería el de las glosas que traducen literalmente o casi literalmente el contenido íntegro de la exposición de Trevet sobre un determinado pasaje:

I.1.10 Elis es una cibdat de Gresçia en la qual estudió Aristotiles, e por esto quedaron famosos los estudios d'ella.

I.1.10 Achademia es otra çibdat en la dicha Gresçia donde contesçían a menudo terremotos, y escogiola Platón para estudio por que sus disciplos con el temor se arredrassen de los viçios.

I.2.4 Vergüença se causa quando los hombres son publicados en lo que querrían encobrir, e, alterados los sentidos exteriores, contesçe comúnmente callar por la indisposición para la fabla.

Espanto es otra causa de silençio, y es ansí que, quando viene alguna cosa no imaginada, túrbasse la fantasía, que es seso interior, e fallesçe el movimiento de la lengua, el qual es por la conformidat del imaginar. E como el espanto sea más grave causa de silençio, porque procede de fallesçimiento interior, dize «más querría por vergüença, etc.». E para mejor entenderlo es de notar que en el logar do aquí dize «espanto» está en el latín *stupor,* que propiamente quiere dezir 'caso o contesçimiento que priva la memoria e la razón y embarga la lengua'.

I.3.9 Çenón. Este Çenón fue prínçipe de los philósophos llamados estoicos, y, esforçándosse a enseñar el camino de la verdat, traía razones non sufiçientes. E non fue su dotrina verdadera según pareçe por Séneca en muchos lugares, espeçialmente en sus *Epístolas a Luzilo,* donde a menudo escarneçe de sus razones. Empero porque pareçía philósopho e virtuoso, fue perseguido del pueblo malo e muerto por muchos tormentos.

I.3.9 Chamos, Sénecas, Soranos dize por los diçípulos de Chamo e de Séneca e de Sorano, philósophos. E fueron de los nobles de Roma, poco ante del tiempo de Boeçio. Por esso dize «cuya memoria, etc.».

I.4.11 Provinçiales dize porque las tierras que ganavan los romanos, unas fazían labranças, otras tributarias, otras dezían provinçias. Estas eran donde no fazían mudança ni ponién nuevo tributo, mas los derechos o imposiçiones que ante acostumbravan pagar, cogíalos alguno de la çibdad. E a los moradores d'estos logares llamavan *provinçiales.*

I.4.36 Proscripçión quiere dezir 'raimiento de escriptura', porque era costumbre de los romanos escrevir en una tabla de arambre con letras de oro los nombres de los senadores, e por esto se llamavan *padres conscriptos;* mas quando algún fazía algún yerro era quitado de allí su nombre. E pues Boeçio no era condepnado con razón, quéxasse del raimiento en egual de la muerte.

I.V.10–11 Héspero es Venus, e nómbrasse en diversas maneras según sus respectos. Dízenle *Héspero* porque los griegos llaman *héspera* a la hora que parte entre la noche y el día en la tarde, en la qual en çierto tiempo veemos esta estrella en pos del sol. E aun es dicho *Véspero,* porque los latinos llaman *viéspera* a la dicha hora. E porque otro tiempo paresçe antes del sol a la mañana más claro que las otras estrellas, como amarillo por los rayos del sol que quiere ya salir, es llamado *Luzero*. Por esso dize luziente amarillo, etc.

I.V.14–15 Bruma es dicho el tiempo del invierno; de *brachin* en griego, que quiere dezir 'breve', que entonçe son los días menores.

Desfojadora dize porque en ese tiempo se desnudan los árboles.

La luz, es a dezir, el día.

II.III.15 Cree es de entender por 'no creas', ca es manera de fablar llamada ironía, que quiere dezir 'afirmaçión fingida'.

II.V.1 Primera hedat llama al tiempo en que aún no moravan los hombres en casas, salvo en los campos. E los antiguos, espeçial Ovidio, fazen de todo el tiempo quatro hedades: la primera, la ya dicha; e quando començavan a labrar los campos e fazer poblaçiones dezían la segunda; la terçera quando, despertada la cobdiçia con otros vicios, adquirían possessiones dividiendo e señalando los términos de las tierras usando de moneda e semejantes cosas; la postrera llamaron al tiempo suyo, quando ya veían cresçidos los viçios e maldades, tanto que entendieron no poderse más dañar. E d'esta con la primera dize en este verso por que con la inocençia de la una veamos el daño de nuestro tiempo.

II.7.2 Gloria se entiende aquí por grande fama con loor.

III.III.3 Piedras del mar bermejo dize por las piedras presçiosas que son falladas en la ribera del dicho mar.

III.4.2 Struma es llamada la giba que se faze en el pecho, e quiere dezir 'ayuntamiento de humores'. E so esta semejança vituperava Catulo, çibdadano de Roma, a Novio senador, hombre viçioso, como si le dixesse que tenía el pecho lleno de maldades.

III.8.10 Alçipíades fue una muger desonesta muy fermosa en el tiempo de Aristotiles; e como algunos disçípulos suyos la viessen, rogávanle que fuesse con ellos a la ver por que mirasse su gran fermosura. Él respondía que «si los hombres usassen de los ojos del linçeo, etc.»

IV.III.17 Ave es a entender por Mercurio, el qual se figurava con alas en los pies señalando su grande ligereza en el movimiento, porque es el más ligero de los planetas. Llámalo de archadia porque en essa tierra era mucho obedesçido e honrado con sacrifiçios. Este libró al cabdillo, es a dezir, Ulixes, del daño del huésped, es a saber, Çirçe, con una flor blanca que le dio, con la qual previno a las encantaçiones; mas no escaparon sus remadores o compañeros, porque avían ya tragado los manjares.

IV.6.17 La razón se ha con el Entendimiento en tal manera que aquello que el entendimiento considera simple e generalmente, la razón lo aplica singular e por respecto.

IV.6.17 Lo que se engendra dize por lo movible e transitorio; lo que es entiéndesse por lo durable e no movible.

V.3.23 Sentir lo no devido más yerro es que fablarlo, tanto que consideremos sentir, es a saber, con el seso interior, sin fablar e fablar sin sentir, ca en otra manera peor sería sentir y dezir que lo uno solo.

V.3.25 Tiresias fue un hombre el qual andando por el campo vido dos culebras ayuntadas, e lançándoles un palo apartolas, e fue luego mudado en mujer. Passado algún tiempo falló aquellas serpientes e fue tornado en hombre. En cuyo tiempo ovieron porfía Júpiter e Juno quál oviesse más delectaçión en el natural ayuntamiento, si el hombre o la mujer; escogieron a este, que todo lo avía provado, el qual dixo que la muger. Mas Juno, que tenía el contrario, sintiéndose injuriada, quitole el ver; Júpiter, aviendo piedat d'él, diole spíritu de adevinar. E como se fallasse nuevo en tal ofiçio, temiendo errar quando querié adevinar algo, dizié «qualquier cosa que diré, etc.»

La qual, es a dezir, la presençia temporal.

En segundo lugar, el traductor puede traducir el pasaje de Trevet y luego añadir algo de su cosecha:

II.5.10 Postrimera fermosura dize ser la de las piedras por respecto de otras tres que son primeras: la prinçipal es de la natura razonable, la otra de la sensible, la terçera de la vegetable; la postrera es de las cosas corporales. E porque la primera es del hombre, que contiene todas las otras, e la postrera sola es de las piedras, dize «en respecto de vuestra excelençia, etc.»

II.VI.1–4 El fiero, es a saber Nero, emperador de Roma. Fue hombre muy cruel y henemigo de la república, del qual recuenta aquí quatro fechos señalados para mostrar que la dignidad e poderío no quitan la maldad, antes la ençienden.

Quemada fue la çibdat de Roma por mandado del dicho emperador; dizen que no por ál sino por representar a su vista quál paresçería la grande Troya al tiempo que fue ardida.

Los padres o senadores de Roma mandó degollar no movido por causa allende la crueldat.

El hermano d'este emperador, que se llamava Calígula, fue muerto por su mandado por regnar seguro e sin egualdat. Otros dizen que por embidia del cantar, porque entramos eran muy dados a la música.

[37r] De la madre; suyo [mirar este suyo; suya?] concebido sin causa enojo [mirar esto también; parece: concebido sin causa enojo suyo], judgó de la matar, y aun después, mandado abrir su cuerpo, quiso mirar el logar en que fue conçebido.

II.7.8 Cáncaso es un monte en los cabos de India a la parte de Setentrión del qual nasçe el río Indo, e corre faza Mediodía; e por esso es llamada aquella tierra India.

II.VIII.6–7 Simientes son dichos los elementos, porque d'ellos, ansí como de simientes, se fazen las cosas materiales. Peleantes dize por la contrariedat de sus qualidades.

III.V.7 Thile es una isla en el mar Occéano allende Bretaña, entre las playas de Septentrión e Occidente, en la qual dize Santo Isidoro que dura la noche seis meses y el día otros tantos. Es llamada postrera porque allende de esta no ay luz ni calor por la distançia del sol.

III.10.22 COROLARIO se dize de *corola*, que quiere dezir 'corona', la qual se dava por gualardón de las batallas en señal del vençimiento; e passan este vocablo a las conclusiones porque son como gualardón o fruto de lo disputado. E d'este término usan los lógicos, ansí como los geómetras de *porisma*.

IV.I.11 FRÍO VIEJO dize por Saturno, que es en el çielo seteno. Llámalo «viejo» porque su movimiento es vagaroso como de hombre viejo, que el curso solar de un año es treinta años a él, o ansimesmo porque fue el más antiguo de los dioses çerca de los gentiles. Es llamado «frío» no que lo sea formalmente, mas por sus efectos.

IV.V.7 CUERNOS dize porque, començando a eclipsar, paresçen en ella como cuernos, y es por defecto de nuestra vista, que es ocupada de la ver entera por la escuridat entrepuesta, como no podamos ver sin luz.

IV.V.13 CHORO viento es colateral de Favonio en el terçero verso del libro primero, e porque los italianos suelen llamar *Choro* a todo viento que faze [tenía faz] fortuna en sus riberas, dize «ninguno se maravilla, etc.», porque es cosa que veen a menudo.

IV.6.17 EL TIEMPO es movible por la suçessión de lo passado a presente e porvenir, mas la ETERNIDAT es firme e simple porque abraça junto la infinidat del espaçio.

IV.6.17 EL ÇÍRCULO es movible, compuesto e divisible, mas el PUNTO firme, simple e indivisible, e ansí paresçe clara la aplicación.

IV.6.38 EXCELENTE POR MÍ dize Philosophía porque la sçiençia ensalça los hombres; e tanto es como si dixesse 'dize un philósopho'.

IV.VI.14–15 VÉSPERO, LUZERO son nombres de Venus, de los quales se dixo en el verso quinto del libro primero. E porque en el verano paresçe en pos del sol quando se pone, dize que ANUNÇIA las sombras, es a dezir, las noches; «tardías» dize porque, seyendo los días mayores, anochesçe más tarde. En el invierno paresçe delante del sol, por esso dize LUZERO RETORNA el día, etc.

V.4.29 ESPEÇIE es aquello que se puede dezir de muchos que son diferentes en número, ansí como *humanidat*, que se dize de cada un hombre.

A una traducción literal añade una paráfrasis y luego un ejemplo:

V.4.39 TODO JUIZIO quiere dezir que todo acto o obra sigue la condición de aquella potençia cúyo es, ansí que cada potençia acaba su obra no de ajena naturaleza o poder, mas del suyo propio, que la vista no siente tocando ni el tacto veyendo.

Traduce una glosa completa de Trevet y añade una referencia interna:

V.I.2–3 FUYENTE PELEA dize porque en esta tierra de Armenia es una provinçia llamada Parçia, de la qual se dixo en la prosa séptima del libro segundo, los hombres de la qual fuyendo suelen pelear, echando saetas faza trás contra los que los siguen.

Traduce una sección de la glosa de Trevet y añade una referencia interna:

III.IV.1–2 OSTRO TIRIO se entiende por la púrpura, que es teñida con la sangre d'este animal, según es dicho en el verso quinto del libro segundo.

III.VIII.12 PÚRPURA dize fallarse en el mar por el pez ostro, con cuya sangre se tiñe, del qual se dixo en el verso quinto del libro segundo y en el verso quarto d'este libro.

III.X.8 HERINO es un río grande en Asia en que se fallan piedras preçiosas; e porque en su ribera a vezes se falla oro, dize con RELUMBRANTE PEÑA. Este passa çerca de una cibdat llamada Gimirna.

El segundo bloque es de la selección del comentario de Trevet. Puede, en primer lugar, seleccionar una sección de la glosa y traducirla:

III.IV.1–2 OSTRO TIRIO se entiende por la púrpura, que es teñida con la sangre d'este animal, según es dicho en el verso quinto del libro segundo.

III.VIII.12 PÚRPURA dize fallarse en el mar por el pez ostro, con cuya sangre se tiñe, del qual se dixo en el verso quinto del libro segundo y en el verso quarto d'este libro.

III.X.8 HERINO es un río grande en Asia en que se fallan piedras preçiosas; e porque en su ribera a vezes se falla oro, dize con RELUMBRANTE PEÑA. Este passa çerca de una cibdat llamada Gimirna.

Selecciona una parte y la adapta libremente:

I.II.10 E LAS TORNADAS, ETC. dize por el retrogar de los otros çinco planetas, que son estrellas erráticas, después que fabló del sol e la luna, que son dichos *luminares.*

I.IV.8 VESEVO es un monte de Toscana el qual arde siempre, e algunas vezes rompe con los fuegos la tierra por logares diversos e no usados.

I.V.5–7 HERMANO dize porque fingen Phebo e Diana ser fijos de Latona.

LA LUNA resçibe lumbre del sol, e quando le está contrapuesta paresçe entera e más clara. Ansí que ante su luz se ENCUBREN LAS OTRAS estrellas. E quanto más se açerca paresçe como con cuernos menguando la luz, la qual rescibe en la sobrehaz de aquella parte que está contra el sol. Ansí que quanto más se açercan, menor se nos muestra; e quando llega en derecho de aquel logar do es el sol, que entonçe es más çercana a él, no veemos algo d'ella; por esso dize PIERDA LAS LUMBRES. Mas quando se desvía, más es alumbrada, fasta que, desçendiendo el sol en Occidente y ella está en Oriente, torna a mostrarse entera, estando entr'ellos nuestra visa. E por este cresçer e menguar suyo dize POR QUE AGORA LUZIENTE, ETC., señalando las causas de esta mudança.

I.VI.1–2 GRAVE llama al signo de Cáncer porque entrando el sol en él faze graves calores, esto es, encenderse con los rayos del sol, es a saber, en julio, el qual tiempo ya vedes quánto es dispuesto para sembrar.

II.II.5–6 COPIA era avida por deesa de la fertilidat e habundançia. E dezían algunos que mostrava el temporal bueno o malo en el cuerno que Hércoles quitó al gigante Achelous quando tomó forma de toro, del qual se dirá en el verso último del libro quarto; e sacrificolo a la dicha deesa lleno de flores y espigas, e según se mostrava dende adelante aquel cuerno, ansí se seguían los frutos del año. Por esso dezían lleno o medio lleno.

II.VII.16 BRUTO fue uno de los primeros cónsules de Roma, después de quitado el nombre real por la fuerça que fizo el fijo de Tarquino que ya se dixo en la prosa sexta d'este libro, del qual se fallan grandes fechos e famosos. Este mató dos fijos del dicho rey porque eran en favor suyo, e con él mesmo se encontró peleando en guisa que murieron los dos.

III.X.7–10 TAJO, río asaz conosçido es en esta nuestra tierra, en cuyas arenas se suele fallar oro. Este cuenta Santo Isidoro por de los mayores de España.

HERINO es un río grande en Asia en que se fallan piedras preçiosas; e porque en su ribera a vezes se falla oro, dize con RELUMBRANTE PEÑA. Este passa çerca de una cibdat llamada Gimirna.

INDO es otro río que corre por tierra de Oriente, en el qual se fallan rubíes y esmeraldas; por esso dize PIEDRAS, etc. E por la çercandat del sol a aquella tierra dize ser çercano al ORBE, es a dezir, 'redondez', caliente. Este nasçe del monte Cáucaso, según se dixo en la prosa séptima del libro segundo, y entra en el Mar Bermejo.

III.XII.38–39 TIÇIO fue grande philósopho, e siguió mucho a Latona [La Tona A] por amores fasta que casó con ella; e, sabiéndolo Apolo su fijo, mató al dicho Tiçio. E ido en los infiernos, fuele dado por pena que un bueitre fambriento abra sus entrañas e coma la molleja, padesçiendo ansí de continuo.

IV.I.7–8 SE CALIENTA. Puédese entender que del movimiento continuo del çielo se siga calor acçidental al fuego, porque todo movimiento engendra calor o porque el logar es dicho prinçipio de generaçión, que, ansí como el que engendra es prinçipio del ser, ansí es el logar prinçipio de la conservaçión o existençia. E pues que la última sobrehaz del çielo primero es el logar del fuego, puede ser dicho escalentarse por el movimiento celestial, ansí como logar que lo conserva con sus acçidentes.

IV.V.8 CON LOS TÉRMINOS DE LA NOCHE dize escuresçer la luna porque el eclipsi suyo nunca contesçe sino contraria al sol, como la noche sea por la sombra de la tierra, que estorva la claridat del sol. E porque esta sombra se faze puntiaguda, ca el alumbrador, que es el sol, es mucho mayor que la tierra, que es el que faze la sombra, no embarga la luz a la luna sino estando en señalado logar, ansí que, no podiendo contesçer sin escuredat sobre la tierra de la parte do estoviere la luna, causándolo el cabo o término de aquella escuredat o noche, dize «con los términos, etc.».

V.IV.16–17 Un postigo era en Atenas donde continuavan disputar los estoicos. Estos son los viejos de que dize, los quales tomaron este nombre de estoa en griego, que quiere dezir 'postigo'. Cúya opinión se reprueva en este verso, ca tenían ellos no entender las ánimas salvo por prinçipios de fuera según la condición de cada cosa, y en esta manera el entender serié passivo e lo entendido activo, e la cosa no se entendería por más que su naturaleza, que es contra lo provado en el preçedente capítulo. E aun aquí lo confirma por los conosçimientos singular e universal e por juizio de escojer e por otros actos de la ánima que no son de sensualidat, los quales no podrié resçebir por los sentidos, que solo muestran cada individuo no con universal comprehensión ni por partes, mas solo e junto. Por esso dize «de do se esfuerça, etc.»

El tercer bloque consiste en la abreviación de la glosa completa de Trevet:

TÍTULO Aniçio es dicho de *anicos* en griego, que quiere dezir 'no vençido'.

TÍTULO Maulio fue un cavallero que, peleando con un varón de Françia, lo mató. E porque le quitó un collar de oro que trayé, el qual en su lenguaje es llamado *torque,* dixéronle dende adelante Torquato. E llamaron ansí a este doctor porque venía del linaje de aquel cavallero.

TÍTULO Extracónsul ordinario dize porque era del número consular, que ansí se nombrava el que avía seído cónsul o lo podía ser en el tiempo que no lo era.

I.III.3, I.III.7 Choro es un viento que corre de çerca Favonio a la parte de Septentrión. E para mejor entender este verso e otros donde se faze mençión de algunos vientos nombrándolos por propios nombres, es de saber que son quatro los prinçipales de las quatro partes del mundo, e cada uno tiene otros dos vezinos, uno a cada parte, ansí que son doze en esta manera: de Oriente viene *Subsolano,* que es llamado vulgarmente *Solano,* y es viento temprado; e tiene a la parte de Mediodía a *Euro,* que trae lluvias en Oriente, e fazia Septentrión, *Vulturno*, el qual dizque disuelve e seca las cosas. De Occidente es *Favonio,* que también se llama *Zéfiro;* este desata los fríos del invierno, y con suavidat trae las flores del verano; e tiene faza Mediodía *Áfrico,* que engendra tempestades e lluvias, truenos e cresçimientos de ríos, e faza Septentrión *Choro,* cuyos soplos en Oriente fazen nublado y en India serenan. De la parte de Mediodía es *Austro*, que es también llamado *Noto,* el qual engendra rayos e relámpagos; e tiene faza Occidente *Austro Notho*, que trae largas nuves e lluvias, e faza Oriente Euro Austro, que es caliente. De la parte de Septentrión corre el viento lla[8v]mado *Septentrión,* que causa grandes fríos e nuves sin lluvia; el qual tiene a la parte de Oriente a *Bóreas*, que es dicho *Aquilón,* el qual es muy frío e seco e sin lluvia, e desata los nublados, e faza Occidente tiene a *Çierço,* el qual faze nieves e granizo. Ansí que paresçe *Choro* ser viento colateral de *Favonio* a la parte de Septentrión, el qual en Oriente suele traer e llegar nublados; *Bóreas* es al lado de Septentrión de la parte de Oriente, el qual derrama los nublados. E ansí paresçe clara la comparación. E porque la tierra de Traçia es en aquella parte donde Bóreas viene y es tierra fonda e cavernosa dize ser embiado de la *fondura de Traçia*, y aun por ser rezio e tempestuoso puédesse entender por lo que dize Virgilio en el primero de las *Eneydas,* que Eolo çerró en la dicha tierra los vientos más fuertes en una cueva que fizo para ellos.

I.3.7 CUYA HEREDAT dize por la intençión de Sócrates, que fue partida como heredat e ninguno la entendió entera, ca Epicuro dezía el sumo bien estar en el deleite e los estoicos en la virtut; e otros, es a saber, los peripatéticos, tomando opiniones diversas disputavan por la verdat. E porque ninguno la alcançó acabadamente dize que le rompían la vestidura.

I.3.9 ANAXÁGORAS philósopho de Greçia fue ante del tiempo de Platón, e porque reprehendía los errores de las gentes fue perseguido, tanto que ovo de huir de su tierra.

I.4.14 ANTIÇIPAÇIÓN se puede dezir quando alguno es judgado o condepnado ante que lo acusen.

II.V.8 SERES son una gente en la parte oriental que primero fallaron el criar de los gusanos que fazen la seda; e por aquellos vasos que estos gusanos componen derredor de sí llama VELLOÇINOS.

II.V.9 VENINO dize por la sangre de un animal llamado ostro que se cría en conchas, e porque se fallan muchos en la ribera del mar de Tirio llámalo TIRIO, con la qual sangre se tiñe la seda para fazer púrpura; y es como si dixesse 'ni sabién qué cosa era púrpura'.

II.6.2 El IMPERIO CONSULAR, es a saber, el regimiento de los cónsules en Roma, fue comiençó de su libertad, ca fue regida por reyes desde Rómulo, su fundador, fasta Tarquino, con el qual fueron siete reyes. E porque este dexó sin castigo la fuerça que su fijo fizo a Lucreçia fue echado del reino; por esso dize QUITARON, etc.; e dende adelante fue la çibdat regida por cónsules. Y aun los viejos del pueblo, veyendo la sobervia de algunos d'ellos, mudaron el regimiento en tribunos, que eran juezes elegidos del pueblo, e después por diez varones, e otra vez por dos cónsules o senadores, fasta quedar el regimiento bien ordenado al provecho común; por esso dize «cobdiçiaron, etc.». E todo esto fazían por no ser sometidos a regidores malos.

II.6.10 BUSIRIS fue rey de la segunda Egipto en tiempo de Josué, e fazía abominables sacrifiçios a sus dioses, e de todos los estraños que a su tierra venían sacrificava por maneras crueles, pero después fue muerto por Hércoles, que vino a su tierra con intençión de reparar tan grande daño, e apoderándose de su reino quedó por señor temido de todos los moradores.

II.VI.8–10 ESTE dize que regía quantos moravan de Oriente a Occidente; por esso dize ESCONDIENDO, etc.

II.7.3 PUNTO es llamada la menor parte del cuerpo, e dízesse la tierra comparada al çielo tener razón de punto, porque lo que veemos del çielo sobre nuestro orizonte es su meitad, lo qual no serié si la tierra toviesse quantidat en comparación al çielo.

III.4.4 DECORATO fue un hombre malo de la casa de Theodorico en cuya compañía mandava el dicho rey que Boeçio rigesse alcaldía, e veyendo la maldad d'él non lo quiso acceptar aunque por ello fue puesto en muchos peligros.

III.5.6 Un tirano. Este fue Dionisio, rey de Seçilia, que, para exemplo a un fijo suyo, fizo colgar de un filo delgado una espada sobre el logar donde comía, e los que veían el filo tanto ligero de quebrar maravillávanse por qué se ponía a tal peligro, e respondié que de mayor peligro era el reinar mundano, el qual fasta entonçe él avía por muy seguro.

IV.I.12 Cavallero de la luziente estrella, es a dezir, de Dios. Es fecha la mente vençedora de los viçios, e dízesse a semejança de las batallas, ca el vençimiento es dicho *miliçia* o *cavallería,* de donde ovo comienço este nombre *cavallero.*

La abreviación de la glosa completa puede ir acompañada también de una simplificación del contenido:

IV.2.6 Fallesçiendo la voluntad. Paresçe algunas vezes fazerse algo con el poder solo, como si alguno es apremiado a fazer lo que aborresçe o si fiera a otro no queriendo, como suele contesçer, e ansí no paresçerié çierto el presente fablar. Mas no se deve dubdar por esto que, quando alguno es forçado a obrar lo que no querrié, no es contra su voluntad, porque, temiendo más lo que le fuerça, quiere antes lo que obra aunque libremente no lo querrié. E si alguno fiera a otro no queriendo, no se faze según el poder junto a la voluntad, mas por caso no pensado, que es fuera d'este propósito.

V.3.34 Impetrar es aver efecto o alcançar la petición. E porque también biviendo, que es antes de aver la gloria que pedimos, podemos llegar al bien soberano por contemplación, dize «primero que impetren».

V.4.13 Pedidos de fuera dize porque ay razones que se pruevan ser en una manera y es otra la verdat, mas lo que se muestra por sí mesmo sin cosa de fuera no se puede contradezir. Esto es como si dixesse que más es de creer a la razón demostrativa que a la provable.

El siguiente grupo estaría constituido por las glosas que contienen material original del traductor. En este caso puede original la glosa completa porque en el comentario de Trevet no está glosado determinado pasaje:

TÍTULO Natural es llamada esta manera de consolar no porque toda sea de razones naturales, mas porque el movimiento natural al comienço es débile e flaco y es fuerte en el fin. E aquí se proçede ansí que, començando de cosas ligeras e baxas, cresçe fasta las conclusiones fuertes e muy altas.

I.1.3 Después, es a saber, en la prosa terçera d'este libro.

I.1.9 Mente se repite a menudo en este libro, y en nuestro romançe se suele llamar *voluntad* por más çercano vocablo, mas no es propio, que *mente* es dicha aquella potençia con que proveemos lo venidero, ansí como *memoria,* con la que membramos lo passado, e *voluntad* es aquella con la qual queremos. E porque en algunos logares se escriven ambos vocablos, cada qual se porná por su nombre por que la intençión del actor mejor sea entendida. E aun porque compensar lo por venir es entender más puro e simple, pone en muchos logares *mente* por la razón o principal fuerça del ánima; e donde tracta de la providençia de Dios, muchas vezes la llama *mente divina.*

I.5.10 Musa reclamante dize por el verso antepuesto, en el fin del qual dize «e con la concordia, etc.»

I.VI.5 Çeres fue deificada entre los gentiles en el sembrar e componer de las simientes e de las mieses, a la qual sacrificavan los labradores. Por esso dize «engañado, etc.».

I.VI.9–10 Aquilonares vientos, es a saber, vezinos de Aquilón: son Bóreas e Çierço, los quales secan tanto la tierra que la fazen sonable con la dureza de las eladas.

II.5.28 Todo el bien es a entender por el sumo bien.

II.V.25 Ethua es un monte que en Çeçilia paresçe arder continuamente, e llámase ansimesmo *Vulcán* porque fingían ser allí morada de Vulcano.

III.12.24 Fábula es dicha aquella istoria que ni cuenta algo verdadero ni semejable de verdat.

IV.3.2 Estadio es dicho el ochavo espaçio de una milla, e a esta medida señalavan en las çibdades de Italia el logar donde solían çelebrar una fiesta de tal guisa: juntados çiertos cavalleros al un cabo de aquel logar, corrían contra la çibdat, e quien primero llegava [legava A] çerca de una corona de oro que ponían a essa parte, levávala para sí, e aun agora se faze en Florençia e otros logares, mas en logar de la corona ponen un paño de brocado o otra joya qual [tenía que] les plaze.

IV.4.29 De fuera, es a entender, los sentidos exteriores.

V.I.7 Los troncos es a entender por los árboles o raízes que arrancan los ríos en el tiempo de las cresçientes.

El traductor sustituye la glosa en el comentario de Trevet por una propia:

I.3.6 Sócrates, entre muchas buenas doctrinas e grandes amonestaçiones, reprehendía los sacrifiçios e creençia de los ídolos mostrando ser un Dios. E dize Maçer que los saçerdotes de Athenas le dixeron que beviesse un vaso de ponçoña en el nombre de su dios, e, resçebido de buen grado, no sintió daño por ello; mas después, apremiado a bever otro tal, diziéndole que lo tomasse en el nombre de los otros dioses, fue corrompido su cuerpo e murió sin ser vençido ni desviado de la verdat. Por esso dize «meresçió la victoria, etc.». E los del pueblo, veyendo la maravillosa obra, mataron muchos de los saçerdotes en vengança de la muerte de Sócrates.

I.4.10 Bárbaros dize por estrangeros, es a saber, los criados d'este rey que no eran naturales de aquella tierra.

II.1.3 Prodigio, según el *Catholicon*, quiere dezir señal aparejada para destruir, e de aquí se dize *pródigo* por el gastador sin orden. E llama a la fortuna alegre *prodigio* porque, según dize adelante en esta mesma prosa, seyendo fuible o no duradera es señal de la miseria que verná, onde prodigio tanto quiere dezir aquí como *monstro,* prosa quarta del libro primero.

II.1.6 Como aflicçión dize porque, puesto que de la mudança del bien al mal se siga aflicción o pena, del mal al bien no se sigue, mas paresçe serlo por el súbito mudamiento. E dízelo ansí porque esta conclusión es común a toda mudança.

II.3.9 Privado se entiende por hombre que no es príncipe ni gran señor, que a los tales llamavan tiranos e a los otros privados.

II.III.3–4 La estrella es a entender por la luna, que, en su cresçimiento estando clara e blanca, quando sale el sol fázela paresçer amarilla.

II.IV.17–18 El viento, etc., esto es, Austro.

II.6.8 Varón libre. Este fue un philósopho llamado Fabio.

II.VI.12 Noto dize señalando los pueblos del Mediodía, porque este viento es el que corre de aquella parte, segund es dicho en el verso terçero del primer libro.

II.7.8 Parthos son llamados los pobladores de Parçia, que es una grande tierra en la parte de Assia, desde el río Indo fasta Tigris, en que ay veinte e quatro regnos.

III.8.10 Linçeo es animal de tan singular vista que ninguno otro cuerpo le embarga de acatar qualquier cosa visible.

III.9.32 Timeo es un libro que fizo Platón de la justiçia natural e çevil e del alma del mundo. Es llamado ansí por *timen;* en griego quiere dezir 'alma'. Otros dizen porque lo embió a un su disciplo llamado Timeo, y aun dizen algunos que fue su maestro.

III.XI.4 En redondez dize porque el fin de los desseos deve influir en el prinçipio, que quien ordenare las cosas al fin devido querrá lo que deviere e lo que quisiere será, no desseando cosa fuera de su fin çierto, como quien piensa fallar la feliçidat por honor o riqueza. E por tales movimientos dize luengos, que no son cogidos en redondez, mas son a manera de línea que, nunca tornando a donde començó, quanto más anda tanto se alexa de su prinçipio.

III.12.18 Yugo dize por 'premia', tocando un acto que antiguamente usavan en las guerras, y era ansí: que, quando alguna de las huestes no entendía poderse defender con armas, obedesçía a la otra; e, aunque no de buena voluntad, fazíanlo por quitar mayor daño. E por señal de subjeción avían de passar todos debaxo de un yugo que alçavan los vençedores.

III.12.24 Los gigantes fueron corridos de Júpiter con saetas de fuego en el campo de Flagea, los quales, aviéndole por esto grande henemistad, quisieron derribar el çielo que Hércoles sostenía en los hombros sobre el monte Athalante por quitar a Júpiter tan noble morada, pero al fin fueron desbaratados e no complida su voluntad.

III.XII.22–23 Su madre ya es dicho que era Calíope, e porque fue deificada en la música dize lo que sacó, etc.

III.XII.24 IMPOTENTE llama al lloro porque proçede de impotençia o defecto.

III.XII.28 TERGEMINO dize por el Çervero de las tres cabeças, portero de los infiernos.

III.XII.40 JUEZ, es a dezir, Minus, que fue rey de Creta.

IV.I.5 AIRE es el primero cuerpo de los situados sobre nós, ca debaxo tenemos el agua e la tierra. E llámalo «inmenso» no porque sea infinito o sin medida, mas porque no lo podemos medir. E queriendo aquí mostrar cómo la mente apartada de los viçios se faze tanto ligera por su pureza que pueda llegar al bien soberano por conosçimiento, comiença del aire sobiendo por el fuego e los çielos, señalando algunos fasta llegar al soberano çielo.

IV.I.13 EL ÇERCO de las estrellas es a entender por el çielo octavo, que es dicho estrellado.

IV.I.16 POLO es dicho aquel logar donde se considera el cabo del exe çelestial; e son dos: uno a la parte de Mediodía, otro a Septentrión.

IV.I.19 AQUÍ, es a dezir, sobre todos los çielos, se dize estar Dios, no determinando logar, mas por singularidat, que, ya sea todas las cosas ser e regirse por la divinal presençia, mas porque alguna no puede allí perfectamente estar, es dicho logar más exçelente, al qual la ánima bienaventurada, aunque junta al cuerpo, puede llegar contemplando el sumo e bien verdadero.

IV.6.33 LUCANO, en grande loor de Catón, egualándolo a los dioses, dize esta razón en el comienço del su libro primero de la batalla del Çésar e Pompeo en tales palabras: «Quál d'ellos se puso a las armas con mayor derecho no conviene saberlo, cada uno se defiende con grande razón; la del que venció plogo a los dioses, la vençida tovo Catón por mejor».

IV.6.35 FORTUNA es aquí de entender por bienes de fortuna, ansí como *infortunio* por la mengua d'ellos.

IV.VI.17–18 HORAS ESTRELLADAS es a entender por los cursos çelestiales o de las estrellas, que son movidos en tiempo, el qual se mide por momentos, grados e horas, etc.

V.1.12 *LOS PHÍSICOS* es un libro de Aristotiles que tracta de philosophía natural partido en ocho partes, en la segunda de las quales se escrive esta difinición.

V.I.1 TIGRIS Y EUFRATES son dos ríos de los quatro que nasçen del Paraíso Terrenal, e cada uno corre por sí fasta los montes de Armenia, donde se juntan, e dende adelante tornan a correr apartados como de una fuente. Por esso dizen algunos que nasçían de los dichos montes.

V.2.11 PREDESTINADAS quiere dezir 'anteseñaladas', e dévesse aquí entender ansí a gloria como a pena, ya sea que *predestinaçión* es dicha de los señalados a gloria e *presçiençia* de los condepnados.

V.3.34 COMERÇIO quiere dezir 'cambio' o 'troque'. E porque con la oraçión y esperança seyendo humildes somos partiçipantes del bien e gloria de Dios resçibiendo obra divinal por humana, dize «SI POR EL PRESÇIO, etc.»

V.3.34 Inaçessible quiere dezir 'cosa a quien no se puede llegar otra'.

V.III.20–21 Cada cosa es a entender por el conosçimiento o juizio singular e señalado contraído a las cosas.

Suma dize por el conosçimiento junto o general considerado en sí mesmo por el qual judgamos. Este es el que siempre queda en nós comoquier que todo el entender singular fallesçiesse, cuyo ser e generalidat consiste en la sola ánima. Ansí paresçe por Aristotiles en el primero de la *Methaphísica,* donde dize que lo universal no tiene su ser fuera de la ánima.

V.4.1 *La adevinaçión* es nombre de un libro que escrivió Tullio de adevinanças e sueños.

El traductor añade una parte original sobre etimología a una sección adaptada del comentario de Trevet:

TÍTULO Severino es palabra compuesta de *satis*, que quiere dezir 'asaz', e *verus,* 'verdadero', *quasi* 'asaz verdadero'. E ovo este nombre porque fue muy firme e verdadero en ministrar la justiçia sin ser mudado por dones ni otra cosa. E aviendo entre muchas virtudes esta más singular, es contado con este nombre en el número de los santos.

TÍTULO Patriçio llamavan entre los romanos al que era del linaje de los padres, e dezíasse de *pater*, que quiere dezir 'padre'; e avía este mesmo nombre todo aquel que curava de la cosa pública, e ansí avié nasçimiento de *patria*, que quiere dezir 'tierra propia'. Ansí que por las dos significaçiones le convenía bien este nombre.

I.I.3 Despedaçantes llama a las sçiençias poéticas, que con el dulçe canto añaden tristeza al coraçón entristeçido, acresçentando división e partimiento, que es contra el contentamiento e unión.

I.2.5 Litargia en griego quiere dezir 'olvidança', ansí que es enfermedat de la memoria.

I.V.17 Ligeras se puede entender por horas deseguales, faziendo doze en el día e tantas en la noche, que es çierto serán menores en la noche, menor que es en este tiempo; o ansimesmo por horas naturales, que seyendo pocas passan más aína.

El traductor puede crear una glosa inicialmente etimológica, pero que se amplía con otro tipo de comentarios:

I.1.10 Mas a este, criado, etc. Esta razón paresçe quedar sin satisfaçión del oyente, y es manera de los que fablan con ira o gozo, que suelen dezir razones menguadas e a las vezes se entienden según el representar, como alguno que suele dezir a otro con saña: «¿Vós a mí?». E la tal oraçión imperfecta es dicha *aposiopesis,* de *apos,* en griego, que quiere dezir 'defecto', e *usios,* 'egual', e *pasis*, 'passión', *quasi* 'egual defecto o passión'.

La glosa puede estar compuesta de dos partes, una original del traductor no relacionada con la etimología y otra adaptada de Trevet:

I.1.8 Sçénicas son dichas las Musas por un logar señalado en el theatro llamado *sçena,* donde d'ellas se tractava, y es tomado de *sçenos* en griego, que quiere dezir 'sombra', porque este logar estava çerrado y escuro. Y es común manera de fablar que toda cosa que está en otra toma el nombre de aquello en que es, ansí como de *çibdad, çibdadano.*

I.1.8 Desonestas las llama, o lo más propio, *putillas* [subrayado en rojo, quizá los sinónimos se subrayan], porque al pesar y plazer se juntan sin tener ordenado fin, a semejança de las mugeres públicas, que se ayuntan a todo hombre no por causa de generación, mas por deleite o ganançia.

II.7.6 Punto de punto dize porque puso la tierra en respecto del çielo tener razón de punto, e lo poblado de la tierra en respecto de toda ella es tanto poco que dize ansimesmo tener razón de otro punto, mas dévesse entender *largo modo*.

El traductor crea una parte de la glosa no relacionada con la etimología y selecciona partes de la glosa de Trevet:

I.V.21–22 Arcturo, según Santo Isidro, es una mansión de estrellas después de la cola de la Ossa Mayor en el signo de Boetes, e dízesse ver las simientes porque en el tiempo de su nasçimiento con el sol es el tiempo del sembrar.

Sirio es dicha la estrella Canícula, de *sirion* en griego, que quiere dezir 'tractamiento', por su grande tracto de rayos e calor. Esta es la que en el estío es en el medio del çielo, e como el sol sube a ella, dóblasse el calor, e por esto son dichos los días *caniculares*, en el qual tiempo las mieses se curan.

II.2.12 Tragedia es dicha la istoria que cuenta fechos de adversidat, poniendo primero la prosperidad del derribado por más provocar a tristeza. Y es tomada esta palabra de *tragos* en griego, que quiere dezir 'cabrón', *e odos*, 'canto', porque la boz del cabrón comiença suave e fenesçe ronca.

II.2.13 En el umbral de la puerta del templo de Júpiter en Athenas, donde Boeçio estudió seyendo niño, estavan dos toneles o vasos, uno con fiel e otro con miel, de qualquier de los quales avié gostar cada uno de los que entravan en el templo.

II.3.5 Afinidat es dicha aquella manera de parentesco que se adquiere por la muger. E porque él fue primero amado de los parientes de su muger que çercano, dize por la amistad ser la mejor manera de çercandat, porque no proçede de consanguinidat ni de parentesco açidental, mas de la virtud o fuerça del ánima.

II.6.11 Régulo, cónsul romano, aviendo grandes batallas con los cartagineses, fue muchas vezes vençedor, pero al fin fue preso por Asdrúbal e murió en poder de sus enemigos.

II.VI.11 Siete triones pone por la parte de Aquilón, y este nombre es de siete estrellas que son en la Ossa Mayor que son llamadas triones, que quiere dezir 'bueyes'; por otro nombre se llaman el Carro. Este es Arcturo, del qual se dixo en el verso quinto del libro primero.

II.7.1 Materia o fundamento para regir son saber, actoridat e poderío, ca [asegurar lectura en mss.] sabiduría demandó Salamón para regir bien el pueblo; la actoridat es menester para obedesçer; para atemorizar e punir cumple el poderío.

II.VII.16 Catón. D'este que faze aquí mençión fue aquel que por la grande constançia que ovo en todos sus acuerdos era llamado «el rezio». E tanto fueron sus obras dignas de fama que en muchos logares es traído por exemplo de la virtud, del qual dize Tulio en el libro *De la vejez* que nunca fue mejor varón. Este es el que después de la caída de Pompeo, él mesmo se mató diziendo no ser a él honesto el bevir, pues Roma perdía su libertad. E d'esta manera dezía Séneca en el *Libro de la providençia*: «Por çierto de buen grado devían mirar los dioses a su criado veyéndolo escapar de los casos d'este mundo con tan digna memoria e tan fermosa salida, ca la muerte consagra aquellos cuyo fin aun los que lo temen lo alaban».

III. VIII.13–14 Ethinos son unos peçes de manera de erizos; e dizen los naturales que, si uno d'estos encuentra con alguna fusta, la estorva de andar.

III.12.30 Laberinto era llamada la casa que fizo Dédalo para el Minotauro, nasçido de Pasife, muger de Minus, rey de Creta, cuya salida era tanto dubdosa que pensando salir entravan y entrando salían. E l*aberinto* es compuesto de *labor,* por 'trabajo', e *intus,* que [dos que] quiere dezir 'dentro', *quasi* diga 'trabajo de dentro'.

III.XII.32 Las dehesas ultrizes o vengadoras de los pecados son Allecto, Thesiphone e Megera [tenía Mogera, mirar], las quales, comoquier que sean tan espantables que su temor es tormento a los culpados, dize que ya paresçían piadosas llorando provocadas con el dulçe canto.

III.XII.34–35 Ixión fue uno de los gigantes, el qual quiso yazer con Juno, y ella entrepuso una de sus donzellas; otros dizen [dize A] que una nuve de su figura, donde, resçebida la simiente, se engendraron los çentauros. E por este pecado le dieron los dioses tal pena: que, puesta su cabeça en una rueda, todo tiempo fuesse movido muy apriessa en derredor.

III.XII.37 Tántalo despedaçó un fijo de Tros, rey de Troya, e diolo por manjar a Júpiter. Por ende fue judgado en el infierno a estar en un río somido fasta la barva veyendo mançanas delante sí, siempre fambriento e con grande sed, mas quando más desseare fartarsse, no aya poder de fazerlo.

IV.V.1 Las estrellas de arcturo son las que llaman el Carro. Son dichas de Arcturo porque *arcton* en griego quiere dezir 'ossa', y estas estrellas son puestas en pos la cola del Ossa Mayor. Según se dixo en el verso quinto del libro primero, estos son los siete triones, de que ansimesmo es dicho en el verso sexto del libro segundo.

IV.V.2 ALTO QUIÇIAL es el Norte, que es llamado «quiçial» porque está al un cabo del exe del mundo; «alto» porque lo veemos en alto, a diferençia del otro polo o quiçial de la parte de Austro, el qual no veemos porque nos paresçe estar en baxo.

IV.V.3 BOETES la estrella que va delante al Carro es, e dize «coja los carros» a semejança de boyerizo o carretero.

IV.V.4 ENCUBRA se ha de entender por Boetes, que solo se encubre a nuestra vista en la onda. Ya es dicho que fabla según poeta diziendo las estrellas somirse en la mar.

En un puñado de casos el traductor amplifica retóricamente el comentario de Trevet:

IV.2.45 LO QUE DELEITA dize por aquello que viene según la cobdiçia del apetito, mas el desseo de la voluntad entonçe se acaba quando viene lo desseado; e porque buenos e malos dessean el bien e los buenos lo alcançan [e los buenos lo alcançan me lo había saltado; mirar], dize que los malos usan «lo que deleita», es a saber, cosas baxas e terrenales que solamente satisfazen al apetito sensual, mas no acaban lo que dessean, es a saber, el bien. E por esso bivimos desseando aunque posseamos cosas que mucho nos deleiten [tenía deleitan; mirar].

IV.3.11 POR CONTRARIA FRENTE dize porque ay cosas discordes e aun contrarias, ansí como poco e mucho, fermoso e feo, mas comunican en algo, e lo que del uno se provase, no era forçado seguirse por contrario al otro. Mas el bien y el mal, la pena e gualardón, no partiçipan en cosa por razón de sí, ca son contrarios de todo en todo, e por esso es nesçessario seguirse a cada qual las cosas contrarias del otro.

IV.III.16 MANSO dize que andava el que era mudado en tigre, que comoquier que el tal animal sea muy fiero, porque solo la forma de fuera perdió, cada uno d'estos, guardando la interior o razonable, no seguían las obras que a la semejança tomada convenían, mas lo que el regimiento intelectual quería.

En los casos de glosas en las que se hacen referencias internas, algunas se encuentran también el comentario de Trevet:

I.6.5 POCO ANTE, es a saber, en el verso quinto.

I.6.7 CON QUÉ GOVERNAMIENTOS, ETC. A esta qüestión se responde en el libro terçero de (está mal, ver o y a (y corregir en tabla); y también 'prosa' en o) la prosa duodéçima.

II.VIII.8–9 CARRO DORADO ya es dicho en el verso terçero d'este libro.

III.6.5 POCO ANTE, es a saber, en la prosa séptima del libro segundo.

III.11.40 POCO ANTE, es a saber, en el verso sexto del libro primero

III.12.2 EN EL TIEMPO PASSADO, es a saber, en la prosa sexta del libro primero.

III.12.4 Poco ha, es a dezir, en el comiençó de la dicha sexta prosa del libro primero.

IV.2.10 Mostrado, es a saber, en la segunda prosa del libro terçero.

IV.2.39 Concluimos, es a saber, en la prosa postrera del terçero libro.

IV.2.43 Mostramos, en la prosa dezena del libro terçero.

IV.3.8 Poco ha, es a saber, en la prosa dezena del libro terçero.

IV.3.14 Poco ante, es a saber en la honzena prosa del libro terçero.

IV.6.22 Mostrado es en la prosa segunda del libro terçero.

V.1.2 Ante, es a saber, en la prosa sexta del libro quarto.

V.3.36 Poco ante, es a saber, en el fin del verso sexto del quarto libro.

V.4.6 Poco ante, es a saber, en la prosa ante de esta.

V.6.42 Poco ante, es a saber, en la terçera prosa d'este quinto libro.

En otras ocasiones estas referencias internas no se encuentran en Trevet, de manera que probablemente son creación del traductor:

I.4.29 Poder, etc. Esta dubda torna a membrar en la primera prosa del libro quarto, e allí se responde a ella por los capítulos siguientes del dicho libro.

I.4.30 Si dios es, etc. A esta qüestión se responde en la prosa última del libro terçero, donde dize «El mal pues, etc.».

I.4.46 Parésçeme ver, etc. Esta dubda se reduze en el comiençó del libro quarto, y ende es respondida.

I.6.10 Mas dime, etc. A esta otra qüestión se responde en el fin de la prosa undéçima del dicho libro terçero.

III.12.29 El mal, pues, etc. Aquí responde a una qüestión fecha en la prosa quarta del libro primero, do dize: «Si Dios es, etc.».

IV.1.3 Mas esta, etc. Desde aquí torna a formar las dubdas que movió en el cabo de la quarta prosa del libro primero.

En un tercer caso hay un conflicto entre la referencia interna de Trevet y la del traductor, quizá debido a un error de lectura:

III.12.17 Mostré, es a saber, en la segunda prosa d'este libro.

IV.2.40 Mostramos, en la prosa dezena del libro terçero.

Algunas glosas son tan breves y obvias que no es necesario postular el comentario de Trevet como fuente, aunque se encuentren en él:

I.4.10 Conjugasto era un cavallero que mucho mandava en la casa de Theodorico rey, por cuyo mandado Boeçio fue preso e muerto.

Trigilla era otro cavallero, mayordomo de la casa del dicho rey.

| | |
|---|---|
| I.4.40 | El suegro era Símacho patriçio, del número de los senadores. |
| I.4.41 | De ti, es a dezir, 'de ti, Philosophía'. |
| I.VI.14–15 | Bacho era dios de las viñas; llamávanle ansimesmo Líbero Padre. |
| II.3.8 | Çircuito es a entender por el theatro. |
| II.IV.9–10 | Aquella, es a saber, la cumbre, etc. |
| II.IV.11–12 | Estas, es a dezir, arenas. |
| II.5.26 | Excelente natura dize por la humanidat. |
| II.5.35 | Oh, muy clara, etc., ironía es. |
| III.IV.3 | Pedrezuelas blancas dize por el aljófar. |
| III.7.6 | Eurípides fue un philósopho griego. |
| IV.III.3 | Euro viento es. |
| IV.III.7 | Con cantar, es a dezir, con encantación. |
| IV.III.9 | Poderosa en yervas dize por esta fija de Phebo, que lo más de su obra fazía con virtudes de yervas. |
| IV.III.11 | Marmaria es África, donde son los bravos leones. |
| V.1.16 | Fortuito compendio es dicho qualquier gran bien de fortuna que viene ligeramente. |
| V.IV.26 | Esta, es a dezir, la mente, que se esfuerça con propios movimientos. |

Se pueden encontrar pequeñas modificaciones en glosas breves, pero la alteración puede significar un importante cambio de significado, como en la siguiente glosa:

| | |
|---|---|
| IV.I.17 | Reverenda lumbre es a entender por el sumo bien. |

En algún caso parece que el traductor ha estructurado y puesto en orden una serie de glosas breves de Trevet:

| | |
|---|---|
| IV.V.9 | Confusas o no claras paresçen las estrellas ante la luna entera e clara, mas, escuresçida como es dicho, descúbrelas, es a dezir, paresçen claras quitada la luz que las encubría. |

Finalmente, encontramos algunos pasajes de especial importancia que están profusamente glosados. El primero es el famoso *O qui perpetua,* es decir, III.IX. En este caso parece que el traductor ha decidido no seguir el comentario de Trevet y redactar su propio comentario extenso, ya que no he encontrado la fuente en ninguno de los comentario de los que pudiera disponer. Parece, sin embargo, que en algunos pasos está inspirado por las glosas de Trevet:

III.IX.4 EXTERIORES CAUSAS son dichas la final y la [no tenía la, mirar] efiçiente porque no entran con su efecto. E dízelo porque Dios faze todas las cosas a fin de sí mesmo, e solo es omnipotente para acabar su obra.

III.IX.5 DELEZNANTE llama a la materia o causa material, que estando en potençia resçibe o se delezna a qualquier forma.

III.IX.5 FORMA dize por la otra causa, que es dicha formal. Esta es la que da e determina el ser de la cosa, la qual en Dios es el sumo bien, por el qual rije todas las cosas. E porque todo lo que es en Dios es simplemente Él mesmo, dize «enxerida, etc.».

III.IX.13–14 LA ÁNIMA es a entender aquí por la acción o primero movedor, que según Platón es dicho alma del mundo, ansí como la materia primera es llamada *ylle* o primer cuerpo. E dize MEDIO DE TRIPLE NATURA porque esta ánima es una sustançia e compuesta de diversas e mezclada d'estas dos cosas, como si dixesse que es un todo e tiene partes y es mezclada de todo e partes, o también porque d'ello proçeden tres naturas principales, que son cresçer, sentir y entender, con las quales se mueven e duran los animales, repartiendo a cada uno lo que le conviene. Por esso dize luego PÁRTESLA POR CÓNSONOS MIEMBROS, es a dezir, cuerpos, que por esta razón son partes del mundo, e por la unidad de la ordenança son llamados miembros.

III.IX.15–16 EN DOS REDONDEZES se dize ayuntar esta ánima, porque movimiento circular es juntar el fin al prinçipio, e ansí lo faze ella obrando a fin de sí mesma. Por esso dize TRASPASSA, es a dezir, en operaçión PARA TORNAR EN SÍ MESMA e por mostrar que es ordenada a otro fin más principal. Dize luego E ÇERCA LA MENTE PROFUNDA, es a saber, a Dios, començando d'Él ansí como de causa primera, tornándosse a él ansí como a soberano fin de todas las cosas.

III.IX.17 E CONVIERTE el çielo, es a dezir, rodea, que ansí como esta ánima se mueve çircular como es dicho, ansí el cielo, movido por ella, se rodea a su semejança e imajen, ayuntándose en las dichas dos redondezes.

III.IX.18–20 LAS ÁNIMAS, es a entender, las razonables.

VIDAS MENORES, por las otras, vegetativa e sensitiva, las quales son dichas menores porque no duran más de quanto tarda en desatarse el cuerpo en que son ayuntadas. E dize luego aparejando LAS NOBLES, es a saber, las raçionales, en los ligeros CARROS, que son entendimiento, memoria e voluntad, con los quales son levantadas a alcançar el bien soberano. Por esso dize SIÉMBRASLAS en el çielo e la tierra, que estando juntas al cuerpo suben por contemplaçión el çielo soberano, según mayormente se pone en el verso primero del libro quarto.

III.IX.20–21 LEY BENIGNA dize porque todas las cosas dessean el bien, no por ley premiosa, mas de su grado, lo qual declara en la prosa última d'este libro. E dize con REDUZIBLE FUEGO por el amor o karidad proçedientes de la voluntad libre.

Los otros tres pasajes muy glosados constituyen historias mitológicas, concretamente las de Agamenón, Ulises y Hércules. En el primer caso, el traductor sigue a Trever, pero en su estructura de exposición; en lugar de traducir la larga glosa que dominico inglés escribe sobre este pasaje, decide fragmentarla en glosas breves que añade a los lugares oportunos. En el segundo caso, también sigue en términos generales el relato sobre Ulises de Trevet, aunque con tres diferencias. En primer lugar, el traductor añade la referencia a IV.III, donde se relata la aventura en la isla de Circe. En segundo lugar, mientras que en el comentario de Trevet el gigante Polifemo, tras haber sido cegado por Ulises, lo busca enfurecido para vengarse, en el texto castellano el gigante muere a manos del héroe griego. En último lugar, el traductor omite tanto la diferenciación de Trevet entre el ejemplo anterior de Agamemón —«narracio historica est»— y este de Ulises —«narracio fabulosa»— como la interpretación alegórica del mito por parte del dominico inglés. El último pasaje, el de Hércules, es la excepción más notable en todo el glosado del traductor. En este caso decide prescindir casi por completo de su principal fuente —recurre a él solo ocasionalmente para completar alguna información— y acudir a los *Los doze trabajos de Hercúles* de Enrique de Villena. No se toma todo el texto, parece más bien una compilación o abreviación solo de la «istoria nuda».

La anotación detallada sobre la adaptación del traductor de todos estos materiales se encuentra en la edición crítica de *La consolación natural* (§ 4.5.4.3) y la nómina de glosas originales de la obra en el apartado siguiente.

### *3.3.4.7. Historia del texto*

En este apartado vamos a ver, en primer lugar, la *collatio* externa de los cuatro manuscritos que transmiten *La consolación natural,* a continuación expondré su *stemma codicum* y, por último, presentaré la nómina de las glosas que debemos considerar pertenecientes a la redacción original de la obra.

A diferencia de otras ramas hispánicas de la *Consolatio,* en *La consolación natural* apenas varía la organización del texto original latino: cinco libros en los que se alternan *prosas* y *metros.* A esto hay que añadir los *argumentos* de cada uno de los libros, las cartas de López Dávalos y del anónimo traductor y las glosas. Como ya ha sido señalado, el *accessus* a la obra con la explicación del título y de los nombres de Boecio se traslada en nuestra versión al cuerpo de glosas, con la excepción de *A*. Este manuscrito presenta importantes modificaciones respecto a la estructura original —que se mantiene en el resto de los testimonios—, fundamentalmente la ausencia de las cartas, la inclusión de un prólogo y un epílogo, la explicación del título y los nombres de Boecio en el texto y no en glosa, la presencia de breves resúmenes de los cuatro últimos libros que anteceden al *argumento*, el uso del término *verso* para lo que el resto de testimonios llaman *metro*, la presencia de breves resúmenes de cada prosa y metro, la supresión, adición y modificación de buen número de glosas y la adición de otros textos. Estas modificaciones de la estructura original, junto a otros elementos particulares de este códice, lo convierten en una refundición de *La consolación natural* original, que se estudiará en el apartado siguiente.

Presento a continuación, en el siguiente cuadro, el resultado de la *collatio externa* de los cuatro códices (para su descripción, y el *incipit* y *explicit* de cada sección, véase § 3.3.4.2).

| ESTRUCTURA ORIGINAL | *O* | *A* | *F* | *S* |
|---|---|---|---|---|
| Título General | «La consolación Natural» [1r] | — | «La consolación Natural» [1r] | «La consolación de la Philosophía» (mano posterior) [1r] |
| Carta y respuesta | 1. 1r–2r<br>2. 2r–4r | — | 1. 1r–1v<br>2. 1v–3r | 1. 1r–2r<br>2. 2r–3v |
| Argumento libro I | [4r–5r] | [4v–5v] | [3r–4r] | [3v–4v] |
| Título glosado | Glosas al margen [5r] | Glosas a continuación del título [1r–2r] | Glosas al margen [4r] | Sin título, solo glosas al margen [4v] |
| — | — | Prólogo («Causa por que el libro fue hecho») [2r–4v] | — | — |
| Libro I glosado | [4r–20v] | [5v–21v] En los ff. 6r–6v se advierte al margen que las glosas largas se colocan al final del libro | [4r–16r] En el f. 12 r se interrumpen definitivamente las glosas | [4v–20v] |
| Argumento libro II | [21r–21v] | [21v–22r] Precedido de un breve resumen del libro | [16v–17r] | [20v–21r] |
| Libro II glosado | [21v–41v] | [22r–42r] | [17r–32v] Sin glosas | [21r–42v] |
| Argumento libro III | [42r–43v] | [42r–43v] Precedido de un breve resumen del libro | [32v–33v] | [42v–43r] |
| Libro III glosado | [43v–73r] | [43v–71v] | [33v–56v] Sin glosas | [43r–72v] |
| Argumento libro IV | [73r–74v] | [71v–73r] Precedido de un breve resumen del libro | [57r–58r] | [73r–74v] |
| Libro IV glosado | [74v–100r] | [73r–97r] | [58r–79v] Sin glosas | [74v–102v] |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Argumento libro V | [100v–102r] | [97r–99v] Precedido de un breve resumen del libro | [79v–80v] | [102v–104v] |
| Libro V glosado | [102r–119v] Fin del libro | [99v–117r] | [80v–95v] Sin glosas Fin del libro | [104v–129r] Fin del libro |
| | | Epílogo [117r–118r | | |
| | | Tratado sobre la predestinación y el libre alvedrío de Diego de Valencia [118v–140r] | | |
| | | Glosas largas que no cabían en los márgenes [142r–160r] | | |
| | | Capítulos de los *Morales* de San Gregorio [161r–183v] | | |

La estructura de tres de los cuatro manuscritos es idéntica, y coincide además con los elementos que el traductor describía en su prólogo; parece razonable concluir, por tanto, que esta estructura representada por *FOS* debe ser la original; las modificaciones de *A*, por tanto, son posteriores, como se verá en el próximo apartado.

Respecto al análisis textual, el excelente y exhaustivo trabajo realizado por Pablo Cavallero (1994) a este respecto me exime de extenderme aquí. Algunos ejemplos del resultado de la *collatio* son los siguientes:

| LOCALIZACIÓN | *AFS* | *O* |
|---|---|---|
| I.1.13 | muerte | diestierro |
| I.3.1 | tinieblas | nieblas |
| I.4.26 | de los acusadores | dessos acusadores |
| I.4.41 | pareçemos | pareçeremos |
| II.II.4 | estrelladas noches | noches estrelladas |
| II.III.18 | que no este firme alguna cosa | que este firme ninguna cosa |

| LOCALIZACIÓN | *AFS* | *O* |
|---|---|---|
| III.11.29 | correr | recorrer |
| III.11.30 | digerimos | tragamos |
| IV.3.12 | pena el qual non dubda ser | pena no dubda el ser |
| IV.3.15 | que de ante (quedante F) muestra aver | dexada muestra aver seydo |
| V.4.19 | movimientos | venimientos |
| V.V.11 | mira de alto | despreçia |

| LOCALIZACIÓN | *AF* | *OS* |
|---|---|---|
| I.II..3 | adereça de se ir | vasse |
| I.IV.8 | fornos | caminos |
| I.4.4 | estos galardones reportamos por te obedeçer | estas graçias damos a ti obedesçiendote |
| I.4.5 | estudios | estudiosos |
| I.4.5 | estrangeros | barbaros |
| I.4.48 | de grado | mayormente |
| I.VI.8 | ribera | montaña |
| III.1.7 | quitada | acatada |
| III.3.18 | quedar | que quede |
| III.9.1 | es | sea |
| III.IX.2 | desde sienpre | desde el siglo |
| III.IX.23 | a buscar | aclarar |
| III.10.21 | no se puede concluir cosa mas verdadera que essa | nada se puede concluir mas verdadero que essa cosa |
| IV.III.16 | las casas | los tejados |
| IV.6.14 | ayuntadas | assentadas |
| V.3.3 | voluntad | libertad |
| V.6.45 | penas | tormentos |

Así pues, un subarquetipo está formado por *O* y otro por *AFS* y *AF* leen contra *S*. He detectado un solo error común a todos los manuscritos, de manera que el arquetipo es deducible. Este se encuentra en el «Argumento» del libro III:

> Divinal es la sçiençia fuyente de los coraçones errados que se llega a la ánima dispuesta por destierro de la ignorançia, despertando el verdadero comienço (conoçimiento *AF*) a traer en efecto el dulçe e mejor desseo.

El error «comienço», que la rama *AF* ha enmendado, está presente en las dos ramas de la tradición, y por tanto hay que atribuirlo a una rama superior, al arquetipo (X)

Respecto a las glosas, encontramos la siguiente situación: los manuscritos *O* y *S*, de dos ramas diferentes, presentan, con pequeñas diferencias, el mismo número de glosas y un texto muy parecido; en el caso de *F* solo hay glosas hasta el folio 12r (el último término glosado es «Héspero», en el v. 10 del metro V, libro I), mientras que en *A* hay un gran número de modificaciones tanto en la nómina de glosas como en su texto.

Presento a continuación diferentes listados con las diferencias en la nómina de las glosas entre los testimonios; señalo con «*F*» la presencia de determinada glosa y con «*F*» los términos subrayados que presumiblemente iban a ser glosados.

I. Glosas comunes a todos los testimonios:

| | | |
|---|---|---|
| Título | Natural | *F* |
| Título | Aniçio | *F* |
| Título | Maulio | *F* |
| Título | Torquato | *F* |
| Título | Severino | *F* |
| Título | Extracónsul ordinario | *F* |
| Título | Patriçio | *F* |
| I.1.8 | Sçénicas | *F* |
| I.1.8 | Desonestas | *F* |
| I.1.9 | Mentes | *F* |
| I.1.10 | Elis | *F* |
| I.1.10 | Achademia | *F* |
| I.II.15 | Redondez estable | *F* |
| I.II.16 | En las ondas | *F* |
| I.2.4 | Vergüença | *F* |
| I.2.4 | Espanto | *F* |
| I.2.5 | Litargia | *F* |
| I.III.3 | Choro | *F* |
| I.IV.6 | Vesevo | *F* |
| I.4.4 | Rayo | *F* |

| | | |
|---|---|---|
| I.4.11 | Provinçiales | *F* |
| I.4.29 | Poder | *F* |
| I.4.29 | Monstro | *F* |
| I.4.30 | Si dios es | *F* |
| I.4.36 | Sin defensión | *F* |
| I.4.36 | Proscripçión | *F* |
| I.4.46 | Parésçeme ver | *F* |
| I.V.7 | La luna | *F* |
| I.V.10 | Héspero | *F* |
| I.V.14 | Desfojadora | *F* |
| I.V.14 | Bruma | *F* |
| I.V.17 | Ligeras | *F* |
| I.V.21 | Arcturo | *F* |
| I.V.22 | Sirio | *F* |
| I.5.10 | Musa reclamante | *F* |
| I.VI.1 | Grave | *F* |
| I.VI.5 | Çeres | *F* |
| I.VI.9 | Aquilonares | *F* |
| I.VI.15 | Bacho | *F* |
| II.1.3 | Prodigio | *F* |
| II.2.12 | Tragedias | *F* |
| II.II.6 | Copia | *F* |
| II.3.5 | Afinidat | *F* |
| II.3.9 | Privado | *F* |
| II.III.1 | Phebo | *F* |
| II.III.3 | La estrella | *F* |
| II.III.15 | Cree | *F* |
| II.IV.19 | El viento | *F* |
| II.5.10 | Postrimera fermosura | *F* |
| II.5.26 | Exçelente natura | *F* |
| II.V.1 | Primera edat | *F* |
| II.V.8 | Seres velloçinos | *F* |
| II.V.9 | Venino | *F* |

| | | |
|---|---|---|
| II.V.26 | Ethua | *F* |
| II.6.2 | Imperio consular<br>Quitaron | *F* |
| II.6.8 | Varón libre | *F* |
| II.6.10 | Busiris | *F* |
| II.6.11 | Régulo | *F* |
| II.VI.3 | El fiero | *F* |
| II.VI.2 | Quemada | *F* |
| II.VI.2 | Los padres | |
| II.VI.3 | El hermano | *F* |
| II.VI.4 | De la madre | *F* |
| II.7.1 | Materia | *F* |
| II.7.2 | Gloria | *F* |
| II.7.3 | Punto | *F* |
| II.7.6 | Punto de punto | *F* |
| II.7.8 | Cáncaso | *F* |
| II.7.8 | Parthos | *F* |
| II.VII.15 | Fabriçio | *F* |
| II.VII.16 | Bruto | *F* |
| II.VII.16 | Catón | *F* |
| II.VIII.6 | Simientes<br>Peleantes | *F* |
| III.III.3 | Piedras | *F* |
| III.4.2 | Catulo struma | *F* |
| III.4.4 | Decorato | *F* |
| III.IV.2 | Ostro tirio | *F* |
| III.IV.3 | Pedrezuelas blancas | *F* |
| III.5.6 | Un tirano | *F* |
| III.V.7 | Thile<br>Postrera | *F* |
| III.6.5 | Poco ante | *F* |
| III.7.6 | Eurípides | *F* |
| III.8.10 | Linçeo | *F* |

| | | |
|---|---|---|
| III.8.10 | Alçipiades | *F* |
| III.VIII.12 | Púrpura | *F* |
| III.VIII.14 | Ethinos | *F* |
| III.9.32 | Timeo | *F* |
| III.IX.4 | Exteriores causas | *F* |
| III.IX.5 | Deleznante | |
| III.IX.5 | Forma | |
| III.IX.13–14 | La ánima<br>Medio de triple natura<br>Pártesla por cónsonos miembros | *F* |
| III.IX.15–16 | En dos redondezes<br>Traspassa<br>Para tornar en sí mesma<br>E çerca la mente profunda | *F* |
| III.IX.17 | E convierte | *F* |
| III.IX.18 | Las ánimas | *F* |
| III.IX.18–20 | Vidas menores<br>Las nobles<br>Carros<br>Siémbraslas | *F* |
| III.IX.20–21 | Ley benigna<br>Reduzible fuego | *F* |
| III.10.22 | Porisma | *F* |
| III.10.22 | Corolario | *F* |
| III.X.6 | Asilo | *F* |
| III.X.7 | Tajo | *F* |
| III.X.8 | Herino<br>Relumbrante peña | *F* |
| III.X.9–10 | Indo<br>Piedras<br>Prbe | *F* |
| III.XI.4 | En redondez<br>Luengos | |
| III.12.2 | En el tiempo passado | *F* |
| III.12.4 | Poco ha | *F* |

| | | |
|---|---|---|
| III.12.17 | Mostré | *F* |
| III.XII.5 | El cantor de traçia | *F* |
| IV.1.3 | Mas esta | *F* |
| IV.I.5 | Aire | *F* |
| IV.I.8 | Se calienta | *F* |
| IV.I.11 | Frío viejo | *F* |
| IV.I.12 | Cavalllero | *F* |
| IV.I.13 | El çerco | *F* |
| IV.I.16 | Polo | *F* |
| IV.I.17 | Reverenda lumbre | *F* |
| IV.I.19 | Aquí | *F* |
| IV.2.6 | Fallesçiendo la voluntad | *F* |
| IV.2.10 | Mostrado | *F* |
| IV.2.39 | Concluimos | *F* |
| IV.2.40 | Poco ha | *F* |
| IV.2.43 | Mostramos | *F* |
| IV.2.45 | Lo que deleita | *F* |
| IV.V.1 | Las estrellas de arcturo | *F* |
| IV.V.2 | Alto quiçial | *F* |
| IV.V.3 | Boetes | *F* |
| IV.V.4 | Encubra | *F* |
| IV.V.4–5 | Flamas tardías<br>como acabe | *F* |
| IV.V.7 | Si se tornan | *F* |
| IV.V.7 | Cuernos | *F* |
| IV.V.8 | Con los términos de la noche | *F* |
| IV.V.9 | Confusas | *F* |
| IV.V.11 | Público error | *F* |
| IV.V.13 | Choro | *F* |
| IV.6.3 | Idra | *F* |
| IV.6.17 | La razón<br>entendimiento | *F* |
| IV.6.17 | Lo que se engendra<br>lo que es | *F* |

| | | |
|---|---|---|
| IV.6.17 | El tiempo<br>eternidat | *F* |
| IV.6.17 | El çírculo<br>punto | *F* |
| IV.6.22 | Mostrado | *F* |
| IV.6.33 | Lucano | *F* |
| IV.6.35 | Fortuna | *F* |
| IV.6.38 | Excelente por mí | *F* |
| IV.VI.8 | La ossa | *F* |
| IV.VI.8 | Cabeça soberana | *F* |
| IV.VI.14–15 | Véspero<br>Luzero<br>Anunçia<br>Luzero retorna | *F* |
| IV.VI.18 | Horas estrelladas | *F* |
| IV.VII.1–7 | Atrides<br>Saçerdote<br>Fija | *F* |
| IV.VII.2 | Frigia | *F* |
| IV.VII.2–3 | El hermano<br>Vengador alimpió | *F* |
| IV.VII.8–10 | Ítaco<br>Poliphemo | *F* |
| IV.VII.13 | Hércoles | *F* |
| IV.VII.14 | Los çentauros | *F* |
| IV.VII.15 | Un león | *F* |
| IV.VII.16 | Las aves | *F* |
| IV.VII.17–18 | Las mançanas<br>El más grave | *F* |
| IV.VII.19 | Al çervero<br>Triple | *F* |
| IV.VII.21 | El bravo señor | *F* |
| IV.VII.22 | La idra | *F* |
| IV.VII.23 | Aquelous<br>Afeado en la frente | *F* |

| | | |
|---|---|---|
| IV.VII.25 | Antheo | *F* |
| IV.VII.26 | Caco<br>Evandro | *F* |
| IV.VII.27 | El puerco<br>Señaló con espumas | *F* |
| IV.VII.29 | El postrero | *F* |
| V.1.2 | Ante | *F* |
| V.1.16 | Fortuito compendio | *F* |
| V.I.1 | Tigris y eufrates | *F* |
| V.I.2 | Fuyente pelea | *F* |
| V.I.7 | Los troncos | *F* |
| V.2.11 | Predestinadas | *F* |
| V.3.23 | Sentir | *F* |
| V.3.25 | Tiresias<br>Qualquier cosa | *F* |
| V.III.21 | Cada cosa | *F* |
| V.III.21 | Suma | *F* |
| V.4.6 | Poco ante | *F* |
| V.4.13 | Pedidos de fuera | *F* |
| V.4.29 | Espeçie | *F* |
| V.6.42 | Poco ante | *F* |

II. Glosas presentes en *O* y en *A*, pero no en *S*

| | | |
|---|---|---|
| I.6.5 | Poco ante | *F* |
| I.6.7 | Con qué governamientos | *F* |
| I.6.10 | Mas dime | *F* |
| II.1.6 | Como aflicçión | *F* |
| II.1.11 | Çiega deidat | *F* |
| II.I.2 | Euripo | *F* |
| II.5.28 | Todo el bien | *F* |
| II.5.35 | Oh muy clara | *F* |
| III.11.40 | Un poco ante | *F* |
| III.12.24 | Fábulas | *F* |

| | | |
|---|---|---|
| III.12.24 | Los gigantes | *F* |
| III.12.29 | El mal, pues, etc. | *F* |
| III.12.30 | Laberinto | *F* |
| IV.3.2 | Estadio | *F* |
| IV.3.8 | Poco ha | *F* |
| IV.3.11 | Por contraria frente | *F* |
| IV.III.1 | Nariçio | *F* |
| IV.III.4 | Deessa | *F* |
| IV.III.7 | Con cantar | *F* |
| IV.III.9 | Poderosa en yervas | *F* |
| IV.III.11 | Marmaria | *F* |
| IV.III.16 | Manso | *F* |
| IV.III.17 | ave<br>Archadia | *F* |
| V.3.34 | Comerçio<br>Si por el presçio | *F* |
| V.3.34 | Inaçessible | *F* |
| V.3.34 | Impetrar | *F* |
| V.3.36 | Poco ante | *F* |
| V.6.12 | La qual | *F* |

III. Glosas presentes en *A* y en *F*, pero no en *O*

| | | |
|---|---|---|
| I.3.9 | Anaxágoras | *F* |
| I.3.9 | Zenón | *F* |
| I.3.9 | Los Chamos y los Sénecas<br>y los Soranos | *F* |

Los cambios en las glosas que lleva a cabo *A* son de tres tipos: el refundidor suprime determinadas glosas (supresión), añade otras nuevas (adición) y altera algunas que presenta su antígrafo (alteración). Los tipos de alteración en las glosas son de dos tipos: por un lado el copista puede hacer cambios estructurales separando glosas en las que se comentaban más de un término (separación) o bien uniendo otras (unión); por otro lado puede alterar dichas glosas, a veces al mismo tiempo que hace cambios estructurales (modificación). Tal modificación puede ser una simple reelaboración del mismo contenido, en la que se dice lo mismo pero con otras palabras (reelaboración), o puede ampliarse (ampliación) o abreviarse el contenido (abreviación).

I. Glosas presentes en *O* y *S*, pero no en *A* (supresión)

| | | |
|---|---|---|
| I.I.3 | Despedaçantes | *F* |
| I.1.3 | Después | *F* |
| I.1.10 | Mas a este, criado etc. | *F* |
| I.II.10 | E las tornadas | *F* |
| I.II.16 | La estrella | *F* |
| I.3.6 | Sócrates | *F* |
| I.3.7 | Cuya heredat | |
| I.4.10 | Conjugasto | |
| I.4.10 | Trigilla | |
| I.4.10 | Bárbaros | |
| I.4.14 | Antiçipaçión | *F* |
| I.4.21 | Dañador | *F* |
| I.4.40 | Secreta cámara | *F* |
| I.4.40 | Suegro | *F* |
| I.4.41 | De ti | *F* |
| I.V.6 | Hermano | *F* |
| II.2.13 | En el umbral | |
| II.3.8 | Çircuito | *F* |
| II.IV.9 | Aquella | |
| II.IV.11 | Estas | |
| II.VI.8 | Este | *F* |
| II.VI.11 | Siete triones | *F* |
| II.VI.12 | Noto | *F* |
| II.VIII.8 | Carro dorado | *F* |
| IV.VI.41–43 | Inclinadas en torno<br>Apartado de su fuente | *F* |
| V.1.12 | Los phísicos | *F* |
| V.4.1 | La adevinaçión | *F* |
| V.4.39 | Todo juizio | *F* |
| V.IV.1,16 | Un postigo (portal c)<br>De do se esfuerça | *F* |

II. Glosas exclusivas de *A* (adición)

| Título | Boeçio |
|---|---|
| I.I.2 | Ay, lloroso |
| I.I.6 | Que compañeras |
| I.I.9 | La no pensada vejez |
| I.I.19 | Mudó la cara mintrosa |
| I.1.1 | Una muger |
| I.1.1 | Su estado era de dubdoso disçernimiento |
| I.1.4 | En el cabo de su vestidura estavan dos letras griegas, *p* y *t* |
| I.1.4 | Entre estas letras avía gradas a manera de escalones |
| I.1.6 | En su diestra traíe libros y un sçeptro en la siniestra |
| I.1.12 | Con bermejo color |
| I.II.1 | Ay, quánto anegada en lo profundo se entorpece la mente |
| I.II.7 | Çelestiales carreras |
| I.II.9 | Las moradas de la luna fría |
| I.II.13–14 | Las causas de los sonantes vientos |
| I.II.18–19 | Por que el verano guarnezca la tierra con flores |
| I.II.21 | Por que el fértil otoño de uvas preñadas |
| I.V.19 | Bóreas |
| I.3.5 | Inocente |
| I.3.6 | La victoria de su injusta muerte |
| I.IV.6 | El mar bolviente de raíz fervimiento rebuelto |
| I.4.36 | Quinientos mil passos |
| I.V.17 | Repartes ligeras las horas de la noche |
| I.V.26–27 | Solas las obras de los ombres despreçias ordenar o regir por devida manera |

| | | |
|---|---|---|
| I.5.2 | Mezquino y desterrado | |
| I.5.4 | Mas por un señor y un rey | |
| I.5.5 | Non ser derecho desterrar | |
| I.6.15 | Animal razonable (razonal *B*) y mortal | |
| I.VII.16 | Desvía el camino | |
| I.VII.31 | Reinan | |
| II.2.13 | El uno bueno (e *add. BH*) el otro malo | |
| II.3.8 | Tú orador | |
| II.4.15 | Porque a cada uno (...) aborresca | |
| II.8.6 | Amigos | |
| Argum. IV | Antes lo fazen suyo | |
| III.IX.10 | Tú ligas los elementos con números | *F* |
| III.XI.15 | Platón | *F* |
| IV.I.1 | Péndolas bolantes | |
| IV.2.30 | Desamparados de todas las fuerças | |
| IV.II.20 | Apremiado de cosas malas | |
| IV.4.2 | Según en el logar conveniente se mostrará | |
| IV.4.23 | Por penal crueldat e otros por clemençia purgatoria | |
| IV.6.8 | Fado | |
| IV.6.19 | Es nesçessario ser ellas no mudables | |
| V.1.11 | Caso | |
| V.4.30 | Aquella mesma simple forma | *F* |
| V.6.6 | Aristotiles | *F* |

III. Alteraciones de *A* de glosas presentes en cualquier otro testimonio:

| | | |
|---|---|---|
| Título | Extracónsul Ordinario | Separación y reelaboración |
| Título | Patriçio | Reelaboración |

| | | |
|---|---|---|
| I.1.8 | Mugeres desonestas | Unión y reelaboración |
| I.1.10 | Elis y academia | Unión y reelaboración |
| I.II.15 | Qué spíritu rodee la redondez estable | Reelaboración |
| I.II.16 | En las ondas | Ampliación |
| I.2.4 | Vergüença<br>Espanto | Unión y reelaboración |
| I.2.5 | Litargia padeçe | Ampliación |
| I.III.3 | Choro | Abreviación |
| I.4.46 | Parésçeme ver | Ampliación |
| I.V.7 | La luna | Ampliación |
| I.V.10 | Héspero | Ampliación |
| I.V.14 | Desfojadora<br>Bruma | Unión y reelaboración |
| II.6.11 | Régulo | Ampliación |
| II.VI.2 | Quemada | Reelaboración |
| II.VII.15 | Fabriçio | Reelaboración |
| III.5.6 | Un tirano | Reelaboración |
| III.VIII.14 | Ethinos | Reelaboración |
| III.IX.13–14 | La ánima<br>Medio de triple natura<br>Pártesla por cónsonos miembros | Unión y reelaboración |
| III.IX.15–16 | En dos redondezes<br>Traspassa<br>Para tornar en sí mesma<br>E çerca la mente profunda | Unión y reelaboración |
| III.IX.17 | E convierte | Reelaboración |
| III.IX.18 | Las ánimas | Reelaboración |
| III.IX.18–20 | Vidas menores<br>Las nobles<br>Carros<br>Siémbraslas | Unión y reelaboración |
| III.IX.20–21 | Ley benigna<br>Reduzible fuego | Unión y reelaboración |

| | | |
|---|---|---|
| III.XII.5 | El cantor de Traçia | Ampliación |
| IV.III.4 | Deessa | Reelaboración |
| IV.VII.1–7 | Atrides<br>Saçerdote<br>Fija | Unión y reelaboración |
| IV.VII.13 | Hércoles | Ampliación |

Los otros testimonios (*FHO*) también cuentan con algunas glosas exclusivas:

I. Glosas exclusivas de *O* (pero que presumiblemente también en *F*)

| | | |
|---|---|---|
| I.V.15 | La luz | |
| III.12.18 | Yugo | |
| III.XII.23–24 | Su madre<br>Lo que sacó | *F* |
| III.XII.25 | Impotente | *F* |
| III.XII.29 | Tergemino | *F* |
| III.XII.31 | Las dehesas | *F* |
| III.XII.35 | Ixión | *F* |
| III.XII.37 | Tántalo | *F* |
| III.XII.39 | Tiçio | *F* |
| III.XII.40 | El juez | *F* |
| IV.3.14 | Poco ante | *F* |
| IV.III.3 | Euro | *F* |
| IV.4.29 | Lo de fuera | *F* |
| V.IV.26 | Esta | *F* |

II. Glosas exclusivas de *F*

| | | |
|---|---|---|
| I.II.15 | Espíritu | *F* |
| II.IV.1 | Qualquier cuerdo | *F* |
| II.VI.9 | De oriente | *F* |
| II.VI.10 | Escondiendo (escondido *C*) | *F* |
| III.IX.1 | Oh, sembrador | *F* |
| III.XII.18 | Los soberanos (ser *add. C*) crueles | *F* |
| IV.4.30 | Mostramos | *F* |

III. Glosas exclusivas de *F*

| | |
|---|---|
| Argum. III | Hijo de Calíope |
| Argum. IV | Arturo |

De esta nómina de glosas hemos excluido dos: una de ellas es la que aparece en el f. 3v de *F*, en cuyo margen leemos la glosa «Nicholas» al pasaje de la respuesta del traductor en el que dice que glosará de acuerdo con la «letura» del «nombrado maestro», en una letra claramente tardía, posiblemente atribuible al Maestro Medrano que corrigió el manuscrito, y otra en *A*, cuando al pasaje «¿Para qué, pues, oh mortales, demandaes de fuera la feliçidat puesta dentro de vós?» (II.4.22) un lector, posiblemente del siglo XVI o XVII a juzgar por su letra anota al margen: «Lucc. xvii Ecce regnum Dei intra vos est».

Las variantes textuales de las glosas son, como cabía esperar, algo más numerosas que en el texto principal, debido, además de a la labilidad de estos materiales, posiblemente también a que son copiadas con menor esmero y a la menor claridad de su lectura (téngase en cuenta, por ejemplo la glosa de *S* a *prodigio* [II.1.3]: «Prodigio es señal aparejada para destruyr y tómase de etc.»). Sin embargo, en tres de los cuatro manuscritos (en *S*, en *O* y en las glosas que se copiaron en *F*) no hay grandes diferencias textuales: las hay en su inventario, pero las glosas coincidentes presentan prácticamente el mismo contenido; tan solo hemos detectado un caso en que uno de estos tres manuscritos se aleja sensiblemente de las lecturas de los otros: se trata de la glosa en *S* a «El cantor de Traçia» [III.XII.5]). En el caso de *A*, el refundidor actúa de modo diferente, en consonancia con el resto de modificaciones que realiza (véase el apartado siguiente); aquí las diferencias tanto en el inventario de las glosas como en su contenido son muy acusadas. El hecho de que las diferencias en ambos casos son posteriores y atribuibles además a la mano del copista se infiere no solo de la intención global que ha regido la confección del códice *A*, sino también a partir de diversos elementos claramente identificables al copista de *A*. Uno de los más llamativos es que, mientras que el resto de códices introduce las glosas como regla general repitiendo el *lema* subrayado en el texto e iniciando la explicación con las palabras «es a saber» o «es a decir» (el equivalente castellano para el término que suele introducir las glosas latinas, *scilicet*), en *A* la mayor parte de las glosas nuevas o de las glosas modificadas se introducen con la fórmula «devéis saber» o «en esto se da a entender». El hecho de que casi sistemáticamente estas expresiones aparezcan en glosas nuevas o modificadas y no aparezcan en las glosas que tiene en común con el resto de los manuscritos (unido a otras peculiaridades) parece un indicio claro de que estas glosas no pertenecían al original.

Consideraremos glosas *originales* aquellas que aparezcan en más de un testimonio y que, por tanto, aparecerían en las dos ramas de la tradición y habría que atribuir al arquetipo. Así pues, y concediendo validez al subrayado de *F* en los casos en que coincide con glosas exclusivas de *A* (no parece arriesgado esto a tenor de la coincidencia casi absoluta entre las glosas de *A* y las que *C* copió del primer libro), la lista de 249 glosas presentes en más de un manuscrito, y por tanto las que consideraremos originales, son las siguientes:

| | | |
|---|---|---|
| Título | Natural | *OAFS* |
| Título | Aniçio | *OAFS* |
| Título | Maulio | *OAFS* |
| Título | Torquato | *OAFS* |
| Título | Severino | *OAFS* |
| Título | Extracónsul ordinario | *OAFS* |
| Título | Patriçio | *OAFS* |
| I.I.3 | Despedaçantes | *OFS* |
| I.1.3 | Después | *OFS* |
| I.1.8 | Sçénicas | *OAFS* |
| I.1.8 | Desonestas | *OAFS* |
| I.1.9 | Mentes | *OAFS* |
| I.1.10 | Mas a este, criado etc. | *OFS* |
| I.1.10 | Elis | *OAFS* |
| I.1.10 | Achademia | *OAFS* |
| I.II.10 | E las tornadas | *OFS* |
| I.II.15 | Redondez estable | *OAFS* |
| I.II.16 | La estrella | *OFS* |
| I.II.16 | En las ondas | *OAFS* |
| I.2.4 | Vergüença | *OAFS* |
| I.2.4 | Espanto | *OAFS* |
| I.2.5 | Litargia | *OAFS* |
| I.III.3 | Choro | *OAFS* |
| I.3.6 | Sócrates | *OFS* |
| I.3.7 | Cuya heredat | *OS* |
| I.3.9 | Anaxágoras | *AFS* |
| I.3.9 | Zenón | *AFS* |
| I.3.9 | Los Chamos y los Sénecas y los Soranos | *AFS* |
| I.IV.6 | Vesevo | *OAFS* |
| I.4.4 | Rayo | *OAFS* |
| I.4.10 | Conjugasto | *OS* |
| I.4.10 | Trigilla | *OS* |
| I.4.10 | Bárbaros | *OS* |

| | | |
|---|---|---|
| I.4.11 | Provinçiales | *OAFS* |
| I.4.14 | Antiçipaçión | *OFS* |
| I.4.21 | Dañador | *OFS* |
| I.4.29 | Poder | *OAFS* |
| I.4.29 | Monstro | *OAFS* |
| I.4.30 | Si dios es | *OAFS* |
| I.4.36 | Sin defensión | *OAFS* |
| I.4.36 | Proscripçión | *OAFS* |
| I.4.40 | Secreta cámara | *OFS* |
| I.4.40 | Suegro | *OFS* |
| I.4.41 | De ti | *OFS* |
| I.4.46 | Parésçeme ver | *OAFS* |
| I.V.6 | Hermano | *OFS* |
| I.V.7 | La luna | *OAFS* |
| I.V.10 | Héspero | *OAFS* |
| I.V.14 | Desfojadora | *OAFS* |
| I.V.14 | Bruma | *OAFS* |
| I.V.17 | Ligeras | *OAFS* |
| I.V.21 | Arcturo | *OAFS* |
| I.V.22 | Sirio | *OAFS* |
| I.5.10 | Musa Reclamante | *OAFS* |
| I.VI.1 | Grave | *OAFS* |
| I.VI.5 | Çeres | *OAFS* |
| I.VI.9 | Aquilonares | *OAFS* |
| I.VI.15 | Bacho | *OAFS* |
| I.6.5 | Poco ante | *OAF* |
| I.6.7 | Con qué governamientos | *OAF* |
| I.6.10 | Mas dime | *OAF* |
| II.1.3 | Prodigio | *OAFS* |
| II.1.6 | Como aflicçión | *OAF* |
| II.1.11 | Çiega deidat | *OAF* |
| II.I.2 | Euripo | *OAF* |
| II.2.12 | Tragedias | *OAFS* |

| | | |
|---|---|---|
| II.2.13 | En el umbral | *OS* |
| II.II.6 | Copia | *OAFS* |
| II.3.5 | Afinidat | *OAFS* |
| II.3.8 | Çircuito | *OFS* |
| II.3.9 | Privado | *OAFS* |
| II.III.1 | Phebo | *OAFS* |
| II.III.3 | La estrella | *OAFS* |
| II.III.15 | Cree | *OAFS* |
| II.IV.9 | Aquella | *OS* |
| II.IV.11 | Estas | *OS* |
| II.IV.19 | El viento | *OAFS* |
| II.5.10 | Postrimera fermosura | *OAFS* |
| II.5.26 | Exçelente natura | *OAFS* |
| II.5.28 | Todo el bien | *OAF* |
| II.5.35 | Oh muy clara | *OAF* |
| II.V.1 | Primera edat | *OAFS* |
| II.V.8 | Seres<br>Velloçinos | *OAFS* |
| II.V.9 | Venino | *OAFS* |
| II.V.26 | Ethua | *OAFS* |
| II.6.2 | Imperio consular<br>Quitaron | *OAFS* |
| II.6.8 | Varón libre | *OAFS* |
| II.6.10 | Busiris | *OAFS* |
| II.6.11 | Régulo | *OAFS* |
| II.VI.3 | El fiero | *OAFS* |
| II.VI.2 | Quemada | *OAFS* |
| II.VI.2 | Los padres | *OAS* |
| II.VI.3 | El hermano | *OAFS* |
| II.VI.4 | De la madre | *OAFS* |
| II.VI.8 | Este | *OFS* |
| II.VI.11 | Siete triones | *OFS* |
| II.VI.12 | Noto | *OFS* |

| | | |
|---|---|---|
| II.7.1 | Materia | *OAFS* |
| II.7.2 | Gloria | *OAFS* |
| II.7.3 | Punto | *OAFS* |
| II.7.6 | Punto de punto | *OAFS* |
| II.7.8 | Cancaso | *OAFS* |
| II.7.8 | Parthos | *OAFS* |
| II.VII.15 | Fabriçio | *OAFS* |
| II.VII.16 | Bruto | *OAFS* |
| II.VII.16 | Catón | *OAFS* |
| II.VIII.6 | Simientes<br>Peleantes | *OAFS* |
| II.VIII.8 | Carro dorado | *OFS* |
| III.III.3 | Piedras | *OAFS* |
| III.4.2 | Catulo<br>Struma | *OAFS* |
| III.4.4 | Decorato | *OAFS* |
| III.IV.2 | Ostro tirio | *OAFS* |
| III.IV.3 | Pedrezuelas blancas | *OAFS* |
| III.5.6 | Un tirano | *OAFS* |
| III.V.7 | Thile<br>Postrera | *OAFS* |
| III.6.5 | Poco ante | *OAFS* |
| III.7.6 | Eurípides | *OAFS* |
| III.8.10 | Linçeo | *OAFS* |
| III.8.10 | Alçipiades | *OAFS* |
| III.VIII.12 | Púrpura | *OAFS* |
| III.VIII.14 | Ethinos | *OAFS* |
| III.9.32 | Timeo | *OAFS* |
| III.IX.4 | Exteriores causas | *OAFS* |
| III.IX.5 | Deleznante | *OAS* |
| III.IX.5 | Forma | *OAS* |
| III.IX.13–14 | La ánima<br>Medio de triple natura<br>Pártesla por cónsonos miembros | *OAFS* |

| | | |
|---|---|---|
| III.IX.15–16 | En dos redondezes<br>Traspassa<br>Para tornar en sí mesma<br>e çerca la mente profunda | *OAFS* |
| III.IX.17 | E convierte | *OAFS* |
| III.IX.18 | Las ánimas | *OAFS* |
| III.IX.18–20 | Vidas menores<br>Las nobles<br>Carros<br>Siémbraslas | *OAFS* |
| III.IX.20–21 | Ley benigna<br>Reduzible fuego | *OAFS* |
| III.10.22 | Porisma | *OAFS* |
| III.10.22 | Corolario | *OAFS* |
| III.X.6 | Asilo | *OAFS* |
| III.X.7 | Tajo | *OAFS* |
| III.X.8 | Herino<br>Relumbrante peña | *OAFS* |
| III.X.9–10 | Indo<br>Piedras<br>Orbe | *OAFS* |
| III.11.40 | Un poco ante | *OAF* |
| III.XI.4 | En redondez<br>Luengos | *OAS* |
| III.12.2 | En el tiempo passado | *OAFS* |
| III.12.4 | Poco ha | *OAFS* |
| III.12.17 | Mostré | *OAFS* |
| III.12.24 | Fábulas | *OAF* |
| III.12.24 | Los gigantes | *OAF* |
| III.12.29 | El mal, pues, etc. | *OAF* |
| III.12.30 | Laberinto | *OAF* |
| III.XII.5 | El cantor de Traçia | *OAFS* |
| III.XII.23–24 | Su madre<br>Lo que sacó | *OF* |
| III.XII.25 | Impotente | *OF* |

| | | |
|---|---|---|
| III.XII.29 | Tergemino | *OF* |
| III.XII.31 | Las dehesas | *OF* |
| III.XII.35 | Yxión | *OF* |
| III.XII.37 | Tántalo | *OF* |
| III.XII.39 | Tiçio | *OF* |
| III.XII.40 | El juez | *OF* |
| IV.1.3 | Mas esta | *OAFS* |
| IV.I.5 | Aire | *OAFS* |
| IV.I.8 | Se calienta | *OAFS* |
| IV.I.11 | Frío viejo | *OAFS* |
| IV.I.12 | Cavalllero | *OAFS* |
| IV.I.13 | El çerco | *OAFS* |
| IV.I.16 | Polo | *OAFS* |
| IV.I.17 | Reverenda lumbre | *OAFS* |
| IV.I.19 | Aquí | *OAFS* |
| IV.2.6 | Fallesçiendo la voluntad | *OAFS* |
| IV.2.10 | Mostrado | *OAFS* |
| IV.2.39 | Concluimos | *OAFS* |
| IV.2.40 | Poco ha | *OAFS* |
| IV.2.43 | Mostramos | *OAFS* |
| IV.2.45 | Lo que deleita | *OAFS* |
| IV.3.2 | Estadio | *OAF* |
| IV.3.8 | Poco ha | *OAF* |
| IV.3.11 | Por contraria frente | *OAF* |
| IV.3.14 | Poco ante | *OF* |
| IV.III.1 | Nariçio | *OAF* |
| IV.III.3 | Euro | *OF* |
| IV.III.4 | Deessa | *OAF* |
| IV.III.7 | Con cantar | *OAF* |
| IV.III.9 | Poderosa en yervas | *OAF* |
| IV.III.11 | Marmaria | *OAF* |
| IV.III.16 | Manso | *OAF* |

| | | |
|---|---|---|
| IV.III.17 | Ave<br>Archadia | OA*F* |
| IV.4.29 | Lo de fuera | *OF* |
| IV.V.1 | Las estrellas de Arcturo | *OAFS* |
| IV.V.2 | Alto quiçial | *OAFS* |
| IV.V.3 | Boetes | *OAFS* |
| IV.V.4 | Encubra | *OAFS* |
| IV.V.4–5 | Flamas tardías<br>Como acabe | OA*F*S |
| IV.V.7 | Si se tornan | *OAFS* |
| IV.V.7 | Cuernos | *OAFS* |
| IV.V.8 | Con los términos de la noche | *OAFS* |
| IV.V.9 | Confusas | *OAFS* |
| IV.V.11 | Público error | *OAFS* |
| IV.V.13 | Choro | *OAFS* |
| IV.6.3 | Ydra | *OAFS* |
| IV.6.17 | La razón<br>Entendimiento | OA*F*S |
| IV.6.17 | Lo que se engendra<br>Lo que es | OA*F*S |
| IV.6.17 | El tiempo<br>Eternidat | OA*F*S |
| IV.6.17 | El çírculo<br>Punto | OA*F*S |
| IV.6.22 | Mostrado | *OAFS* |
| IV.6.33 | Lucano | *OAFS* |
| IV.6.35 | Fortuna | *OAFS* |
| IV.6.38 | Excellente por mí | *OAFS* |
| IV.VI.8 | La ossa | *OAFS* |
| IV.VI.8 | Cabeça soberana | *OAFS* |
| IV.VI.14–15 | Véspero<br>Luzero<br>Anunçia<br>Luzero retorna | OA*F*S |

| | | |
|---|---|---|
| IV.VI.18 | Horas estrelladas | *OAFS* |
| IV.VI.41–43 | Inclinadas en torno<br>Apartado de su fuente | OFS |
| IV.VII.1–7 | Atrides<br>Saçerdote<br>Fija | OAFS |
| IV.VII.2 | Frigia | *OAFS* |
| IV.VII.2–3 | El hermano<br>Vengador alimpió | OAFS |
| IV.VII.8–10 | Ítaco<br>Poliphemo | OAFS |
| IV.VII.13 | Hércoles | *OAFS* |
| IV.VII.14 | Los çentauros | *OAFS* |
| IV.VII.15 | Un león | *OAFS* |
| IV.VII.16 | Las aves | *OAFS* |
| IV.VII.17–18 | Las mançanas<br>el más grave | OAFS |
| IV.VII.19 | Al çervero | |
| TRIPLE | Oafs | |
| IV.VII.21 | El bravo señor | *OAFS* |
| IV.VII.22 | La ydra | *OAFS* |
| IV.VII.23 | Aquelous<br>Afeado en la frente | OAFS |
| IV.VII.25 | Antheo | *OAFS* |
| IV.VII.26 | Caco<br>Evandro | OAFS |
| IV.VII.27 | El puerco<br>Señaló con espumas | OAFS |
| IV.VII.29 | El postrero | *OAFS* |
| V.1.2 | Ante | *OAFS* |
| V.1.12 | Los phísicos | *OFS* |
| V.1.16 | Fortuito compendio | *OAFS* |

| | | |
|---|---|---|
| V.I.1 | Tigris y Eufrates | *OAFS* |
| V.I.2 | Fuyente pelea | *OAFS* |
| V.I.7 | Los troncos | *OAFS* |
| V.2.11 | Predestinadas | *OAFS* |
| V.3.23 | Sentir | *OAFS* |
| V.3.25 | Tiresias<br>Qualquier cosa | OAFS |
| V.3.34 | Comerçio<br>Si por el presçio | OAF |
| V.3.34 | Inaçessible | *OAF* |
| V.3.34 | Impetrar | *OAF* |
| V.3.36 | Poco ante | *OAF* |
| V.III.21 | Cada cosa | *OAFS* |
| V.III.21 | Suma | *OAFS* |
| V.4.1 | La adevinaçión | *OFS* |
| V.4.6 | Poco ante | *OAFS* |
| V.4.13 | Pedidos de fuera | *OAFS* |
| V.4.29 | Espeçie | *OAFS* |
| V.4.39 | Todo juizio | *OFS* |
| V.IV.1,16 | Un postigo (portal *F*)<br>De do se esfuerça | OFS |
| V.IV.26 | Esta | *OF* |
| V.6.12 | la qual | *OAF* |
| V.6.42 | Poco ante | *OAFS* |

Diversos aspectos materiales de los manuscritos nos permiten acercarnos a cómo cada copista trabajó con su modelo a la hora de incluir las glosas en su copia. De nuevo en este caso encontramos que *F*, *O* y *S* se comportan de manera parecida frente a *A*. Dos puntos profusamente glosados de la obra (III.IX, el famoso poema *O qui perpetua* y el último metro del libro cuarto, donde se narra el descenso de Orfeo a los infiernos) y el subrayado nos proporcionan la clave para comprender el proceso de inserción de las glosas en el códice. El hecho de que estos dos pasajes citados debían de presentar muchas glosas hizo que los copistas preparasen de determinada manera los folios: el copista de *O* redujo el número de versos por plana y trazó un pautado muy marcado para la caja en la que se iban a incluir las glosas (ff. 60r y 99r–99v); el copista de *F* hizo lo mismo, redujo a seis los versos por

plana en estos pasajes y preparó la caja para las glosas, que finalmente no copió (ff. 46v, 70v y 78v–79r); además de esto, podemos aventurar que la preparación de los folios se hizo siguiendo la disposición de las glosas del modelo, como se evidencia en el caso de *S*, que tras haber preparado la caja para las glosas, estas y el texto no coinciden, de modo que las correspondientes a «Hércoles», «los Çentauros» («Çenteanos» en *S*), «un león» y «las aves» se encuentran en el f. 101v, mientras que el texto al que se remiten se encuentra en 102r. Parece ser que lo que ocurrió es que el copista no debió planificar el texto principal para que coincidiera con las glosas, cosa que sí que hizo *O*; cuando se puso a escribir las glosas se encontró con que si las escribía en la misma plana que los términos a los que remitían, no podría seguir la disposición que presentaba su modelo y las glosas no le encajarían con el espacio que les había reservado, de manera que se vio obligado a seguir a su modelo y copiar las glosas tal cual este las presentaba aunque no coincidiesen término y glosa en la misma plana.

Debemos considerar, por tanto, a partir de estos datos y del testimonio inequívoco del subrayado en *F*, que en *F*, en *O* y en *S* primero se prepararon los folios, después se copió el texto principal subrayando los términos que se iban a glosar y, finalmente, cuando esto se terminó, se escribieron las glosas. En el caso de *A*, parece ser que el copista no preparó los folios, dado que en estos lugares críticos se mantiene la caja de escritura del resto del manuscrito y las glosas se apiñan en el poco margen que queda. Además, al llegar a los ff. 6r–6v, el copista repara en que no ha dejado espacio suficiente en los márgenes para las glosas que quiere integrar en el manuscrito e inserta a mitad de una glosa («una muger [Filosofía]») la siguiente refererencia:

> La declaración de todas estas propiedades de Philosophía que aquí Boeçio pone están en fin del libro con otras glosas y declaraçiones las quales dexo de poner en los márgenes porque no entiendo que cabrían en ellos, en los quales márgenes aquellas solamente porné que breues fueren. Las otras todas hallarés en fin del libro y señaladas de bermellón en sus prosas y metros.

Sin embargo dichas glosas *largas* no se encuentran tras el epílogo que el refundidor de *A* coloca después de la última prosa del libro, sino tras el tratado sobre la predestinación que ha escrito después de dicho epílogo. Es evidente, por tanto, que primero copió el texto principal, después el tratado y a continuación las glosas; las que le cabían (en algún caso con problemas) las mantuvo en el margen y las que consideraba demasiado largas, tras el tratado.

En conclusión, podemos afirmar que en lo referente a las glosas los testimonios conservados muestran tanto en el inventario de las mismas como en su contenido dos estadios: en primer lugar, *FOS,* que mantienen con bastante fidelidad lo que podrían haber sido las glosas del original (las diferencias en inventario [*FOS* y *F*] y en contenido [*FOS*] son mínimas) y, en segundo lugar, *A*, que modifica glosas de su modelo, suprime o añade otras, reestructura contenidos, etc. El proceso de inserción de las glosas en el manuscrito, por otro lado, nos confirma la existencia de glosas *originales* que precisaban una preparación especial del folio para reproducir, muy probablemente, *la mise en page* de su modelo.

### *3.3.4.8. El manuscrito BNM 174*

En los apartados anteriores hemos señalado ya en varias ocasiones la singularidad del manuscrito *A* (BNM 174) frente a los otros tres. Conviene ahora dedicar un apartado específico a las características de este códice, pues estas singularidades no son casuales, sino que obedecen a determinados propósitos que convierten a este manuscrito en algo más que una simple copia de *La consolaçión*. Veamos sistemáticamente las características de este interesante códice.

En primer lugar, unas palabras sobre las dimensiones y características del manuscrito y sobre su historia. Lo primero que salta a la vista son las reducidas dimensiones del códice, 153×117 mm., con una caja de escritura de 96×70 mm.; esto es importante porque obligará al copista a utilizar los folios del final para muchas glosas largas que no le cabían en los márgenes. Otra singularidad del códice es que los pliegos interiores de cada cuaderno son de pergamino y el resto de papel; esto no es algo infrecuente y su utilidad puede ser la de resistir mejor las tensiones de los hilos que cosen cada uno de los cuadernillos[127]. En cuanto a la historia del códice, Miguel Pérez Rosado quien postuló que pudo haber pertenecido al Condestable don Pedro de Portugal (Pérez Rosado 1992: 104–105 y 1994). En el número 39 del catálogo de la biblioteca de don Pedro de Portugal que editó Carolina Michaëlis de Vasconcelos en su prólogo a la *Tragedia de la insigne reina doña Isabel* se recoge la siguiente descripción (1922: 131):

> 39. Item un altre libre de forma petita, scrit en pergamins, ab posts de fust cubertes de cuyro vermell empremptades, ab dos gaffets fets a forma de ma, e dos scudets tot dargent, intitulat en la cuberta ab letres vermelles, Boecio de consolacion. Scrit en vulgar castella, e feneix en la penultima pagina ea cierta. Sta reservat en una cuberta de cuyro vermell.

Evidentemente los datos sobre la encuadernación no nos interesan, ya que la de nuestro manuscrito es del siglo XIX, de modo que solo podemos basarnos en las dimensiones del códice, que coincide, y en las primeras palabras del penúltimo folio, «ea cierta». En BNM 174, el penúltimo folio comienza con las siguientes palabras: «C 21 que açerca». Pérez Rosado, con ciertas reservas, considera que este debía ser el manuscrito que aparece en el inventario, y que «ea cierta» fue el resultado de no tener en consideración para el inventario el número 21 de un error de lectura, quedando sin explicación por qué no se cita «que» (Pérez Rosado, 1994: 783).

En mi opinión, Pérez Rosado podría estar en lo cierto, y se podría dar una explicación paleográfica de por qué «C 21 que açerca» se convirtió en «ea cierta». La primera línea del f. 183v, el penúltimo del códice, reproducida lo más fielmente posible, sería así:

C2ı•9ue açerca la fin del ſiglo [...]

Se trata de una lista de capítulos de los *Morales* de San Gregorio; todos empiezan con «C» («capítulo») más uno o varios números que pueden ir separados por un punto medio

[127] Véase Pérez Rosado (1994). Otra posibilidad es que los pliegos de pergamino sean los exteriores, en cuyo caso su utilidad sería la de proteger las páginas más expuestas al roce: «Claro está que en la composición de un cuadernillo de nuestro códice, como en otros tantos medievales, un bifolio de pergamino [P], solía ser el más externo, de modo que recogía dentro de sí, una vez doblado, el resto de bifolios en papel [C]» (ed. Cátedra, 1983: 89).

(el siguiente punto es «C2•2•9 al ſanto [...]». La confusión puede explicarse, partiendo de las condiciones en que se realizaban estos inventarios, es decir, muy posiblemente al dictado[128], del siguiente modo: quien leyó este principio de línea se dio cuenta de que era una lista encabezada por números y decidió dictar las primeras palabras, es decir, eliminar los números de la referencia. En el tipo de letra de este códice son fácilmente confundibles la letra *q* y el número *9*, lo cual, unido al hecho de que en la lista el primer y el segundo número suelen ir separados por puntos medios, le hizo descartar la *q*. Pero también descartó la *u*, y ello de nuevo por motivos paleográficos: confundió, en una lectura descontextualizada en la que no se sabe de cuántos items consta la lista, la *u* con dos números 1, «ıı». El resto es fácilmente explicable debido a la frecuente confusión entre *c* y *t*: probablemente el que dictó las primeras palabras leyó lo siguiente: «C21911 e açerta» y dictó «e açierta»; quien escribía el inventario interpretó «ea çierta», aunque podría ser que Carolina Michaëlis transcribiera así «e açierta».

A continuación consideraré las principales diferencias entre el manuscrito *A* y los otros tres. En primer lugar, las diferencias en el texto principal —el de la traducción—, en segundo lugar los paratextos que se añaden a la traducción y en tercero las secciones de que se compone el códice.

Respecto a la primera cuestión, algo se ha dicho ya en los apartados anteriores. El copista de *A* no suele reproducir el texto de su antígrafo, y lo altera en numerosas ocasiones y de maneras diversas: a veces consulta el original latino y enmienda el texto con su lectura, pero en la mayoría de ocasiones sus modificaciones son más bien estilísticas, transformando frases o pasajes enteros, en ocasiones de difícil comprensión, redactándolos a su manera, en ocasiones en contra del texto latino, que está mejor reflejado, aunque en *lectio difficilior,* en la lectura enmendada. Son especialmente frecuentes y significativas las alteraciones léxicas, en las que el copista cambia sistemáticamente ciertos términos por otros. Aparte de retoques estilísticos como, por ejemplo, la sustitución de *quizá* —término que aparentemente no le gusta— por *por ventura,* que se repiten en innumerables ocasiones, señalaremos un cambio interesante por cuanto puede evidenciar la interacción entre las glosas y el texto principal. En I.1.9, casi al principio del libro, leemos este pasaje de la traducción:

[P]orque estas [las Musas] son las que con infructuosas espinas de deleites matan la mies de la razón abastada de fructos e las MENTES de los hombres acostumbran e no libran de la enfermedat.

En los cuatro manuscritos vemos la siguiente glosa a «mentes»:

> MENTE se repite a menudo en este libro, y en nuestro romançe se suele llamar *voluntad* por más çercano vocablo, mas no es propio, que *mente* es dicha aquella potençia con que proveemos lo venidero, ansí como *memoria,* con la que membramos lo passado, e *voluntad* es aquella con la qual queremos. E porque en algunos logares se escriven ambos vocablos, cada qual se porná por su nombre por que la intençión del actor mejor sea entendida. E aun porque compensar lo por venir es entender más puro e simple,

[128] Sánchez Cantón (1942: 40): «Como se sabe, los inventarios solían hacerse al dictado, y el amanuense, al tomar de oído nombres que desconocía y palabras en lenguas extrañas, deslizaba frecuentes erratas, que a veces desfiguraban totalmente el contenido de muchos asientos» (tomo la cita de Pérez Rosado, 1994: 783).

pone en muchos logares *mente* por la razón o principal fuerça del ánima, e donde tracta de la providençia de Dios, muchas vezes la llama *mente divina*.

A partir de esta glosa, *A* enmienda en diversas ocasiones la palabra *mente* sustituyéndola por *voluntad* o por *entendimiento;* vemos aquí dos ejemplos en los que se aprecia claramente la diferenciación semántica que el copista de *A* quiere establecer. Por ejemplo, en I.5.6, donde *FOS* leen «Ansí que no me mueve tanto la disposiçión d'este logar como la de tu faz, ni requiero las paredes de la librería, compuestas con oro, vedrio e marfil, por más prinçipal que la *silla de tu mente*», *A* lee « Ansí que no me mueve tanto la disposiçión d'este logar como la de tu faz, ni requiero las paredes de la librería, compuestas con oro, vedrio e marfil, por más prinçipal que la *silla de tu entendimiento*»; en II.VII.1 el resto de manuscritos leen «Qualquier que con *mente arrebatada* pide la sola gloria», mientras que en *A* se lee «Qualquier que con *voluntad arrebatada* pide la sola gloria».

Al refundidor, por tanto, no le interesan los «vocablos propios», está interesado en el «término más çercano», en el equivalente semántico de las palabras. Su deseo, por tanto, no es «gustar las palabras con que el actor se razona», que es el deseo de Dávalos que el traductor se esfuerza en complacer, sino tan solo la «intençión del actor». Las dos dimensiones que el traductor había intentado incluir distribuyendo ambos tipos de términos en texto y glosa (§ § 3.3.4.3 y 3.3.4.5), por tanto, se diluyen en esta refundición.

La mayor diferencia textual, sin embargo, se produce en el libro V, concretamente en el cuarto metro. El cuarto metro es totalmente diferente al que presentan los demás testimonios; mientras que el resto presenta una traducción de dicho verso, en sintonía con el resto de la traducción, bastante apegada al texto latino, en *A* encontramos una paráfrasis del mismo bastante alejada del texto latino. Curiosamente, como en el resto de metros del libro, cada frase va introducida por un calderón, que es el equivalente en el resto de la obra a la disposición estíquica de los versos que aparece en *O* y en *F* (y en algunas ocasiones en *S*). Keightley postulaba cuestiones de espacio: dado que después el copista tenía intención de copiar un tratado, decidió abreviar el texto de V.IV y de V.5 (1987: 187). Sin embargo, esta explicación no es satisfactoria: mientras que *FOS* presentan en V.IV cuarenta versos de muy corta extensión, la versión de A son 34 versos (introducidos por un calderón en texto corrido) de extensión media, de tal modo que apenas habría ahorrado espacio; lo mismo ocurre con los dos parágrafos de la siguiente prosa, que son prácticamente igual de extensos que en *FOS*. Si sumamos a esto que en *A* se añaden breves resúmenes al inicio de cada metro y prosa, la conclusión es que el texto de *A* es todavía más extenso que el de *FOS*.

Se podría considerar también que el contenido del texto (una crítica a las opiniones de los estoicos) no le satisfacía y decidió cambiarlo; esta opción tampoco es viable, dado que lo esencial del texto no varía en *A*. Otras consideraciones, como que el copista de *A* pensara que el texto no se había traducido correctamente o que no le gustara estéticamente, tampoco parecen ser buenas explicaciones para este cambio: la traducción y el estilo de *FOS* están en consonancia con el resto de la obra, y si en *A* no se había hecho ninguna corrección de este estilo hasta ahora, no parece que en este metro haya nada de especial para hacerlo. La razón de esta sustitución, en mi opinión, debe de ser simplemente la pérdida de un folio en su antígrafo, dado que también encontramos una nueva traducción en V.5.1–V.5.2.

Quizá lo más característico de este códice son los paratextos que, ausentes de la estructura original de la obra —que conocemos gracias a la carta del traductor—, se incluyen ahora en *A*, y que hacen de su copista un eslabón activo de la tradición de la Consolaçión Natural. Estos paratextos que el copista incluye en su refundición (reflejados en el esquema de § 3.3.4.7) son los siguientes: en lugar de las cartas, el inicio del códice lo ocupa un prólogo («Causa por que el libro fue hecho»); unos breves resúmenes de cada libro que anteceden a los argumentos; breves resúmenes antes de cada metro y cada prosa; un buen número de glosas, bastante largas en algunos casos, ausentes en el diseño original de la obra y que se sitúan bien en los márgenes, bien casi al final del códice (las más largas); y por último, un epílogo. La inclusión de todos estos nuevos materiales y de las diversas modificaciones a distintos niveles que lleva a cabo el copista de *A* hace que podamos hablar del resultado de este códice como una refundición, de acuerdo con la definición de Alberto Blecua: se habla de refundición en «los casos en que el copista altera conscientemente su modelo adaptándolo a su gusto» (Blecua, 1983: 111).

En cuanto a las fuentes, el texto al que el refundidor acude constantemente es el comentario de Nicolás Trevet, tanto en su versión latina como en la versión castellana de la *Declaraçión del libro «De consolaçión»*. Pérez Rosado (1994), consideró que el traductor había manejado solo la versión latina del comentario de Trevet, dado que en la refundición de *A* aparecen pasajes que no aparecen en la versión castellana. Sin embargo, la mayor parte de las glosas proceden, casi palabra por palabra, de la versión castellana. Además, también de esta versión castellana proceden los breves resúmenes de cada sección de la *Consolatio* que añade el refundidor y son la única fuente para el prólogo, que describe los acontecimientos históricos anteriores a que Boecio escribiera la *Consolatio,* y para el epílogo, donde se narra su trágica muerte y su conversión en santo.

En mi opinión, sin embargo, la refundición de este manuscrito no se limita a la versión de *La consolaçión natural* que se copió y se modificó, sino que se extiende al diseño de todo el códice, a partir de la confección, la sutura y la elección de sus diferentes secciones y de la asociación entre ellas a partir de una presumible lectura sucesiva del manuscrito misceláneo.

Respecto a las diferentes secciones del manuscrito, lo primero que salta a la vista es que el elemento más característico de esta versión de la *Consolatio*, es decir, la carta de López Dávalos y la respuesta del traductor, no aparecen. Con toda probabilidad esta ausencia se explica no tanto por una pérdida de estos materiales en su antígrafo, sino por una decisión voluntaria; el refundidor no está interesado en la ocasión de la traducción, en su promotor o en cuestiones sobre partes de la obra, tipos de glosas o técnica de traducción, ya que va a modificar todos estos aspectos. Sus objetivos e intereses, como vamos a ver, son diferentes.

Un comentario en el prólogo de *A*, sin embargo, podría poner en duda que el refundidor hubiera decidido voluntariamente omitir las cartas preliminares; este comentario no se encuentra en el comentario latino de Trevet ni en la *Declaración,* que el refundidor está siguiendo en este punto, de manera que habrá que atribuirlo a la pluma del refundidor (*A*, f. 4r):

> E aun es de saber que este libro *De consolaçión* partió Boeçio en çinco partes, conviene saber en çinco libros, para cada uno de los quales hizo prólogo en espeçial, en el qual

> quien bien parar mientes quesiere halla tocada en suma la sentençia de todo lo que en el siguiente libro se contiene.

Evidentemente Boecio no escribió prólogo alguno; los prólogos a los libros que encontramos en *La consolaçión natural* son, como él mismo dice explícitamente en la carta, obra del traductor:

> E porque los títulos son claridat a la vía del proçeder e no se entreponga al texto cosa agena, en comiençó de cada libro se porná una relaçión o argumento que señale algo de lo contenido en sus versos e prosas.

Parece difícil aceptar que si hubiera leído las cartas, y por tanto supiese que los prólogos o argumentos que anteceden a cada libro son obra del copista, escribiese (no decimos «copiase» porque parece ser que este comentario no se encontraba en el Trevet) este pasaje donde tales prólogos se atribuyen a Boecio. Pero, además, el refundidor manejó los comentarios y la versión castellana de Trevet, de tal modo que necesariamente tendría que haber reparado en que los prólogos son diferentes. Quizá el refundidor quiso hacer pasar los prólogos del traductor de *La consolaçión natural* como originales de Boecio.

El refundidor añadió dos textos más a su códice. El primero de estos textos está introducido con las siguientes palabras del copista (*A*, f. 118v):

> Aquí comiença vn tratado breue, en el qual se declara en qué manera se ayan sin contradiçión la predestinaçión al libre alvedrío e el libre aluedrío a la predestinaçión. E fue puesto aquí luego tras este quinto libro de Boeçio, en el qual se toca esta mesma matherya, porque assý mejor pueda ser entendida.
>
> Prólogo
>
> Este escripto fue sacado por mý, Fray Sancho de Aybar, bachiller en santa theología, de vn libro que hizo el muy çientíffico varón Gonçalo Morante, maestro en artes y en santa theolugía, contra vn mal cristiano presbítero que avía nonbre Juan Rojel, el qual dicho Juan Rogel tenía dos muy grandes dubdas: la primera çerca de la predestinaçión de Dios, la segunda del libre aluedrío del onbre, las quales propuso al dicho maestro en la manera deyuso escripta. E la razón y entençión por que este tratado fue por mí ssacado espeçialmente fue por responder a vnas coplas que enbiadas fueron a Pero López de Ayala el Viejo sobre la matheria de predestinaçión y libre aluedrío, e otrossý por responder a muchos onbres syn çiençia y a otros que luego topan en hazer qüistión sobre esta materya.

Este tratado, su autoría y su función dentro de esta obra han sido objeto de gran confusión: el *Inventario de manuscritos de la Biblioteca Nacional* (1953: 136) y Pérez Rosado (1994: 781) consideran que el autor del tratado, basándose en lo que se dice en el pasaje citado, es el tal Gonzalo Morante; Keightley, sin embargo, considera que el autor debía de ser Fray Sancho de Aybar (1987: 185); Cavallero asume que es el copista de *A* (ed. 1994: 35):

> Esto nos sugiere la siguiente posibilidad: ¿fue Sancho de Aybar el autor de la traducción de Boecio? ¿Era acaso este «bachiller en santa theologia» un jerónimo del Monasterio

de san Miguel del Monte, a quien Fernán Pérez de Ayala, hijo del Canciller, encargó el romanceamiento y que respondió de grado al pedido en homenaje al inspirador del Monasterio, Pero López, quien asimismo había opinado sobre la cuestión de la predestinación? Lo creemos posible y verosímil, pero carecemos de pruebas que den evidencia. Es posible al menos que sea Aybar no el traductor primero sino el reelaborador y uno de los glosadores de la traducción del Boecio.

Todos estos estudiosos, excepto Keightley, ignoran que este tratado se encuentra, con el mismo prólogo, en dos manuscritos más (París, BN Esp. 204, ff. 106r–115v y Roma, Bibl. Casanatense 1022, ff. 73r–97rb), y que uno de ellos (el de París) fue editado precedido de un breve estudio en la obra de Juan de Dios Mendoza Negrillo *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV* (1973: 449–475, 396–406).

Es posible, como consideró Vázquez Janeiro (1984), que el autor de este tratado y de otros sobre la Trinidad y la Encarnación es el franciscano Fray Diego de Valencia (*ca*. 1350–*ca*. 1412), identificable casi con toda probabilidad con Diego de Moxena, y natural de Valencia de Alcántara (Cáceres). Diego de Valencia es autor de diversos poemas del Cancionero de Baena, y Juan Alfonso de Baena le llamó «muy grant letrado e grant maestro en todas las artes liberales» y «muy grant físico, astrólogo e mecánico, tanto e tan mucho que en su tiempo non se falló omne tan fundado en todas ciencias como él». Sería también el autor, aparte de la *Disputa entre Gonzalo Morante de la Ventura y un «Mal cristiano» sobre la predestinación y el libre albedrío*, de una *Disputa entre un moro filósofo y Gonzalo Morante sobre la Trinidad y la Encarnación*. Gonzalo Morante, por tanto, no es el autor de ningún tratado, sino un interlocutor imaginario de varios tratados dialogados, posiblemente de Diego de Valencia.

Así pues, la introducción a este tratado se debe al refundidor y el prólogo es el mismo que colocó a su tratado el autor de la *Disputa*. El refundidor puso aquí su tratado, tras el quinto libro de la *Consolatio*, para que sea «mejor entendida» la cuestión del libre albedrío y la providencia, sobre la que versa la parte final de la obra de Boecio.

El segundo de los textos que el copista añade a su códice es una lista de capítulos de los *Morales* de San Gregorio en la versión castellana de López de Ayala, que se copió después de las glosas largas que no cabían en los márgenes (quizá para rellenar unos folios sobrantes) y que no requiere mayor comentario. Resulta evidente, por otro lado, que los dos textos se relacionan, indirectamente uno, directamente el otro, con Pero López de Ayala. En el primer caso, Diego de Valencia afirma que la composición del tratado vino a colación de la famosa disputa suscitada por la pregunta de Ferrán Sánchez Talavera (o Calavera) a López de Ayala sobre la predestinación, y el segundo es un texto romanzado por el mismo Canciller[129]. Para Michel Garcia (1983: 18–19), esta asociación podía ser indicio de que el manuscrito A fuese la traducción original del Condestable. La asociación, sin embargo, con Ayala en temas de filosofía moral y especialmente en la cuestión de la predestinación no debía de ser nada extraño en el siglo XV, y por tanto su mención o su presencia en un códice

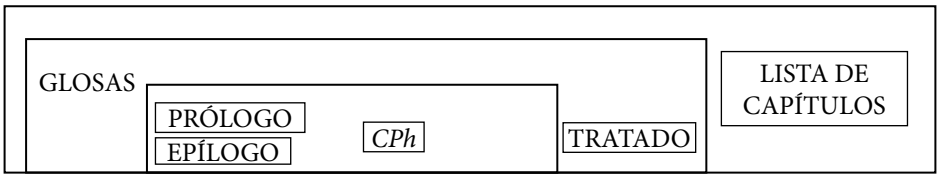
[129] Sobre la pregunta de Talavera (que fue respondida, además de por López de Ayala y otros, también por Diego de Valencia), véanse, por ejemplo, Mendoza Negrillo (1973:343–394), Garcia (1983: 270–277) y Orduna (1998:4–5); sobre los Morales, véanse Garcia (1983: 221–254) y Orduna (1998: 29–33).

que pretendiese recoger materiales relacionados con estas cuestiones era muy posible e incluso esperable[130].

Ya hemos visto en el apartado anterior como la *Disputa*, añadida para que se entienda mejor el quinto libro, que apenas había sido glosado por el traductor de *La consolación natural* (en consonancia con los deseos de Dávalos), se copió después del texto pero *antes* de copiar las glosas marginales, ya que las más extensas se encuentran a continuación del tratado. Además, el copista había escrito, una vez copiado el texto y el tratado, que estas glosas extensas, que no caben en los márgenes, irían «en fin del libro». La conclusión, por tanto, es que la *Disputa* no es más que una glosa más a la *Consolatio*, así considerada por el refundidor al incluirla como parte del «libro». Un texto-glosa, además, de una especial importancia para la interpretación de la *Consolatio*, ya que el refundidor yuxtapone de manera aparentemente armónica (un texto ayuda a entender mejor el otro) la exposición de Boecio, con ciertos desajustes, alguno grave, respecto a la ortodoxia, y el tratamiento cristiano de la cuestión en la *Disputa*.

La última de las secciones del códice, la lista de capítulos de los *Morales* de San Gregorio, remite a la asociación establecida durante toda la Edad Media entre las figuras de Boecio y la de Job (Anstell, 1994), podría hacer pensar también en una vinculación estrecha entre ambas secciones del manuscrito. Quizá, debido a la similitud de las cuestiones tratadas en la *Consolatio* y en el comentario de San Gregorio, esta lista de capítulos funcionara en la refundición de A como una suerte de índice de temas para uso del lector interesado en ampliar la materia de la *Consolatio*.

En definitiva, este códice, que se describiría como un manuscrito misceláneo organizado, en realidad constituye *una única obra* compuesta por el refundidor a partir de diferentes textos que organiza mediante la jerarquización y la yuxtaposición, y diseñada en torno a una sección prevalente, el texto puro de la *Consolatio* (y no la parafrástica *Declaración*, que, como he mencionado, el copista tenía a la vista); una única obra con una lectura controlada y dirigida a través del prólogo y el epílogo, de las glosas, del tratado cristiano sobre la predestinación y de la asociación de Boecio con Job. El esquema del códice sería el siguiente:




### *3.3.4.9. Conclusiones*

Las principales conclusiones extraídas del estudio de *La consolación natural* serían las siguientes: la lectura en clave política del encargo de la obra, a partir de la fecha de

[130] Cuando Sánchez de Talavera desea una explicación sobre la espinosa cuestión de la predestinación y el libre albedrío, se dirige al Canciller, versado en la lectura del libro de Job, de los *Moralia* de San Gregorio y muy probablemente de Boecio, como una autoridad en el tema (Baena, 517): «Señor Pero López, la grant sequedat / de mi mucho breue e symple çiençia / desea ungüento de çertenidat / conpuesto e dado por vuestra sentençia [...]» (*apud* Orduna, 1998: 4).

composición, que he establecido entre 1422 y 1427, de la biografía de Ruy López Dávalos y de las características del texto; la pertenencia del promotor de la traducción a un grupo curial con determinadas preferencias e intereses y del traductor a un ambiente letrado probablemente relacionado con Alonso de Cartagena; el análisis de la compleja estructura y de las partes de la obra; la definición del *usus uertendi* del traductor, a partir de sus propias observaciones en la carta preliminar y del cotejo sistemático del texto castellano con sus fuentes; el inventario, la naturaleza y los tipos de las glosas; la historia del texto en sus cuatro manuscritos, a partir de la *collatio externa* y del cotejo textual; y, por último, la consideración del manuscrito misceláneo *A*, BNM 174, como una refundición de la traducción original debido a los cambios llevados a cabo en texto, glosas y otros paratextos y a la adición de otros textos que funcionan como glosas de la sección principal del códice.

## 3.4. ANEXOS

### 3.4.1. El título de la *Consolatio Philosophiae* y los títulos de las versiones hispánicas

El amor por Boecio y el interés por la *Consolatio* (§ 2.2) convivieron en la Edad Media con otro sentimiento que, *prima facie,* podría resultar paradójico: el profundo desconcierto, e incluso irritación, que algunos de sus lectores sintieron ante la obra, y que manifestaron en comentarios y glosas (§ 2.3.2). El problema fundamental que planteaba la *Consolatio* era el hecho de que el admirado mártir Boecio había recurrido al final de su vida al consuelo exclusivo de la filosofía, en un libro carente por completo de rasgos cristianos e, incluso, contrario en algunos pasajes a la ortodoxia católica (§ 1.3.6).

Esta discusión entre biografía, teología y paganismo se desarrolló principalmente en las glosas o en los comentarios, pero también en otro lugar quizá no tan evidente, pero sí más notorio, al tratarse de la puerta de acceso al texto, su clave de interpretación y la cifra de su contenido. En mi opinión, en el título de la obra estaban implicados los problemas que torturaron a los intérpretes medievales de la *Consolatio*: la *correcta* elucidación de su sentido involucraba no solo una interpretación global de la obra, sino que también, dadas las particularidades de la transmisión del título de la *Consolatio,* requería el establecimiento de una serie de correspondencias o *congruentia* entre la vida del autor, el título propiamente dicho y el contenido del texto. La importancia que la exegesis medieval boeciana le concede al título se advierte claramente en la gran extensión que se le dedica a este apartado en los diferentes esquemas hermenéuticos medievales[131]; pero además, una lectura atenta de *vitae,* glosas, *accessus* y prólogos revela que el título desborda la sección a él destinada y se infiltra en los espacios dedicados a otros contenidos. Este proceso de acumulación de información y de absorción de otros materiales resultó tan evidente a los medievales que, a mediados del siglo XII, Conrado de Hirsau afirmaba en el *accessus* a Boecio de su *Dialogus super auctores* que la *Consolatio* (§ 2.3.2.2) no precisaba de textos introductorios, ya que el título de la obra cumplía la función de prólogo (ed. Huygens, 1970: 106–107):

[131] No me consta que la crítica haya reparado en esta cuestión más allá de las breves observaciones de Troncarelli (2005: 48–50) sobre la importancia de los títulos boecianos para la reconstrucción de la cronología de sus obras y de *cursus honorum.* En este apartado retomo algunos temas publicados en Doñas (2012*c*).

> D: Cur igitur operi suo, quod de consolatione et de mundi contemptu exorsus est, aliorum more scriptorum prologum non proposuit? M: Dicam causam: consuetudinis quidem quorundam scriptorum est, ut ais, prologos operi suo prefigere, quibus opus sequens aut commendant aut excusant, auditores suos benivolos, dociles et intentos reddentes; sed Boetius in ipso titulo, qui gerit officium prologi, haec omnia breviter comprehendit et lectorem ex ipso titulo ad considerationem operis sequentis instruit. [...]. D: Elegantiam subsequentis operis titulus satis ostendit nec opus est prologo, ubi prologus commendatus in titulo[132].

Antes de entrar en la historia del título de la *Consolatio Philosophiae,* es necesario hacer algunas precisiones terminológicas. Llamo *titulación* al lema por el que se identifica una obra, que comprende lo que en sentido estricto se llamaría *título,* es decir, titulación autorial u original, y *denominación*, es decir, titulación más o menos extendida por la que se conoce una obra. Podemos conocer la titulación de una obra por fuentes endógenas, es decir, menciones por parte del propio autor del título de su obra y, en algunos casos, los *incipit* y *explicit* de los manuscritos, y por fuentes *exógenas*, que incluirían los paratextos de la misma obra, las citas en otros textos, las menciones en inventarios, etc. En ambos casos, tanto en la titulación endógena como en la exógena (pues incluso el autor puede utilizar una denominación para su obra en lugar de su título), la relación que se establece entre esta y el *título* puede ser de tres tipos: *de identidad,* en la que la titulación es igual al título; de *inclusión,* en la que la titulación incluye el título; o *de exclusión,* en la que la titulación incluye denominación, autor u otros datos, pero no el título[133].

El primer episodio al que podemos acceder de la rica y compleja historia de la titulación de la *Consolatio* se encuentra en los *incipit* y *explicit* de los manuscritos de los siglos IX y X, los más antiguos que se han conservado y, por tanto, nuestra principal fuente directa, en principio endógena, para el conocimiento del título original de la obra, aunque, como en el caso de muchas obras antiguas, no podemos conocer con seguridad el lema con el que Boecio tituló —en el caso de que lo hiciera— su última obra. En los manuscritos carolingios, como es habitual, se presenta la titulación unida a la mención del autor al principio cada libro; con pocas variaciones se lee en estos lugares la siguiente inscripción: «Anicii Manlii Severini Boetii exconsulis ordinarii patricii philosophiae consolationis incipit [explicit] liber primus [secundus, tertius, etc.]»[134].

---

[132] '(Discípulo): ¿Por qué a su obra, que versa sobre la consolación y el desprecio del mundo, no antepuso un prólogo como hacen otros escritores? (Maestro): Te diré la causa: ciertamente es costumbre entre algunos escritores, como dices, anteponer prólogos a su obra, en los que le dan su valor o la justifican, para que sus oyentes sean benévolos, dóciles y atentos; sin embargo Boecio, en el mismo título, que hace la función de prólogo, incluye todo esto brevemente, e instruye al lector gracias al mismo título sobre la consideración de la obra que sigue. [...] (Discípulo) El título de la obra muestra claramente la calidad de la obra a la que precede y no es necesario un prólogo, ya que el prólogo está contenido en el título; sigue adelante'.

[133] Adapto la clasificación y la terminología de Ballester (1990 y 1998: 9–58). Empleo *incipit* en la acepción de «fórmula que anuncia el comienzo de un texto», pese a la recomendación de Denis Muzerelle de reservar esta expresión para las «[p]rimeras palabras de un texto propiamente dicho, sin tener en cuenta las piezas preliminares, intitulación, lema...» (*apud* Ostos, Pardo y Rodríguez, 1997: 122–123).

[134] Véase, por ejemplo, la reproducción de los *incipit* y *explicit* de varios manuscritos del siglo IX en Troncarelli (1981: 82:) «Anicii Manlii Seuerini Boethii ex cons ord patr philosophiae consolationis explicit lib I incipit lib II feliciter» (Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vaticano lat. 3363, f. 9rº), «Anicii Manlii Severini Boetii ex cons ord patr philosophiae consolationis explicit lib I incipit lib II feliciter» (París, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 14380, f. 10vº); y en Troncarelli (2005: 343 y 346): «Anicii Manlii Seuerini Boeti excons ord patr philosophiae consolationis exp lib I incip lib secundus feliciter» (Orleans, Bibliothèque Municipale, ms. 270, f. 34rº), «Anicii Manlii Severini Boethii exconsl ord atq patr philosophicae consolationis liber tertius finit incipit liber quartus» (Nápoles, Biblioteca Nazionale, ms. G IV 68, f. 57vº).

La coincidencia exacta de tal inscripción en decenas de manuscritos remite a un arquetipo común que, si aceptamos la versión de Fabio Troncarelli sobre la transmisión temprana de la *Consolatio,* se debería a la mano de Casiodoro, amigo de Boecio, que sería el responsable de algunas de las características tanto del texto de la obra como, especialmente, del formato de los códices altomedievales que la transmiten (§§ 1.4.1 y 2.3.2.1). Así pues, si en efecto estos *incipit* se deben a la mano de Casiodoro o de algún otro editor contemporáneo, estaríamos ante una fuente exógena de titulación de la obra, en este caso con una relación *de inclusión* respecto al que podríamos considerar el título original o, al menos, el más antiguo: *Philosophiae consolatio.*

Si bien este tipo de *incipit,* con los nombres del autor y la mención de sus cargos públicos, no es exclusivo de la *Consolatio,* ya que podemos encontrar otros muy parecidos en obras de escritores antiguos con similares trayectorias políticas[135], en el caso de Boecio la inscripción casiodoriana propició no solo que la sugestiva asociación obra-autor que hemos comentado se fijase ya en el *incipit*, sino que además, como consecuencia de esto, la discusión sobre la biografía del autor se desplazara en la exegesis posterior al análisis del título, como vamos a ver a continuación. Estos dos factores fueron determinantes para que este *incipit* se conservara casi sin variación en la mayor parte de manuscritos boecianos latinos y romances de toda la Edad Media, si bien no siempre en su ubicación original[136].

Este *incipit* será también de una importancia fundamental en la historia del título de la *Consolatio* desde otra perspectiva, ya que los medievales consideraron que se trataba del título mismo de la obra. Tampoco esto es excepcional, pues encontramos en innumerables *accessus* y prólogos que términos como *titulus* o *inscriptio* se refieren con frecuencia al *incipit,* al tiempo que se da cuenta de la denominación por la que se conoce generalmente el libro[137]. Lo particular en este caso fue que se atribuyó la autoría de este incipit al propio Boecio, lo cual provocó algún quebradero de cabeza a los comentaristas medievales[138].

Inmediatamente después de la recuperación del texto de Boecio en Fleury, a finales del siglo VIII, se inicia un periodo de intenso estudio de la obra que se traduce en la creación de numerosos *paratextos* que irán adjuntándose a su transmisión. Es en estos años cuando se componen un buen número de *vitae Boethii,* es decir, de breves presentaciones del autor, que en la mayor parte de casos describen someramente los últimos años de la vida de Boecio

---

[135] Véase, por ejemplo, el *incipit* de las *Variae* de Casiodoro que presentan decenas de manuscritos: «Magni Aurelii Cassiodori Senatoris vc et inl exquest pal excons ord exmag off ppo atque pat variarum libri duodecim» (ed. Mommsen 1894: XI–XXI, LXXVIII–CXV).

[136] Se puede constatar la pervivencia del *incipit* en cientos de manuscritos latinos medievales gracias a los cuatro volúmenes publicados hasta el momento de *Codices Boethiani* (eds. Gibson y Smith, 1995, ed. Smith, 2001, eds. Passalacqua y Smith, 2001 y 2010).

[137] Véanse Lehmann (1962) Moussy (1997), Louis Holtz (1997) y Sharpe (2003).

[138] De nuevo Conrado de Hirsau y su *Dialogus super auctores* ofrecen un ejemplo de ello: «Est autem titulus huiusmodi: "Anicii Manlii Severini Boetii viri illustrissimi exconsularis ordinarii patricii de consolatione Philosophiae liber incipit". Nec tandem credendum est virum tantum tantae sapientiae in hoc titulo se ipsum adeo excedere potuisse, ut se virum illustrissimum iactitaret, nisi molestias hostium sibi iniuste irrogatas resumptis animi viribus per hoc temperare voluisset» (ed. Huygens, 1970: 106). Pero añade a continuación, con notable sagacidad: «Potuit autem fieri ut ipsum titulum ampliarent postea lectores amici, ut ostenderent quantae fuerit dignitatis, nobilitatis et virtutis, quem tam miserabiliter depresserat manus hostilis» (ed. Huygens, 1970: 106).

(§ 2.3.2.1). Una de esas *vitae,* sin embargo, quizá la más antigua —está documentada desde principios del siglo IX— y también la más difundida, se centró en la explicación de algunos de los nombres que aparecen en el título-*incipit* citado:

> Nobiles romani auspicata nomina et prenomina suis filiis imponebant ut in ipsis nominibus origo eorum agnosceretur et quales futuri essent in ipsis nominibus praetenderetur. Boetius ergo nominatus est Anicius eo quod fuerit de genere Aniciorum. Anicii autem dicti sunt Fabii quasi 'invicti', *anicos* namque Graece dicitur 'invictus'. Dictus est autem Manlius a Manlio Torquato, qui Torquatus dictus est eo quod singulari certamine quendam Gallum vicerit et torqueum aureum ei abstulerit et sibi imposuerit. Severinus a severitate iudiciaria. Boetius dicitur a graeco BOIΘHC, id est 'adiutor', eo quod fuerit adiutor multorum, maxime Symachi, qui fuit gener eius. Ordinarius dicebatur quia in dignitate consulari erat ordinatus vel quia alios ordinabat vel super ordinem dignitatem habens etiam qua gradatim ad summum gradum perveniebat[139].

Tres de los *nomina* boecianos se explican recurriendo a la etimología: *Anicius* viene del griego α, 'no', y de νίκη, 'victoria', y por lo tanto significaría *invictus; Severinus* es por su *severitas; Boethius* procede del verbo βοηθέω, 'ayudar', porque, según la *vita,* 'Boecio ayudó a muchos'. En *Manlius* se recuerda la famosa historia, descrita por Tito Livio (Ab urbe condita vii, 4, 10, 27 y viii, 3) y mencionada por Cicerón (*De officiis* III.31), de Tito Manlio Imperioso (dos veces dictador, en 353 y en 349 a.C. y tres veces cónsul, en 340, 344 y 347), que, tras derrotar a un famoso guerrero galo en combate singular, le arrebató su collar, mereciendo así el *agnomen Torquatus* ('que lleva un collar'). En el caso de *ordinarius,* resulta evidente por las alternativas de interpretación ofrecidas que el autor de la *vita* ya no conocía que este adjetivo se aplicaba a los cónsules que daban nombre al año.

Con el transcurso de esta centuria y de la siguiente, las informaciones sobre los nombres y los cargos de Boecio, presentadas primero en forma de *vita* en los primeros folios de los manuscritos o en sus márgenes, se fragmentarán y se vincularán con el título-*incipit* comentado, de manera que la explicación de estos términos aparecerá en forma de glosa junto a las palabras correspondientes del *incipit*[140]. Como consecuencia de este traslado, lo que en la *vita* era ocasional deviene sistemático, y se pasarán a glosar todas y cada una de las palabras del *incipit* (*Anicius, Manlius, Severinus, Boethius, exconsul, ordinarius, patricius, philosophia* y *consolatio*); la explicación del *incipit,* por tanto, incluirá la exegesis del título ligada la figura de Boecio.

De esta manera el glosador se enfrentaba con un problema inevitable: la explicación sistemática del título-*incipit* requería la elucidación del término *philosophia,* en un momento

---

[139] Cito, con algunas modificaciones de puntuación y tipografía, a partir de las ediciones de Peiper (1871: XXXIIII) y de Troncarelli (1981: 24). Se trata de la segunda parte de la quinta vita según la numeración de Peiper, y se encuentra ya en el manuscrito más antiguo de la *Consolatio* (Orléans, Médiathèque, ms. 270), fechado en torno al año 825 (véase Rand, 1939).

[140] Algunos códices presentan un estadio intermedio de este proceso (Einsiedeln, Stiftsbibliothek, ms. 179, s. X, f. 95rº): «ad ogni etimologia è stato premesso il nome a cui si riferisce; ad ogni spiegazione del *cursus honorum,* la carica esaminata; i nomi e le cariche sono stati scritti in capitale colorata, per distinguerli nettamente dal testo nella medesima forma e nel medesimo caso latino in cui si presentano negli *incipit* della *Consolatio,* come se le spiegazioni della vita si riferissero agli *incipit stessi*» (Troncarelli, 1981: 18).

de profunda discusión sobre el estatus de esta disciplina y la medida en que la verdad revelada debía recurrir a la filosofía y a los pensadores antiguos (véase Liebeschütz, 1967*b*: 565–586). La dificultad era todavía mayor en la medida en que algunos de los textos centrales en torno a los que discurría el debate sobre fe, *ratio* y *auctoritas* eran precisamente los *Opuscula sacra* de Boecio, tan leídos en los siglos IX y X como la propia *Consolatio,* junto a la que se solían transmitir en los manuscritos contemporáneos[141]. Como es bien sabido, el desarrollo de la filosofía medieval que desembocó en la escolástica se cimentó en la defensa boeciana del uso sistemático de la *ratio* para iluminar la *fides,* así como en los límites de *fidem rationemque coniungere* fijados por el autor de los *Opuscula*. Por otro lado, San Agustín, la otra gran autoridad del momento, advertía al cristiano de que debía hablar «ad certam regulam», guardándose de los «libera verba philosophorum», lo cual era tanto un aviso de precaución como una exhortación a la exactitud, a la clara delimitación de los límites de las palabras, especialmente «in rebus difficillimis»[142].

Ambas preocupaciones estuvieron sin duda presentes en la inquietud que diferentes comentaristas de los siglos X al XII sintieron acerca de la personificación de la filosofía como interlocutora de Boecio y, por tanto, sobre su presencia en el título de la *Consolatio.* Es frecuente encontrar en los manuscritos de esta época expresiones que incluyen el tópico de la oposición *philosophus-catholicus;* en una glosa del siglo IX, por ejemplo, se lee a propósito del *fatum* boeciano «Hic magis philosophice quam catholice loquitur»[143]. Pero ningún comentarista fue más crítico con Boecio durante toda la Edad Media que uno de los primeros, Bovo II de Corvey († 916).

A petición del obispo de Châlons-sur-Marne, Bovo compone un comentario sobre la sección más controvertida de la *Consolatio*, el metro noveno del libro tercero. Este metro, situado justo en el centro de la obra, está basado en el relato de la creación del mundo de Platón en el *Timeo* y refiere claramente la doctrina de la preexistencia de las almas. Conocido por sus primeras palabras, «O qui perpetua», este himno atrajo desde el principio el interés de los comentaristas, hasta convertirse en la sección más discutida de la obra de Boecio; para unos, «summa totius philosophias in his versibus continetur»; otros, como vamos a ver a continuación, condenaron sin paliativos su contenido (§ 2.3.2.1).

En el prólogo Bovo declara que su comentario, aunque versará «de platonicorum dogmatum vanitate»[144], tiene como objetivo revelar los errores paganos, del mismo modo que del veneno de las serpientes se extrae su antídoto:

> sicut medici non solum salubria quae sumantur alimenta commendant, sed et noxia quae uitentur insinuant: monstrantes herbas utiles produnt etiam letiferas, ne miseros fallant aconita legentes. quid, quod etiam de uenenis serpentum pretiosa confici

[141] Véanse Gibson (1981), Bradshaw (2009) y Nash-Marshall (2012) Sobre la transmisión textual de los *Opuscula* y su asociación con la *Consolatio*, véanse los trabajos de Claudio Moreschini (2002 y 2005).

[142] El pasaje en cuestión se encuentra en *De civitate Dei* 10.23: «Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus quae his significantur, impiam gignat opinonem».

[143] La glosa se encuentra en cuatro manuscritos de una rama del «Anónimo sangalense», al margen de la prosa sexta del libro cuarto; véase Papahagi (2010*B*).

[144] El comentario ha sido editado por Robert Huygens (1954*a*: 383–398), cita en p. 383. En las siguientes citas indicaré entre paréntesis las páginas de esta edición.

> dicunt antidota? hinc antiquitus illi periti incantatores artis suae lucra captabant: hinc pharmacopolae negotii sui quaestum cepere non modicum (383).

Y ello porque «certum est eum [Boecio] in his libris nihil de doctrina ecclesiastica disputasse, sed tantum philosophorum et maxime platonicorum dogmata legentibus aperire voluisse» (384). El comentario de Bovo avanza a continuación verso por verso hasta que, en la parte clave (v. 18–21), pese a lo expuesto en el prólogo, considera que «horum intellectus uerborum magis est fugiendus quam expositione pandendus» (396). Sin embargo, procede a explicarlos hasta que, presa de la irritación, no puede evitar preguntarse «sed quis tam demens est ut haec monstruosa commenta non procul a fide sua remoueat?» (397); a renglón seguido Bovo siente que es necesario volver a justificar su exposición de estos *monstruosa commenta* boecianos:

> scire tamen ea uel ad hoc tantum prodest ne quis, dum haec a doctissimis auctoribus aliis uerbis expressa legerit, non hoc sed aliud aliquid quod uerum sit, eos dicere existimans, in errorem dulci sermonum compositione ducatur (397).

A juicio de Bovo, la última parte del poema (v. 22–29) no requiere exposición; sin embargo, no deja de expresar su opinión sobre ellos: «fateor tamen uideri mihi quaedam in his uerba philosophicum redolere venenum» (398). Creo que hay que interpretar a la luz de estos pasajes y de este olor a «venenum philosophicum» el siguiente pasaje, procedente del prólogo del comentario:

> Quisquis illorum Boetii uersuum intelligentiam indagare cupit [...], in primis admonendus est non solum in his uersibus, sed et in multis locis eiusdem operis, quod *Consolationis Philosophiae* titulo praenotatur, quaedam catholicae fidei contraria repperiri, quod ideo mirum est, quia libellum quendam eiusdem auctoris de sancta Trinitate ualde praeclarum legi, et alium contra Euticen et Nestorium haereticos (384).

La clave está en la cláusula explicativa «quod *Consolationis Philosophiae* titulo praenotatur»: 'en muchos lugares de esta obra, que [precisamente] se titula *Consolatio Philosophiae*, se encuentran algunos principios contrarios a la fe católica'. Los problemas doctrinales del texto, por tanto, su olor a «venenum philosophicum», están cifrados en el propio título de la *Consolatio.* La perplejidad de Bovo ante la obra es mayor también por la asociación con el Boecio teólogo, del cual el abad de Corvey dice haber leído dos opúsculos, uno sobre la Trinidad y otro contra los herejes Eutiques y Nestorio.

Frente a esta condena rotunda de Bovo II de Corvey, otros comentaristas, de hecho la mayor parte de ellos, buscaron la conciliación de la biografía boeciana y los *Opuscula* con la *Consolatio* mediante la cristianización de su contenido *filosófico,* lo que implicaba *salvar* también el título de la obra. Uno de los más interesantes ejemplos de ello lo encontramos en el prólogo de un comentario anónimo atribuido por su editor, Edmund Silk, a Escoto Eriúgena († *ca.* 877), pero que, como posteriores investigaciones han demostrado, se debió de redactar a principios del siglo XII. En realidad este comentario consiste básicamente en una reelaboración de los comentarios de Remigio de Auxerre († *ca.* 908) y de Adalboldo de Utrecht (obispo de 1010 a 1026)[145].

---

[145] El texto fue editado por Edmund Silk (1935: 1–304) (indicaré entre paréntesis las páginas de esta edición en las siguientes citas). El propio Silk se retractó de su atribución a Escoto Eriúgena (1954), aunque mantuvo que se trataba de un comentario carolingio, opinión refutada poco después por Gérard Mathon (1955); véase Courcelle (1967*a:* 250–251, 304).

Ahora la discusión se traslada a nuevo esquema hermenéutico: el comentario está precedido de un prólogo compuesto por otros dos *paratextos,* una *vita Boethii* de carácter histórico (la primera según la numeración de R. Peiper, probablemente del siglo IX) y un *accessus ad auctorem,* en este caso del tipo B en la clasificación de Richard Hunt. El comentarista anónimo se limita a los tres epígrafes ante opus de la variante donatiana de este tipo de accessus: *intentio, causa libri* y *titulus*[146]: los dos primeros epígrafes ocupan diez líneas en la edición moderna del texto, mientras que la discusión de cada una de las palabras del título ocupa el resto del prólogo, más de tres páginas:

> [Vita I] Intendit autem in hoc opere [...]. Causa est cur hunc librum fecisset [...] Unde intitulavit librum suum sic: Anicii Manlii Severini Boetii v. c. et inl. excons. ord. patricii liber de consolatione philosophiae incipit. Haec autem per singula exponamus. Boetius ergo nominatus est Anicius eo quod fuerit de genere cuiusdam nobilissimi Romani Anicii, et dicitur Anicius quasi invictus, ΑΝΙΚΟΣ enim Grece 'invictus' Latine dicitur. Et invictus Boetius dicitur eo, scilicet quia nullis succubuit vitiis vel a nullis saecularium principum factis vel dictis superari valuit. Dictus est autem Manlius a Manlio Torquato, qui Torquatus dictus est eo quod singulari certamine quendam Gallum vicerit et torquem aureum ei absturelit et sibi imposuerit, de cuius genere Boetius fuit. Severinus autem dictus est Boetius a severitate iudiciaria eo quod severe vel ut iudex se habebat. Boetivs autem dicitur a Graeco ΒΟΗΘΟΣ, 'adiutor', eo quod multorum fuerit adiutor, maxime Symmachi, qui fuit socer eius. Vir dictus est eo quod viriliter et probe omnem turpitudinem propellebat. Clarissimvs quia omni honestate virtutum et factis clarissimis ornatus erat. Exconsvlaris quia consul in urbe Roma exstiterat sed exierat consulatu atque dimiserat, ut consuetudo Romanorum erat, qui singulis annis consules immutabant et qui prius consul fuerat dimisso consulatu postea in summo honore apud Romanos habebatur. Ordinarivs vero dictus est quia in dignitate consulari erat ab infantia ordinatus vel quia honores ordinabat vel super ordinem dignitatem habens vel, inquam, gradatim ad summum gradum perveniebat. Patricius vel quia pater consulator erat Romani populi [...]. Sequitur de consolatione philosophiae. *Philosophia* est 'amor sapientiae'. *Sophia* est 'sapientia'. *Sophi* enim dicebantur sapientes, sed, quia pernimium mundani sapientes huic nomini insultabant, temperavit eis Pythagoras hoc nomen quod est sophi et vocavit eos philosophos, id est 'amantes sapientiam'. Dicitur autem sophia, id est 'sapor ipsius divinitatis' vel 'virtus' vel, sicut dicit Tullius, 'cognitio boni cum utilitate consulendi'. In hoc loco vero accipitur pro sapore divinitatis (5–7).

El *incipit* casiodoriano es, como vemos, el *título* de la obra: Boecio «intitulavit librum suum sic». Se han añadido al *incipit* original tres términos más, *vir, clarus* e *inlustris,* que también se van a explicar. En este comentario vemos como se ha completado el proceso de absorción de la *vita* comentada anteriormente y la extensión del glosado a todas las palabras del *incipit* («haec autem per singula exponamus»); la explicación de los nombres, por otro lado, se ha ampliado respecto a dicha *vita*. Ahora, por ejemplo, Boecio «dicitur invictus» (es decir, *Anicius*) porque nunca sucumbió a los vicios ni a nada de lo que pudieran hacerle los príncipes seculares; el desarrollo de la explicación de *Severinus,* a continuación, podría

---

[146] Sobre los diferentes tipos de *introductiones,* véanse Hunt (1948); véanse también Quain (1945), Minnis (1988: 29–72 y *passim*) y Holtz (1995).

explicarse como un caso de lo que Petrus Tax ha llamado *Glossenglossierung,* al incluir en el texto glosas de la propia glosa (2001). Sin embargo, la parte más interesante de este prólogo se encuentra a mi entender en la explicación del título propiamente dicho («sequitur de consolatione philosophiae»). El comentarista se encuentra con el mismo problema que Bovo II de Corvey, pero su solución es completamente diferente: *philosophia* es «amor sapientiae», *sophia* «sapientia» y *sophi* «sapientes». Se ha recurrido al antiguo expediente de identificar a la filosofía personificada de Boecio con la *Sapientia* bíblica, un procedimiento bien conocido entre los comentaristas altomedievales para cristianizar la *Consolatio,* iniciado en el prólogo al *De grammatica* de Alcuino, que lleva en algunos manuscritos el elocuente título de *Disputatio de vera philosophia* (D'Alverny, 1946). El comentarista establece la relación histórica entre los dos términos modificando ligeramente la famosa tradición (originada en las *Disputaciones tusculanas* de Cicerón, 5.8–9) según la cual habría sido Pitágoras el primero en emplear, por modestia, el término *philosophus.*

La originalidad de este comentario, no obstante, se encuentra en la siguiente frase: la *sophia* es 'el sabor de la divinidad misma', o bien —añade—, 'la virtud', o bien 'el conocimiento del bien con utilidad para decidir'; pero inmediatamente se cancela la ambigüedad: 'en este lugar —es decir, en el título— se entiende por sabor de la divinidad'. Los textos en los que podría haberse basado para estas correspondencias eran bien conocidos en la época: para la primera, las *Confesiones* de San Agustín (3.4.8: «Amor autem sapientiae nomen Graecum habet philosophiae») o el propio Boecio —¿fortuna o providencia?— en su primer comentario a la *Isagoge* de Porfirio (1.3: «Est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae»); para la segunda, las *Etimologías* de San Isidoro (10.240: «Sapiens dictus a sapore, quia sicut gustus aptus est ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dinoscentiam rerum atque causarum»). La estrategia seguida por el comentarista anónimo ha sido la de rebuscar en la etimología y en las relaciones entre las palabras hasta encontrar la justificación para la presencia de la filosofía en el título: el significado profundo de *sophia,* el que se emplea aquí según el comentarista, es 'sabor de Dios'; *sophia* y *sapientia* son lo mismo, por lo tanto la etimología de *sapientia* (del verbo *sapio,* 'tener sabor' en su acepción primaria y 'tener inteligencia' o 'saber' como secundaria) es también válida para el término griego. La conclusión, por tanto, tras esta serie de correspondencias etimológicas, es que el verdadero significado de la *philosophia* del título es 'amor por el sabor de Dios' o, simplemente, 'amor a Dios'.

Pero el comentarista no se limita a exponer esta identificación *philosophia-sapientia,* sino que, a lo largo de su comentario, se dedicará a *traducir* muchas de las apariciones del término —especialmente las de mayor sabor pagano—, recordando insistentemente el verdadero sentido de *philosophia* expuesto en el prólogo. Así, por ejemplo, al hablar de la expulsión de las Musas del lecho de Boecio por parte de Filosofía, escribe:

> Sed cum debeat consolari philosophice, configurat sibi mulierem Philosophiam [...]. Inducit quoque eam fugantem scenicas meretricvlas, id est Musas, quas invocant illi qui saeculariter scribunt, ut Horatius, Virgilius et alii qui novem Musas novem deas fingunt et invocant. [...] Ac si dicat Boetius: 'Non scribamus saeculariter, sed philosophice, id est sapienter' (8).

Boecio no escribe *saeculariter* como los antiguos, de ahí la expulsión de las Musas, sino *philosophice*, es decir, *sapienter,* cuyo significado ya conocemos. Gracias a este sistema de correspondencias, el comentarista ha sustituido la dicotomía tradicional, que oponía *philosophice* (los *antiqui auctores,* los *philosophi* o los *physici* escriben *saeculariter*) a *catholice* (*nostri auctores* escriben *sapienter*), en la que Boecio ocupaba una posición incierta, por una nueva oposición en la que el autor de la *Consolatio* se sitúa claramente del lado de 'los nuestros': los autores antiguos escriben *saeculariter* frente a aquellos que lo hacen *sapienter, catholice* y, por supuesto, *philosophice*[147].

Bovo II de Corvey y el comentarista anónimo del siglo XII representan dos extremos en el tratamiento medieval de los problemas que la *Consolatio Philosophiae* planteaba, particularmente en confrontación con el prestigio de Boecio como mártir y teólogo: por un lado, la crítica del platonismo y el rechazo de su conciliación con el cristianismo; por otro, la lectura cristiana en clave. Ambos comentaristas fueron conscientes del valor del título como *cifra* de la obra, y en los dos casos expresaron su concepción de la misma mediante metáforas sensitivas: las monstruosas palabras filosóficas que a Bovo le olían a veneno contienen para el comentarista anónimo el sabor de Dios en su más profundo significado.

A mediados del siglo XII el monje Conrado, del monasterio benedictino de Hirsau, compone un manual de introducción a los autores más frecuentemente estudiados en las escuelas de gramática, el *Dialogus super auctores* (§ 2.3.2.2). Encontramos en esta obra un buen número de *accessus* que, debido a la forma dialogada entre un *magister* y un *discipulus,* pierden parte de su rígida estructura.

El apartado dedicado a Boecio comienza con una pregunta del discípulo «Cur igitur operi suo, quod de consolatione et de mundi contemptu exorsus est, aliorum more scriptorum prologum non proposuit?» (Huygens, 1970: 106), es decir, '¿por qué, como es costumbre entre los otros escritores, Boecio no antepuso un prólogo a su obra?'.

La respuesta del maestro es que la obra no necesita prólogo, ya que el propio título que le puso Boecio *cumple la función de prólogo* («gerit officium prologi»: Huygens, 1970: 106):

> Dicam causam: consuetudinis quidem quorundam scriptorum est, ut ais, prologos operi suo prefigere, quibus opus sequens aut commendant aut excusant, auditores suos benivolos, dociles et intentos reddentes; sed Boetius in ipso titulo, qui gerit officium prologi, haec omnia breviter comprehendit et lectorem ex ipso titulo ad considerationem operis sequentis instruit. Est autem titulus huiusmodi: *Anicii Manlii Severini Boetii viri illustrissimi exconsularis ordinarii patricii de consolatione Philosophiae liber incipit*[148].

---

[147] Apenas unas líneas después volvemos a encontrar otro de los muchos ejemplos que podrían aducirse de este empeño recurrente en la identificación de los dos términos; dice refiriéndose a las Musas «HAS SALTEM: Quasi diceret: non est studendum in mundanis quae me deseruerunt, sed Philosophiae est insudandum, quia ipsa non me deseruit, sed mecum exulauit» (9). De inmediato, el comentarista se apresura a precisar la referencia del pronombre: «Et hoc est quod dixit HAS SALTEM, id est tandem, id est sapientiam, nullus imperialis terror neque tyrannis aliqua potuit prohibere, quin mecum exularent» (9).

[148] 'Te diré la causa: ciertamente es costumbre entre algunos escritores, como dices, anteponer prólogos a su obra, en los que le dan su valor o la justifican, para que sus oyentes sean benévolos, dóciles y atentos; sin embargo Boecio, en el mismo título, que hace la función de prólogo, incluye todo esto brevemente, e instruye al lector gracias al mismo título sobre la consideración de la obra que sigue. Y el título es el siguiente: *Comienza el libro sobre la consolación de Filosofía de Anicio Manlio Severino Boecio, varón ilustrísimo, exconsular, ordinario, patricio*'.

El *incipit* que se cita como título es el mismo de siempre, pero Conrado se da cuenta del problema que supone que Boecio titule la obra *Libro de la consolación de la Filosofía del ílustrísimo varón*, etc., refiriéndose a sí mismo, y lo intenta justificar (Huygens, 1970: 107):

> Nec tandem credendum est virum tantum tantae sapientiae in hoc titulo se ipsum adeo excedere potuisse, ut se virum illustrissimum iactitaret, nisi molestias hostium sibi iniuste irrogatas resumptis animi viribus per hoc temperare voluisset. Potuit autem fieri ut ipsum titulum ampliarent postea lectores amici, ut ostenderent quantae fuerit dignitatis, nobilitatis et virtutis, quem tam miserabiliter depresserat manus hostilis. Sunt igitur in hoc titulo quaedam quae pertinent ad animi virtutem, quaedam ad generositatem, alia ad morum elegantiam, quaedam ad gloriam, alia ad miseriae probationem, quaedam ad pietatem et ad potentiam secularem[149].

Por tanto, para Conrado el título cuenta la historia de Boecio, su vida está impresa en los nombres y atributos del *incipit.* Pero también encontramos la segunda parte del título–*incipit,* es decir, el título propiamente dicho (*De consolatione philosophiae*), que Conrado utiliza en las respuestas a los otros epígrafes del *accessus*, en el *ordo libri* y la *materia* (Huygens, 1970: 108):

> Huius itaque tanti viri liber incipit non de solitis disciplinis liberalibus, sed de consolatione, id est de sententiis consolatricibus Philosophiae. Philosophi dicuntur qui percepta veri boni cognitione quatuor passionibus quantum in ipsis est non laborant, id est gaudio, spe, dolore, timore[150].

Es decir, el filósofo, Boecio, no está afectado por las pasiones humanas. Aquí percibimos el eco de la explicación etimológica de los nombres que acaba de hacer: *Anicius* es *invictus* porque este varón no se doblegó ni en la prosperidad ni en la adversidad, por *Severino* se entiende la rectitud de su constante espíritu, y no al hombre turbulento que se altera por cualquier liviandad. Boecio es el filósofo: el autor y el título son la materia.

Ampliando este epígrafe, la *materia libri,* Conrado dice «nomen philosophiae cultum querit veritatis et iustitiae» (Huygens, 1970: 108), es decir, el mismo nombre de *filosofía,* la palabra *filósofo* requiere el cultivo de la verdad y de la justicia. También esto está impreso en los nombres de Boecio, *invictus* porque «non de iure ad <in>iusticiam precio vel precibus aut minis inclinari» (Huygens, 1970: 108), ni el dinero, ni los ruegos ni las amenazas le hicieron desviarse del derecho, de la justicia a la injusticia. *Severus* está relacionado con su *severitas,* pero también con *verus* y *veritas*. Así, si el nombre de filosofía requiere verdad y justicia, Boecio lo personifica, su mismo nombre lo revela.

---

[149] 'Y no se debe creer que semejante varón, de tanta sabiduría, en este título se excediese hasta tal punto que se jactara de ser «varón ilustrísimo», a no ser que hubiese querido con esto mitigar, una vez recobrado el ánimo, los injustos pesares que sus enemigos le habían infligido. Asimismo puede ser que más tarde los lectores que le eran favorables ampliasen este título de manera que mostrasen de cuánta dignidad, nobleza y virtud era aquel con quien tan miserablemente había acabado la mano de su enemigo. Hay en este título algunas cosas que tienen que ver con el valor de su espíritu, algunas con su nobleza, otras con sus honradas costumbres, algunas a su reputación, otras con la superación de la adversidad, algunas con la piedad y con el poder secular'.

[150] 'El libro de tal varón no comienza tratando sobre las acostumbradas disciplinas liberales, sino sobre la consolación, es decir, sobre las sentencias consoladoras de la Filosofía; se les llama filósofos a aquellos que, tras haber adquirido el conocimiento del verdadero bien, no se sufren por las cuatro pasiones, a saber, el placer, la esperanza, el dolor y el miedo'.

En definitiva, Conrado y otros autores, a partir del siglo XII, de introducciones a la *Consolación* ya más elaboradas, trabajando a partir del material que se había ido acumulando en los siglos anteriores, establecen una serie de correspondencias entre los diversos aspectos que les interesa destacar de la obra y las palabras del título–*incipit,* que se van introduciendo o extendiendo, a veces explícitamente, a veces como eco, por el aparato hermenéutico.

Un paso más de esta infiltración por correspondencias entre nombre del autor, nombre de la obra e interpretación del texto la encontramos en el comentario de la *Consolatio* de Nicolás Trevet, el más influyente en la Baja Edad Media (§ 2.3.2.2). Primero hay que notar que el título del comentario es «Exposicio fratris Nicolai Treveth Anglici Ordinis Predicatorum super *Boecio de consolacione*» (ed. Silk, *ca*. 1981: 1). *Boethius de consolatione* es la *denominación* más extendida de la obra a finales de la Edad Media y durante toda la Edad Moderna, con una relación respecto al título de inclusión parcial. Se aplica el esquema habitual autor más *de* más tema de la obra, y quizá influyera la costumbre romana antigua de titular los diálogos por el nombre del principal interlocutor más el tema del diálogo, como *Cato maior de senectute.*

En la primera frase del comentario encontramos una forma diferente de referirse a la obra que no se trataría, en mi opinión, estrictamente de *titulación:* «explacionem librorum Boecii de consolacione philosophica» (ed. Silk, *ca*. 1981: 1). Se trata simplemente del tema de la obra, 'la explicación de los libros sobre la consolación filosófica'.

El prólogo de Trevet consiste en una extensa *vita,* extraída fundamentalmente de Freculfo de Lisieux, a la que sigue un *accessus* de los llamados *aristotélicos,* es decir, que explican las cuatro causas, formal, eficiente, material y final, del libro. Pues bien, el título de la obra es para Trevet la clave de las cuatro causas. En primer lugar relaciona el título de la obra (cita, claro, el título–*incipit* de siempre) con un verso de los salmos, «Consolaciones tue letificauerunt animam meam» (ed. Silk, *ca*. 1981: 7), y establece, causa por causa, las correspondencias entre ambos, de tal manera que las resonancias se establecen entre nombre del autor, título de la obra y el pasaje bíblico.

Pero el paso adelante que da Trevet, la consecuencia lógica de este sistema de correspondencias, lo encontramos en la explicación etimológica de los nombres. Se llama *Severinus* por *severitas iudiciaria,* «que flecti non potuit ad iniusticiam» (ed. Silk, *ca.* 1981: 10). Pero añade: «Unde dicit infra prosa quarta "numquam me ab iure ad iniuriam quisquam detraxit"», es decir, 'por eso dice en la prosa cuarta, nunca nadie me desvió de la justicia a la injusticia'. Boecio, por otro lado, se llama así por *boetes* en griego, «adiutor», 'ayudador'. «Bene autem hoc nomen ei congruebat» (ed. Silk, *ca.* 1981: 12), porque, como dice en la prosa cuarta, ayudó a todos aquellos que necesitaban su ayuda.

Es decir, no solo el prólogo está contenido en el título, como decía Conrado de Hirsau, sino que también lo está la propia obra, el nombre de Boecio *significa* algo, y por eso dice algo en determinado pasaje; el significado de sus nombres se relaciona con, o más bien, determina (pues el significado del nombre es previo al texto) la propia letra de la *Consolación*. Los elementos del título no solo han invadido los demás paratextos, sino que ahora penetran también en el propio texto, del que el título es el germen, la cifra y el símbolo.

Tras este repaso a a historia del título de la *Consolatio Philosophiae* y a su importancia desde la perspectiva de la teoría literaria medieval, paso a revisar los títulos de las versiones

hispánicas. Aunque los traductores, los copistas y los impresores medievales no son consistentes en el empleo de la titulación de las obras, y menos en el caso de una con una tradición, como hemos visto, tan extensa de glosado y comentario de este, considero que, antes que referirse a las obras mediante características como el hecho de ser «interpolada», «encargada por...» o «traducida por...», es mejor considerar cuál puede ser el título endógeno que el adaptador o refundidor ha empleado en sus prólogos o en cualquier otro lugar y utilizar esa titulación como título de cada una de las versiones.

La primera de ellas es la versión original catalana de Pere Saplana, de la que contamos con la titulación endógena gracias a la dedicatoria transcrita por Albareda (1919 [1920]: 198):

> Jo, vehén que ab vós no puc ésser present, la qual cosa desig molt, per ço que us pogués aconçolar en vostras tribulacions m'he pensat que en absència vos servescha per escriptura, en la qual vos pugau aconsolar en vostres tribulacions. E pensant-me en aquesta manera, estant en la libreria del Monestir vench-me en mans l'escrit lo qual féu lo beneventurat Sent Thomas de l'Orde dels Preycadors, doctor molt excel•lent, cosí vostre, la doctrina del qual és sens error ne falsia, sobre lo *Libre de Boeci de consolació,* lo qual dit Boeci, philòsof molt assenyalat, féu ell posat en presó per consolació sua, en lo qual quant aguí legit viu manifestament que ere obra covinent per a vós, Senyor, e per tota persona qui en semblant tribulació sie posada.

El título de la obra de Saplana, por tanto, es *Libre de Boeci de consolació.* La traducción castellana de esta obra, identificable con el texto del manuscrito *N*, presenta dos titulaciones endógenas:

> [ira] En el primero capítulo se contiene quién fue Boeçio e por qué e por quién fue perseguido e dónde fue encarçerado e por qué fizo él aqueste libro e por quál razón ha nombre *De consolación*. En el començamiento de aqueste capítulo es la estoria Malli Torcat. [...] Por razón de aquesto el dicho Boeçio en aqueste libro púsose a sí mesmo en lugar de persona turbada por tribulasçiones, e puso a la filosofía en lugar de persona que sigue e conosçe verdat, ansí como si eran dos personas que se razonasen. Porque pone sus razones con los dolores de los dichos dulçores e la Philosofía lo consolava anulando las razones de los dichos dolores, que el dicho libro ha nombre *De consolaçión de Philosofía,* casi fuesen dos personas, conviene saber, la una doliente e la otra que fuese físico, o que fuesen maestro e discípulo. Por que el dicho Boeçio comiença plañiendo ha dezir bien ansí.

La segunda titulación, *De consolaçión de Philosofía,* aparece justamente en la explicación del título, y lo justifica como resultado de la presencia de Filosofía como uno de las interlocutores del diálogo. Hay que considerar, pues, que este es el título autorial, con Filosofía en mayúscula, y la primera titulación, *De consolaçión,* una denominación.

También de la revisión catalana conservamos el título autorial, en este caso en el manuscrito *K:*

> [1ra] Ací comença lo pròlech de aquell qui ha fet la present hobra.
>
> Per ço com lo *Libre de consolació* de Boeci és fort necessari a retirar [sic] los hòmens qui són en tribulació e a exercitar-los a devoció a entendre la altesa del sacrets divinals, per

> so alguns han fet tot lur poder de ar[r]omansar lo dit libre a instrucció del qui no saben sciència; e entre los altres hun lo qual lo endreçà a l'Infant de Mallorqua.

El título de la revisión de Ginebreda es *Libre de consolació* y no *Libre de la consolació de Boeci,* ya que, a diferencia de la versión original de Saplana, aquí el nombre del autor está fuera del esquema «*Liber de* + tema de la obra».

En el caso de las dos traducciones castellanas de la revisión de Ginebreda, las impresas en Toulouse en 1488 y en Sevilla en 1497, el título es el mismo, con la única diferencia gráfica *c–ç:*

> [1r] *Boeçio de consolación* tornado de latín en romançe por el muy reverendo padre fray Antón Ginebreda, maestro en la santa theología, de la orden de los pedricadores de Barçelona
>
> [2ra] En el nombre de Dios y de la gloriosa Virgen Señora Santa María
>
> Comiença el libro de Aniçio Maulio Torcato Severino Boeçio extracónsul ordinario patriçio de la consolación de Philosophía
>
> E síguese el proemio, en el qual se faze mençión de la istoria de Theodorico, rey de los godos
>
> Por quanto el *Libro de Boeçio de consolación* es muy nesçessario para exçitar a los ombres que son en tribulación e a exerçitarlos a devoçión e a entender la alteza de los secretos divinales, algunos han fecho todo su poder de romançar el dicho libro a instruçión de los que non saben sçiençia; y entre los otros ay uno el qual le dirige al Infante de Mallorca. [...]
>
> [3vb] El título del libro es aqueste en latín, el qual ya en el prinçipio se puso en romançe: *Anici Maulii Torcati Severini Boecii extraconsulis ordinarii patricii de consolatione philosophie.*
>
> [1r] *Boecio de consolación* e *Vergel de consolación*
>
> [2ra] Comiença el libro de Boecio de la consolación philosofical
>
> Porque el *Libro de Boecio de consolación* es muy necessario a recrear los ombres que son en tribulación e a exercitarlos a devoción e a entender la alteza de los secretos divinales, por tanto algunos han fecho todo su poderío de romançar el dicho libro a instructión de los que no saben sciencia; y entre los otros ovo uno el qual lo enderesça al Infante de Mallorca.

Como podemos ver, en los dos casos los preliminares presentan la denominación más extendida del libro, *Boeçio de consolación* y se cita como «título» el *incipit;* el título autorial, sin embargo, lo tenemos al principio de la dedicatoria, donde, a diferencia de la versión original catalana, encontramos *Libro de Boeçio de consolación* en 1488 y *Libro de Boecio de consolación* en 1497.

En el caso de la versión castellana del comentario de Trevet, encontramos una variedad de titulaciones:

[Saira][151] Aquí comiença el libro de Boeçio Severino, senador de Roma, el qual fizo estando preso por mandado de Theodorico, rey de los godos, y es llamado este libro *De consolaçión,* e fue declarado por un doctor en la santa theología que uvo nombre frey Nicholau Trebet, de la orden de los frailes de Santo Domingo

Yo, frey Nicolás Trebet, maestro humilde en la sancta escriptura, con reverençia soy atrevido a declarar el libro de Boeçio llamado *De consolaçión* por obedesçer a mandamientos de algunos frailes mis hermanos segund que só tenudo por la professión que fize en la orden de ser obediente a mayores e a menores. [...] E después d'esto non digo que duró luengo tiempo que a este mesmo Boeçio, por quanto non le plazía la tiranía que el rey Theodorico traía en el su regimiento, lo desterró. E, segunt que lo testigua Aberedo (un rey que fue en Inglaterra el qual fizo e mandó tresladar los libros de la Consolaçión de latín en el lenguaje de inglés), fue puesto Boeçio por mandamiento de aquel rey Theodorico en cárçel en la çibdad de Pavía. [...] Y estas tres cosas que dicho avemos son declaradas en el título d'este libro, el qual es tal: «Aquí comiença el libro de Aniçio Maulio Torquato Severino Boeçio, romano, fuera de cónsul ordinario, patriçio, de consolaçión, philósopho». E por estos nombres sobredichos se muestra la causa prinçipal d'este ombre en quanto luego lo nombró «Aniçio», el qual es, entrepetrado, 'non vençido', ca este santo ombre de pecados non vençido fue. [...] Otrossí diximos que aquí fuesse esso mesmo la causa material quando dize e lo nombra *Libro de la consolaçión,* ca la causa formal es quando dize «Aquí comiença el primero libro», ca es dicho primero por quanto luego se sigue el segundo, en lo qual demuestra la hordenança de las partes, la qual pertenesçe a la forma e orden que se deve tener en el libro.

Tenemos dos títulos por fuentes exógenas, pues está citando el título de otras fuentes (*Consolaçión* y *Libro de la consolaçión*), el título-*incipit* y el título endógeno, *De consolaçión*. Sin embargo, a partir de las frases «es llamado este libro *De consolaçión*, e fue declarado por un doctor» (exógeno) y «soy atrevido a declarar el libro de Boeçio llamado *De consolaçión*» (endógeno), está claro que no estamos ante el libro original de Boecio, que es a lo que se le llama *De consolaçión,* sino ante su «declaración»; por ello propongo como título *Declaración del libro «De consolaçión»*.

También en el caso de traducción conocida como «Versión interpolada anónima» encontramos varias titulaciones:

[1ra] Comiénçase el preámbulo en el libro de Boeçio de consolaçión, el qual fizo e compuso el filósopho mismo que ovo nombre Boeçio, e fízolo para conortar a sí e a otrie, e púsole su nombre

Boeçio fue un cavallero de armas muy preçiado de bondad e de fama, e vino del linaje de los patriçios, que quiere dezir tanto como adelantados mayores. E ovo por sobrenombre Aniçio Malo Malio Severino, e fue de los grandes cónsules ordinarios de Roma, e fue muy gran sabio e filósopho e ombre derechero, e trabajose siempre de acresçentar la onra de Roma e levarla adelante. E aviéndole embidia los malos, mescláronlo con Theodorio,

[151] El manuscrito *W* está falto de los primeros folios; transcribo el texto perdido a partir de Sa (ff. Ira–IIrb; v. 3.3*).

> emperador de Roma, e mandolo prender e meter en cárçel; e ya [1rb] siendo en la prisión, sin otras buenas palabras que dixo e muchos buenos libros que compuso, fizo ende un libro que llaman *De consolaçión,* que es manera de tomar conorte los cuitados en las cueitas que les vienen. Mas porque los conortes non podrían ser entendidos si non sopiese ombre las maneras de las cueitas e los pesares sobre qué vienen, por eso puso primeramente la manera de las cueitas e de los pesares por tal que a cada una manera de cueita e de pesar pusiese su manera de conorte; e tomó manera como si él mismo, sintiéndose de sus pesares e doliéndose d'ellos, fablase con otro más entendido que sí que lo oviese de conortar e lo sopiese fazer. E por ende puso nombre al libro De consolaçión. [...]La quinta es saber el título del libro. *Título* es ayuntamiento de muchas cosas en uno por que se declara la entençión del libro e por que sabe ombre qué e de qué es de lo que fabla e lo que comiença a leer e quién lo fizo. E *título* es palabra griega que quiere tanto dezir como 'alumbramiento', e *titan* en griego quiere dezir 'sol', y en latín es dicho *título* por aquella semejança, que así como el sol alumbra el mundo, así [2ra] [el título alum]bra el libro, e por [esso] dixo un filósopho que llaman [Almonora] que, raído el título del libro, finca la carta muda y escura e non sabe ombre de qué fabla. Y el título d'este libro es este: «Comiénçase el libro que es dicho *Boeçio de consolaçión,* el qual fizo e compuso este filósopho mismo que ovo nombre Boeçio, así como dicho es, para conortar a sí e a otrie, e púsole su nombre».

La titulación, quizá exógena, del *incipit* es incierta, *Libro de Boeçio de consolaçión, Boeçio de consolaçión* o *De consolaçión*. El título endógeno es claramente *De consolaçión,* pero la insistencia del propio prologuista en que Boecio «púsole su nombre» al libro nos indica que posiblemente está empleando *De consolaçión* como denominación, pero el título es *Boeçio de consolaçión.*

El título de la última de las traducciones castellanas, la encargada por Ruy López Dávalos, es diferente a las diferentes titulaciones o denominaciones que se emplean en la Europa medieval. El título endógeno, que se encuentra en las rúbricas y también en las glosas, es *La consolaçión natural;* no es *La consolaçión natural de Boeçio romano,* como algunos la mencionan y como aparece en la primera rúbrica, como deducimos de este *incipit:* «Comiença el libro primero de *La consolaçión natural* de Aniçio Maulio Torquato Severino Boeçio extracónsul ordinario patriçio». No conozco en la tradición latina de la *Consolatio* ningún manuscrito del texto ni referencia al mismo que incluya la palabra *naturalis* (véanse especialmente los estudios de Moreschini, 2003 y Troncarelli, 1981, 1987 y 2005; el *incipit* de cientos de manuscritos de la *Consolatio* en *Codices Boethiani* 1996, 2001*a*; 2001*b* y, en lo que respecta a la Península Ibérica, 2010). En vano se buscará también el término en alguna de las tradiciones vernáculas europeas (véase solo el resumen de las mismas, con los títulos de las diferentes traducciones y versiones, en Cropp, 2008).

No es, sin embargo, el texto encargado por López Dávalos la única *Consolación* «natural», pues, pasada la Edad Media, volvemos a encontrar el adjetivo en otras tres traducciones castellanas: la llevada a cabo por el dominico fray Alberto de Aguayo (1469–1530), la del Doctor Pedro Sánchez de Viana († 1619) y la de fray Agustín López († 1614) (véanse Menéndez Pelayo 1950 [= 1902]; ed. Getino, 1946; Montero Cartelle y Blanco Pérez 1992; Pérez Gómez, 1993–1994 y Doñas, 2009*d*). En la primera versión, terminada en 1516 y publicada por primera vez

en 1518, se lee «Comienza el libro de Boecio Severino, caballero y senador romano, intitulado *De la consolación natural*, traducido del latín en castellano por fray Alberto de Aguayo, fraile de la Orden de los Predicadores»; «Escribió [Boecio], entre otras cosas, el libro que él intituló *De la consolación natural*»; «Fin del quinto y último libro de Boecio Severino, caballero y senador romano, de *La consolación natural*» (ed. Getino, 1946: 39, 40 y 182). La segunda de las traducciones citadas, compuesta en torno al año 1600 y conservada tan solo en un manuscrito del siglo XVIII (BNM 1577), va seguida de un extenso comentario del Doctor Sánchez de Viana titulado «Anotaciones sobre los libros de *La consolación natural* del Santo Boecio» (f. 79r). Por último, fray Agustín López, en su traducción publicada en 1604, dice que Boecio «compuso estos libros de *La consolación natural de la Philosophía* contra la mutabilidad de la Fortuna, en forma de diálogo» (*apud* Menéndez Pelayo, 1950 [= 1902]: 313).

Parece, por tanto, que el título *Consolación natural* es una tradición exclusivamente hispánica y, más concretamente, castellana, cuyo origen se encuentra posiblemente en la versión encargada por López Dávalos. De hecho, fray Agustín López cita explícitamente este texto (concretamente la prosa novena del tercer libro según el manuscrito BNM 10220) en el prólogo a su obra para mofarse de los antiguos traductores medievales: «A mis manos vino una traductión antigua de los libros de Boecio en nuestro castellano que guarda assí en los metros como en las prosas el rigor que Achila en la suya, y por esta razón no es cosa que se puede leer. Traduziendo el metro 9 de el libro tercero, dize estas palabras: "Tú ayuntas la ánima medio de triple moviente todas las cosas, pártesla por cónsonos miembros, la qual, siguiendo movimiento se ayunta en dos redondezes, traspassa para tornar en sí misma e cerca la mente profunda e convierte el cielo con semejable imagen. Con causas yguales levantas los ánimos e las vidas menores, aparejando las nobles en ligeros carros. Siémbraslas en el cielo y en la tierra. Las quales, con ley benigna concertadas, hazes tornen a ti con reduzible fuego". Por no provocar a risa, que es muy fuera de mi intento, no traygo otras cláusulas semejantes a estas. Para que nuestro trabajo, pues, sea de provecho y no cayga más en los yerros que acabamos de condenar, procuraré captivar el sentido de Boecio en nuestra lengua española, y sacalle de las tinieblas en que le tiene escondido la latina» (*apud* Menéndez Pelayo 1950 [= 1902]: 316). En el caso de la versión de Aguayo, otro comentario despectivo dirigido a sus predecesores revela su conocimiento de los romanceamientos medievales de la *Consolatio:* «E aunque este libro haya sido otras veces trasladado en castellano, quienquiera que cotejare mi traducción con las otras verá que no fue superfluo el trabajo que tomé, porque no fue tan maltratado Boecio de sus enemigos cuanto su libro de sus intérpretes» (ed. Getino, 1946: 44). El Doctor Sánchez de Viana, por su parte, que debió de conocer el texto de Aguayo, es el único que lleva a las últimas consecuencias el título, afirmando que la obra pertenece a la «philosophía natural» y que «no es otra cosa consolación philosóphica sino una demostración natural, con la qual la razón humana nos enseña» (f. 92r; véase Montero Cartelle–Blanco Pérez, 1992: 421). Ciertamente el hecho de que estos traductores auriseculares conozcan la versión encargada por Dávalos (de hecho, como puede comprobarse enfrentando unas y otras, la aprovecharon para elaborar sus propias traducciones) no demuestra que tomaran el título de ella, pero la aparente ausencia de cualquier otro testimonio latino o vernáculo anterior con este título convierte a *La consolación natural* en su fuente más probable.

Ahora bien, ¿cuál el sentido de la expresión *consolación natural?* Probablemente la primera interpretación sería que se está incluyendo la obra dentro de la filosofía natural,

es decir, en una de las tres partes del conocimiento humano —de la *philosophia*— según la tradicional clasificación isidoriana (Etimologías 2.24), que, pese a las diferentes versiones al respecto, triunfó hasta el final de la Edad Media: física, ética y lógica; o, en latín, natural, moral y racional. De este modo quizá el traductor habría incluido en el título uno de los contenidos más frecuentes de los prólogos académicos o accessus habitualmente antepuestos a las obras de los *auctores* entre los siglos XII y XV, la *pars philosophiae* (véanse Quain, 1945 y Hunt, 1980 [1948]; sobre el accessus en el siglo XV hispano, Weiss, 1990: 109–117). Hubiera sido una forma *camuflada* de introducir en el texto unos contenidos a los que el traductor había afirmado renunciar en la carta preliminar, debido al conocimiento del texto que tenía López Dávalos: «E comoquier que al comiençó de toda translación se deva anteponer algo para mejor entender la cosa de que se tracta, parésçeme sobrado fazerlo yo aquí, porque vós, señor, aviendo leído assaz aquesta obra, avrés mejor sabido la intençión de su actor». Por otro lado, la inclusión de la *Consolatio* dentro de la filosofía natural hubiera planteado no pocos problemas, pues las obras de los *auctores,* y especialmente la de Boecio, se consideraban pertenecientes a la filosofía moral (*ethicae supponitur* era la fórmula con la que se respondía a la pregunta *cui parti philosophiae supponitur* de los *accessus;* cf. un *accessus* vernáculo contemporáneo a *La consolación natural* en Doñas, 2009*e*).

Sin embargo, no es este el sentido que la expresión tiene para el traductor, como él mismo explica en esta glosa. En ella niega que signifique lo que para él debía de ser la interpretación más común, consistente en asociar este título con la fórmula *rationes naturales*, empleada en la Edad Media para referirse al razonamiento de los filósofos antiguos, ignorantes de la Revelación. El verdadero sentido de la expresión, nos dice el traductor, tiene que ver con un concepto de la física aristotélica, el *motus naturalis.* Según el Estagirita (Física VIII.4.254 b 7–14), el movimiento propio o *per se,* opuesto al movimiento *per accidens,* se divide en movimiento natural (κίνησις κατὰ φύσιν) y movimiento antinatural o violento (κίνησις βίᾳ). La filosofía natural escolástica desarrolló las características de los diferentes tipos de movimiento según Aristóteles, y, en el caso del *naturalis,* uno de cuyos principales ejemplos es la gravedad, se consideró que «Motus naturalis quanto plus accedit ad terminum magis intenditur. Contrarium est de violento. Gratia autem inclinat in modum naturae. Ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus crescere debent» (Santo Tomás, *In Ep. ad Hebr.* X.25) y que «Omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio [...] quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans» (Santo Tomás, *Summa Theologica* I.II, q. 35, a6). A partir de este contexto escolástico la idea se divulgó formulada en una frase cientos de veces citada y aplicada a muy diversas situaciones: «motus naturalis velocior est in fine» o «motus naturalis velocitatur in fine». Incluso a finales del siglo xvi encontramos que una de las *Disputationes philosophicae* de Francesco Piccolomini (1520–1604) se titula *Cur motus naturalis in fine velocitetur* (véase Kraye, 2002).

El traductor aplica esta aceleración progresiva del movimiento natural a la distribución de los «remedios» de creciente intensidad que Filosofía aplica en su terapia al enfermo Boecio (véase Duclow, 1979 y Phillips, 2002): «Mas porque se acostó a ti grande muchedumbre de afecciones, y el dolor, la ira y el lloro te tornan diverso, según agora estás del entender, aún no te convienen remedios más fuertes, ansí que usaremos de más ligeros un poco, por que essas cosas que endureşçieron con finchazón por las turbaçiones vinientes, con tacto más blando

se fagan muelles para resçebir fuerça de melezina más rezia» (I.5.11–12); «Mas porque no es aún tiempo de más firmes remedios, y es manifiesto ser tal naturaleza de las mentes que quantas vezes echaren las verdaderas opiniones se vistan de las falsas, de las quales nasçida la escuridat de las turbaciones, confunde aquel verdadero entender, a esta, poco a poco, con mansas e medianas melezinas tentaré adelgazar, por que quitadas las tiniebras de las afecciones mentirosas puedas conosçer el resplandor de la verdadera luz» (I.6.21); «Mas ya tiempo es a ti para atraer e gostar algo muelle e alegre, lo qual metido a las entrañas fará carrera para más rezios bevrajes» (II.1.7); «—Ansí es —dixo ella— porque estos no son aún remedios de tu enfermedat, mas son fasta agora unas blanduras çerca la curaçión del repugnante dolor, que las cosas que han de penetrar a lo fondo, ponerlas he quando fuere tiempo» (II.3.3–4); «—[M]as porque ya desçienden en ti las blanduras de mis razones, pienso usar de un poco más fuertes» (II.5.1); «E por çierto los remedios que poco ante dezías ser agros, no solamente no los aborrezco, mas, cobdicioso de oírlos, con gran desseo los demando» (III.1.2); «Mas veote ya gran tiempo enojado con carga de qüestión, e con larga razón fatigado esperar alguna dulçor de cantar. Toma pues un bever con el qual reparado vayas más firme en las cosas de adelante» (IV.6.57). Téngase en cuenta, por otro lado, que el copista del manuscrito A sustituye significativamente en esta glosa el término «movimiento» por «enseñamiento»

Así pues, en la glosa se refuta que estemos ante una 'manera de consolar de razones naturales' y, frente a ello, adapta un concepto aristotélico–escolástico para referirse a la intensidad creciente de los argumentos en la *Consolatio.* Da la impresión de que se trata de una explicación *ad hoc* para negar que la obra contenga solo elementos filosóficos *stricto sensu,* especialmente tratándose de un autor como Boecio, contado «en el número de los santos» y, además, en un lugar clave como el título. No convence, asimismo, que algo tan secundario como lo progresivo de la consolación fuese argumento suficiente para cambiar el título de la obra, que el traductor, igual que cualquier lector del siglo xv, conocería como *Boecio de consolación, Consolación de la Filosofía, De consolación* o simplemente *Boecio.* Parece complicado entonces defender que fuera el traductor quien idease el título «consolaçión natural», que sugiere una interpretación de la obra que el mismo traductor se apresura a negar, aduciendo de manera poco convincente una débil correspondencia de la estructura argumentativa de la obra con una característica del *motus naturalis*. Ahora bien, si poco convincente resulta esta explicación, no menos lo parece la única alternativa posible, es decir, que el traductor reprodujese el título de alguna fuente latina, siendo la más probable el modelo que estaba empleando. En el caso de esta segunda opción, además de postular que su modelo llevaría un título que no está documentado en ningún otro testimonio de la *Consolatio,* habría que explicar igualmente por qué el traductor prefirió este título frente a los otros que conocía. Probablemente habría que descartar una tercera opción, según la cual el traductor estaría reproduciendo sin más un título y una glosa ya presentes en alguna de sus fuentes, que tendría que consistir en un tercer modelo diferente al texto de Boecio (en cuya tradición no está documentado tal título) y al comentario de Trevet (donde no se lee nada parecido) y que, además, el traductor habría manejado solo en esta ocasión.

Bien fuese invención suya, bien lo tomase de alguna fuente latina, hay que atribuir al traductor la responsabilidad de «La consolaçión natural», que en todo caso —y así parece sugerir su éxito en los siglos XVI y XVII— resulta un título atractivo, debido probablemente a la diversidad de significados que evoca.

### 3.4.2. Los fragmentos griegos de la *Consolatio Philosophiae* en el *Boeçio de consolaçión* y en *La consolaçión natural*

En la tradición de uno de los moldes genéricos en los que se inscribe la *Consolatio Philosophiae,* la sátira menipea, Boecio transmite un buen número de citas de diversos autores. En el caso de autores griegos, estas citas se transcriben normalmente en su lengua original, con la excepción de aquellos, como Platón y Aristóteles, cuyas obras el propio Boecio había proyectado traducir[152]. Estos fragmentos en griego, deturpados hasta resultar irreconocibles en la mayor parte de los manuscritos medievales que transmiten la *Consolatio,* han sido reconstruidos por los diferentes editores y comentaristas modernos de la obra tras la identificación de las fuentes citadas. Sin embargo, la crítica ha prestado poca atención a la multiplicidad de formas que estos fragmentos adoptan en los códices latinos y a su manejo por los lectores medievales[153].

Este aspecto, además de su importancia no solo para una historia de la lectura, sino también como testimonio del conocimiento del griego en la Edad Media, tiene una especial relevancia en los casos en que dichos manuscritos se emplearon como modelo para la elaboración de traducciones vernáculas. En estas páginas se pretende examinar el trayecto de estos fragmentos desde su forma *original* (que asimilo a la forma reconstruida por los estudiosos) hasta su inclusión en las dos traducciones castellanas medievales, el *Boeçio de consolaçión* (en adelante, *BC*) y La consolaçión natural (*CN*).

Como es bien sabido, el Occidente medieval ignoró, en términos generales, el griego hasta bien entrado el siglo XIV; no debe, por tanto, extrañar que prácticamente todos los manuscritos conservados de la Consolatio presenten problemas en estos pasajes[154]. Probablemente las corrupciones aparecerían ya en una fase temprana de la transmisión de la obra, dado que están presentes en los más antiguos códices, de época carolingia.

Admitiendo, sin embargo, la teoría de la *editio cassiodoriana* de Fabio Troncarelli, habría existido una primera etapa en la que quizá la copia de los fragmentos griegos habría sido fiel al texto original boeciano. Según el erudito italiano, Casiodoro habría sido, además del artífice de algunas de las características del texto de la *Consolatio* y de la factura de los códices altomedievales que la transmiten, también el responsable de la difusión del autógrafo boeciano, ya que sería en el monasterio de Vivarium donde se habrían realizado, bajo su supervisión, las primeras copias de su revisión de dicho autógrafo (§§ 1.4.1, 2.3.2.1 y 3.4.1). En

---

[152] Acerca de la *Consolatio* como sátira menipea, véase Relihan (1993: 187–194 y 2007: 111–126), que debe confrontarse con Marenbon (2003: 160–162). La inclusión de citas es una de las principales características del género (Gruber, 2006: 15): «die Einfügung von Zitaten beim Archegeten der Gattung, Menippos, wie auch in späteren prosimetrischen Werken wie der Consolatio zeigt im übrigen deutlich, dass wir es bei dieser Erscheinung nicht mit einem "Grenzfall" der Gattung zu tun haben [...], sondern mit einem genuinen Charakteristikum». En este apartado se incluyen algunos materiales publicados en Doñas (2009b).

[153] Una excepción es el trabajo de Cropp (1988) sobre los fragmentos griegos en las traducciones francesas de la *Consolatio.*

[154] Véanse Courcelle (1948), Bischoff (1951 y 1961) y, más recientemente, Schreiner (2003). Ya los comentaristas carolingios, con escasos o nulos conocimientos de griego, son conscientes de tales deturpaciones en los manuscritos que manejaban, como revela una glosa carolingia (BNP lat. 15090, f. 40r) al fragmento 9 citada por Courcelle (1967*a:* 280): «Prouerbiale exemplum in Graeco positum, quod corruptum est».

estos apógrafos, copiados en Vivarium por clérigos letrados *in utraque lingua,* probablemente se habrían conservado las lecciones griegas del original, aunque tras la desaparición del monasterio, poco después de la muerte de Casiodoro, estos códices se habrían perdido junto con el resto de los libros. Las primeras desviaciones respecto a las lecciones griegas originales habría que situarlas, por tanto, en las copias posteriores, aquellas para las que se debieron de emplear como antígrafos los códices de Vivarium.

Un elemento fundamental en la transmisión de estos fragmentos vendría quizá en apoyo de las tesis de Troncarelli; se trata de las glosas interlineales o marginales que traducen al latín estas citas y que se encuentran casi en la totalidad de los códices conservados. Muchas de estas glosas latinas transmiten el texto griego original con mucha más fiabilidad que el texto principal, lo que evidencia, por un lado, que fueron compuestas a partir de lecciones griegas correctas y, por otro, que sus autores conocían el griego. Tal cosa solo pudo tener lugar en una fecha temprana, posiblemente en los primeros apógrafos mencionados. A partir de este momento, las sucesivas copias transmitirían lecciones griegas cada vez más deturpadas en el texto principal, mientras que las lecciones originales se preservarían, en términos generales, en los márgenes de los códices.

La realidad que presentan los manuscritos, sin embargo, es algo más compleja; la conciencia de los copistas de habérselas con pasajes deturpados, junto a la naturaleza lábil de las glosas, genera un campo propicio para las intervenciones de escribas y comentaristas, que completan, modifican, eliminan o interpretan las lecturas de su antígrafo. Así, un copista con algún conocimiento de griego puede verse tentado a corregir lecturas que no entiende o que le parecen corruptas, modificando también la glosa latina para adecuarse a su nueva versión; otro puede modificar tan solo la glosa latina, integrarla en el texto junto al fragmento griego, sustituir uno por la otra, etc.; las posibilidades son múltiples.

Me voy a centrar tan solo en *BN* y en *CN* porque que en el resto de casos los adaptadores dependen de comentarios latinos, mientras que estos traductores, aunque los consultaran, se las vieron con manuscritos del texto original latino, probablemente glosados entre las líneas o en los márgenes[155].

En el caso de *BC*, parece que el traductor contaba como modelo con un manuscrito de la *Consolatio* con breves glosas marginales o interlineales dependientes en último término de la tradición remigiana, algunas de las cuales integra en su traducción castellana; se trataría de uno de los códices bajomedievales de los que componen la llamada tradición *vulgata* de la *Consolatio* (Kottler, 1955). El traductor de *CN*, por su parte, disponía de un manuscrito con el texto *puro* y también de los comentarios latinos de Nicolás de Trevet, al que recurrió para componer las numerosas anotaciones marginales que añadió a su traducción, y quizá pudo consultar ocasionalmente algún otro comentario, como el de Guillermo de Aragón. No se conservan —o no se han identificado— los códices que sirvieron de modelo a estos traductores, de manera que habrá que postular el conjunto de lecciones, bien testimoniadas en los textos críticos o en variantes de manuscritos, bien conjeturadas a partir del texto

[155] Cito *BC* por el manuscrito BNM 17814 y *CN* por BNM 10220. El propósito de este apartado difiere sustancialmente del de Cavallero (1995), que, a través de las glosas de *CN*, califica la cultura helénica del traductor como prerrenacentista.

romance, que debieron de conformar el modelo empleado por el traductor, es decir, el modelo subyacente de los fragmentos analizados[156]. Evidentemente las traducciones castellanas de dichos fragmentos se realizaron a partir de las glosas latinas, pero el modelo subyacente que hay que analizar en este caso es doble: por un lado, las glosas latinas, modelo inmediato de los traductores castellanos; por otro, los modelos griegos que estas traducían, no siempre coincidentes con las frases griegas reconstruidas.

De poco servirán para nuestro propósito las ediciones críticas de la *Consolatio,* que solo transmiten las pocas variantes griegas relevantes para el establecimiento del texto crítico, de manera que nos apoyaremos en las lecciones que algunos estudios parciales transmiten y, especialmente, en las referencias al texto griego que se leen en algunos manuscritos glosados o en algunos comentarios latinos. Resulta de gran provecho, pese a la distancia temporal y geográfica, el comentario destinado a la enseñanza del latín que sobre la *Consolatio* publicó el humanista holandés Juan Murmelio en 1514, debido a la minuciosidad —ausente en los numerosos comentarios anteriores—, con la que el autor examina el texto comparando las lecciones de diversos códices, bien manejándolos de primera mano, bien a través de informaciones epistolares de amigos y colegas. Los datos que proporciona sobre los fragmentos griegos tienen un extraordinario valor, que suple en alguna medida la escasa información de la que disponemos[157].

Los diez fragmentos en griego que se encuentran en la *Consolatio Philosophiae* consisten en cinco citas de Homero (2: *Il.* 1, 363; 4: *Il.* 2, 204–205; 5: *Il.* 24, 527–528; 9: *Il.* 12, 176 y 10: *Il.* 3, 277 y *Od.* 11, 109 y 12, 323), una de Pitágoras (3: vía Jámblico, *De vita Pyth.* 18), una de Eurípides (6: *Andr.* 319–320), una de Parménides (7: VIII, 43 Diels), una de un autor no identificado (8) y un proverbio popular (1)[158]:

---

[156] Sobre el modelo subyacente y su aplicación a las traducciones medievales, véanse Sánchez–Prieto (1988 y 1989), Megías (1999), Morrás (2002) y Gracia (2004 y 2007). En escasas ocasiones se ha identificado el manuscrito latino concreto que ha servido de modelo para una traducción medieval; es el caso del que utilizó Juan Alfonso de Zamora para su traducción de Valerio Máximo (Avenoza, 1994) o del empleado por Alfonso de Palencia para la traducción de las *Vidas* de Plutarco (Bravo García, 1977).

[157] He consultado cinco comentarios latinos, que van desde el siglo IX hasta el XVI. El comentario de Guillermo de Aragón se citará por la edición de Olmedilla (1997) y el de Nicolás Trevet por la inconclusa edición de Silk (*ca.* 1981), que consultamos en la versión mecanografiada, con correcciones manuscritas, depositada en la Yale University Library (ms. 1614). El manuscrito vaticano Lat. 3363 (en adelante, *V*), copiado en torno al año 830, transmite algunas glosas marginales de interés, que han sido editadas y estudiadas por Troncarelli (1981: 135–196). El comentario, del siglo XII, de Guillermo de Conches (Nauta, 1999a), más interesado en la exégesis del texto, apenas proporciona información. Sobre el comentario de Juan Murmelio, véase Nauta (1999b) y las referencias allí citadas; citamos el texto, con algunas correcciones de puntuación, por PL 63.869A–1074A.

[158] Claudio Moreschini (ed. 2005) y Ludwig Bieler (ed. 1984) presentan en estos lugares lecturas idénticas, que apenas modifican las del primer establecimiento crítico del texto (ed. Peiper 1871). Las únicas diferencias entre la edición de este y las de aquellos –beneficiadas por los estudios textuales posteriores a Peiper como, con especial relevancia en nuestros pasajes, el de Engelbrecht (1902)– son θεὸν por θεῷ en el fragmento 3, δυοῖς por δύο en el 5, ὄγκον por βίοτον en el 6 y ἐφορῶν... ἐπακούων por ἐφορᾶν... ἐπακούειν en el 10. Hay una undécima presencia del griego en la *Consolatio,* aunque de menor importancia para nuestro propósito, en I.1.4: *Harum in extremo margine Π graecum, in supremo vero Θ legebatur intextum atque in utrasque litteras in scalarum modum gradus quidam insigniti videbantur* (ed. Moreschini, 2005: 5) (véase Chadwick, 1980). Courcelle (1967: 166–167) demuestra que casi todas las citas griegas están tomadas de autores neoplatónicos como Olimpiodoro, Amonio y, sobre todo, Proclo.

1. [I.4.1] Sentisne, inquit, haec atque animo illabuntur tuo, an ὄνος λύρας? (ed. Moreschini, 2005: 11).

2. [I.4.1] Quid fles? quid lacrimis manas? Ἐξαύδα, μὴ κεῦθε νόῳ: si operam medicantis exspectas, oportet vulnus detegas. (ed. Moreschini, 2005: 11–12).

3. [I.4.38] Instillabas enim auribus cogitationibusque cotidie meis Pythagoricum illud ἕπου θεῷ. (ed. Moreschini, 2005: 17).

4. [I.5.4] Si enim cuius oriundo sis patriae reminiscare, non uti Atheniensium quondam multitudinis imperio regitur, sed εἷς κοίρανος, εἷς βασιλεύς. (ed. Moreschini, 2005: 21).

5. [II.2.13] Nonne adulescentulus δύο πίθους, τὸν μὲν ἕνα κακῶν, τὸν δὲ ἕτερον ἐάων in Iovis limine iacere didicisti? (ed. Moreschini, 2005: 32–33).

6. [III.6.1] Gloria vero quam fallax saepe, quam turpis est! unde non iniuria tragicus exclamat: ὦ δόξα, δόξα, μυρίοισι δὴ βροτῶν οὐδὲν γεγῶσι βίοτον ὤγκωσας μέγαν. (ed. Moreschini, 2005: 71).

7. [III.12.37] Ea est enim divinae forma substantiae, ut neque in externa dilabatur nec in se externum aliquid ipsa suscipiat, sed, sicut de ea Parmenides ait, πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ rerum orbem mobilem rotat dum se immobilem ipsa conservat. (ed. Moreschini, 2005: 95).

8. [IV.6.38] Nam ut quidam me quoque excellentior: ἀνδρὸς δὴ ἱεροῦ δέμας αἰθέρες οἰκοδόμησαν. (ed. Moreschini, 2005: 126).

9. [IV.6.53] Ordo enim quidam cuncta complectitur, ut quod ab adsignata ordinis ratione decesserit, hoc licet in alium, tamen ordinem relabatur, ne quid in regno providentiae liceat temeritati. Ἀργαλέον δέ με ταῦτα θεὸν ὡς πάντ' ἀγορεύειν. (ed. Moreschini, 2005: 128–129)

10. [V.II.1–3] Πάντ' ἐφορᾶν καὶ πάντ' ἐπακούειν / puro clarum lumine Phoebum / melliflui canit oris Homerus. (ed. Moreschini, 2005: 140).

La cita 7 está ausente de ambas traducciones, mientras que la 9 lo está solo de *BC*. En principio cabría suponer, teniendo en cuenta el *usus vertendi* de los traductores castellanos —*ad litteram,* si es posible por cognados, y sin omisiones ni adiciones— que las glosas latinas no se encontraban en su modelo (es irrelevante si se encontraban o no los pasajes griegos). Se puede proponer una explicación de esta posible ausencia en función de dos argumentos: en primer lugar, los fragmentos 7 y 9 son largos y, lingüísticamente, quizá los más complejos; en segundo lugar, ambos son innecesarios para la comprensión del pasaje en el que se insertan: el número 7 es una aposición de *divinae forma substantiae* y el 9 un comentario parentético de Boecio. Quizá su complejidad y subsidiariedad respecto al sentido del texto explicarían la ausencia de estos pasajes en los modelos[159].

El primero de los fragmentos se lee en *BC* como «¿O eres tal como el asno a la viyuela?» (f. 5ra) y en *CN* como «¿O eres como el asno a la vihuela?» (f. 10v). La expresión ὄνος λύρας es

[159] Ninguno de los comentarios manejados, excepto el de Murmelio (es decir, V, Guillermo de Conches, Guillermo de Aragón y Nicolás Trevet) mencionan el fragmento 7.

la forma abreviada (hay que sobrentender ἀκούων ο ἀκροατής) de un popular proverbio griego muy conocido en Roma, título de una sátira menipea perdida de Varrón[160]. La expresión fue muy popular en la Edad Media, con una amplia representación literaria e iconográfica (Adolf, 1950; Vitale- Brovarone, 1978; Van Scheik, 2005: 116–135), y ello fundamentalmente debido a este pasaje de la Consolatio, como prueba la designación «onos liras Boetii» de un autor de principios del siglo XIII (Van Scheik, 2005: 124). Las glosas latinas de este proverbio varían entre «an expers lyrae», «an asinus ludis» —fundamentalmente altomedievales— y «an asinus ad liram»[161]. Según Van Scheik (2005: 121–122), sería a partir del siglo XII cuando la última forma se difundiría como la más satisfactoria para verter la expresión latina. La dificultad de entender el genitivo sin el verbo que lo rige, ἀκούω, sería probablemente la causa de la lectura *expers,* muy probablemente cruce de ANONOΣ con ἄνευ, como interpreta Shanzer (1983: 280) a partir de la irreconocible lectura «ANO NOΣ APPAΣ» y la glosa «an es expers lire» que presenta el manuscrito Rawl. G. 39 de la Bodleian Library. Este es un caso en el que el texto se habría mantenido más fielmente en la glosa latina —que conserva el término «lire»— que en el cuerpo principal, donde el término se ha corrompido por la confusión entre Λ y A y entre Υ y P. El término «ludis» de la otra glosa habría aparecido probablemente por confusión de Υ con U y de P con D en ΛΥΡΑΣ. Un intento de asimilar una lectura antigua (*expers*) y la moderna (*asinus ad lyram*) de las glosas que encontraría en sus fuentes estaría en una glosa de Remigio de Auxerre citada por Van Scheik (2005: 166): «Intelligis quae dico ATQUE ANIMO INLABUNTUR TUO, AN ES ONOΣ ΛΥΡΑΣ? id est asinus ad lyram expers sapientiae sicut asinus, qui nihil scit lyrae, id est iucunditatis». Probablemente la lectura tardía ὄνος πρὸς λύραν de las ediciones antiguas se debe a una retrotraducción al griego de la expresión *asinus ad lyram*.

De todas estas variantes, la fuente más probable de la lectura, casi idéntica, de las versiones castellanas es la mencionada por Trevet y por Murmelio como «esne asinus ad lyram» –o «an es asinus ad lyram»–. La coincidencia en ambas versiones se debe posiblemente

---

[160] Shanzer (1986); el proverbio está testimoniado en su forma completa como ὄνος λύρας ἤκουε καί σάλπιγγος ὄς (Liddell–Scott, s.v. ὄνος).

[161] El aparato crítico de Moreschini ofrece las siguientes variantes (2005: 11): «an ὄνος Peiper: ANONOΣ codd., esne ὄνος πρὸς λύραν edd. vett., esne ὄνος λύρας Voll. graeca verba restituit Glar.» (se refiere a la edición de Glareanus, Basilea: 1546). En el manuscrito V se lee (Troncarelli, 1981: 156) «AN ONOC LYRAC: An asinus ludis?»; en Guillermo de Aragón (44) «Sentisne, inquit, hec atque animo illabuntur tuo? (Grecum) Quid fles, quid lacrimis manas? Numquid es asinus ad liram confitere ne abscondas»; es decir, Guillermo de Aragón menciona que hay un pasaje en griego pero decide no copiarlo. Algo parecido encontramos en Nicolás Trevet (88): «ATQUE ANIMO ILLABUNTUR TUO et subiungit Grecum prouerbium quod in Latino sonat ESNE ASINUS AD LIRAM? Asinus quidem constitutus ad liram bene audit sonum eius sed non percipit nec mouetur melodia eius». En el comentario de Murmelio leemos (918) «Esne ὄνος πρὸς λύραν? Sic legere est in exemplari quod Joannes Caesarius homo doctissimus mihi commodavit; quod interpretatur 'Asinus es ad lyram'. In ejusdem margine haec habentur ascripta: ἢ πρὸς λύραν ὄνος τελεῖς; id est, 'An ad lyram asinus es?' In epistola vero ab Aedicollio ad me data: An es ὄνος λύρας? subaudi ἀκροατής; id est, 'Es asinus lyrae auscultator'. Rodolphus Agricola exaravit Graeca Latinis litteris, forsitan eo quod is cujus usui scriberet Graeca nesciret. Sunt autem haec: ἆρα εἶ ὄνος πρὸς λύραν; id est, 'An es asinus ad lyram?'». Este pasaje es muy interesante; además de ofrecernos muy diversas variantes que circulaban manuscritas, testimonia la práctica de transcribir fragmentos griegos con letras latinas, probablemente en función de su parecido formal, así como la presencia de variantes griegas en los márgenes de los códices. No está claro si cuando Murmelio escribe «interpretatur» o «Latino sonat» está citando escolios latinos o traducciones suyas; en todo caso, debido a sus limitados conocimientos del griego (Nauta, 1999b), Murmelio se habría apoyado en ellos para sus versiones.

a la existencia, ya en el siglo XV, de la expresión «como el asno a la vihuela» como proverbio castellano[162].

De las variantes latinas que encontramos para el segundo fragmento, la posible fuente de *BC*, "Manifiestalo a mí e no me lo encubras" (f. 5ra) parece ser «Expone / eloquere mihi, ne occultes», mientras que la de CN, «Confiesa, no escondas» (f. 10v) parece ser «confitere, ne abscondas», muy cercana a la que aparece en el comentario de Trevet[163]. En ambos casos, que partieron de un modelo muy similar, parece que el glosador latino no tradujo νόῳ.

El fragmento tres es el famoso dicho pitagórico ἕπου θεῷ que aparece en *BC* como «Servir a Dios e non a los dioses» (f. 7rb) y como «Sirve a Dios e no a los dioses» en *CN* (f. 14v). Todos los manuscritos latinos colacionados en las ediciones críticas transmiten la lección antigramatical θεόν, la mayoría junto al escolio «de non diis» o «deo non diis». Pese a que se ha propuesto θεοῖς, está fuera de toda duda que la lección original debió ser la forma en singular, mientras que el acusativo de los códices debió de originarse por una confusión con ΘΕΩΙ[164]. Creo que para el origen de las traducciones castellanas del tercer fragmento hay que remontarse al *corpus* de glosas carolingias atribuidas a Remigio de Auxerre: la máxima pitagórica ἕπου θεῷ se glosa como «*De non diis,* quod scilicet non essent illi dii, qui colebantur» (citado por Courcelle, 1967: 280); su modelo griego debía transmitir ἕπου θεοῖς. La glosa «de non diis» debió de surgir por «un mot-à-mot stupide» (Courcelle, 1967: 280) resultado de buscar en glosarios la errónea secuencia ΕΠ–ΟΥ–ΘΕΟΙΣ, y a partir de aquí la glosa se reinterpretaría en sentido monoteísta como «deo non diis»[165]. Esta interpretación de

---

[162] Está testimoniado como tal por Sebastián de Horozco en su *Libro de los proverbios glosados*, de mediados del XVI (Weiner, 1994: I 148): «[...] de donde provino este vulgar "como el asno a la vigüela", el qual se suele dezir quando a alguno se atribuye alguna gracia o qualidad que es contraria a su ser y abilidad» y por Covarrubias (Arellano y Zafra: 2006: 234): «Hay muchos proverbios sacados de la condición deste animal y de su nombre [el asno], así latinos como vulgares españoles. 'Como el asno a la vihuela', cuando a un ignorante le refieren cosas sutiles y que él no entiende».

[163] La lectura más curiosa la proporciona el manuscrito *V* (Troncarelli, 1981: 156): «EXOULAM TYEY NOY: Ex nulle redolet intellectu»; Guillermo de Aragón (44): «Numquid es asinus ad liram confitere ne abscondas»; Trevet (88): «et hoc est quod subdit in prouerbio Greco quod in Latino sonat CONFITERE MIHI NE ABSCONDAS»; Murmelio (918): «ἔξαυδα, μὴ κεῦθε νόῳ] In Caesarii libello haec Graeca sunt, quae sic interpretantur: 'Eloquere, ne occultes intellectui'. Quam dedit Aedicollius ad me epistolam haec habet: ἐξεγέου ἐμοί ἐν μὴν ἀδήλῳ τίθεσθαι οὐ πείθω, quae sic licet interpretari: 'Expone mihi, in incerto quidem poni non suadeo'. Rodolphus legit haec Graeca: ἐξομολόγησαι, τί σε λυπεῖ; id est, 'Confitere quid te contristet'». Shanzer (1983: 280) cita como ejemplo de corrupción del texto griego la lección del ms. Rawl. G. 39 de la Bodleian Library, en que se lee «EYOMO AOTO EMEN KAIYE EMOEN».

[164] En el aparato crítico de Moreschini (2005: 17) se lee «θεῷ edd. (sed θεόν Peiper): ΘΕΟΝ libri, quorum nonnulli de non diis vel deo non diis suprascribunt, unde θεοῖς Engelbrecht». En palabras de Gruber (2006: 135), «Überliefert is θεόν, dazu die Scholien deo non diis bzw. *de non diis*. Daraus hat Engelbrecht 8 f. die Lesart θεοῖς hergestellt. Der Plural ist aber schon deswegen unannehmbar, weil erstens das Wort in dieser Form nicht zu der monotheistischen neuplatonischen Tendenz der *Consolatio* passt und zweitens der Spruch immer in der Form ἕπου θεῷ erscheint (Stob. ecl. 3, 1, 173; Apul. Plat. 2, 23; Hierocl. in carm. aur. 23, 11 [...]). In dem Scholion *deo non diis* ist daher die genaue Wiedergabe des später zu ΘΕΟΝ verderbten ΘΕΩΙ zu sehen».

[165] Y no al contrario, como considera Shanzer (1983: 280): «The manuscripts with interlinear Latin have the gloss "deo non diis" or else a corrupted version "de non diss", [*sic*] clearly indicating that what stood in the text originally was a dative, translated literally for the Greekless reader. [...] A Christianizing glossator draws our attention to "deo" one god, as opposed to "diis", many gods».

la glosa original «de non diis» se integra en la mayor parte de los escolios latinos –e incluso en la frase griega, ya que Murmelio testimonia θεῷ ἀλλ ` οὐ θεοῖς–, de manera que la cita se transmitiría como «servere (sequere, servi) deo non diis», que es la que los traductores castellanos encontraron en sus modelos[166]. Respecto al paso de ἕπου al verbo castellano *servir* no es necesario postular diferentes lecturas subyacentes, ya que tanto *sequor* como servio serían traducciones aceptables de ἕπομαι, y seguir y servir, a su vez, lo serían de *sequor*[167].

Para el cuarto fragmento, «Ca si te acuerdas de quál tierra eres natural, non se govierna así como solía por señorío de muchedumbre como la de Athenas, *ante ha un rey e un señor*» en BC (f. 8va) y «Si de qué tierra eres natural te nembrasses, la qual no es regida por mandado de muchos, ansí como la de los athenienses, *mas por un señor e un rey*» en *CN* (f. 17r), los comentarios apenas proporcionan más información que un cambio de orden de los elementos[168]. El modelo del que debió de partir BC sería «sed unus rex est, unus dominus», procedente del εἷς βασιλεύς ἐστίν, εἷς κοίρανος citado por Murmelio y presente en las ediciones antiguas, mientras que el de *CN* llevaría el orden inverso. La conversión de la frase en complemento de «es regida» en *CN* podría atribuirse al traductor, a no ser que se basase en una glosa cercana a la citada por Guillermo de Conches, «ab uno domino, ab uno rege».

El quinto fragmento, una cita inexacta de la *Ilíada* que haría referencia a los estudios platónicos de Boecio en su juventud (Courcelle, 1967: 145), se lee como «dos cubas, la una buena e la otra mala» en *BC* (f. 13va) y como «dos vasos, el uno bueno, el otro malo» en *CN* (f. 25r). La glosa en la que debieron de basarse ambas traducciones está documentada, con algunas diferencias insignificantes, desde antiguo: «Duo dolia unum quidem bonum

---

[166] En *V* (157), «ΕΠΟΥ THEON: De non deis»; en Guillermo de Aragón (57), «[...] Pittagoricum illud, scilicet seruire deo et non diis»; en Trevet (114), «Ponitur auctoritas in Greco que in Latino tantum sonat: seruire deo et non diis»; en Murmelio (932): «ἕπου θεῷ] 'Sequere Deum'; legitur autem hoc Graecum in exemplari quod mihi commodavit Caesarius, et in epistola Joannis Aedicollii ad me data. [...] Porro Rodolphus Agricola videtur haec Graeca ponere: θεῷ ἀλλ ´ οὐ θεοῖς; id est, 'Deo, et non diis (subaudi) servias seu serviendum'».

[167] Véase la acepción I.2 del verbo griego: «*follow,* as attendants [...] also, *escort, attend*, by way of honour" (Liddell–Scott, s.v. ἕπω) y la 11 de *sequor:* «To escort, attend, accompany (esp. as a servant or client)» (*OLD, s.v. sequor*).

[168] En el aparato de Moreschini (2005: 21) se lee: «ἀλλὰ εἷς βασιλεύς ἐστίν, εἷς κοίρανος edd. vett., corr. Vall.»; en *V* (159): «EIC KOIPANOS ECTIN EIC BACILEOUC: Unus dominus fortissimus est, unus rex»; en Guillermo de Conches (93): «non est multitudo dominans, nec tyrannus deprimens, sed unus rex et dominus nutriens»; en una adición de un copista a este comentario (*ibid.*): «Nota basileac dicitur rex, inde basilica domus regia, et basileon id est liber regum»; en Guillermo de Aragón (63): «Si enim cuius sis patrie oriundus reminiscaris, supple tua patria illa est de qua ego intendo loqui, que non regitur uti, id est sicut patria supra regebatur, quondam imperio multitudinis Atheniensium, sed regitur supple, ab uno domino, ab uno imperator, ab uno rege, qui supple dominus»; en Trevet (153): «SED supple patrie tue cuius oriundus es EST UNUS DOMINATOR ET UNUS REX. Ista sentencia in ueracioribus et antiquioribus libris in uerbis Grecis ponitur»; en Murmelio (943): «ἀλλὰ εἷς βασιλεύς ἐστίν, εἷς κοίρανος] Haec verba sunt in exemplari quod doctissimus Caesarius mihi commodavit. Interpretantur autem sic: 'Sed unus rex est, unus Dominus'. Habentur et sic in eodem margine ascripta, ἀλλὰ εἷς κοίρανος ἐστίν, εἷς βασιλεύς: 'Sed unus dominus est, unus rex'. In epistola vero Aedicollii paulo aliter, Εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς: 'Unus dominus sit, unus rex'. Agricola vero hunc in modum legit, εἷς κύριός ἐστίν, εἷς βασιλεύς».

alterum malum»[169]. La versión original griega, con la sustitución del ya incomprensible ἐάων homérico por ἀγαθῶν, es la que Murmelio lee «ex pervetusto exemplari», que cabría identificar con un manuscrito carolingio. El origen de los adjetivos de las glosas latinas y de las versiones castellanas en lugar de los genitivos originales posiblemente haya que encontrarlo en la confusión de ΚΑΚΩΝ por KAKON, que se extendería después a ἀγαθόν o a la forma καλόν que, posiblemente por simetría fónica, presentan algunos manuscritos.

Las versiones castellanas del sexto fragmento son «¡Oh, fama, fama, que en mil millares de ombres non eres ál sinon gran finchamiento de orejas!» en *BC* (f. 26rb) y «¡Oh, gloria, gloria, ninguna otra cosa fecha en millares de hombres sino grande finchazón de orejas!» en *CN* (f. 53r–53v). En todos los comentarios se encuentra la curiosa referencia a las orejas[170], que debió de originarse en una mala lectura y una mala división del texto griego en época muy temprana: BIOTON, probablemente por un error de copia, se transformó en ΗΩΤΩΝ, que se interpretó como la partícula comparativa ἢ y el genitivo plural ὠτῶν, modificándose también la sintaxis de la frase para que la mención tuviese sentido; el participio γεγῶσι debió de cambiar de género y caso y el aoristo ὤγκωσας se habría convertido en un sustantivo (Peiper, que tenía muy en cuenta las glosas latinas, edita ὄγκον, que se correspondería con el término «inflacio» –o «tumor»– de los comentarios). El resultado sería una frase similar a ὦ δόξα, δόξα, μυρίοισι δὴ βροτῶν οὐδὲν γεγῶσα ἢ ὠτῶν ὄγκον μέγαν, que se glosaría como «O gloria, gloria, decem (centum) millibus hominum qui es (en *BC*) / facta (o «factum»; en *CN*) nihil aliud nisi aurium inflatio (tumor)».

Para el octavo fragmento contamos con el censo más amplio de variantes griegas, en el que podemos apreciar hasta qué punto se corrompieron en los manuscritos medievales

---

[169] En el aparato de Moreschini se lee (2005: 33): «ΔΥΟ O2 L2 C Weinb.: ΔΥΟΥΣ O L T N R E MN W δοιοῦς Peiper, δύο τοὺς edd. vett. ΚΑΚΩΝ O T F Mn W B: ΚΑΛΩΝ T2 N W2 in calce, eras. Mn, alii alia (καλῶν edd. vett.)»; en *V* (163): «*Citaz. greche: (esiste una glossa semiilleggibile di mano carolina contemporanea al testo, erasa. Anche il testo greco citato da Boezio è stato eraso e riscritto):* Duo dolia hunc quidem unum malum hunc autem aliud bonum»; en Guillermo de Aragón (83): «Nonne adulescentulus didicisti duo dolia iacere in limine Iouis, quorum plenum erat unum melle et alterum felle?»; en Trevet (201): «NONNE ADOLESCENTULUS id est quando iuuenis eras Athenis DIDICISTI IN IOVIS LIMINE IACERE; residuum auctoritatis Homeri ponit in Greco quia Homerus Grecus erat et Grece scripsit et sonat in Latino tantum: duo dolia unum quidem malum alterum bonum»; en Murmelio (957): «Nonne adulescentulus δύο τοὺς πίθους, τὸν μὲν ἕνα κακῶν, τὸν δὲ ἕτερον ἀγαθῶν] Haec Graeca misit ad me Joannes Aedicollius ex pervetusto exemplari, quae sic redduntur Latine: 'Duo dolia, malorum quidem unum, alterum autem bonorum'. In Caesarii nostri libello haec insunt, οὐ μειράκιον ὢν ἔτι δύο πίθους, τὸν μὲν ἕνα κακῶν, τὸν δὲ ἕτερον ἀγαθῶν. Quae ad verbum sic possumus interpretari: 'Non adolescentulus adhuc etiam duo dolia, unum quidem malorum, alterum autem bonorum'».

[170] La sección del aparato de Moreschini (2005: 71) que nos interesa es la siguiente: «ΓΕΓΩΣΙ Mn W C G: ΓΕΓΩΣΕΝ O F N R B, cett. libri corrupti BIOTON G C: BOION O, ΗΩΤΩΝ R W Comm. (ἢ ὠτῶν), ETO ΤΩΝ K NI vel C, I OTON N Mn, cetera corruptius βίοτον: ὄγκον Peiper». En V (179): «ΑΟΞΑΑΟΞΑ ΜΥΠΙΟΙΧΙΑ Η ΒΡΟΤΩΝ ΟΥΑ ΕΤ ΕΤΩΞΙ ΕΙ ΟΙΟΝ ΥΙ ΚΩΧΑΧ ΜΕΤΑΝ: O gloria gloria multos hominum annullabit si auribus decretantur»; en Guillermo de Aragón (163): «[...] tragicus exclamat: O gloria, gloria, milibus mortalibus nichil aliud facta nisi aurium inflacio magna»; en Trevet (349–350): «ponit autem auctoritatem in Greco que in Latino tantum sonat: O GLORIA IN MILIBUS HOMINUM NICHIL ALIUD FACTA scilicet quia sine meritis falso prouenit NISI AURIBUS INFLACIO MAGNA»; en Murmelio (1010): «*Tragicus*] Euripides, qui Andromacham sic exclamantem inducit: Ὦ δόξα, δόξα μυρίοισι δὴ βροτῶν / Οὐδὲν γεγῶσι βίοτον ὤγκωσας μέγαν. Id est, interprete Antonio Codro Urceo: 'O gloria, gloria, infinitis jam mortalibus nullius pretii vitam tumefecisti magnam!'. Sunt tamen qui haec paulo aliter legant et interpretentur sic: 'O gloria, gloria, decem millibus hominum, nihil aliud facta nisi tumor magnus seu inflatio magna'».

estos pasajes griegos[171]. Se trata de una cita *incerti auctoris* en la que la probable lectura del arquetipo, αἰθέρες, no es satisfactoria. A partir, entre otros datos, de la glosa *virtutes* que presentan la mayoría de códices, Shanzer (1983) ha propuesto —atribuyendo además la cita al *Corpus Hermeticum*— que en original se leería δυνάμεις (como leyó Murmelio en un manuscrito) y que αἰθέρες, una glosa para especificar el tipo de δυνάμεις, habría sustituido al término original. En *CN*, donde leemos «las virtudes hedificaron el cuerpo del varón santo e lo fizieron fuerte» (f. 94v), el traductor volvió a recurrir para este pasaje al comentario de Trevet, donde se lee «hoc corpus uiri sacri edificauerunt uirtutes, et reddiderunt fortem». Creo, además, que «reddiderunt fortem» es a su vez una glosa de «edificauerunt» que se ha integrado en la traducción. En el caso de *BC*, en que se lee «las bondades fizieron más firmemente el cuerpo del varón santo» (f. 47va), posiblemente el modelo sería muy similar a «sancti uiri corpus uirtutes edificauerunt», pero el traductor querría hacer la frase más inteligible y coherente con el pasaje en el que se inserta —que trata sobre la posibilidad de que a los buenos les alcancen las adversidades— vertiendo «uirtutes edificauerunt» por «las bondades fizieron más firmemente».

El noveno fragmento, como ya hemos mencionado, solo se encuentra en *CN*, que lee «ca el muy fuerte Dios rige todas las cosas en el mundo» (f. 96r), traducción literal del pasaje en el comentario de Trevet, «fortissimus in mundo Deus omnia regit»[172]. Quizá el origen de esta glosa latina estaría en una feliz traducción de algún copista con algunos conocimientos de griego, que se apoyaría en una serie de confusiones como las siguientes: la interpretación de ἀργαλέον en su acepción de 'terrible' o 'poderoso', la confusión de «ΔΕΜΕ ΤΑΥΤΑ» con «ΓΗ ΤΑΥΤΑ (o ΤΑΥΤΗ)», θεος como resultado de la fusión de θεὸν y ὥς, y la asimilación de

---

[171] Schanzer (1983: 279): «Munich, Staatsbibl. Clm. 18,765 ΑΝΔΡΟΣ ΔΗΙΕΡΟΥ ΔΑΙΜΑ ΣΑΙΕΘΕ ΟΙΚΟΔΟΜΗΣΑΝ marg. ΑΝΔΡΟΣ ΔΗΡΟΥ ΑΛΙΘΕΡΕΣ ΟΙΚΟΔΟΜΗΣΑΝ London, B.L. Harley 3095 ΑΝΗΡ Η ΓΕΡΕΙΟΣ ΘΟΑΛΗΝΟΣ ΟΥΜΕ ΚΟΛΟΜΕΣΑΝ Η ΑΝΔΡΟΣ ΔΕ ΙΕΡΟΙ ΛΛΗΓΕΡΕΣ ΟΙΚΟΔΟΜΗΣΑΝ Η ΑΓΙΟΣ ΑΝΔΡΕΣ ΣΤΟΜΑΤΑ Η ΙΔΙΑ ΟΔΟΜΕΙΣΑΝ Gotha, MS. 103+104 ΑΝΔΡΟΣ•ΔΗΥΕΡΟΥ•ΔΑΥΘΗΡΕΣ• ΟΙΚΟΔΟΜΙΣΑΝ Oxford, Bodl. Auct. F. 6. 5. ΑΝΔΡΟΣ•ΛΥΓΡΟΥ•ΑΙΟ•ΣΡΕΣ•ΟΥΚΟΛΟΜΙΣΑΝ». A estas citas procedentes de manuscritos de entre el siglo IX al siglo XII, hay que sumar los datos aportados por el aparato de Moreschini (2005: 126): «versum restituit Peiper, corruptius edd. vett. ΔΕ: AN O δέμας Haupt, Hermes 3 (1868), 146 Peiper: ΔΑΙΜΑΣ vel similia P M K T V, Δ tantum L, MA B, om. cett. ΑΛΙΘΕΡΕΣ vel ΔΑΙΘΕΕΣ vel simile quid codd.»; en V (192): «ANARON IEPUUN CUUKA AINANAIC IKOAOKE CAN... Viri sacri colpis virtutis edificare ro...»; en Guillermo de Conches (264): «Viri sacri corpus uirtutes aedificauerunt, id est contra aduersitates munierunt»; un copista añade en este punto (*ibid.*) «uel per me, id est per philosophiam ut hoc grecum dicit "ana poiep (= ΑΝΔΡΟΣ ΙΕΡΟΥ) wygwhaa mai"»; en Guillermo de Aragón (286): «Sancti uiri corpus uirtutes edificant»; en Trevet (628): «Ponit auctoritatem in Greco que in Latinum translata sonat: hoc corpus uiri sacri edificauerunt uirtutes, et reddiderunt fortem»; en Murmelio (1056): «Ἀνδρὸς ἱεροῦ σῶμα δυνάμεις οἰκοδομοῦσι. [...] Latine sic sonat ad verbum facta interpretatio: 'Viri sacri corpus virtutes aedificavere'. Versus autem hunc in modum reddi potesti: 'Sacri hominis corpus virtutes aedificarunt'».

[172] En el aparato de Moreschini leemos (2005: 129): «ΜΕ: ΝΕ Ο Τ C ΠΑΝΤΑ ΓΟΡΕΥΣΙΝ codd., versum restit. Glar. (δ' ἐμέ edd. *vett., corr. Peiper*)»; en *V* (194): «*Citaz greca* [...]: Perfecta oportet timere vel<** aut> supere <sse> hec Deum sicut <** *sic*>, omnia creatorem»; en Guillermo de Aragón (289): «quia deus fortissimus in hoc mundo cuncta gubernat ineffabiliter sua benignitate»; Trevet presenta dos opciones de interpretación (636): «Deinde subiungitur Greca auctoritas que secundum aliquos interpretatur fortissimus in mundo Deus omnia regit et sic refertur ad firmandum illud quod precedit. Secundum alios libros interpretatur: leuia oportet conuocare et sic refertur ad id quod sequitur et est sensus quod [...]»; en Murmelio (1056): «Ἀργαλέον δ' ἐμέ ταῦτα θεῶν ὥς πάντ' ἀγορεύειν. Grecus versus heroicus est (ni fallor) Homeri, qui ad verbum interpretatus sic sonat: 'Difficile autem est me sermone explicare quemadmodum Deus omnia regat et sua providentia disponat'. Versus Latino sermone sic reddi potest: 'Difficile est sic haec me dicere cuncta deorum'».

ἀγορεύειν al verbo κρατέω. Así pues, la frase que este glosador habría interpretado sería algo parecido a ἀργαλέος γῇ ταύτῃ θεὸς πάντα κρατεῖ.

En prácticamente todos los códices y en todas las ediciones, incluida la de Peiper, el último fragmento, que en realidad constituye el primer verso del segundo metro del libro quinto, se incluye al final de la prosa anterior[173]. Ahí lo encontramos también en las versiones castellanas; en *BC* se lee «Empero aquel catamiento de la providençia de Dios que cata todas las cosas de siempre vee aquestas cosas e las ordena cada unas ante que venga las enderesça por sus meresçimientos *e, governando todas las cosas, ordénalas*» (f. 52rb) y en *CN* «lo qual empero mira aquel acatamiento de la providençia acatante desde siempre todas las cosas, e predestinadas las ordena a sus meresçimientos, *ca oye, vee, ordena e rige todas las cosas*» (f. 104v). Probablemente ambos traductores dispusieron de una glosa muy similar a la que presenta Guillermo de Aragón, donde los verbos originales se han sustituido, quizá para una mayor adecuación con el pasaje en el que se incluye, por «disponit» y «gubernat»[174]. El traductor de *CN*, que ha podido consultar también la traducción latina de los verbos originales en el comentario de Nicolás Trevet, incluye en su traducción ambas versiones ordenando los cuatro verbos en orden creciente de importancia («audit», «videt», «disponit», «gubernat»).

Casi todos los modelos latinos que subyacen en las traducciones castellanas de estos fragmentos se han podido documentar en manuscritos glosados o en comentarios de la *Consolatio*; en las citas de estos se han podido apreciar también las diferentes variantes en la inclusión de las citas griegas, fruto de la labor de copistas y anotadores (copia del texto griego, a veces ininteligible, y glosas latinas en los márgenes, tachaduras del texto griego y adición entre líneas del latino, copia sucesiva de ambas versiones, etc.). Ninguna de las versiones vernáculas, por otra parte, menciona que estos fragmentos estuvieran en griego. Esto no significa que en los códices que se emplearon como modelo no se encontraran las frases en griego (sería un caso aislado en la tradición de la Consolatio) y que, por tanto, desconociesen este hecho. El traductor de *CN*, por ejemplo, lo sabía con toda seguridad por su manejo del comentario de Trevet, al que acudió en busca de ayuda para la traducción de estos pasajes, pero decidió no mencionarlo en las extensas glosas que compuso como complemento de su versión[175]. Simplemente no debieron de considerarlo necesario ni relevante, lo cual es un indicio del escaso interés que el griego despertaba entre los hombres cultos de principios del siglo XV.

Por último, la comparación de las versiones castellanas revela que ambos traductores trabajaron sobre modelos, al menos en estos pasajes, con lecturas muy similares. En las traducciones se incluyen algunas de las glosas que, compuestas a partir del siglo XII y difundidas

---

[173] Véase Moreschini (2005: 140): «*versum restituit et carmini tribuit Engelbrecht,* ἐφορᾷ... ἐπακούει edd. vett., ἐφορῶν... ἐπακούων *Peiper cum praecedentibus coniungentes*».

[174] En *V* (195) se lee: «*Citaz. greca erasa: l'interlinea traduce così:* Omnia prospiciens et omnia predestinans»; en Guillermo de Aragón (312): «Nam deus omnia disponit et gubernat»; en Nicolás Trevet (693): «hoc confirmat auctoritate quadam Grece posita quae in Latino sonat omnia videt Deus et omnia audit»; en Murmelio (1064): «Πάντ' ἐφορᾶ καὶ πάντ' ἐπακούει. Homerici versus pars est posterior ex Iliados libro tertio; id est, omnia videt, et omnia inaudit: Aspicit omnia, et omnia inaudit».

[175] Habría que tener en cuenta a este respecto que quizá los traductores creyeran que la traducción latina de estas citas se debía al propio Boecio, como se desprende, por ejemplo, de esta observación de Nicolás Trevet (499): «quod probat auctoritate Parmenidis quam primo ponit [*sc.* Boethius] in Greco deinde sensum eius subiungit in Latino».

en los comentarios posteriores, intentaban corregir escolios antiguos, y encontramos también glosas antiguas de la tradición remigiana, a veces junto a nuevas interpretaciones de las citas griegas. En definitiva, una valiosa información sobre la circulación de códices latinos en el tránsito del siglo XIV al XV dentro del ámbito letrado castellano y, sobre todo, acerca de la compleja transmisión medieval de la *Consolatio Philosophiae* en la Península Ibérica.

### 3.4.3. La pervivencia de las versiones castellanas medievales de la *Consolatio Philosophiae*

Del éxito de las versiones hispánicas medievales de la *Consolatio Philosophiae* dan testimonio no solo los manuscritos conservados de esa época, sino también las impresiones llevadas a cabo, en catalán y castellano, en 1488, 1489, 1497, 1499 y 1511, que convierten a la *Consolatio* en la obra antigua impresa en más ocasiones durante este periodo.

No fue, sin embargo, muy duradero el éxito de estas versiones en el siglo XVI, ya que en 1518 se imprimía la *Consolación* que iba a triunfar durante toda la centuria: se trata de la traducción del fraile dominico Alberto de Aguayo (1469–1530) con «el metro en coplas y la prosa por medida», es decir, con las partes en prosa en octosílabos sin rima y los versos latinos en diversos metros castellanos. Este texto, que se reimprimió en tres ocasiones más (1521, 1530 y 1542), fue elogiado como modelo de la lengua castellana por Juan de Valdés en su *Diálogo de la lengua* (1535), quien también menciona la traducción de Ginebreda:

> D'eso poco que he leído, me parece haber visto dos librillos que me contentan así en el estilo, el cual tengo por puro castellano, como en el exprimir muy gentilmente y por muy propios vocablos castellanos lo que hallaban escrito en latín: el uno d'estos es *Boecio de consolación*, y porque hay dos traduciones, parad mientes que la que yo os alabo es una que tiene el metro en metro y la prosa en prosa, y está dirigido al conde de Ureña.

También se aplaude la obra de Aguayo, con un punto de exageración, en el *Discurso sobre la lengua castellana* de Ambrosio de Morales (en la edición de 1585):

> Más ha de cincuenta años que se imprimieron en castellano los libros de Boecio Severino *Del consuelo de la Philosophía,* en un tan buen estilo que qualquiera que tuviere buen voto juzgará como está mejor en nuestra lengua que en la latina.

A partir de este momento se llevarán a cabo numerosas traducciones de la *Consolatio,* algunas de gran mérito como la del Doctor Pedro Sánchez de Viana († 1619) o la de fray Agustín López († 1614) (véanse Menéndez Pelayo, 1950 [= 1902], ed. Getino, 1946; Montero y Blanco, 1992; Pérez Gómez, 1993–1994 y Doñas, 2009*d*). Con el renovado interés por Boecio que el neoestoicismo del XVII trajo consigo, Francisco de Moncada incluso llegó a escribir una *Vida de Boecio,* que constituye una de las primeras biografías del autor romano (véanse González Cañal, 2003 y Baró i Queralt, 2007).

Las versiones medievales de la *Consolatio* fueron sustituidas por estas nuevas traducciones, e incluso fueron objeto de mofa por algunos de sus traductores posteriores. Fray Agustín López, por ejemplo, se burla de *La consolación natural* en el prólogo a su traducción, citando la prosa novena del tercer libro según el manuscrito BNM 10220 (*apud* Menéndez Pelayo, 1950 [= 1902]: 316):

> A mis manos vino una traductión antigua de los libros de Boecio en nuestro castellano que guarda assí en los metros como en las prosas el rigor que Achila en la suya, y por esta razón no es cosa que se puede leer. Traduziendo el metro 9 de el libro tercero, dize estas palabras: «Tú ayuntas la ánima medio de triple moviente todas las cosas, pártesla por cónsonos miembros, la qual, siguiendo movimiento se ayunta en dos redondezes, traspassa para tornar en sí misma e cerca la mente profunda e convierte el cielo con semejable imagen. Con causas yguales levantas los ánimos e las vidas menores, aparejando las nobles en ligeros carros. Siémbraslas en el cielo y en la tierra. Las quales, con ley benigna concertadas, hazes tornen a ti con reduzible fuego». Por no provocar a risa, que es muy fuera de mi intento, no traygo otras cláusulas semejantes a estas. Para que nuestro trabajo, pues, sea de provecho y no cayga más en los yerros que acabamos de condenar, procuraré captivar el sentido de Boecio en nuestra lengua española, y sacalle de las tinieblas en que le tiene escondido la latina.

En el caso de la versión de fray Alberto de Aguayo, otro comentario despectivo dirigido a sus predecesores revela su conocimiento de los romanceamientos medievales de la *Consolatio* (ed. Getino, 1946: 44):

> E aunque este libro haya sido otras veces trasladado en castellano, quienquiera que cotejare mi traducción con las otras verá que no fue superfluo el trabajo que tomé, porque no fue tan maltratado Boecio de sus enemigos cuanto su libro de sus intérpretes.

Las toscas e indirectas versiones medievales, muy alejadas ya del gusto de la época, cayeron por completo en el olvido.

# CONCLUSIONES

Las principales aportaciones de mi tesis podrían sintetizarse en cinco puntos:

1. En primer lugar, la clarificación y sistematización de todas las versiones de la *Consolatio Philosophiae* en la Edad Media hispánica. De acuerdo con los criterios que he definido y empleado (§ 3.1), considero que las cuatro ramas de transmisión se componen de trece diferentes versiones, dos catalanas, nueve castellanas, una hebrea y una latina. Respecto al tipo de versión, dos son adaptaciones, dos traducciones directas, cuatro traducciones indirectas, tres refundiciones, una revisión y una retrotraducción. A través del estudio de las fuentes de estas versiones, del tipo de adaptación y de su transmisión (§ 3.3), hemos establecido cuáles han sido las dimensiones, de entre las muchas que la obra original ofrecía, que se han desarrollado en ellas. Como en el resto de Europa (§ 2.3.3), las versiones hispánicas medievales presentan lecturas muy diferentes de la obra, desde el *thesaurus* de historia, mitología y enseñanzas morales que resulta de la acumulación de materiales procedentes de Guillermo de Aragón y Nicolás Trevet en el *Libre de consolació* (§ 3.3.1.3) y sus traducciones castellanas (§ 3.3.1.5) hasta el árido y esquemático tratado filosófico sobre la predestinación y el libre albedrío del *Diálogo entre una dueña y un sabio* (§ 3.3.1.8). Entre estos extremos se sitúan la lectura sustituida de la *Declaración del libro «De consolación»* (§ 3.3.1.5), la versión académica del *Boeçio de consolación* (§ 3.3.3) o la recuperación de la voz del autor en *La consolación natural,* reflejo de la paradójica encrucijada cultural en la que se encuentran algunos aristócratas castellanos de la primera mitad del siglo XV (§ 3.3.4).

2. A partir de los últimos años de la vida de Boecio (§ 1.3.5) y de la imagen que de él presentaron las fuentes medievales (§ 2.2), muchos autores medievales que se consideraba en situaciones similares a las del autor de la *Consolatio Philosophiae* se presentaron en sus obras como «figuras boecianas» (§ 3.1). Me he basado en el uso de este dispositivo literario para postular uno de los principales motivos, acaso el más importante, de la extraordinaria transmisión vernácula de la obra: la intención política en la génesis de algunas de las versiones. A partir del contexto histórico de los personajes implicados en la composición de algunas de estas versiones, en el estudio atento, a la luz de los modelos latinos que se manejaron, de los

textos y de su difusión y recepción, he propuesto que tres de ellas fueron concebidas con diversos tipos de intención política a través de la misma estrategia literaria, la identificación, individual o colectiva, de sus destinatarios con Boecio: en el caso de Pere Saplana y su versión original catalana he formulado esta intención política como contraexilio apologético (§ 3.3.1.2), como afirmación estamental en el *Boeçio de consolaçión* (§ 3.3.3.3) y como lamento exculpatorio en *La consolación natural* encargada por Ruy López Dávalos (§ 3.3.4.3).

3. El trabajo posiblemente menos reconocible, pero, a mi juicio, el de mayor valor se encuentra en las ediciones de los textos (§ 4). En ellas, y con diferentes niveles de acercamiento crítico en función de los estudios previos y de las condiciones de transmisión de los textos (§ 4.1), he intentado poner a disposición de los estudiosos todos los textos castellanos medievales que derivan, de un modo u otro, de la *Consolatio Philosophiae*. En las ediciones críticas he podido establecer con certeza las fuentes de los traductores, las relaciones entre los testimonios y el tipo de traducción o *usus uertendi* mediante la comparación sistemática de los textos castellanos con sus modelos y del establecimiento, en los casos pertinentes, del modelo subyacente.

4. En diversos apartados he descrito la recepción latina y vernácula europea de la *Consolatio Philosophiae* (§§ 2.2, 2.3, 3.4.1, 3.4.2), lo que me ha permitido inscribir la tradición hispánica en este contexto y establecer así los paralelos y las divergencias con otras tradiciones (§ 3.1). He estudiado como la tradición comentarística latina de *vitae, accessus,* glosas y comentarios encuentra acomodo en los diferentes esquemas hermenéuticos empleados por los adaptadores y traductores hispanos, que reelaboran y reubican estos materiales en función de sus propios intereses. La tradición hispánica vernácula, aunque más tardía que la del resto de Europa, es posiblemente, detrás de la francesa, la más rica y extensa desde diferentes perspectivas; con paralelos evidentes con las tradiciones más importantes, por ejemplo, en el uso de fuentes y el tipo de versiones, presenta también elementos peculiares, relacionados sobre todo con la diferente condición y formación de la audiencia de estas obras.

5. Por último, en un aspecto de quizá menor interés para la filología hispánica, he realizado la primera revisión sistemática de la crítica boeciana moderna desde sus inicios, a finales del siglo XIX, hasta nuestros días, presentando las principales líneas críticas de cada periodo y su evolución de acuerdo con las diferentes concepciones historiográficas y literarias del siglo XX (§§ 1.1, 2.1). Se inscribe mi tesis en la línea crítica de mayor auge y desarrollo en tiempos recientes, el estudio de la recepción medieval vernácula de Boecio y de su relación con la transmisión latina de la obra.

Como he dicho en la introducción, son muchos los defectos y las carencias de esta tesis. Espero, sin embargo, que pueda ser de alguna utilidad como punto de partida para futuros estudios más completos y atinados.

# BIBLIOGRAFÍA

Acosta Rodríguez, Juan (1989*a*), «Los conceptos "esse et id quod est" en Boecio», *La ciudad de Dios* 202, pp. 613–656.

— (1989*b*), «El concepto de "participación" y su alcance metafísico en la obra de Boecio», *Naturaleza y gracia* 1, pp. 39–58.

— (1990*a*), «La teoría del conocimiento en Boecio», *La ciudad de Dios* 203, pp. 647–670.

— (1990*b*), «El concepto de "individuo" y el problema de la individuación en Boecio», *Estudios filosóficos* 39, pp. 7–31.

— (1993), «Boecio y la física aristotélica», *La ciudad de Dios* 206, pp. 65–109.

— (1994), «Sobre la equivocidad del ser en Boecio», *Logos* 22, pp. 83–92.

— (1995), «La antropología de Boecio», *La ciudad de Dios* 208, pp. 225–263.

— (1996), «La fundamentación ontoteológica de la ética de Boecio», en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, pp. 139–146.

— (1999), «La teología racional de Boecio», *La ciudad de Dios* 212, pp. 659–684.

Adolf, Helen (1950), «The Ass and the Harp», *Speculum* 25.1, pp. 49–57.

Aguayo, Alberto de (1518), *Libro de Boecio Severino intitulado De la consolacion de la philosophia, agora nuevamente traduzido de latin en castellano por estilo nunca ante visto en España; va el metro en coplas y la prosa por medida*, Sevilla, Jacobo Cromberger (reimpr. en 1521, 1530 y 1542); reed., con ed. e introd. del P. Luis G. Alonso Getino, en Madrid, Tip. de la Revista de Archivos, 1921, en Buenos Aires, Espasa Calpe, 1943 y 1946 y, en México, Porrúa, 1986; ed. facs. en Cieza, La fonte que mana y corre, 1966).

Aguiló, Marian (ed. 1873–[1904]), *Libre de Consolació de Philosophia lo qual feu en lati lo glorios doctor Boeci, transladat en romanç catalanesch, estampat novament* [...], pról. de Àngel Aguiló, Barcelona, Llibreria d'Alvar Verdaguer.

Albareda, Anselm (1919 [1920]), «L'arxiu antic de Montserrat», *Analecta Montserratensia* 3, pp. 77–216.

Albesano, Silvia (2006), «*Consolatio Philosophiae*» *volgare. Volgarizzamenti e tradizioni discorsive nel Trecento italiano*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter.

Alfonsi, Luigi (1942), «De quibusdam locis quos ex antiquis poetis Boethius et Maximianus repetisse videntur», *Aevum* 16, pp. 86–92.

— (1942–1943*a*), «De Boethio elegiarum auctore», *Atti del Reale Istituto Veneto* 102, pp. 723–727.

— (1942–1943*b*), «Sulla composizione della "Philosophiae Consolatio" boeziana», *Atti del Reale Istituto Veneto* 102, pp. 707–723.

— (1943), «Problemi filosofici della *Consolatio* boeziana», *Rivista di filosofia neo–scolastica* 35, pp. 323–328.

— (1945*a*), «Studi boeziani. Cicerone in Boezio», *Aevum* 19, pp. 142–148.

— (1945*b*), «Studi boeziani. Rapporti tra prose e carmi nella *Consolatio*», *Aevum* 19, pp. 148–157.

— (1950), «L'umanesimo boeziano della *Consolatio*», *Atti della riunione costitutiva della Sodalitas Erasmiana*, eds. Giuseppe Toffanin, Giulio Valiese y Mariano Gentile, Nápoles, Pironti, pp. 166–180.

— (1951*a*), «Studi boeziani. Humanitas in Boezio», *Aevum* 25, pp. 132–40.

— (1951*b*), «Studi boeziani. Boezio II, 1», *Aevum* 25, pp. 140–43.

— (1951*c*), «Studi boeziani. Boezio e il *De officiis*», *Aevum* 25, pp. 143–46.

— (1951*d*), «Studi boeziani. Boezio e la tradizione protrettica», *Aevum* 25, pp. 210–222.

— (1951*e*), «Studi boeziani. Muse poetiche e muse filosofiche», *Aevum* 25, pp. 223–227.

— (1951*f*), «Studi boeziani. La filosofia e le varie scuole filosofiche (I,3)», *Aevum* 25, pp. 228–229.

— (1953), «Romanità e barbarie nell'Apologia di Boezio», *Studi Romani* 1, pp. 605–616.

— (1954), «Boezio poeta», *Antiquitas* 9, pp. 4–13. [Versión alemana: «Boethius als Dichter», en *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 407–423.]

— (1955*a*), «Storia interiore e storia cosmica nella *Consolatio* boeziana», *Convivium* 3, pp. 513–521.

— (1955*b*), «Boezio nella tradizione culturale della letteratura italiana», *Orpheus* 2, pp. 10–16.

— (1970), «Da Apuleio a Boezio», *Giornale italiano di filosofia* 22, pp. 32–35.

— (1976), «Boezio», en *Dizionario di filosofia*, Florencia, Sansoni, pp. 144–145.

— (1979–1980), «Virgilio in Boezio», *Sileno* 5–6, pp. 357–371.

— (1984), «Boezio e le sue tematiche. Retorica, filosofia, teologia, politica», en *La poesia tardoantica. Tra retorica, teologia e politica. Atti del V Corso della Scuola superiore di archeologia e civiltà medievale, Erice (Trapani) 1981*, Messina, Centro di Studi Umanistici, pp. 467–475.

Almeida, Belén (2003), «Un nuevo testimonio manuscrito de la sección gentil de la Quinta Parte de la *General Estoria*», *Revista de literatura medieval* 15.2, pp. 9–41.

— (2006), «La *Farsalia* castellana de la Biblioteca de Osuna (BNE 10805) y la obra del marqués de Santillana», *Revista de literatura medieval* 18, pp. 71–85.

— (ed. 2009*a*), *General Estoria. Quinta Parte. II*, Madrid, Biblioteca Castro.

— (2009*b*), «La sección no conservada de la Quinta Parte de la *General Estoria*: contenido, fuentes, problemas textuales», en *Medievalismo en Extremadura. Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas de la Edad Media*, eds. Jesús Cañas Murillo, Fco. Javier Grande Quejigo y José Roso Díaz, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009, pp. 223–234.

Alvar, Carlos (2003), «Materiales para una taxonomía de la traducción al castellano en el siglo xv», en *Lengua, Variación y Contexto. Estudios dedicados a Humberto López Morales*, coords. Francisco Moreno Fernández, José Antonio Samper Padilla, María Vaquero, María Luz Gutiérrez Araus, César Hernández Alonso y Franciso Giménez Menéndez, Madrid, Arco, I, pp. 67–79.

— (2010), *Traducciones y traductores. Materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.

Alvar, Carlos y José Manuel Lucía Megías (2003), «Repertorio de traductores del siglo xv: tercera veintena», en *Traducción y práctica literaria en la Edad Media románica*, eds. Rosanna Cantavella, Marta Haro y Elena Real, Valencia, Universitat de València, 2003, pp. 1–40.

— y — (2009), *Repertorio de traductores del siglo XV*, Madrid, Ollero y Ramos.

Alvar, Jaime (coord. 2003), *Diccionario de historia de España*, Madrid, Istmo.

Amador de los Ríos, José (1852), *Obras de Don Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana*, Madrid, José Rodríguez.

— (1969 [= 1861–1865]), *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, Gredos, 7 vols.

Ametller i Vinyas, Josep (1884), «El infante D. Jaime de Mallorca y la traducción catalana del *Libro de Consolación* de Boecio», *Revista de Gerona* 8, pp. 289–299.

Amory, Patrick (1997), *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489–554*, Cambridge, Cambridge University Press.

Anastasi, Rosario (1947), «Sul processo di Boezio», *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica* 1, pp. 21–39.

Anstell, Ann W. (1994), *Job, Boethius, and Epic Truth*, Ithaca, Cornell University Press.

Arellano, Ignacio y Rafael Zafra (eds. 2006), *Sebastián de Covarrubias Horozco. Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid–Frankfurt, Iberoamericana–Vervuert.

Arizaleta, Amaia (1997), «El exordio del *Libro de Alexandre*», *Revista de Literatura Medieval* 9, pp. 47–60.

Arnold, Gottfried (1699–1700), *Unparteiische Kirchen– und Ketzer–Historie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, Leipzig–Frankfurt am Main, Fritsch.

Artigas, Miguel y Enrique Sánchez Reyes (1957), *Catálogos de la Biblioteca de Menéndez Pelayo. I. Manuscritos*, Santander, Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos–Sociedad Menéndez Pelayo.

Asztalos, Monika (1993), «Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West: the *Categories*», *Harvard Studies in Classical Philology* 95, pp. 367–407.

— (2003), «Boethius on the *Categories*», en *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer–Polignac (Paris, 8–12 juin 1999)*, ed. Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters, pp. 195–205.

Atherton, Beatrice (1994), «Édition critique de la version longue du *Roman de Fortune et de Felicité* de Renaut de Louhans, Traduction en Vers de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce», University of Queensland. Tesis doctoral.

— y Keith Atkinson (1992), «Les Manuscrits du *roman de Fortune et Felicité*», *Revue d'Histoire des Textes* 22, pp. 169–251.

Atkinson, J. Keith y Glynnis M. Cropp (1985), «Trois traductions de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce», *Romania* 106, pp. 198–232.

Atkinson, J. Keith (1981), «Le dialecte du *Boèce* de Troyes 898: à propos d'une édition récente», *Romania* 102, pp. 250–259.

— (1987), «A Fourteenth-Century Picard Translation-Commentary of the *Consolatio Philosophiae*», en *The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of «De Consolatione Philosophiae»*, ed. Alastair J. Minnis, Cambridge, D. S. Brewer, pp. 32–62.

— (1994), «Manuscript Context as a Guide to Generic Shift : Some Middle French Consolations», en *Medieval Codicology, Iconography, Literature and Translation. Studies for Keith Val Sinclair*, eds. Peter Rolfe Monks y D. D. R. Owen, Leiden–Nueva York–Colonia, Brill, pp. 321–332.

— (ed. 1996), *Boesces: De Consolacion. Édition critique d'après le manuscrit Paris, Bibl. nationale, fr. 1096, avec Introduction, Variantes, Notes et Glossaires*, Tubinga, Max Niemayer.

— (1998), «The French and Italian Translations of Boethius's *Consolatio Philosophiae* by Bonaventura de Demena», *Carmina Philosophiae. Journal of the International Boethius Society* 7, pp. 67–80.

— (2007), «A *Dit contre Fortune*, the Medieval French Boethian *Consolatio* contained in MS Paris, Bibliothèque Nationale de France, fr. 25418», *Carmina Philosophiae. Journal of the International Boethius Society* 10, pp. 1–22. [Reimpr.: *New Directions in Boethian Studies*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr. y Philip Edward Phillips, Kalamazoo, West Michigan University, 2007, pp. 53–74.]

— y Anna Maria Babbi (eds. 2000), *L'«Orphée» de Boèce au Moyen Âge. Traductions françaises et commentaires latins (XII^e–XV^e siècles)*, Verona, Fiorini.

Avenoza, Gemma (1994), «Traducciones de Valerio Máximo en España», en *Reflexiones sobre la traducción*, ed. Luis Charlo Brea, Cádiz, Universidad de Cádiz, pp. 169–179.

— (2010), «Traducciones, público y mecenazgo en Castilla (siglo xv)», *Romania* 128, pp. 452–500.

Babbi, Anna Maria (1993), «Dal Franco-Italiano al Veneto: un esercizio di autotraduzione?», *Quaderni di Lingue e Letterature* 18, pp. 41–58.

— (ed. 1995), «Consolatio Philosophiae». Una versione veneta, Milán, FrancoAngeli.

— (2010), «Boezio "cristiano" nel volgarizzamento di Bonaventura da Demena». en *Boethius Christianus? Transformationen der «Consolatio Philosophiae» in Mittelalter und Früher Neuzeit*, eds. Reinhold F. Glei, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter, pp. 19–34.

Backhouse, Janet, D.H. Turner y Leslie Webster (1984), *The Golden Age of Anglo–Saxon Art 966–1066*, Londres, British Museum Publications.

Baehrens, Emil (1848–1888), *Poetae Latini Minores*, Leipzig, in aedibus B. G. Teubnerii, 5 vols.

Ballester, Xaverio (1990), «La titulación de las obras en la literatura romana», *Cuadernos de Filología Clásica* 24, pp. 135–156.

— (1998), *Los mejores títulos y los peores versos de la literatura latina*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.

Baltes, Matthias (1980), «Gott, Welt, Mensch in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius. Die *Consolatio Philosophiae* als ein Dokument platonischer und neuplatonischer Philosophie», *Vigiliae Christianae* 34, pp. 313–340.

— (2000), «Boethius. Staatsmann und Philosoph», en *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung*, eds. Michael Erler y Andreas Graeser, Darmstadt, Primus Verlag, pp. 208–224.

Bandak, Christy (2006), «La versión castellana del *Libro de los buenos proverbios*», *Rilce. Revista de Filología Hispánica* 22.1, pp. 1–12.

Barberini, Bartolomeo A. (1782), *Critico–storica esposizione della vita di S. Severino Boezio, Patrizio, Console e Filosofo celebratissimo*, Pavía, Stamperia del R. ed I. Monastero di S. Salvatore.

Bark, William (1944), «Theodoric *vs.* Boethius: Vindication and Apology», *The American Historical Review* 49.3, pp. 410–426.

— (1946*a*), «The Legend of Boethius' Martyrdom», *Speculum* 21.3, pp. 312–317.

— (1946*b*),«Boethius' Fourth Tractate, the So–Called *De fide catholica*», *Harvard Theological Review* 39, pp. 55–69. [Reimpr.: *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 233–46.]

Barnes, Julian (1991), *Talking it over*, Londres, Random House. [Trad. española: *Hablando del asunto*, trad. Maribel de Juan, Barcelona, Anagrama, 2006.]

Barnish, S.J.B. (1983), «The *Anonymus Valesianus* II as a Source for the Last Years of Theodoric», *Latomus* 42, pp. 572–596.

— (1990), «Maximian, Cassiodorus, Boethius, Theodahad: Literature, Philosophy, and Politics in Ostrogothic Italy», *Nottingham Medieval Studies* 34, pp. 16–32.

Baró i Queralt, Xavier (2007), «El neoestoicismo en la *Vida de Boecio* (1642) de Don Francisco de Montcada: una propuesta ético-histórica en tiempos de declinación», *Pedralbes* 27, pp. 113–130.

Barrett, Helen M., *Boethius: Some Aspects of his Times and Work*, Cambridge, Cambridge University Press, 1940. [Reimpr.: Nueva York, Russell & Russell, 1965 (pero 1966).]

Bartlett, Richard (2003), «The Dating of Ennodius' Writings», en *Atti della seconda Giornata Ennodiana*, ed. Edoardo D'Angelo, Nápoles, Università degli Studi di Napoli Federico II, pp. 53–74.

Bastert, Bernd (2010), «Boethius unter Druck. Die *Consolatio Philosophiae* in einer Koberger-Inkunabel von 1473», en *Boethius Christianus? Transformationen der «Consolatio Philosophiae» in Mittelalter und Früher Neuzeit*, eds. Reinhold F. Glei, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter, pp. 35–69.

Battaglia, Salvatore (ed. 1929), *Il «Boezio» d l'«Arrighetto» nelle versioni del Trecento*, Turín, UTET.

Baur, Gustav (1861), *De Anicio Manlio Severino Boëthio christianae doctrinae assertore disputatio theologica*, Darmstadt, E. Bekker. [Publicación del trabajo para la «Habilitation für Theologie an der Universität Gießen» presentado en 1841.]

— (1873), *Boetius und Dante*, Leipzig, Edelmann.

Beaumont, Jacqueline (1981), «The Latin Tradition of *De consolatione Philosophiae*», en *Boethius. His Life, Thought and Influence*, ed. Margaret T. Gibson, Oxford, Basil Blackwell, pp. 274–310.

Beceiro Pita, Isabel (2001), «La versión de la obra clásica y su destinatario: los manuscritos de la nobleza castellana en el siglo xv», *Evphosyne* 29 (2001), pp. 111–124. [Reimpr.: *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*, Murcia, Nausícaä, 2007, pp. 225–244]

— (2007), *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*, Murcia, Nausícaä.

Beierwaltes, Werner Beierwaltes (1983), «Trost im Begriff. Zu Boethius' Hymnus "O qui perpetua mundum ratione gubernas"», en *Communicatio fidei. Festschrift für Eugen Biser zum 65. Geburtstag*, eds. Horst Bürkle y Gerhold Becker, Regensburg, Pustet, pp. 241–251

Bernhard, Michael (1979), *Wortkonkordanz zu Anicius Manlius Severinus Boethius, «De institutione musica»*, Múnich, Beck.

Berrio Martín–Retortillo, Pilar (1994), «El mito de Orfeo en el Renacimiento», Madrid, Universidad Complutense. Tesis doctoral inédita.

— (1996), «Orfeo en la *Coronación* de Juan de Mena», *Dicenda* 14, pp. 21–46.

Bertolini, Ottorino (1920), «L'aristocrazia senatoria e il senato di Roma come forza politica sotto i regni di Odoacre e di Teodorico», en *Atti del I Congresso nazionale di studi romani*, ed. Carlo Galassi Paluzzi, Roma, Istituto di Studi Romani, I, pp. 466–475.

*Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem, iussu Pii PP. XI, Pii PP. XII, Ioannis XXIII, Pauli VI, Ioannis Pauli PP. II, cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita. Textus ex interpretatione Sancti Hieronymi*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1926–1995, 26 vols.

Bidez, Jacques (1923), «Boèce et Porphyre», *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire* 2, pp. 189–201. [Versión alemana: «Boethius und Porphyrios», en *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 133–145.]

Bieler, Ludwig (1936), «Textkritische Nachlese zu Boethius' *De philosophiae consolatione*», *Wiener Studien* 54, pp. 128–141.

— (1957), «Vorbemerkungen zu einer Neuausgabe der *Consolatio* des Boethius», *Wiener Studien* 70, pp. 11–21.

— (ed. 1957), *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolatio*, Turnhout, Brepols. [Segunda ed.: Turnhout, Brepols, 1984.]

— (ed. 1984), *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolatio. Iteratis curis edidit Ludovicus Bieler*, Turnhout, Brepols. [Ed. original: Turnhout, Brepols, 1957.]

Bietenholz, Peter G. (1994), *Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*, Leiden–Nueva York–Colonia, Brill.

Billotte, Denis (2000), *Le vocabulaire de la traduction par Jean de Meun de la «Consolatio Philosophiae» de Boèce*, París, Honoré Champion.

Biraghi, Luigi (1865), *Boezio, filosofo, teologo, martire a Calvenzano milanese*, Milán, Tip. e Libr. arcivescovile.

Bischoff, Bernhard (1951), «Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters», *Byzantinische Zeitschrift* 44, pp. 27–55.

— (1961), «The Study of Foreign Languages in the Middle Ages», *Speculum* 36.2, pp. 209–224.

Bizzarri, Hugo Óscar (2002), «*Libro de los buenos proverbios*», en *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*, eds. Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías, Madrid, Castalia, pp. 796–800.

Black, Robert (2001), *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy: Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelfht to the Fifteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

— y Gabriella Pomaro (2000), *La «Consolazione della filosofia» nel Medioevo e nel Rinascimento italiano. Libri di scuola e glosse nei manoscritti fiorentini / Boethius's «Consolation of Philosophy» in Italian Medieval and Renaissance Education. Schoolbooks and their Glosses in Florentine Manuscripts*, Florencia, SISMEL.

Blackwood, Stephen (2015), *The «Consolation» of Boethius as Poetic Liturgy*, Oxford, Oxford University Press.

Blecua, Alberto (1983), *Manual de crítica textual*, Madrid, Castalia.

— (ed. 1998$_4$), *Libro de buen amor*, Madrid, Cátedra.

— (2012), *Estudios de crítica textual*, Madrid, Gredos.

Blüher, Karl A. (1983), *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, trad. Juan Conde, Madrid, Gredos. [Versión original: *Seneca in Spanien. Untersuchungen zur Geschichte der Seneca–Rezeption in Spanien vom 13. bis 17. Jahrhundert*, Múnich, Francke Verlag, 1969.]

Bofarull y Mascaró, Próspero (ed. 1857), *Documentos literarios en antigua lengua catalana (siglos XIV y XV)*, Barcelona, Imprenta del Archivo de la Corona de Aragón (Colección de Documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón, 13), pp. 395–413.

Bofill i Soliguer, Joan (1993), *La problemàtica del tractat «De institutione musica» de Boeci*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.

Böhm, Thomas, Thomas Jürgasch y Andreas Kirchner (eds. 2014), *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, Berlín–Boston, Walter de Gruyter.

Boissier, Gaston (1889), «Le christianisme de Boèce», *Journal des savants* s.n., pp. 449–462.

Bolton, Diane K. (1977), «The Study of the *Consolation of Philosophy* in Anglo–Saxon England», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 44, pp. 33–78.

— (1981), «Illustrations in Manuscripts of Boethius' Works», en *Boethius. His Life, Thought and Influence*, ed. Margaret T. Gibson, Oxford, Basil Blackwell, pp. 428–437.

Bolton-Hall, Margaret (1996–1997), «*Del Confortement de Philosofie*. A Critical Edition of the Medieval French Prose Translation and Commentary of *De Consolatione Philosophiae* of Boethius in MS 2642 of the National Library of Austria, Vienna», *Carmina Philosophiae. Journal of the International Boethius Society* 5–6, pp. v–xiii, 1–227.

Bömer, Alois (1908), «Fragmente einer gereimten deutschen Boethiusübersetzung», *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 50, pp. 149–158.

Bonnaud, R. (1929), «L'éducation scientifique de Boèce», *Speculum* 4, pp. 198–206.

Bosisio, Giovanni (1855), *Intorno al luogo del supplizio di Severino Boezio. Memoria del proposto Giovanni Bosisio, paroco della chiesa cattedrale di Pavia, con un'appendice intorno alla santità dello stesso Boezio*, Pavía, Fusi.

— (1867), *Sul cattolicismo di Anicio Manlio Torquato Severino Boezio*, Pavía, Fusi.

— (1869), *Sull' autenticità delle opere teologiche di A. M. T. S. Boezio*, Pavía, Fusi.

Bou, Enric (2004), «Construcción autobiográfica y exilio: entre la memoria individual y la colectiva», *Revista de Occidente* 277, pp. 68–82.

Bower, Calvin (1978), «Boethius and Nichomachus: An Essay Concerning the Sources of *De institutione musica*», *Vivarium* 16, pp. 1–45.

— (1984), «The Modes of Boethius», *The Journal of Musicology* 3, pp. 252–263.

— (1988), «Boethius' *De institutione musica*. A Handlist of Manuscripts», *Scriptorium* 42, pp. 205–250.

— (1990), «Boethius' *De institutione musica* and the Latin Reception of Greek Musical Theory», en *Atti del XIV Congresso della Società Internazionale di Musicologia. Transmissione e recezione delle forme di culture musicale*, coord. Angelo Pompilio, Turín, EDT, II, pp. 155–157.

Bradshaw, David (2009), «The *Opuscula sacra*: Boethius and Theology», *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. John Marenbon, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 105–128.

Bragard, Roger (1945), «Boethiana. Études sur le *De institutione musica* de Boèce», en *Hommage à Charles van den Borren. Mélanges*, eds. Suzanne Clerck y Albert van der Linden, Amberes, De Nederlandsche Boekhandel, pp. 84–139.

Brancato, Dario (2012), «Readers and Interpreters of the *Consolatio* in Italy, 1300–1550», en *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Leiden–Boston, Brill, pp. 357–411.

Branciforti, Francesco (1961), «Regesto delle opere di Pero López de Ayala», en *Saggi e ricerche in memoria di Ettore Li Gotti*, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani (Bolettino 7, I), pp. 289–317.

Brandt, Samuel (1903), «Enstehungszeit und zeitliche Folge der Werke von Boethius», *Philologus* 62, pp. 141–54 y 234–275.

— (ed. 1906), *Anicii Manlii Severini Boethii in Isagogen Porphyrii Commenta*, Viena–Leipzig, Tempsky–Freitag.

Bravo García, Antonio (1977), «Sobre las traducciones de Plutarco y de Quinto Rufo hechas por Pier Candido Decembrio y su fortuna en España», *Cuadernos de Filología Clásica* 12, pp. 143–185.

Bravo Lozano, Millán (1965), «Contribución al estudio de la terminología lógica de Boecio», Salamanca, Universidad de Salamanca, 2 vols. Tesis doctoral.

— (1966), «El códice Sal. 2706 y la presunta versión boeciana de la *Metafísica* de Aristóteles», *Helmantica* 17, pp. 5–48.

Briesemeister, Dietrich (1981), «Die mittelalterliche Trostliteratur in Spanien», en *Romanisches Mittelalter: Festschrift zum 60. Geburtstag von Rudolf Baehr*, eds. Dieter Messner y Wolfgang Pöckl, Göppingen, Kümmerle, pp. 23–44.

— (1990), «The *Consolatio Philosophiae* of Boethius in Medieval Spain», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 53, pp. 61–70. [Trad. alemana: «Die Überlieferung der *Consolatio Philosophiae* des Boethius in mittelalterlichen Spanien», en *Sinn und Sinnverständnis. Festschrift für Ludwig Schrader zum 65. Geburtstag*, eds. Karl Hölz, Siegfried Jüttner, Rainer Stillers y Christoph Strosetzki, Berlín, Schmidt, 1997, pp. 15–25.]

Britton, Wesley (1995), «Two Visions of Medievalism and Determinism: Mark Twain and John Kennedy Toole's *A Confederacy of Dunces*», *Southern Quarterly* 34.1, pp. 17–23.

Brown, Virginia (1976), «Lupus of Ferrières on the Metres of Boethius», en *Latin Script and Letters A.D. 400–900. Festschrift presented to Ludwig Bieler on the Occasion of his 70th Birthday*, eds. John J. O'Meara y Bernd Naumann, Leiden, Brill, pp. 63–79.

Brunel, Clovis (1955), «Fragment d'un ms. de la traduction catalane de la *Consolatio* de Boèce», *Romania* 76, pp. 522–524.

Bruno, Luigi (1962), «La tradizione platonica nel *De consolatione philosophiae* di Boezio», *Giornale italiano di filologia* 15, pp. 257–258.

Bryan, Robert A. (1961), «Spenser and the Death of Arius», *Modern Languages Notes* 76.2, pp. 104–106.

Büchner, Karl (1940), «Bemerkungen zum Text der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Hermes* 75, pp. 279–297.

— (ed. 1947), *Anicius Manlius Severinus Boethius, Philosophiae Consolationis Libri V*, Heidelberg, Carl Winter. [Segunda ed.: Heidelberg, Carl Winter, 1960; reimpr.: Heidelberg, Carl Winter, 1977.]

— (1949), «Bemerkungen zum 3. Buch der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Historisches Jahrbuch* 62–69, pp. 31–42.

Buridant, Claude (1983), «*Translatio medievalis*. Théorie et pratique de la traduction médiévale», *Travaux de linguistique et litterature* 21, pp. 81–136.

Burns, Thomas S. (1982), «Theodoric the Great and the Concepts of Power in Late Antiquity», *Acta Classica* 25, pp. 99–118.

Busa, Roberto (ed. $1996_2$), *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus in CD–Rom*, Milán, Editoria Elettronica Editel, revisado por Enrique Alarcón en <http//www.corpusthomisticum.org>. [Digitalización a partir de: William Wheatley, *In Boethii De*

*consolatione philosophiae*, en *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, VII, Stuttgart–Bad–Canstatt, 1980, cols. 121C–172C.]

*Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 2 (1915), sección de «Crònica»: pp. 182–200.

Buytaert, Éloi M. (ed. 1969), *Petri Abaelardi Opera Theologica. II. Theologia Christiana. Theologia Scholarium Recensiores breuiores. Accedunt Capitula haeresum Petri Abaelardi*, Turnhout, Brepols.

Cabello de la Torre (trad. 1990), «Macer floridus». Edición facsímil del herbario–médico medieval de la Real Colegiata de San Isidoro, de León, León, Universidad de León–Cátedra de San Isidoro.

Cacho Blecua, Juan Manuel (1996), «El título de los *Castigos y documentos* de Sancho IV», en *La literatura en la época de Sancho IV (Actas del Congreso Internacional «La literatura en la época de Sancho IV», Alcalá de Henares, 21–24 de febrero de 1994)*, eds. Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 153–168.

Cameron, Alan (1981), «Boethius's Father's Name», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 44, pp. 181–183.

Cañizares Ferriz, Patricia (1999*a*), «En torno a la traducción realizada por Diego de Cañizares de un relato de la *Scala Celi*», en *Actas del II Congreso Hispánico de Latín Medieval (León, 11–14 de noviembre de 1997)*, ed. Maurilio Pérez González, León, Universidad de León, I, pp. 343–350

— (1999*b*), «La *nouella* de Diego de Cañizares y su original latino (I)», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 16, pp. 279–319.

— (1999*c*), «La *nouella* de Diego de Cañizares y su original latino (II)», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 17, pp. 143–175.

— (2000*a*), «Los "errores" de una traducción medieval: la versión castellana de la *Historia de septem sapientibus*», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 18, pp. 293–302.

— (2000*b*), «La *Historia de los dos soldados de Cristo, Barlaan y Josafat* traducida por Juan de Arce Solorzeno (Madrid 1608)», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 19, pp. 259–271.

— (2004), «Técnicas de traducción en el siglo xv castellano: la *novella* de Diego de Cañizares a la luz de su original latino», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 24, pp. 53–81.

Caplan, Harry (ed. 1981), *Cicero. De ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium)*, Cambridge (Mass.)–Londres, Harvard University Press–William Heinemann.

Cappuyns, Maïeul (1937), «Boèce», en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, eds. Alfred Baudrillart, Albert de Meyer, Étienne Van Cauwenbergh y Roger Aubert, París, Letouzey et Ané, 1909– , IX, cols. 348–380.

Capuano, Thomas M. (ed. 1991*a*), *Textos y concordancias de «Libro de medecina llamado Macer», Granada 1518 y 1519*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.

— (1991*b*), «Medieval Iberian Vernacular Versions of the Herbal called *Macer floridus*», *Manuscripta* 35, pp. 180–202.

Carlos, Helena de (2005), *Boecio. Consolación da Filosofía*, Santiago de Compostela, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo–Galaxia.

Carr, Derek C. (1973), «*Los doze trabajos de Hércules*, fuente posible del *Laberinto* de Juan de Mena», *Hispanic Review* 41, pp. 417–420.

— (ed. 1976), *Enrique de Villena. Tratado de la consolación*, Madrid, Espasa Calpe.

Carreras Artau, Tomàs y Joaquín Carreras Artau (1939), *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Real Academia de Ciencias exactas, físicas y naturales, 2 vols.

Carruthers, Mary (1990), *The Book of Memory*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (1998), *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*, Cambridge, Cambridge University Press.

Carton, Raoul (1930), «Le christianisme et l'augustinisme de Boèce», *Revue de philosophie* 30, pp. 573–679.

Casanovas, Ignasi (1906), «Codecs de l'Arxiu del Palau», *Revista de Bibliografia Catalana* 6, pp. 5–42.

Casey, John Patrick (2012), «Boethius's Works on Logic in the Middle Ages», en *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Leiden–Boston, Brill, pp. 193–219.

Castritius, Helmut (1982), «Korruption im ostgotischen Italien», en *Korruption im Altertum. Konstanzer Symposium, Oktober 1979*, ed. Wolfgang Schuller, Múnich–Viena, Oldenbourg, pp. 215–238.

Cátedra, Pedro M. (ed. 1983), «Tratado de astrología» atribuido a Enrique de Villena, Barcelona, Humanitas.

— (1985), *Exégesis–Ciencia–Literatura. La «Exposición del salmo "Quoniam videbo"» de Enrique de Villena*, Madrid, El Crotalón.

— (ed. 1989), Enrique de Villena, *Traducción y glosas de la «Eneida»*, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2 vols.

— (1993), «Prospección sobre el género consolatorio en el siglo xv», en *Letters and Society in Fifteenth–Century Spain: Studies Presented to P. E. Russel on his Eightieth Birthday*, eds. Alan Deyermond y Jeremy Lawrance, Llangrannog, Dolphin Book Co., pp. 1–16.

— (ed. 1994), *Enrique de Villena. Obras completas. I–II*, Madrid, Biblioteca Castro, 2 vols.

— (1995), «Creación y lectura: sobre el género consolatorio en el siglo xv. La *Epístola de consolación, embiada al reverendo señor Prothonotario de Çigüença, con su respuesta* (*c.* 1469)», en *Studies on Medieval Spanish Literature in Honor of Charles Fraker*, eds. Mercedes Vaquero y Alan Deyermond, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, pp. 35–61.

— (1997), «Modos de consolar por carta», en *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. José Manuel Lucía Megías, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, I, pp. 469–487.

— (2002*a*), «Enrique de Villena», en *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*, eds. Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías, Madrid, Castalia, pp. 454–467.

— (2002*b*), *Los sermones en romance del manuscrito 40 (siglo XV) de la Real Colegiata de San Isidoro de León. Edición y estudio*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas–Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas.

— y Paolo Cherchi (2007), *Enrique de Villena. Los «Doce trabajos de Hércules» (Zamora, por Antón de Centenera, 1483)*, Santander, Universidad de Cantabria.

Cavallero, Pablo Adrián (1983), «*Praescitus–preçitos* (*Rimado de Palacio*, *N* 1152*a* y 1573*b*. Ayala y los problemas teológicos», *Incipit* 3, pp. 95–127.

— (1986), «La adaptación poética de los *Moralia in Iob* de San Gregorio en el *Rimado de Palacio* del Canciller Ayala», *Hispania Sacra* 38.72, pp. 401–518.

— (1988), «El concepto de "error" y el criterio de enmienda», *Incipit* 8, pp. 73–80.

— (1990), «Problemas de campo y metodología en el estudio de la traducción castellana medieval», en *Studia Hispanica Medievalia*, eds. Rosa E. Penna y María A. Rosarossa, Buenos Aires, Universidad Católica, pp. 70–76.

— (ed. 1994), *La Consolación natural. Traducción castellana medieval, con glosas, de la «Consolatio Philosophiae» de Boecio*, Buenos Aires, Instituto de Estudios Grecolatinos «Fernando Nóvoa»–Facultad de Filosofía y Letras–Pontificia Universidad Católica Argentina.

— (1995), «Grecia y el griego en las glosas a la traducción castellana medieval de la *Consolatio* de Boecio. Sobre el Humanismo en la Castilla del siglo xv», *Studia Hispanica Medievalia III. Actas de las IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval*, eds. Rosa E. Penna y María A. Rosarossa, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, pp. 21–50.

Cerdá Ruiz–Funes, Joaquín, «Para un estudio sobre los Adelantados mayores de Castilla (siglos xiii–xv)», en *Actas del II Symposium Historia de la Administración*, Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, 1971, pp. 183–222.

Chadwick, Henry (1980), «Theta on Philosophy's Dress in Boethius», *Medium Aevum* 49.2, pp. 175–179.

— (1981*a*), *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.

— (1981*b*), «Introduction», en *Boethius. His Life, Thought and Influence*, ed. Margaret T. Gibson, Oxford, Basil Blackwell, pp. 1–12.

Chamberlain, David S. (1970), «Philosophy of Music in the *Consolatio* of Boethius», *Speculum* 45, pp. 80–97. [Reimpr.: *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 377–404.]

Chambers, George B. (1961), «Boethius *De musica*. An Interpretation», *Studia Patristica* 3, pp. 170–175.

Chambers, Raymond W. (1939), «Bede», en *Man's Unconquerable Mind*, New York, Haskell House, pp. 23–52.

Chantraine, Pierre (1999 [= 1968]), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Klincksieck.

Chappuis, Marguerite (1984), «Notice sur le Traité de Pierre d'Ailly sur la *Consolatio* de Boèce», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31, pp. 89–107.

— (1993), *Le Traité de Pierre d'Ailly sur la «Consolation» de Boèce, Qu. 1*, Amsterdam–Filadelfia, Grüner.

— (1997), «Le Traité de Pierre d'Ailly sur la *Consolation* de Boèce, question 2. Étude préliminaire», en *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the «Consolatio Philosophiae»*, eds. Maarten J.F.M. Hoenen y Lodi Nauta, Leiden–Nueva York–Colonia, Brill, pp. 69–86.

Chaufour-Verheyen, Christine (1984), «Boèce», en *Dictionnaire des philosophes*, ed. Denis Huisman, París, PUF, pp. 343–346.

Chenu, Marie–Dominique (1957), *La théologie au douzième siècle*, París, Vrin.

Cherchi, Paolo (1990), «"Mongibel": *Libro de buen amor*, 281», *Medioevo romanzo* 15, pp. 365–370.

— (2003), «*Los doze trabajos de Hércules* de Villena y la *Fiorita* de Guido de Pisa», *Revista de Filología Española* 82.3–4, pp. 381–396.

Ciceri, Marcella y Giuseppina Grespi (1996), «La tradizione castigliana medioevale delle tragedie di Seneca», *Annali di Ca'Foscari* 35.1–2, pp. 95–110.

Cifuentes, Lluís (2006), *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Barcelona, Universitat de Barcelona. 184-188.

Cingolani, Stefano Maria (2002), *El somni d'una cultura: «Lo somni» de Bernat Metge*, Barcelona, Quaderns Crema.

— (ed. 2006), *Bernat Metge. Lo somni*, Barcelona, Barcino.

Cipolla, Carlo (1900), «Per la storia del processo di Boezio», *Studi e documenti di storia e diritto* 21, pp. 335–346.

Claassen, Jo–Marie (1999), *Displaced Persons. The Literature of Exile from Cicero to Boethius*, Londres, Duckworth.

— (2007), «Literary Anamnesis: Boethius remembers Ovid», *Helios* 34.1, pp. 1–35.

Clark, William B. (1987), «All Toole's Children: A Reading of *A Confederacy of Dunces*», *Essays in Literature* 14, 269–280.

*Codices Boethiani. A conspectus of Manuscripts of the Works of Boethius* (1995– ): *Codices Boethiani I: Great Britain and the Republic of Ireland*, eds. Margaret T. Gibson y Lesley Smith; col. Joseph Ziegler, Londres, The Warburg Institute–University of London, 1995; *Codices Boethiani II: Austria, Belgium, Denmark, Luxembourg, Netherlands, Sweden, Switzerland*, ed. Lesley Smith, Londres–Turín, The Warburg Institute–Nino Aragno Editore, 2001*a*; *Codices Boethiani III: Italy and the Vatican City*, eds. Marina Passalacqua y Lesley Smith, Londres–Turín, The Warburg Institute–Nino Aragno Editore, 2001*b*; *Codices Boethiani IV: Portugal and Spain*, eds. Marina Passalacqua y Lesley Smith, Londres–Turín, The Warburg Institute–Nino Aragno Editore, 2010.

Coll, Josep M. (1935), «Fra Pere Saplana, O.P., autor de la traducció catalana del llibre *Consolació* de Boeci», *La paraula cristiana* 22, pp. 305–309.

— (1949), «Tres escritores gerundenses del siglo xiv en lengua vernácula: fr. Arnaldo Simó, fr. Antonio Ginebreda y fr. Juan Romeu», *Anuario del Instituto de Estudios Gerundenses* 4, pp. 5–36.

Collins, James (1945), «Progress and Problems in the Reassessment of Boethius», *The Modern Schoolman* 33, pp. 1–23.

Colón, Germà (2001), «*Traduir* i *Traducció* en catalán, con una ojeada a los romances vecinos», en *Essays on Medieval Translation in the Iberian Peninsula*, ed. Tomàs Martínez Romero y Roxana Recio, Castellón–Omaha, Universitat Jaume I–Creighton University, pp. 153–172.

Comi, Siro (1812), *Memoria storico-critica di Siro Comi sopra Severino Boezio*, Venecia, Picotti. [Segunda ed. preparada por Agostino Reale: *Ricordanza della vita e delle opere di Severino Boezio: riprova delle accuse a lui apposte e ristampa della memoria storico-critica sopra lo stesso Boezio*, Pavía, Fusi, 1852.]

Conde, Juan Carlos (2006), «Ensayo bibliográfico sobre la traducción en Castilla del siglo XV: 1980-2005», *Lemir* 10.

[<http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista10/Conde/Traduccion_siglo_xv.pdf>]

— (2012), «Prácticas paratextuales y conferencia de capital simbólico: los prólogos a las traducciones del siglo XV en la Península Ibérica», *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 35, pp. 141–163.

Conerly, Porter, Enrica. J. Ardemagni y Ruth. M. Richards (eds. 1986), *Macer herbolario*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.

Contini, Gianfranco (1986), *Breviario di ecdotica*, Milán–Nápoles, Ricciardi.

Cooper, Lane (1928), *A Concordance of Boethius, the Five Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America.

Cooper, Wilbrahan V. (trad. 1902), *Boethius. The Consolation of Philosophy*, Londres, Dent and Company.

Copeland, Rita (1989), «The Fortunes of *non verbum pro verbo*: or, why Jerome is not a Ciceronian», en *The Medieval Translator: The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages: Papers read at a conference held 20–23 August 1987 at the University of Wales Conference Centre, Gregynog Hall*, ed. Roger Ellis, Cambridge, D. S. Brewer, pp. 15–35.

— (1991), *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge, Cambridge University Press.

Correia, Manuel (2001), «Boethius on Syllogisms with Negative Premises», *Ancient Philosophy* 21, pp. 161–174.

— (2002), «Libertad humana y presciencia divina en Boecio», *Teología y Vida* 43, pp. 175–186.

— (2007), «Los tratados silogísticos de Boecio: sus fuentes, historia e influencia en la cristiandad latina», *Teología y Vida* 48, pp. 131–140.

— (2009), «Los tratados silogísticos de Boecio y su interdependencia temática», *Teologia y vida* 50, pp. 729–746.

— (2011), «La similitud de los tratados silogísticos de Boecio y Apuleyo», *Teología y Vida* 52, pp. 291–306.

— (trad. 2011), *Boecio. Los tratados silogísticos. De syllogismo cathegorico & Introductio ad syllogismos cathegoricos*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile.

Correns, Paul (1891), *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi «De unitate»*, Münster, Aschendorff.

Cortesi, Maria Rosa (1995), «La tecnica del tradurre presso gli umanisti», en *The Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance. Proceedings of the first European Science Foundation Workshop on «The Reception of Classical Texts» (Florence, Certosa del Galluzo, 1992)*, eds. Claudio Leonardi y Birger Munk Olsen, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 143–168.

Coster, Charles H. (1935), «The Trial of Boethius», en *The Iudicium Quinquevirale*, Cambridge (Mass.), The Medieval Academy of America, pp. 40–63.

— (1948), «Procopius and Boethius I», *Speculum* 23.2, pp. 284–287.

— (1952), «The Fall of Boethius: His Character», *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves de Bruxelles* 12, pp. 45–81. [Reimpr.: *Late Roman Studies*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1968, pp. 54–103.]

Courcelle, Pierre (1935), «Boèce et l'École d'Alexandrie», *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome* 52, pp. 185–223.

— (1939), «Étude critique sur les commentaires de la *Consolation* de Boèce (IXe–XVe) siècles)», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge* 14, pp. 5–140.

— (1948*a*), *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassidore*, París, E. de Boccard. [Primera ed.: París, E. de Boccard, 1943.]

— (1948*b*), *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques,* París, Hachette.

— (1950), *Recherches sur les «Confessions» de saint Augustin*, París, E. de Boccard.

— (1964), «Boèce», en *Dictionnaire des lettres françaises. I. Le moyen âge*, eds. Georges Grente *et al.*, París, A. Fayard, pp. 139–141.

— (1966), «Les exégèses de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce», *Annuaire du Collège de France* 66, pp. 429–439.

— (1967*a*), *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et posterité de Boèce*, París, Études Augustiniennes.

— (1967*b*), «Boèce agent de transmission du platonisme», *Revue des études anciennes* 45, p. 42 y *Revue des études grecques* 80, pp. 35–36.

— (1968), «Le visage de Philosophie», *Revue des études anciennes* 70, pp. 110–120.

— (1969*a*), «Neuplatonisches in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», en *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, ed. Werner Beierwaltes, Darmstadt, Wissenschaftliche Buschgesellschaft, pp. 73–108.

— (1969*b*), «Saint Augustin et Boèce: la survie de leur deux chefs-d'oeuvre», en *Académie des incriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'année 1968*, París, Institut de France, pp. 526–534. [Versión alemana: «Augustinus und Boethius – Über das Nachleben ihrer Meisterwerke», en *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 425–435.]

— (1969*c*), *Late Latin Writers and Their Greek Sources*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

— (1970), «Le personnage de Philosophie dans la littérature latine», *Journal des savants* 4, pp. 209–252.

— (1971), «La survie comparée des *Confessions* augustiniennes et de la *Consolation* boécienne», en *Classical Influences on European Culture A.D. 500–1500*, ed. R.R. Bolgar, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 131–142.

— (1975), «Connais-toi toi-même», de Socrate à saint Bernard, París, Études Augustiniennes, 3 vols.

— (1980), «Le tyran et le philosophe d'après la *Consolation* de Boèce», en *Atti del Convegno Internazionale dell'Accademia Nazionale dei Lincei 45, sul tema «Passaggio dal mondo antico al Medio Evo da Teodosio a San Gregorio Magno» (Roma, 25–28 maggio 1977)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 195–224.

— (1981), «Boethius, Lady Philosophy, and the Representation of the Muses», en *Boethius and the Liberal Arts. A Collection of Essays*, ed. Michael Masi, Berna–Fráncfort–Las Vegas, Peter Lang, pp. 211–218.

Cousins, A.D. (2002), «Augustine, Boethius and the Fortune Verses of Thomas More», *Moreana* 39, pp. 17–40.

Cracco Ruggini, Lellia (1981), «Nobilità romana e potere nell'età di Boezio», en *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, ed. Luca Obertello, Roma, Herder, pp. 73–96.

Crespo, Roberto (1973), «Il prologo alla traduzione della *Consolatio Philosophiae* di Jean de Meun e il commento di Guglielmo d'Aragona», en *Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink oblata*, ed. W. den Boer *et al.*, Amsterdam, North–Holland, pp. 55–70.

Crocco, Antonio (1970*a*), *Introduzione a Boezio*, Nápoles, Empireo. [Segunda ed.: Nápoles, Liguori, 1975.]

— (1970*b*), *La «Consolatio Philosophiae» di Boezio. Saggio critico–interpretativo*, Nápoles, Empireo.

Cropp, Glynnis M. (1979), «Quelques manuscrits méconnus de la traduction en prose de la *Consolatio philosophiae* par Jean de Meun», *Scriptorium* 33, pp. 260–266.

— (1981), «Boèce et Christine de Pizan», *Le Moyen Âge* 87, pp. 387–417.

— (1982), «Le prologue de Jean de Meun et *Le Livre de Boece de Consolacion*», *Romania* 103, pp. 278–298.

— (1982–1983), «Les manuscrits du *Livre de Boece de Consolacion*», *Revue d'histoire des textes* 12–13, pp. 263–352.

— (1986), «Les gloses du *Livre de Boece de Consolacion*», *Le Moyen Age* 92, pp. 367–381.

— (1987), «*Le Livre de Boece de Consolation*: From Translation to Glossed Text», en *The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of «De Consolatione Philosophiae»*, ed. Alastair J. Minnis, Cambridge, D. S. Brewer, pp. 63–88.

— (1988), «Boethius' Donkey and other Greek Quotations in the Medieval French Translations of the *Consolatio Philosophiae*», *New Zealand Journal of French Studies* 9.1, pp. 19–32.

— (1991), «*Le Livre de Boece de Consolacion*: Revision of the Translation in Some Later Manuscripts», *Parergon* 9, pp. 17–30.

— (1994), «The Medieval French Translation of the *Consolatio Philosophiae* in National Library of Wales Manuscript 5038F. Prose Style and Translation of Boethian Concepts», en *Medieval Codicology, Iconography, Literature and Translation. Studies for Keith Val Sinclair*, eds. Peter Rolfe Monks y D.D.R. Owen, Leiden–New York–Köln, Brill, Litterae Textuales, pp. 333–342.

— (1997), «The Medieval French Tradition», en *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the «Consolatio Philosophiae»*, eds. Maarten J.F.M. Hoenen y Lodi Nauta, Leiden–Nueva York–Colonia, Brill, pp. 243–265.

— (2001), «*Le Livre de Boece de Consolacion*: Translation as Literature», *Parergon* 18, pp. 1–13.

— (ed. 2006), *Le Livre de Boece de Consolacion. Édition critique*, Ginebra, Droz.

— (2007), «An Italian Translation of *Le Livre de Boece de Consolacion*», en *New Directions in Boethian Studies*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Kalamazoo, West Michigan University, pp. 75–82.

— (2008), «Boethius in Translation in Medieval Europe», en Übersetzung: Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung / Translation: An international Encyclopedia of Translation Studies / Traduction: Encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction, eds. Harald Kittel *et al.*, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter, II.2, pp. 1329–1337.

— (2010), «Le rôle des gloses dans l'interpretation chrétienne des traductions françaises: *Del Confortement de Philosophie* et *Le Livre de Boece de Consolacion*», en *Boethius Christianus? Transformationen der «Consolatio Philosophiae» in Mittelalter und Früher Neuzeit*, eds. Reinhold F. Glei, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter, pp. 71–93.

— (ed. 2011), *Boëce de confort remanié*, Londres, Modern Humanities Research Association.

— (2012), «Boethius in Medieval France: Translations of the *De consolatione Philosophiae* and Literary Influence», en *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Leiden–Boston, Brill, pp. 319–355.

Cull, John T. y Brian Dutton (eds. 1991), *Bernardo de Gordonio. Lilio de medicina. Edición crítica de la versión española, Sevilla 1495*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.

Culletón, Alfredo (2010), «Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)», *Revista española de filosofía medieval* 17, pp. 59–72.

Curtius, Ernst Robert (1955), *Literatura europea y Edad Media Latina*, trad. de Margit Frenk y Antonio Alatorre, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2 vols. [Ed. original: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, Francke A. G. Verlag, 1948.]

Dagenais, John (1994), *The Ethics of Reading in Manuscript Culture. Glossing the «Libro de buen amor»*, Princeton, Princeton University Press.

D'Alverny, Marie–Thérèse (1946), «La Sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IX^e^ au XII^e^ siècle», en Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat, París, Pecqueur–Grat, pp. 245–278

Daly, Emily J. (1950), «An Early Ninth–Century Manuscript of Boethius», *Scriptorium* 4, pp. 205–219.

Darlington, Oscar G. (1947), «Gerbert, the Teacher», *The American Historical Review* 52.3, pp. 456–476.

De Benito Fraile, Emilio (1996), «En torno a las Leyes de los Adelantados Mayores», *Cuadernos de Historia del Derecho* 3, pp. 287–312.

De Libera, Alain (2004 [= 1993]), *La philosophie médiévale*, París, PUF.

— (2000), *Pensar en la Edad Media*, trad. de José María Ortega y Gonçal Mayos, Barcelona, Anthropos.

De Libera, Alain y Alain-Philippe Segonds (eds. y trads. 1998), *Porphyre, Isagoge. Texte grec, Translatio Boethii*, París, Vrin.

De Nigris, Carla (ed. 1994), *Juan de Mena. Laberinto de fortuna y otros poemas*, Barcelona, Crítica.

De Rijk, Lambertus M. (1964), «On the Chronology of Boethius' Works on Logic», *Vivarium* 2, pp. 1–49 («Part I») y 122–162 («Part II»).

— (1981), «Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être», en *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, ed. Luca Obertello, Roma, Herder, pp. 141–156.

— (1998), «On Boethius's Notion of Being. A Chapter of Boethian Semantics», en *Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Studies in Memory of Jan Pinborg*, ed. Norman Kretzmann, Dordrecht, Kluwer, pp. 1–29.

— (2003), «Boethius on *De interpretatione* (ch. 3): is he a reliable guide?», en *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer–Polignac (Paris, 8–12 juin 1999)*, ed. Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters, pp. 207–227.

De Vogel, Cornelia J. (1963), «*Amor quo caelum regitur*», *Vivarium* 1, pp. 2–34.

— (1971), «Boethiana I» *Vivarium* 9, pp. 59–66.

— (1972), «Boethiana II», *Vivarium* 10, pp. 1–40.

— (1973), «The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' *Consolatio*», en *Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink oblata*, ed. W. den Boer *et al.*, Amsterdam, North–Holland, pp. 357–370.

— (1975), «Quelques problèmes concernant Boèce», en *Actes de la XIIe Conférence Internationale d'Études Classique «Eirene», Cluj–Napoca, 2–7 octobre 1972*, Bucarest–Amsterdam, Editura Academiei Republicii Socialiste Romania–Hakkert, pp. 193–200.

— (1981*a*), «*Amor quo caelum regitur*: quel amour et quel Dieu?», en *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, ed. Luca Obertello, Roma, Herder, pp. 193–200.

— (1981*b*), «Greek Cosmic Love and the Christian Love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel», *Vigiliae Christianae* 35, pp. 57–81.

— (1984), «Boethius», en *Gestalten der Kirchengeschichte. Alte Kirche 2*, ed. Martin Greschat, Stuttgart, Kohlhammer, pp. 251–261.

Dean, Ruth J. (1948), «Cultural Relations in the Middle Ages: Nicholas Trevet and Nicholas of Prato», *Studies in Philology* 45, pp. 541–564.

— (1966), «The Dedication of Nicholas Trevet's Commentary on Boethius», *Studies in Philology* 63, pp. 593–603.

Dedeck-Héry, Venceslas L. (ed. 1952), «Boethius' *De Consolatione* by Jean de Meun», *Mediaeval Studies* 14, pp. 165–275.

Della Corte, Francesco (1965), «Sui presunti rapporti fra Boezio e Bisanzio», *Rivista di Studi Bizantini e Neohellenici* 2–3, pp. 185–188.

— (1981), «Boezio e il principio di Archimede», en *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, ed. Luca Obertello, Roma, Herder, pp. 201–210.

Dellsperger, Yvonne (2010), «Die Erfurter Übersetzung der *Consolatio Philosophiae* (1465) im Spannungsfeld von Jenseitsfurcht und Sündenvergebung», en *Boethius Boethius Christianus? Transformationen der «Consolatio Philosophiae» in Mittelalter und Früher Neuzeit*, eds. Reinhold F. Glei, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter, pp. 95–127.

Demougeot, Émilienne (1981), «La carrière politique de Boèce», en *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, ed. Luca Obertello, Roma, Herder, pp. 97–108.

Descoings, Karine y Jean-Baptiste Guillaumin (2011), *Silves latines 2011–2012. Ovide, «Métamorphoses» XIV. Boèce, «Consolation de Philosophie» I–III*, París, Atlande.

Deyermond, Alan D. (1992), «La literatura perdida en la Edad Media castellana: problemas y métodos de investigación», en *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, eds. José Manuel Lucía Megías, Paloma Gracia y Carmen Martín Daza, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, I, pp. 11–31.

— (1995*a*), *La literatura perdida de la Edad Media castellana: Catálogo y estudio. I. Épica y romances*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

— (1995*b*), «La ficción sentimental: origen, desarrollo y pervivencia», en *Cárcel de amor con la continuación de Nicolás Núñez*, ed. Carmen Parrilla, Barcelona, Crítica, pp. ix–xxxiii.

Díaz y Díaz, Manuel C. (1978), *Las primeras glosas hispánicas*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona.

Di Rienzo, Daniele (2005), *Gli Epigrammi di Magno Felice Ennodio*, Nápoles, Università degli Studi di Napoli Federico II.

Dienelt, Karl (1942), «Sprachliche Untersuchungen zu Boethius' *Consolatio Philosophiae*», *Glotta* 29, pp. 98–138.

— (1959), «Zu Boethius *Consolatio Philosophiae* II 2, 10», *Wiener Studien* 72, p. 173.

Dimmick, Jeremy (2002), «Ovid in the Middle Ages: Authority and Poetry», en *The Cambridge Companion to Ovid*, ed. Philip Hardie, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 264–286.

Discenza, Nicole Guenther y Paul E. Szarmach (eds.), *A Companion to Alfred the Great*, Leiden-Boston, Brill.

Dod, Bernard G. (ed. 1975), *Aristoteles Latinus VI.1–3. De sophisticis elenchis. Translatio Boethii, Fragmenta Translationis Iacobi et Recensio Guillelmi de Moerbeke*, Brujas–París, Desclée de Brower, pp. 5–60.

Dolç, Miquel (ed. 1968), *Tàcit. Annals*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, IV.

Domínguez Bordona, Jesús (1931), *Catálogo de manuscritos catalanes de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Blass S.A. Tipográfica.

— (ed. 1965), *Fernan Pérez de Guzmán. Generaciones y semblanzas*, Madrid, Espasa Calpe.

Domínguez, César (2004), *El concepto de «materia» en la teoría literaria del Medievo. Creación, interpretación y transtextualidad*, Madrid, CSIC.

Donaghey, B. S. (1987), «Nicholas Trevet's Use of King Alfred's Translation of Boethius, and the Dating of his Commentary», en *The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of «De Consolatione Philosophiae»*, ed. Alastair J. Minnis, Cambridge, D. S. Brewer, pp. 1–31.

Donato, Antonio (2013), *Boethius' «Consolation of Philosophy» as a Product of Late Antiquity*, Londres-Nueva York, Bloomsbury Academic.

Doñas, Antonio (2007*a*), «*La consolaçión natural*, versión castellana de la *Consolatio Philosophiae* encargada por Ruy López Dávalos: cartas preliminares», en *Actas del XI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (León, 20–24 de septiembre de 2005)*, eds. Armando López Castro y María Luzdivina Cuesta Torre, León, Universidad de León, I, pp. 491–500.

— (2007*b*), «Versiones hispánicas de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio: Testimonios», *Revista de Literatura Medieval* 19, pp. 295–312.

— (2009*a*), «Tiresias y las "onzas de amor": la medida del *deleyte* según los glosadores medievales de Boecio», en *Homenaje a Dolores Jiménez Plaza. Escrituras del amor y del erotismo*, eds. Claude Benoit, Dolores Bermúdez, Juli Leal y Elena Real, Valencia, Universitat de València, pp. 97–111.

— (2009*b*), «Los fragmentos griegos de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio en las traducciones castellanas medievales: aproximación al modelo subyacente», en *Les literatures antigues a les literatures medievals*, eds. L. Pomer, J. Redondo, J. Sanchis y J. Teodoro, Amsterdam, Hakkert, pp. 49–65.

— (2009*c*), «Boecio y *La consolación de la Filosofía* en dos novelas (*A Confederacy of Dunces* y ¡Perseguid a Boecio!) y una película (*24 Hour Party People*)», en *L'edat mitjana en el cinema i en la novel·la històrica*, eds. Josep Lluís Martos y Marinela Garcia Sempere, Alicante, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 183–196.

— (2009*d*), «Boecio», en *Diccionario histórico de la traducción en España*, eds. Francisco Lafarga y Luis Pegenaute, Madrid, Gredos, pp. 128–129.

— (2009*e*), «El *accessus ad auctorem* en la "versión interpolada" de Boecio», en *Medievalismo en Extremadura. Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas de la Edad Media*, eds. Jesús Cañas Murillo, Fco. Javier Grande Quejigo y José Roso Díaz, Cáceres, Universidad de Extremadura, pp. 649–660.

— (2010*a*), «La tradición literaria e iconográfica del proverbio medieval "como el asno a la vihuela"», *Hispanica Lyra* 11, pp. 20–23.

— (2010*b*), «Glosas de textos y textos que glosan "para mejor entender la materia" (sobre los manuscritos BNM 174 y BNM 17814)», en *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la Temprana Modernidad*, eds. Francisco Bautista Pérez y Jimena Gamba Corradine, San Millán de la Cogolla–Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas–Instituto Biblioteca Hispánica del Cilengua–Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, pp. 141–148.

— (2010*c*), «De ónos lýras a "como el asno a la vihuela": historia de un proverbio», en *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Valladolid, 15 a 19 de septiembre de 2009). In memoriam Alan Deyermond*, eds. José Manuel Fradejas Rueda, Déborah Dietrick Smithbauer, Demetrio Martín Sanz y María Jesús Díez Garretas, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 735–748.

— (2011*a*), «*La consolación de la Filosofía* de Boecio, en traducción anónima (1497)», en *Cincuenta estudios sobre traducciones españolas*, eds. Francisco Lafarga y Luis Pegenaute, Berna *et al.*, Peter Lang (Relaciones literarias en el ámbito hispánico, 5), pp. 15–21.

— (2011*b*), «*Bibliographia Boethiana* I», *Memorabilia. Boletín de literatura sapiencial medieval* 13, pp. 285–334.

— (2011*c*), «La "leyenda de Boecio" en la Edad Media», en *Les literatures antigues a les literatures medievals II. Herois i sants a la tradició literària occidental*, eds. Ángel Narro y Jordi Redondo, Amsterdam, Hakkert, 2011, pp. 35–60.

— (2012*a*), «La fama es una hinchazón [¿]de orejas[?]», *La clé des langues* <http://cle.ens-lyon.fr/espagnol/la-fama-es-una-hinchazon-de-orejas--153104.kjsp?RH=cdl_esp000000>.

— (2012*b*), «*Bibliographia Boethiana* II», *Memorabilia. Boletín de Literatura Sapiencial Medieval* 14, pp. 161–192.

— (2012*c*), «*Venenum philosophicum* o sabor divino: la titulación de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio (ss. VI–XII)», *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 35, pp. 165–180.

— (2012*d*), «*A multis creditur ueraciter contigisse...* La transformación escolástica de la *transmutatio* en Nicolás Trevet», en *El sobrenatural a les literatures mediterrànies des de l'època clàssica fins a les societats actuals*, eds. C. Padilla y J. Redondo, Amsterdam, Hakkert, pp. 69–88.

— (2013), «*Bibliographia Boethiana* III», *Memorabilia. Boletín de Literatura Sapiencial Medieval* 15, pp. 255–260.

— (2014), «*Consolación* para desterrados: Boecio, el Infante Jaime de Mallorca y Ruy López Dávalos», en «España al revés». España al revés. Testi in viaggio. Traduzione, editoria e politiche culturali, ed. Anita Fabiani, Roma, Bonanno Editore, pp. 27-38.

Dronke, Peter (1966), «Boethius, Alanus and Dante», *Romanische Forschungen* 78, pp. 119–125. [Reimpr.: *The Medieval Poet and His World*, Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 1984, pp. 431–438.

— (1969), Reseña de Pierre Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et posterité de Boèce*, París, Études Augustiniennes, 1967, *Speculum* 44, pp. 123–128. [Reimpr.: *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 436–444.]

— (1994), *Verse with Prose from Petronius to Dante: The Art and Scope of the Mixed Form*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

— (2002), «*Vita Boethii*. From the Early Testimonies to *Boecis*», en *Scripturus vitam. Lateinische Biographie von der Antike in die Gegenwart. Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag*, ed. Dorothea Walz, Heidelberg, Mattes, pp. 287–294. [Reimpr.: *Forms and Imaginings. From Antiquity to the Fifteenth Century*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. 165–174.]

— (2005), «Imágenes mitológicas en la poesía de Boecio», en *Poesía latina medieval (siglos V–XV). Actas del IV Congreso del «Internationales Mittellateinerkomitee», Santiago de Compostela, 12–15 de septiembre de 2002*, eds. Manuel C. Díaz y Díaz y José M. Díaz de Bustamante, Florencia, SISMEL, pp. 33–45.

Dubs, Kathleen E. (1981), «Providence, Fate, and Chance: Boethian Philosophy in *The Lord of the Rings*», *Twentieth Century Literature* 27, pp. 34–42. [Reimpr.: *Tolkien and the Invention of Myth: A Reader*, ed. Jane Chance, Lexington, The University Press of Kentucky, 2004, pp. 133–145.]

Duclow, Donald F. (1979), «Perspective and Therapy in Boethius's *Consolation of Philosophy*», *Journal of Medicine and Philosophy* 4, pp. 334–343.

Dümmler, Ernst (ed. 1978), *Monumenta Germaniae Historica. Poetae Latini Aevi Carolini II*, Berlín, Apud Weidmannos.

Dürr, Karl (1951), *The Propositional Logic of Boethius*, Amsterdam, North–Holland.

Dwyer, Richard A. (1976), *Boethian fictions: Narratives in the Medieval French Versions of the Consolatio Philosophiae*, Cambridge (Mass), The Mediaeval Academy of America.

Ebbesen, Sten (1973), «Manlius Boethius on Aristotle's *Analytica Posteriora*», *Cahiers de l'Institut du Moyen–Âge grec et latin* 9, pp. 68–73. [Reimpr.: «Boethius on Aristotle», en *Greek–Latin Philosophical Interaction. Collected Essays of Sten Ebbesen. Volume 1*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 107–114.]

— (1987), «Boethius as an Aristotelian Scholar», en *Aristoteles: Werk und Wirkung. Paul Moraux zum 65. Geburtstag gewidmet. Band 2: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, ed. Jürgen Wiesner, Berlín–New York, Walter de Gruyter, pp. 286–311. [Reimpr.: «Boethius as an Aristotelian Commentator», en *Aristotle transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. Richard Sorabji, Londres, Duckworth, 1990, pp. 373–392.]

— (2003), «Boethius on the Metaphysics of Words», en *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer–Polignac (Paris, 8–12 juin 1999)*, ed. Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters, pp. 257–278.

— (2009), «The Aristotelian comentator», en *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. John Marenbon, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 34–55.

Eikelmann, Manfred (2010), «Boethius für Laien. Konrad Humerys deutsche Übersetzung (vor 1467) der *Consolatio Philosophiae*», en *Boethius Christianus? Transformationen der «Consolatio Philosophiae» in Mittelalter und Früher Neuzeit*, eds. Reinhold F. Glei, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter, pp. 179–216.

Elford, Dorothy (1988), «William of Conches», en *A History of Twelfth–Century Western Philosophy*, ed. Peter Dronke, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 308–327.

Elliott, Elizabeth (2012), *Remembering Boethius. Writing Aristocratic Identity in Late Medieval French and English Literatures*, Farnham, Ashgate.

Engelbrecht, August (1901), «Die *Consolatio Philosophiae* des Boethius. Beobachtungen über den Stil des Autors und die Überlieferung seines Werkes», en *Sitzungsberichte der philosophisch–historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 144.3 (1901), pp. 1–60. [Reimpr. como libro en: Viena, Carl Gerold, 1902].

Ensenyat Pujol, Gabriel (1997), *La reintegració de la Corona de Mallorca a la Corona d'Aragó (1343–1349)*, Palma de Mallorca, Editorial Moll, 2 vols.

Erismann, Christophe (2004), «Originalité et latinité de la philosophie de Boèce. Note bibliographique», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51, pp. 277–289.

Ernout, Alfred y Antoine Meillet ($1985_4$). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck.

Escapa, Pablo Andrés y José Luis Rodríguez Montederramo (1998), «Manuscritos y saberes en la librería del Conde de Gondomar», en *El libro antiguo español. IV. Coleccionismo y Bibliotecas (Siglos XV–XVIII)*, dirs. María Luisa López–Vidriero y Pedro M. Cátedra, ed. Mª Isabel Hernández González, Salamanca, Universidad de Salamanca–Patrimonio Nacional–Sociedad Española de Historia del Libro, pp. 13–81.

Esposito, Mario (1921), «Vies de Boèce d'après un manuscrit d'Oxford», *Mélanges philologiques. Textes et études de littérature ancienne et médiévale*, Florencia, publicado por el autor, I, pp. 16–21.

Estébanez Calderón, Demetrio (1996), *Diccionario de términos literarios*, Madrid, Alianza.

Evdokimova, Ludmilla (2003), «La traduction en vers et la traduction en prose à la fin du xiiie et au début du xive siècles: quelques lectures de la *Consolation* de Boèce», *Le Moyen Âge* 109.2, pp. 237–60.

Favero, Alessandra (2006), «La tradizione del volgarizzamento di Alberto della Piagentina del *De consolatione philosophiae* di Boezio», *Studi e problemi di critica testuale* 73, pp. 61–115.

Fàbrega i Escatllar, Valentí (1990), «La *Consolació de la Filosofia* en la versió catalana de Pere Saplana i Antoni Genebreda», *Zeitschrift für Katalanistik* 3, pp. 33–49.

— (1989), *Boeci. Consolació de la filosofia*, Barcelona, Laia. [Ed. revisada: Barcelona, Fundació Bernat Metge, 2002.]

Faulhaber, Charles B. (1976), «Some Private and Semi–Private Spanish Libraries: Travel Notes», *La Corónica* 4, pp. 81–91.

— (1983), *Medieval Manuscripts in the Library of the Hispanic Society of America: Religious, Legal, Scientific, Historical, and Literary Manuscripts*, Nueva York, Hispanic Society of America, 2 vols.

Fernández de Heredia, Juan Francisco (1682), *Trabajos y afanes de Hercules. Floresta de sentencias, y exemplos. Dirigida al Rey Nuestro Señor Don Carlos II. En mano del excelentissimo Don Juan Francisco de la Cerda, Duque de Medina-Celi, de Segorve, de Cardona, Alcalà, &c. Compuesta en la juventud de don Juan Francisco Fernandez de Heredia, Cavallero del Orden de Alcantara, del Consejo de su Magestad en el Supremo de Aragon*, Madrid, Francisco Sanz.

Fernández Marcos, Natalio (1998$_2$), *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid, CSIC.

Fernández Nieto, Francisco José (trad. 2001), *Solino. Colección de hechos memorables o El erudito*, Madrid, Gredos.

Ferrer i Mallol, Maria Teresa (2005), «Els diputats del braç de les ciutats i viles reials de 1359 a 1413. Perfils biogràfics», *Acta Historica et Archaeologica Medievalia* 26, pp. 515–549.

Fidora, Alexander (2000), «La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo», *Revista Española de Filosofía Medieval* 7, pp. 127–136.

Fidora, Alexander y Andreas Niederberger (eds. 2000), *Boethius and the Middle Ages* [Número especial de *Convenit Selecta* (5)].

Firchow, Evelyn S. (ed. 2003), *Lateinischer Text und althochdeutsche Übersetzung der Tröstung der Philosophie («De Consolatione Philosophiae») von Anicius Manlius Severinus Boethius: diplomatische Textausgabe, Konkordanzen und Wortlisten nach den Codices Sangallensis 825 und 844, Codex Turicensis C121 und Codex Vindobonensis 242/Notker der Deutsche von St. Gallen*, Hildesheim, Georg Olms, 3 vols.

Fischer, Susanna E. (2010), «*Boethius Christianus sive Platonicus*. Frühe mittelalterliche Kommentare zu *O qui perpetua mundum ratione gubernas*», en *Boethius Christianus? Transformationen der «Consolatio Philosophiae» in Mittelalter und Früher Neuzeit*, eds. Reinhold F. Glei, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter, pp. 157–177.

Flores Rubio, José Antonio (trad. 2007), *Procopio de Cesarea. Historia de las guerras. Libros V–VI. Guerra gótica*, Madrid, Gredos.

Folena, Gianfranco (1973), «"Volgarizzare" e "tradurre", idea e terminologia della traduzione del medioevo latino e romanzo all'umanesimo europeo», en *La traduzione. Saggi e studi*, Triste, Edizione Lint, pp. 58–120.

— (1990), *Volgarizzare e tradurre*, Torino, Einaudi

Folkerts, Menso *(ed.* 1970*), Boethius' Geometrie II. Ein mathematisches Lehrbuch des Mittelalters,* Wiesbaden, Franz Steiner.

Folger, Robert (2003), «Alfonso de Paradinas, ¿carcelero del Arcipreste de Hita? *El libro de buen amor*, MS. S, como narrativa (anti–)boeciana», *Revista de Estudios Hispánicos* 30.2, pp. 61–73.

Fortescue, Adrian y George D. Smith (eds. 1925), *Anicii Manli Severini Boethi De consolatione philosophiae libri quinque quod denuo decognovit, adnotationibus illustravit, adiectis apparatu critico, bibliographia, indicibus biblico et alageriano Adrianus a Forti Scuto. Opus mortuo auctore, appositis ad mentem ipsius praevia dissertatione, appendicibus, indice generali &c. edendum curavit G. D. Smith*, Londres, Oates & Washbourne. [Reimpr.: Hildesheim–Nueva York, Georg Olms, 1976.]

Foulché–Delbosc, Raymond (1904), «*Floresta de Philósophos*», *Revue Hispanique* 11, pp. 5–154.

Fraile, Guillermo (1997$_7$), *Historia de la filosofía. I. Grecia y Roma*, Madrid, BAC.

Franco Silva, Alfonso (1996), *La fortuna y el poder. Estudios sobre las bases económicas de la aristocracia castellana (s. XIV–XV)*, Cádiz, Universidad de Cádiz.

Frakes, Jerold C. (1982), «Fortuna in the *Consolatio*: Boethius, Alfred and Notker», University of Minnesota. Tesis doctoral.

— (1986), «The Knowledge of Greek in the Early Middle Ages: The Commentaries on Boethius», *Studi medievali* 27, pp. 23–43.

— (1998), *The Fate of Fortune in the Early Middle Ages: The Boethian Tradition*, Leiden–Nueva York–Copenhage–Colonia, Brill.

Frihd, Åke Josefsson y James Werner Halporn (eds. 1973), *Magni Aurelii Cassiodori senatori opera. I. Variarum libri XII. De anima*, Turnhout, Brepols.

Friedlein, Gottfried (ed. 1867), *Anicii Manlii Torquati Severini Boetii De institutione arithmetica libri duo; De institutione musica libri quinque*, Leipzig, Bibliotheca Teubneriana. [Reimpr.: Frankfurt am Main, Minerva, 1966.]

Friedlein, Roger (2003), «El diàleg en el lul·lisme medieval, una proposta de sistematització», en *La literatura i l'art en el seu context social*, coords. Pilar Arnau i Segarra y August Bover i Font, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 105–119.

Frisi, Anton–Francesco (1794), *Memorie storiche di Monza e sua corte*, Milán, Stamperia di Gaetano Motta, 3 vols.

Fuentes Moreno, Francisco (2009), «*Inventio*, *dispositio*, *ordo rerum*, etc.: huellas de terminología retórica en el *De institutione musica* de Boecio», en *Pectora mulcet. Estudios de retórica y oratoria latinas*, coords. Trinidad Arcos Pereira, Jorge Fernández López y Francisca Moya del Baño, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, I, pp. 585–598.

Galonnier, Alain (1996), «*Anecdoton Holderi* ou *Ordo generis Cassiodororum*. Introduction, édition, traduction et commentaire», *Antiquité tardive* 4, pp. 299–312.

— (1997*a*), **«Anecdoton Holderi» ou «Ordo generis Cassiodororum».** *Eléments pour une étude de l'authenticité boécienne des «Opuscula Sacra»*, Louvain-la-Neuve–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters.

— (1997*b*), «"Axiomatique" et théologie dans le *De Hebdomadibus* de Boèce», en *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, eds. Alain de Libera, Abdelali Elamrani– Jamal y Alain Galonnier, París, Vrin, 1997, pp. 311–330.

— (2000), «Le statut contrasté de la philosophie chez Boèce», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 67, pp. 51–69.

— (ed. 2003), *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer–Polignac (Paris, 8–12 juin 1999)*, Louvain-la-Neuve–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters.

— (2003), «Boèce et la connaissance divine des futurs contingents», en *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer–Polignac (Paris, 8–12 juin 1999)*, ed. Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters, pp. 571–97.

— (2005), «La lumière enténébrée dans les *Opuscula sacra* de Boèce», en *Du visible à l'intelligible. Lumière et ténèbres de l'Antiquité à la Renaissance*, eds. Christian Trottmann y Anca Vasiliu, París, Honoré Champion, pp. 1–15.

— (intr., trad. y com. 2007), *Boèce. Opuscula sacra. Volume I. Capita dogmatica (Traités II, III, IV)*, ed. texto lat. Claudio Moreschini, pref. Jean Jolivet, Louvain-la-Neuve–Lovaina–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters.

— (intr., trad. y com. 2013), *Boèce. Opuscula sacra. Volume II. «De sancta trinitate», «De persona et duabus naturis» (Traités I et V)*, ed. texto lat. Claudio Moreschini, Louvain-la-Neuve–Lovaina–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters.

Garcia, Michel (1983), *Obra y personalidad del Canciller Ayala*, Madrid, Alhambra.

— (1986), «Las traducciones del Canciller Ayala», en *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Robert Brian Tate*, eds. Ian Michael y Richard A. Cardwell, Oxford, Dolphin Books, pp. 13–25.

García Craviotto, Francisco (dir. 1989–1990), *Catálogo general de incunables en bibliotecas españolas*, Madrid, Dirección General del Libro y Bibliotecas.

García Masegosa, Antonio (trad. 1990), *Pseudo Boecio. Disciplina escolar*, Barcelona, PPU.

García Norro, Juan José y Rogelio Rovira (2008), *Boecio. De las divisiones. De divisionibus*, Madrid, Ediciones Encuentro.

García Rojo, Diosdado y Gonzalo Ortiz de Montalván (1949), *Catálogo de incunables de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Patronato de la Biblioteca Nacional.

García Yebra, Valentín (1979–1980), «¿Cicerón y Horacio preceptistas de la traducción?», *Cuadernos de Filología Clásica*,16, pp. 139–154.

— (1994), «Un curioso error en la historia de la traducción», en *Traducción. Historia y teoría*, Madrid, Gredos, pp. 48–64.

Gascón Vera, Elena (1992), «La puta vieja filosofía: Boecio como subtexto de *La celestina*», en *Un mito nuevo: la mujer como sujeto / objeto literario*, Madrid, Pliegos, pp. 223–263.

Gastaldelli, Ferruccio (1974), *Boezio*, Roma, Edizione Liturgiche.

Geertman, Herman (2004), *Hic fecit basilicam. Studi sul «Liber Pontificalis» e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*, ed. Sible de Blaauw, Lovaina, Peeters.

Gegenschatz, Ernst (1958), «Die Freiheit der Entscheidung in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Museum Helveticum* 15, pp. 110–129. [Reimpr.: *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 323–349.]

— (1966), «Die Gefährdung des Möglichen durch das Vorauswissen Gottes in der Sicht des Boethius», *Wiener Studien* 79, pp. 517–530.

— (1979), «Zufall, Freiheit und Notwendigkeit; ein philosophiegeschichtlicher Exkurs im Kommentar des Boethius zur Aristotelischen Schrift *De interpretatione*», en *Erbe, das nicht veraltet*, ed. Peter Neukam, Múnich, Bayerische Schulbuchverlag, pp. 5–61.

Geist, Hieronymus (1911), «Ein Boethiusfragment», *Berliner Philologische Wochenschrift* 31.19, pp. 598–599.

Gelley, Alexander (1966), «Ernst Robert Curtius: Topology and Critical Method», *Modern Language Notes* 81, pp. 579–594.

Gersch, Stephen, «Boethius» (1994), en *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. Richard Goulet, París, CNRS, pp. 117–122.

Gervaise, François Armand (1715), *Histoire de Boèce, senateur romain, avec l'analyse de tous ses ouvrages*, París, Mariette.

Gianani, Faustino (1976), *Opicino de Canistris: l'«Anonimo Ticinese» e la sua descrizione di Pavia (Cod. Vaticano Palatino Latino 1993)*, Pavía, Fusi. [Segunda ed.; primera ed.: Pavía, Fusi, 1926.]

— (1981), «"In Agro Calventiano": Il luogo del supplizio di Boezio», en *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, ed. Luca Obertello, Roma, Herder, pp. 41–47.

Gibbon, Edward (1910), *Gibbon's Decline and Fall of the Roman Empire in Six Volumes. Volume Four*, Londres–Nueva York, Dent–Dutton, 1910. [Publicado por primera vez como *History of the Decline and Fall of the Roman Empire. IV*, Londres, Strahan & Cadell, 1788.]

Gibson, Margaret T. (ed. 1981), *Boethius. His Life, Thought, and Influence*, Oxford, Basil Blackwell.

— (1981) «The *Opuscula Sacra* in the Middle Ages», en *Boethius. His Life, Thought and Influence*, ed. Margaret T. Gibson, Oxford, Basil Blackwell, pp. 206–213.

— (1984), «"Tradizioni perdute" of the "De Consolatione philosophiae". Comments on a recent book», *Revue des Études Augustiniennes* 30, pp. 274–278.

— (1984–1985), «Codices Boethiani», *Revue d'histoire des textes* 14–15, pp. 71–75.

— y Lesley Smith (eds. 1995), *Codices Boethiani. A conspectus of Manuscripts of the Works of Boethius. I: Great Britain and the Republic of Ireland*, col. Joseph Ziegler, Londres, The Warburg Institute– University of London.

Gil, Luis (1984), «Terencio en España: del Medievo a la Ilustración», en *Estudios de Humanismo y Tradición Clásica*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 95–125.

Gilson, Étienne (1965), *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. de Arsenio Palacios y Salvador Caballero, Madrid, Gredos. [Ed. original: *La Philosophie au Moyen Âge des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, París, Payot, 1952, reelaboración de *La Philosophie au Moyen Âge*, París, Payot, 1922.]

Gimeno Blay, Francisco M. (2006), *Escribir, reinar. La experiencia gráfico–textual de Pedro IV el Ceremonioso (1336–1387)*, Madrid, Abada Editores.

Glei, Reinhold (1985), «Dichtung und Philosophie in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 11, pp. 225–238.

— (1998*a*), «Boethius», en *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, eds. Peter Bruns *et al.*, Friburgo, Herder, 1998, pp. 108–110.

— (1998*b*), «In carcere et vinculis? Fiktion und Realität in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 22, pp. 199–213.

— (2010), «*Quae philosophiae fuit, facta philologia est*. Der Kommentar des Jodocus Badius Ascensius (1498) zur *Consolatio Philosophiae* des Boethius», en *Boethius Christianus? Transformationen der «Consolatio Philosophiae» in Mittelalter und Früher Neuzeit*, eds. Reinhold F. Glei, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter, pp. 179–216.

—, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft (2010), «Einleitung», en *Boethius Christianus? Transformationen der «Consolatio Philosophiae» in Mittelalter und Früher Neuzeit*, eds. Reinhold F. Glei, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter, pp. 1–17.

—, — y — (eds. 2010), *Boethius Christianus? Transformationen der «Consolatio Philosophiae» in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter.

Giunta, Francesc (1989), «La politica mediterranea di Pietro il Cerimonioso», en *Pere el Cerimoniós i la seva època*, Barcelona, CSIC–Institució Milà i Fontanals, pp. 59–76.

Godden, Malcolm y Susan Irvine (eds. 2009), *The Old English Boethius. An Edition of the Old English Versions of Boethius's «De Consolatione Philosophiae»*, col. Mark Griffith y Rohini Jayatilaka, Oxford, Oxford University Press.

Goltz, Andreas (2008), *Barbar – König – Tyrann. Das Bild Theodorichs des Großen in der Überlieferung des 5. bis 9. Jahrhunderts*, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter.

Gómez Moreno, Ángel y Teresa Jiménez Calvente (eds. 1994), *Juan de Mena. Obra completa*, Madrid, Biblioteca Castro.

Gómez Redondo, Fernando (1999), «Los modelos caballerescos del "Zifar"», *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 54.1, pp. 106–154.

— (2002), *Historia de la prosa medieval castellana. III. Los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*, Madrid, Cátedra.

González, Cristina (ed. 1983), *Libro del Caballero Zifar*, Madrid, Cátedra.

González Cañal, Rafael (2003), «La *Vida de Boecio* de Francisco de Moncada y el Conde de Rebolledo», *Silva: Estudios de humanismo y tradición clásica* 2, pp. 131–146.

González Delgado, Ramiro (2003), «Interpretaciones alegóricas del mito de Orfeo y Eurídice por Fulgencio y Boecio y su pervivencia en la *Patrología Latina*», *Faventia* 25, pp. 7–35.

González Rolán, Tomás y Pilar Saquero Suárez–Somonte (1990), «Las glosas de Nicolás de Trevet sobre los Trabajos de Hércules vertidas al castellano: el códice 10.220 de la B.N. de Madrid y Enrique de Villena», *Epos* 6, pp. 177–197.

— y — (1992), «Boecio en el Medievo hispánico. Las versiones catalanas y castellana de la *Consolación* a la luz de sus fuentes latinas: los comentarios de Guillermo de Aragón y Nicolás de Trevet», en *Humanitas: In honorem Antonio Fontán*, Madrid, Gredos, pp. 319–337.

— y — (1999), «La contribución del reinado de Juan II al arraigo y desarrollo del Renacimiento en España», en *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio*, eds. María Consuelo Álvarez Morán y Rosa María Iglesias Montiel, Murcia, Universidad de Murcia, pp. 579–588.

González Rolán, Tomás, Antonio Moreno Hernández y Pilar Saquero Suárez–Somonte (2000), *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. Leonardo Bruni y Pier Cándido Decembrio)*, Madrid, Ediciones Clásicas.

González Rolán, Tomás y Antonio López Fonseca (2014), *Traducción y elementos paratextuales: los prólogos a las versiones castellanas de textos latinos en el siglo XV. Introducción general, edición y estudio*, Madrid, Escolar y Mayo.

González Rolán, Tomás, Pilar Saquero Suárez-Somonte y Antonio López Fonseca (2002), *La tradición clásica en España (siglos XIII-XV). Bases conceptuales y bibliográficas*, Madrid, Ediciones Clásicas.

Gori, Antonio Francesco (1759), *Thesaurus veterum diptychorum consularium et ecclesiasticorum tum eiusdem auctoris cum aliorum lucubrationibus inlustratus*, Florencia, Ex Typographia Caietani Albizzini, 3 vols.

Goris, Mariken y Wilma Wissink (1997), «The Medieval Dutch Tradition of Boethius' *Consolatio philosophiae*», en *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the «Consolatio Philosophiae»*, eds. Maarten J.F.M. Hoenen y Lodi Nauta, Leiden–Nueva York–Colonia, Brill, pp. 121–165.

Goris, Mariken y Lodi Nauta, «The Study of Boethius's *Consolatio* in the Low Countries around 1500: The *Ghent Boethius* (1485) and the Commentary by Agricola/Murmellius (1514)», en *Northern Humanism in European Context, 1469–1625. From the «Adwert Academy» to Ubbo Emmius*, eds. F. Akkerman, A.J. Vanderjagt y A.J. Van der Laan, Leiden, Brill, pp. 109–129.

Gorlach, Marina, Jefferey H. Taylor y Leslie A. Taylor (2006), «The Hebrew Translation of the *Consolatio Philosophiae*», *Carmina Philosophiae. Journal of the International Boethius Society* 15, pp. 89–109.

Gothein, Eberhard (ed. 1932), *Trost der Philosophie, mit einer Übersetzung*, Berlín, Die Runde.

Grabmann, Martin (1909–1911), *Die Geschichte der scholastischen Methode. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen*, Berlín, Akademie Verlag, 2 vols. [I: *Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhundert* (1909); II: *Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert* (1911).]

Gracia, Paloma (2004), «La esfinge de pies de lagarto: texto subyacente y concepto de "original" en la edición de la sección tebana de la *General Estoria*», *Troianalexandrina* 4, pp. 145–161.

— (2007), «Los *Merlines* castellanos a la luz de su modelo subyacente: la *Estoria de Merlín* del ms. 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca», en *De la literatura caballeresca al «Quijote»*, ed. Juan Manuel Cacho Blecua, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 233–248.

Graf, Arturo (1882–1883), *Roma nella memoria e nelle immaginazione del Medio Evo*, Turín, Loescher, 2 vols.

Grafton, Anthony (1981), «Boethius in the Renaissance», en *Boethius. His Life, Thought and Influence*, ed. Margaret T. Gibson, Oxford, Basil Blackwell, pp. 410–418.

Grapí, Orland y Glòria Sabaté (2001), «Traducciones de Boecio en la Corona de Aragón», *Evphrosyne* 29, pp. 211–220.

Grespi, Giuseppina (2004), *Traducciones castellanas de obras latinas e italianas contenidas en manuscritos del siglo XV en las bibliotecas de Madrid y El Escorial*, Madrid, Biblioteca Nacional.

Grimal, Pierre (1951), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, París, Presses Universitaires de France. [Trad. esp.: *Diccionario de mitología griega y romana*, trad. Francisco Payarols, Madrid, Paidós, 1981.]

Gruber, Joachim (1969), «Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio* des Boethius», *Rheinisches Museum* 112, pp. 166–186.

— (1978), *Kommentar zu Boethius, «De Consolatione Philosophie»*, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter. [Segunda edición revisada y ampliada: Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter, 2006.]

— (1981), «Einflüsse verschiedener Literaturgattungen auf die prosimetrischen Werke der Spätantike», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 7, pp. 209–21.

— y Nikolas M. Häring (1983), «Boethius», en *Lexikon des Mittelalters II*, Zürich–Múnich, Artemis Verlag, pp. 308–315.

— (1992), «Interpretationen zur *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Anregung* 38, pp. 169–181 y 222–233.

— (1994), «Reflexe griechischer Bühnenautoren in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», en *Orchestra. Drama – Mythos – Bühne. Festschrift für Hellmut Flashar*, ed. Anton Bierl *et al.*, Stuttgart, Teubner, pp. 162–167.

— (1997*a*), «Boethius», en *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, eds. Hubert Cancik y Helmut Schneider, Stuttgart, J.B. Metzler, II, pp. 719–723.

— (1997*b*), «Boethius 1925–1998. Teil I», *Lustrum* 39, pp. 307–383.

— (1998), «Boethius 1925–1998. Teil II», *Lustrum* 40, pp. 199–259.

— (2000), «Boethius, *Trost der Philosophie*, oder: Des Menschen wahres Glück», en *Meisterwerke der antiken Literatur. Von Homer bis Boethius*, ed. Martin Hose, Múnich, Beck, pp. 163–185.

— (2002), «20 Jahre Boethius–Forschung», en *Schriften zur Gregorianikforschung 1*, ed. Sebnem Yavuz, Colonia, Verlag der Gesellschaft für Gregorianik–Forschung, pp. 12–33.

— (2006), *Kommentar zu Boethius, «De Consolatione Philosophie»*, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter. [Segunda edición revisada y ampliada. Primera ed.: Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter, 1978.]

— (2010), «Boethius 1925–1998 (Schluß)», *Lustrum* 52, pp. 161–180.

— (2011), *Boethius. Eine Einführung*, Stuttgart, Hiersemann.

Guardiola Alcover, Conrado (ed. 1998), *Rams de Flores o Libro de Actoridades. Obra compilada bajo la protección de Juan Fernández de Heredia, Maestre de la Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén (Edición del ms. de la Real Biblioteca de El Escorial Z–I–2)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico».

Guerrero Navarrete, Yolanda (1982), *Proceso y sentencia contra Ruy López Dávalos, Condestable de Castilla*, Instituto de Estudios Giennenses, CSIC, Jaén.

Guillaumin, Jean–Yves (ed. y trad. 1995), *Boèce. Institution Arithmétique*, París, Les Belles Lettres.

— (2012), «Boethius's *De institutione arithmetica* and its Influence on Posterity», en *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Leiden–Boston, Brill, pp. 135–161.

Guillén, Claudio (1995), *El sol de los desterrados: literatura y exilio*, Barcelona, Quaderns Crema.

Hadot, Pierre (1959), «Un fragment du commentaire perdu de Boèce sur les *Catégories* d'Aristote dans le *Codex Bernensis* 363», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 26, pp. 11–27. [Reimpr.: *Plotin, Porphyre. études néoplatoniciennes*, París, Les Belles Lettres, 1999, pp. 382–410.]

— (1963), «La distinction de l'être et de l'étant dans le *De Hebdomadibus* de Boèce», en *Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, ed. Paul Wilpert, Berlín, Walter de Gruyter, pp. 147–53.

— (1970), «*Forma essendi*. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce», Études classiques 38, pp. 143–156.

— (1971), *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, París, Études Augustiniennes.

— (1973), «De Tertullien à Boèce: le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques», en *Problèmes de la personne. Colloque du Centre de Recherches de Psychologie Comparative*, ed. Ignace Meyerson, París–La Haya, Mouton, pp. 123–134.

— (1985), «Les commentaires de Boèce et de Porphyre sur les *Catégories* d'Aristote», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. V Section, Sciences Religieuses* 93, pp. 335–337.

Hand, C. (1823), «Boethius», *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste von J. S. Ersch und J. G. Gruber*, Leipzig, *Johan Friedrich* Gleditsch Verlag, pp. 283–287.

Hanna III, Ralph (1988), «Editing Middle English Prose Translations: How Prior is the Source?», *Text* 4, pp. 207–216.

—, Tony Hunt, Ronald G. Keightley, Alastair Minnis y Nigel F. Palmer (2005), «Latin Commentary Tradition and Vernacular Literature», en *The Cambridge History of Literary Criticism. The Middle Ages*, eds. Alastair Minnis y Ian Johnson, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 363–421.

Häring, Nikolaus M. (1982), «Commentary and Hermeneutics», en *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, eds. Robert L. Benson, Giles Constable y Carol D. Lanham, Cambridge, Harvard University Press, pp. 173–198.

Haro Cortés, Marta (1995), «Una selección del *Libro de los buenos proverbios* contenido en el manuscrito V–6–75 de la Biblioteca Privada de don Antonio Rodríguez Moñino», *Incipit* 15, pp. 219–235.

— (2003), *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Madrid, Laberinto.

— (2005–2006), «El *Libro de los buenos proverbios* en el Ms. 17814 de la Biblioteca Nacional de Madrid», *Incipit* 25–26, pp. 681–725.

Hartel, Wilhelm von (ed. 1882), *Magni Felicis Ennodii Opera Omnia*, Viena, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum VI. [Reimpr.: Nueva York–Londres, Johnson Reprint Corporation, 1968.]

Haury, Jakob (ed. 1963), *Procopii Caesariensis Opera Omnia. I. De bellis libri V-VIII*, rev. Gerhard Wirth, Múnich, K.G. Saur.

Hehle, Christine (2002), *Boethius in St Gallen: Die Bearbeitung der «Consolatio Philosophiae» durch Notker Teutonicus zwischen Tradition und Innovation*, Tubinga, Max Niemeyer.

— (2012), «Boethius's Influence on German Literature to *c.* 1500», en *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Leiden–Boston, Brill, pp. 255–318.

Heimann, Claudia (2001), *Nicolaus Eymerich (vor 1320–1399), praedicator veridicus, inquisitor intrepidus, doctor egregius. Leben und Werk eines Inquisitors*, Münster, Aschendorff.

Heinz, Helmuth-Wilhelm (ed. 1984), *Grazia di Meo, Il Libro di Boeçio di Chonsolazione*, Berna-Frankfurt, Peter Lang.

Helm, Rudolf (ed. 1970 [= 1898]), *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. Opera*, Stuttgart, Teubner.

Hentschel, Frank (1998), «Anicius Manlius Severinus Boethius», en *Ästhetik und Kunstphilosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart in Einzeldarstellungen*, eds. Julian Nida–Rümelin y Monika Betzler, Stuttgart, Kröner, pp. 120–124.

Hernández González, María Isabel (1998), *En la teoría y en la práctica de la traducción. La experiencia de los traductores castellanos a la luz de sus textos (Siglos XIV–XVI)*, Salamanca, SEMYR.

Herrero Llorente, Victor–José (1959), «Influencia de Lucano en la obra de Alfonso el Sabio. Una traducción anónima e inédita», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 67, pp. 697–715.

— (ed. y trad.) (1967), *M. Annaeo Lucano. La farsalia*, Barcelona, Editorial Alma Mater.

— (2006), «Lucano en los escritores españoles de la Edad Media», en *Corcillvm. Estudios de traducción, lingüística y filología dedicados a Valentín García Yebra*, eds. Consuelo Gonzalo García y Pollux Hernúñez, Madrid, Arco Libros.

Heusch, Carlos (2000), *La caballería castellana en la baja edad media. Textos y contextos*, col. Jesús Rodríguez Velasco, Montpellier, Université de Montpellier III.

— (2010), «La caballería de ayer y la de hoy. El sueño latino de algunos caballeros letrados del siglo xv», en *Modelos latinos en la Castilla Medieval*, coord., Mónica Castillo Lluch, Marta López Izquierdo, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana, Vervuert, pp. 289–306.

Hexter, Ralph J. (1986), *Ovid and Medieval Schooling: Studies in Medieval School Commentaries on Ovid's «Ars Amatoria», «Epistulae ex Ponto» and «Epistulae Heroidum»*, Múnich, Arbeo–Gesellschaft.

Highet, Gilbert (1949), *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*, Londres, Oxford University Press. [Trad. cast.: *La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental*, trad. Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, 2 vols.

Hildebrand, August (1885), *Boëthius und seine Stellung zum Christentume*, Regensburg, G. J. Manz.

Hinojosa Montalvo, José (ed. 1979), *Crónica de Pere Maça*, Valencia, Universidad de Valencia.

Hirschberger, Johannes (1978–1979 [= 1949-1952]), «Boecio: el último romano», en *Historia de la filosofía*, Barcelona, Herder, I, pp. 313–21. [Vers. or.: *Geschichte der Philosophie*, Friburgo, Herder, 1949–1952.]

Hodgkin, Thomas (1880–1899), *Italy and Her Invaders: 376–814*, Oxford, Clarendon Press, 8 vols.

Hoenen, Maarten J.F.M. (1997), «The Transition of Academic Knowledge. Scholasticism in the Ghent Boethius (1485) and Other Commentaries on the *Consolatio*», en *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the «Consolatio Philosophiae»*, eds. Maarten J.F.M. Hoenen y Lodi Nauta, Leiden–Nueva York–Colonia, Brill, pp. 167–214.

Hoenen, Maarten J.F.M. y Lodi Nauta (eds. 1997), *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the «Consolatio Philosophiae»*, Leiden–Nueva York–Colonia, Brill.

Hoffmann, Ernst (1955), «Griechische Philosophie und christliches Dogma bei Boethius», en *Pädagogischer Humanismus*, Zürich, Artemis–Verlag, pp. 177–193. [Reimpr.: *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 278–285.]

Holgado Redondo, Antonio (trad.), *M. Annaeo Lucano. Farsalia*, Madrid, Gredos.

Holtz, Louis (1995), «Glosse e commenti», en *Lo spazio letterario del Medioevo. 1. Il medioevo latino. III. La ricezione del testo*, eds. Guglielmo Cavallo, Claudio Leonardi y Enrico Menestò, Roma, Salerno Editrice, pp. 59–111.

— (1997), «Titre et incipit», en *Titres et articulations du texte dans les oeuvres antiques*, eds. Jean-Claude Fredouille *et al.*, París, Études Augustiniennes, pp. 469–489.

Holz, Hans H. (1986), «Boethius», en *Exempla historica. Epochen der Weltgeschichte in Biographien. Bd. 11: Philosophen*, ed. Marin Schmid, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 105–125.

Horia, Vintila (1983), ¡Perseguid a Boecio!, Madrid, Ediciones Dyrsa.

Houghton, John W. y Neal K. Keesee (2005), «Tolkien, King Alfred, and Boethius: Platonist Views of Evil in *The Lord Of The Rings*», *Tolkien Studies* 2, pp. 131–159.

Huber, Peter (1976), *Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der «Consolatio Philosophiae» des Boethius*, Zürich, Juris–Verlag.

Huglo, Michel (1991), «Remarques sur un manuscrit de la *Consolatio Philosophiae* (Londres, British Library, Harleian 3095)», *Scriptorium* 45, pp. 288–294.

Humphrey, Illo (ed. 2007), *De institutione arithmetica libri duo,* Ottawa, Institute of Mediaeval Music.

— (dir. 2009), *Colloquia Aquitana II. Boèce ([Boethius], Rome, ca. 480 – Pavie, 524): l'homme, le philosophe, le scientifique, son oeuvre et son rayonnement*, París, Éditions Le Manuscrit, 2 vols.

— (2009), «Boèce: l'homme, la carrière, le destin, prosopographie, hagiographie, culte et vénération», en *Colloquia Aquitana II. Boèce ([Boethius], Rome, ca. 480 – Pavie, 524): l'homme, le philosophe, le scientifique, son oeuvre et son rayonnement*, dir. Illo Humphrey, París, Éditions Le Manuscrit, I, pp. 49–112.

Hunt, Richard W. (1948), «The Introductions to the *Artes* in the Twelfth Century», en *Studia Medievalia in honorem admodum reverendi patris Raymundi Josephi Martin, O.P.*, Brujas, De Tempel, 1948, pp. 85–112. [Reimp.: *The History of Grammar in the Middle Ages: Collected Papers*, ed. G.L. Bursill–Hall, Amsterdam, John Benjamins, 1980, pp. 17–144.]

Huygens, Robert B.C. (1954*a*), «Mittelalterliche Kommentare zum *O qui perpetua*», *Sacris erudiri* 6, pp. 373–427.

— (1954*b*), «Notes sur le *Dialogus super auctores* de Conrad d'Hirsau et le *Commentaire sur Théodule* de Bernard d'Utrecht», *Latomus* 13, pp. 420–428.

— (ed. $1970_2$), *Accessus ad auctores. Bernard d'Utrecht. Conrad d'Hirsau, «Dialogus super auctores»*, Leiden, Brill.

*Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional* (1953– ), Madrid, Biblioteca Nacional, 15 vols.

Jaeger, Werner (2001 [= 1962$_2$]), *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Madrid, FCE. [Ed. original: *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*, Berlín, Walter de Gruyter, 1936, 2 vols.]

Jeauneau, Édouard (1982), «Glosses et commentaires de textes philosophiques (IXe–XIIe ss.)», en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales: définition, critique et exploration: Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve, 25–27 mai 1981*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, pp. 117–131.

Johnson, Ian (1987), «Walton's Sapient Boethius», en *The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of «De Consolatione Philosophiae»*, ed. Alastair J. Minnis, Cambridge, D. S. Brewer, pp. 139–168.

— (1996), «New Evidence for the Authorship of Walton's Boethius», *Notes and Queries* 43, pp. 19–21.

— (1997), «Placing Walton's Boethius», en *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the «Consolatio Philosophiae»*, eds. Maarten J.F.M. Hoenen y Lodi Nauta, Leiden–Nueva York–Colonia, Brill, pp. 217–242.

— (2012), «Making the *Consolatio* in Middle English», en *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Leiden–Boston, Brill, pp. 413–446.

Jonxis-Henkemans, Wilhelmina (ed. 1994), *Text and Concordance of the «General Estoria V». Escorial ms. R.I.10*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.

Jourdain, Charles (1860), «De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce», Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, tomo IV, 1ª serie, 1ª parte, pp. 329-360. [Reimpr.: *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Âge*, París, Firmin–Didot, 1888, 1–27; reimpr.: Frankfurt am Main, Minerva Verlag, 1966.]

Jular Pérez–Alfaro, Cristina (1990), *Los Adelantados y Merinos Mayores de León (Siglos XIII–XV)*, León, Universidad de León.

Kajanto, Iiro (1982$_2$), *The Latin Cognomina*, Roma, Giorgio Bretschneider.

Kappelmacher, Alfred (1912), «Das Nürnberger Boethius-Fragment», *Wiener Studien* 33, pp. 336–338.

— (1929), «Der schriftstellerische Plan des Boethius», *Wiener Studien* 46, pp. 215–25. [Reimpr.: *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 71–81.]

Karáth, Tamás (2004), «*Quaedam Catholicae Fidei Contraria*: The Platonic Tradition in the Early Medieval Commentaries and Translations of Metre III. 9 of Boethius' *Consolatio*

*Philosophiae*», en *What Does It Mean*? *Pázmány Papers in English and American Studies 3*, ed. Kathleen E. Dubs, Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, pp. 57–77.

Kasten, Lloyd A. y John Nitti (1978), *Concordances and Texts of the Royal Scriptorium Manuscripts of Alfonso X, el Sabio*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.

Kaylor, Noel Harold, Jr., (1991), «Peter von Kastl: Fifteenth-Century Translator of Boethius», *Fifteenth-Century Studies* 18, pp. 133–142.

— (1992), *The Medieval «Consolation of Philosophy». An Annotated Bibliography*, Nueva York–Londres, Garland Publishing.

— (2001), «Fortune's Wheel, *The Consolation of Philosophy*, Boethius, and Recent American and British Fiction», *Carmina Philosophiae. Journal of the Internacional Boethius Society* 10, pp. 73–81.

— (2012), «Introduction: The Times, Life, and Work of Boethius», en *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Leiden–Boston, Brill, pp. 1–46.

Kaylor, Noel Harold, Jr., y Philip Edward Phillips (eds. 2007), *New Directions in Boethian Studies*, Kalamazoo, West Michigan University.

— y — (eds. 2009), *The Consolation of Queen Elizabeth I. The Queen's Translation of Boethius's «De Consolatione Philosophiae»*, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.

— y — (eds. 2012), *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, Leiden–Boston, Brill.

Keightley, Ronald G. (1978*a*), «Boethius, Villena and Juan de Mena», *Bulletin of Hispanic Studies* 55, pp. 189–202.

— (1978*b*), «Enrique de Villena's *Los doze trabajos de Hércules*: A Reappraisal», *Journal of Hispanic Philology* 3, pp. 49–68

— (1987), «Boethius in Spain: A Classified Checklist of Early Translations», en *The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of «De Consolatione Philosophiae»*, ed. Alastair J. Minnis, Cambridge, D. S. Brewer, pp. 169–187.

Kenny, Anthony y Jan Pinborg (1997), «Medieval Philosophical Literature», en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism: 1100–1600*, eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny y Jan Pinborg, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 11–42.

Kibre, Pearl (1981), «The Boethian *De institutione arithmetica* and the *Quadrivium* in the Thirteenth Century Milieu at Paris», en *Boethius and the Liberal Arts. A Collection of Essays*, ed. Michael Masi, Berna–Fráncfort–Las Vegas, Peter Lang, pp. 67–80.

King, Peter (2007), «Boethius: First of the Scholastics», *Carmina Philosophiae. Journal of the International Boethius Society* 16, pp. 23–50.

Kline, Michael (1999), «Narrating the Grotesque: The Rhetoric of Humor in John Kennedy Toole's *A Confederacy of Dunces*», *Southern Quarterly* 37, pp. 283–291.

Klingner, Friedrich (1921), *De Boethii consolatione philosophiae*, Berlín: Weidmannsche Buchhandlung. [Reimpr.: Zürich–Dublin, Weidmann, 1966.]

Kneepkens, C.H.J.M. (2003*a*), «Consolation for the Soul. The Personal Prologues of Late Medieval Commentators of Boethius's *De Consolatione Philosophiae*», en *Medieval to Early Modern Culture / Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit: Volume 3 / Band 3; Personen(selbst)darstellung / Self–Fashioning*, eds R. Suntrup y J.R. Veenstra, Frankfurt am Main, Lang, pp. 211–233.

— (2003*b*), «The Reception of Boethius' *De Consolatione Philosophiae* in the Later Middle Ages: The Wolfenbüttel Quaestiones and Buridan's *Quaestiones* on the Ethics», en *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer–Polignac (Paris, 8–12 juin 1999)*, ed. Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters, pp. 713–739.

— (2004), «The Reception of Boethius' *Consolatio* in the Later Middle Ages: Trevet, Whateley and the Question–Commentary», en *Nova de veteribus. Mittel– und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*, eds. Andreas von Bihrer y Elisabeth Stein, Múnich–Leipzig, Saur, pp. 679–712.

Knust, Hermann (1879), *Mittheilungen aus dem Eskurial*, Tubinga, Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 141.

Kottler, Barnet (1955), «The Vulgate Tradition of the *Consolatio Philosophiae* in the xivth Century», *Mediaeval Studies* 17, pp. 209–214.

Kraggerud, Egil (2005), «Boethius and the preface of Theodoricus' *Historia – opinio* versus *oblivio* once again», *Collegium medievale* 18, pp. 144–147.

Krautschick, Stefan (2002), «Boëthius und Theodahad. Macht und Gelehrsamkeit im Ostgotenreich», en *Gelehrte in der Antike. Alexander Demandt zum 65. Geburtstag*, eds. Andreas Goltz, Andreas Luther y Heinrich Schlange–Schöningen, Viena, Böhlau Verlag, pp. 281–295.

Kraye, Jill (2002), «Eclectic Aristotelianism in the Moral Philosophy of Francesco Piccolomini», en *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità. Atti del Colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4–6 settembre 2000)*, ed. Gregorio Piaia, Roma-Padua, Editrice Antenore, pp. 273–310.

Krieg, Cornelius (1885), «Über die theologischen Schriften des Boethius», *Jahresbericht der Görres–Gesellschaft für 1884*, pp. 23–52.

Ladero Quesada, Miguel–Ángel (2000), *Católica y latina. La cristiandad occidental entre los siglos IV al XVII*, Madrid, Arco Libros.

Lasala Navarro, I. y M.P. López Hernando (2009), «*Chronica Theodericiana*, comentario, notas y traducción», *Habis*, 40, pp. 251–275.

Lawrance, Jeremy N.H. (1979), *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona.

— (1981), «Juan Alfonso de Baena's Reading List: A Note on the Aspirations and the Reality of Fifteenth–Century Castilian Culture», *Journal of Hispanic Philology* 5, pp. 101–122.

— (1982), «Nuño de Guzmán and Early Spanish Humanism: Some Reconsiderations», *Medium Aevum* 51.1, pp. 55–85.

— (1984), «Nueva luz sobre la biblioteca del Conde de Haro: inventario de 1455», *El Crotalón* 1, pp. 1073–1111.

— (1984), «The Audience of the *Libro de buen amor*», *Comparative Literature* 36.3, pp. 220–237.

— (1985), «The Spread of Lay Literacy in Late Medieval Castile», *Bulletin of Hispanic Studies* 62, pp. 79–94.

— (1986), «On Fifteenth–Century Spanish Vernacular Humanism», en *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Robert Brian Tate*, eds. Ian Michael y Richard A. Cardwell, Oxford, Dolphin Books, pp. 63–79.

— (1988), «Nuevos lectores y nuevos géneros: apuntes y observaciones sobre la epistolografía en el primer Renacimiento español», en *La literatura en la época del Emperador: Actas de la Academia Renacentista (V–VII)*, ed. Víctor García de la Concha, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 81–99.

— (1990), «Humanism in the Iberian Peninsula», en *The Impact of Humanism on Western Europe*, eds. Anthony Goodman y Angus MacKay, Londres, Longman, pp. 220–258.

— (1991*a*), «La Traduction espagnole du *De libris gentilium legendis* de Saint Basile, dédiée au Marquis de Santillane (Paris, BN Ms esp. 458)», *Atalaya: Revue française d'études médiévales hispaniques* 1, pp. 81–116.

— (1991*b*), «La Autoridad de la letra: un aspecto de la lucha entre humanistas y escolásticos en la Castilla del siglo XV», *Atalaya: Revue française d'études médiévales hispaniques* 2, pp. 85–107.

— (1991*c*), «Las lecturas científicas de los castellanos en la Baja Edad Media», *Atalaya: Revue française d'études médiévales hispaniques* 2, pp. 135–155.

— (1993), «Alfonso de Cartagena y los conversos», en *Actas del Primer Congreso Anglo–Hispano. II: Literatura*, eds. Alan D. Deyermond y Ralph Penny, Madrid, Castalia, pp. 103–120.

— (1995), «The Universities in Spain at the End of the Middle Ages», *Atalaya: Revue française d'études médiévales hispanique* 6, pp. 21–40.

Lazar, Moshe (ed. 1989), *Guide for the Perplexed. A 15th Century Spanish Translation by Pedro de Toledo (Ms. 10289, B.N. Madrid)*, Culver City, Labyrinthos.

Le Goff, Jacques (2001 [= $1993_3$]), *Los intelectuales en la Edad Media*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa. [Ed. original: *Les intellectuels au Moyen Age*, París, Éditions Du Seuil, 1985.]

Lebsanft, Franz (2010), «Der Trost der Philosophie und die christliche Tugend der Demut. Reniers de Saint-Trond lateinischer Kommentar (ante 1381) und Colard Mansions französische Übersetzung (1477) der kommentierten *Consolatio Philosophiae*», en *Boethius Boethius Christianus? Transformationen der «Consolatio Philosophiae» in Mittelalter und Früher Neuzeit*, eds. Reinhold F. Glei, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter, pp. 303–331.

Lehmann Paul (1962), «Mittelalterliche Büchertitel», en *Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte Abhandlundgen und Aufsätze V*, Stuttgart: Anton Hiersemann, pp. 1–93,

Lemoine, Michel (2003), «Boèce modèle du philosophe?», en *Boèce ou la chaîne de savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer–Polignac, présidée par Édouard Bonnefous, 8–12 juin 1999*, ed. Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve–París, Éditions de l'Institut Supérieure–Peeters, pp. 613–624.

Leonardi, Claudio, Lorenzo Minio–Paluello, Ubaldo Pizzani y Pierre Courcelle (1969), «Boezio», en *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 11, pp. 142–165.

Leonardi, Claudio (1974), «I commenti altomedievali ai classici pagani: Da Severino Boezio a Remigio d'Auxerre», en *La Cultura Antica nell'Occidente Latino dal VII all'XI Secolo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 459–504.

Lerer, Seth (1984), «Boethian Silence», *Medievalia et Humanistica* 12, pp. 97–125.

— (1985), *Boethius and Dialogue. Literary Method in the Consolation of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press.

Lewis, Clive S. (1997), *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*, trad. de Carlos Manzano, Barcelona, Península. [Ed. original: *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.]

Lida de Malkiel, María Rosa (1950), *Juan de Mena, poeta del prerrenacimiento español*, México, El Colegio de México.

Liebeschütz, Hans (1967*a*), «Boethius and the Legacy of Antiquity», en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. Arthur H. Armstrong, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 538–555.

— (1967*b*), «The debate on philosophical learning during the transition period (900–1080)», en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. Arthur H. Armstrong, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 565–586.

Lluch–Baixauli, Miguel (1989), «Bibliografía conmemorativa de Manlio Severino Boecio», *Scripta Theologica* 21, pp. 213–225.

— (1990), *La teología de Boecio en la transición del mundo clásico al mundo medieval*, Pamplona, EUNSA.

— (1997), *Boezio. La ragione teologica*, Milán, Jaca Book. [Reimpr.: *Figure del pensiero medievale. Fondamenti e inizi. IV–IX secolo*, dirs. Inos Biffi y Costante Marabelli, Milán, Jaca Book, 2009, pp. 87–163.]

Lobato Casado, Abelardo (1970), «Persona y naturaleza en Boecio», en *Miscelánea Manuel Cuervo López. Homenaje de antiguos alumnos*, eds. Horacio Santiago–Otero y Rafael Silva Costoyas, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 443–471.

López Estrada, Francisco (1987 [= $1983_5$]), *Introducción a la literatura medieval española*, Madrid, Gredos.

López, Agustín (1604), *Boecio De consolacion traduzido y comentado* [...], Valladolid, Juan de Bostillo.

López de Ayala y Genovés, María José (1990*a*), «Tratamiento de la velar sorda *K* como ideograma en la lengua latina», en *Actas del Congreso de la Sociedad Española de Lingüística. XX Aniversario*, Madrid, Gredos, I, pp. 216–229.

— (1990*b*), «Las velares sordas latinas y en especial el uso de la *K* en los gramáticos latinos», *Epos* 6, pp. 51–72.

— (1991), «Pervivencia del grafema *k* en la onomástica latina epigráfica», *Emerita* 59.1, pp. 53–62.

— (1994), «Huellas del grafema *k* en la onomástica epigráfica románica de la provincia lusitana», en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, Ediciones Clásicas, I, pp. 613–618.

— (1995), «Huellas de la velar sorda *K* en el culto al Hércules africano a través de la onomástica púnica», en *Actas del II Congreso Internacional «El Estrecho de Gibraltar» (Ceuta, 1990)*, eds. Eduardo Ripoll Perelló y Manuel F. Ladero Quesada, Madrid, UNED, I, pp. 139–148.

López Moreda, Santiago (ed. 1999), *Laurentii Vallensis De Linguae Latinae Elegantia*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2 vols.

López–Vidriero, María Luisa (dir.) (1994), *Catálogo de la Real Biblioteca. Tomo XI. Manuscritos. Volumen I*, Madrid, Editorial Patrimonio Nacional.

Lord, Mary L. (1992), «Virgil's *Eclogues*, Nicholas Trevet, and the Harmony of the Spheres», *Mediaeval Studies* 54, pp. 186–273.

Love, Rosalind C. (2012), «The Latin Commentaries on Boethius's *De consolatione Philosophiae* from the 9th to the 11th Centuries», en *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Leiden–Boston, Brill, pp. 75–133.

— (2014), «Latin Commentaries on Boethius's *Consolation of Philosophy*», en *A Companion to Alfred the Great*, eds. Nicole Guenther Discenza y Paul E. Szarmach, Leiden–Boston, Brill, pp. 82–110.

Lucía Megías, José Manuel (1999), «Los *Castigos del rey Mentón* a la luz de *Flores de filosofía*: límites y posibilidades del modelo subyacente», *La Corónica* 27, pp. 145–167.

— (2003), «Naturaleza textual y naturaleza codicológica: a vueltas (de nuevo) sobre los primeros testimonios románicos», en *Actas del XXIII Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románica (Salamanca, 24–30 de septiembre de 2001)*, ed. Fernando Sánchez Miret, Tubinga, Niemeyer, pp. 187–201.

Luque Moreno, Jesús (2009), «Quintiliano, *Institutio oratoria*; Boecio, *Institutio musica*», en *Pectora mulcet. Estudios de retórica y oratoria latinas*, coords. Trinidad Arcos Pereira, Jorge Fernández López y Francisca Moya del Baño, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, I, pp. 627–652.

Lutz, Cora E. (1969), «One Formula of *Accessus* in Remigius' Works», *Latomus* 19, pp. 774–779.

Machan, Tim W. (1985), *Techniques of Translation. Chaucer's Boece*, Norman (Ok.), Pilgrim Books.

— (1987), «Glosses in the Manuscripts of Chaucer's *Boece*», en *The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of «De Consolatione Philosophiae»*, ed. Alastair J. Minnis, Cambridge, D. S. Brewer, pp. 125–138.

— (1989), «Chaucer as Translator», en *The Medieval Translator. The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages*, ed. Roger Ellis, Cambridge, D. S. Brewer, pp. 55–67.

— (2005), *Sources of the «Boece»*, Athens (Ga.), University of Georgia Press.

— (ed. 2008), *Chaucer's «Boece». A Critical Edition Based on Cambridge University Livrary, MS Ii.3.21, ff. 9r–180r*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter.

Magee, John (1987), «The Boethian Wheels of Fortune and Fate», *Medieval Studies* 49, pp. 524–33.

— (1988), «Notes on Boethius, *Consolatio* I,1,5;3–7. A New Biblical Parallel», *Vigiliae Christianae* 42, pp. 79–82.

— (1989) *Boethius on Signification and Mind*, Leiden, Brill.

— (1997*a*), «Note on Boethius, *Consolatio Philosophiae* III 5,8», *Hermes* 125, pp. 253–257.

— (1997*b*), «Boethius, *De divisione* 875–76, 891–92, and Andronicus Rhodius», en *A Distinct Voice. Medieval Studies in honor of Leonard E. Boyle, O.P.*, eds. Jaqueline Brown y William P. Stoneman, Notre Dame, University of Notre Dame, pp. 525–560.

— (ed. 1998), *Anicii Manlii Severini Boethii «De divisione liber»*, Leiden–Boston–Cologne, Brill.

— (2003), «Boethius' Anapestic Dimeters (Acatalectic), with Regard to the Structure and Argument of the *Consolatio*», en *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer–Polignac (Paris, 8–12 juin 1999)*, ed. Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters, pp. 147–69.

— (2005), «Boethius' *Consolatio* and the Theme of Roman Liberty», *Phoenix* 59, 348–364.

— (2009), «The Good and Morality: *Consolatio* 2–4», en *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. John Marenbon, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 181– 206.

— y John Marenbon (2009), «Appendix: Boethius' works», en *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. John Marenbon, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 303–310.

— (2010*a*), «Boethius», en *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ed. Lloyd Gerson, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 788–812.

— (2010*b*), «On the Composition and Sources of Boethius' Second *Peri Hermeneias* Commentary», *Vivarium* 48, pp. 7–54.

Maier, Gideon (2005), *Amtsträger und Herrscher in der Romania Gothica. Vergleichende Untersuchungen zu den Institutionen der ostgermanischen Völkerwanderungsreiche*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Maioli, Bruno (1978), *Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M. S. Boezio: una delucidazione*, Roma, Bulzoni.

Maravall, José Antonio (1957), «La estimación de Sócrates y de los sabios clásicos en la Edad Media española», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 63, pp. 5–86. [Reimpr.: *Estudios de historia del pensamiento español. Serie primera. Edad Media*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, $1973_2$, pp. 289–355.]

Marenbon, John (1998), «Boethius: from Antiquity to the Middle Ages», en *Routledge History of Philosophy. III. Medieval Philosophy*, London, Routledge, pp. 11–28.

— (2003*a*), *Boethius*, Nueva York, Oxford University Press.

— (2003*b*), «Rationality and Happiness: Interpreting Boethius's *Consolation of Philosophy*», en *Rationality and Happiness: from the Ancients to the Early Medievals*, eds. Jiyuan Yu y Jorge Gracia, Rochester, University of Rochester Press, pp. 175–197.

— (2003*c*), «Le temps, la prescience et le déterminisme dans la *Consolation de philosophie* de Boèce», en *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation*

*Singer–Polignac (Paris, 8–12 juin 1999)*, ed. Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters, pp. 531–46.

— (2003*d*), «Boethius, *The Consolation of Philosophy* (*ca.* 525). How far can Philosophy console?», en *The Classics of Wester Philosophy. A Reader's Guide*, eds. Jorge J.E. Gracia, Gregory M. Reichberg y Bernard N. Schumacher, Oxford–Malden, Blackwell, pp. 105–110.

— (2004) «Boethius and the Problem of Paganism», *American Catholic Philosophical Quarterly* 78.2, pp. 329–348.

— (2005), *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, París, Vrin.

— (ed. 2009), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (2009), «Introduction: reading Boethius whole», en *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. John Marenbon, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1–10.

— (2014), «Boethius Unparadigmatic Originality and its Implications for Medieval Philosophy», en *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, eds. Thomas Böhm, Thomas Jürgasch y Andreas Kirchner, Berlín–Boston, Walter de Gruyter, pp. 138–148.

— (2015), *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton, Princeton University Press.

Marigo, Aristide (1942), *Intorno al testo critico della «Philosophiae consolatio» di Boezio. La lingua e lo stile*, Palermo, Reale Accademia di Scienze, Lettere e Arti.

Márquez Villanueva, Francisco (1992), «*La Celestina* y el seudo–Boecio *De Disciplina Scolarium*», en *Hispanic Medieval Studies in Honour of Samuel G. Armistead*, eds. E. Michael Gerli y H. L. Sharrer, Madison, The Hispanic Seminar of Medieval Studies, pp. 221–242.

Martin, Christopher J. (1991), «The Logic of Negation in Boethius», *Phronesis* 36, pp. 277–304.

— (1999), «Non–Reductive Arguments from Impossible Hypotheses in Boethius and Philoponus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17, pp. 279–302.

— (2001), «*De interpretatione* 5–8: Aristotle, Boethius, and Abaelard on Propositionality», en *Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500–1500*, eds. Margaret Cameron y John Marenbon, Leiden, Brill, pp. 207–228.

— (2007), «Denying Conditionals: Abaelard and the Failure of Boethius' Account of the Hypothetical Syllogism», *Vivarium* 45, pp. 153–168.

— (2009), «The Logical Textbooks and their Influence», en *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. John Marenbon, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 56–84.

Martindale, John R. (1980), *The Prosopography of the Later Roman Empire. II. A.D. 395–527*, Cambridge, Cambridge University Press.

Martyn, John R.C. (2006), «A New Family Tree for Boethius», *Parergon* 23.1, pp. 1–9.

Martínez Ferrando, J. Ernest (1979$_2$), *La tràgica història dels reis de Mallorca*, Barcelona, Aedos. [Trad. italiana ampliada con introducción, notas e índices por Michele De Cesare: *La tragica storia dei re di Maiorca*, Cagliari, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1993.]

Martínez Romero, Tomàs (1998), *Un clàssic entre els clàssics: sobre traduccions i recepcions de Sèneca a l'època medieval*, Valencia-Barcelona, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana-Abadia de Montserrat.

— (2005), «Los secretos manuscritos y los manuscritos con secretos (Séneca en la Península Ibérica, ss. xiv–xv)», en *D'un principe philosophique à un genre littéraire: les Secrets*, ed. Dominique de Courcelles, París, Honoré Champion, pp. 79–103

Martyn, John R.C. (2006), «A New Family Tree for Boethius», *Parergon* 23.1, pp. 1–9.

Masi, Michael (1971), «Manuscripts containing the *De Musica* of Boethius», *Manuscripta* 15, pp. 71–75.

— (1974), «Boethius and the Iconography of the Liberal Arts», *Latomus* 33, pp. 57–75.

— (ed. 1981), *Boethius and the Liberal Arts. A Collection of Essays*, Berna–Fráncfort–Las Vegas, Peter Lang.

— (1981*a*), «The Influence of Boethius' *De Arithmetica* on Late Medieval Mathematics», en *Boethius and the Liberal Arts. A Collection of Essays*, ed. Michael Masi, Berna–Fráncfort–Las Vegas, Peter Lang, pp. 81–96.

— (1981*b*), «Boethius *De institutione arithmetica* in the Context of Medieval Mathematics», en *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, ed. Luca Obertello, Roma, Herder, pp. 263–272.

— (1983), *Boethian Number Theory: A Translation of the «De institutione arithmetica»*, Amsterdam, Rodopi.

— (1987), «La dialettica del paradosso nella *Consolatio Philosophiae* di Boezio», *Sapienza* 40, pp. 179–190.

Massó i Torrents, Jaume y Jordi Rubió i Balaguer (1989), *Catàleg dels manuscrits de la Biblioteca de Catalunya. Vol. I. Mss. 1–154*, Barcelona, Biblioteca de Catalunya.

Mathon, Gérard (1955), «Le commentaire du Pseudo–Érigène sur la *Consolatio Philosophiae* de Boèce», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 22, pp. 213–257.

— (1968), «La tradition de la *Consolation* de Boèce», *Revue des Études Augustiniennes* 14, pp. 133–138.

Mathwich, Johannes (1960), «De Boethi morte», *Eunomia* 4, pp. 26–37. [Reimpr.: *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 33–51.]

Matthews, John (1981), «Anicius Manlius Severinus Boethius», en *Boethius. His Life, Thought and Influence*, ed. Margaret T. Gibson, Oxford, Basil Blackwell, pp. 15–43.

Mauskopf Deliyannis, Deborah (ed. 2006), *Agnelli Ravennatis Liber pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, Turnhout, Brepols.

McCluskey, Stephen C. (2012), «Boethius's Astronomy and Cosmology», en *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Leiden–Boston, Brill, pp. 47–73.

McInernny, Ralph (1995), *Boethius and Aquinas*, Washington, Catholic University of America Press.

McKinlay, Arthur P. (1907), «Stylistic Tests and the Chronology of the Works of Boethius», *Harvard Studies in Classical Philology* 18, pp. 123–56.

Medina Delgadillo, Jorge (trad. 2013), *Boecio. De hebdomadibus / Las concepciones*, México, Porrúa.

Meier, Gideon (2005), *Amtsträger und Herrscher in der Romania Gothica. Vergleichende Untersuchungen zu den Institutionen der ostgermanischen Völkerwanderungsreiche*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Meiser, Karl (ed. 1877), *Anicii Manlii Severini Boetii commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias pars prior*, Leipzig, Bibliotheca Teubneriana.

— (ed. 1880), *Anicii Manlii Severini Boetii commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias pars posterior*, Leipzig, Bibliotheca Teubneriana.

Mendoza Negrillo, Juan de Dios (1973), *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, Real Academia Española.

Menéndez Pelayo, Marcelino (1950 [= 1902]), *Bibliografía hispano–latina clásica*, ed. Enrique Sánchez Reyes, Madrid, CSIC, I, pp. 274–353.

Mensa i Valls, Jaume (2009), «Arnau de Vilanova, la filosofia i la sentència condemnatòria de les seves obres (Tarragona, 1316)», *Enrahonar* 42, pp. 21–46.

Meregalli, Franco (1955), *La vida política del Canciller Ayala*, Milán, Istituto Editoriale Cisalpino.

Mertens, Thom (1997), «Consolation in Late Medieval Dutch Literature», en *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the «Consolatio Philosophiae»*, eds. Maarten J.F.M. Hoenen y Lodi Nauta, Leiden–Nueva York–Colonia, Brill, pp. 107–120.

Mexía, Ferrand (1974 [= 1492]), *Nobiliario vero*, pról. Manuel Sánchez Mariana, Madrid, Instituto Bibliográfico Hispánico.

Micaelli, Claudio (1995), *Dio nel pensiero di Boezio*, Nápoles, M. D'Auria.

Michaëlis de Vasconcelos, Carolina (ed. $1922_2$), *Tragedia de la insigne reina doña Isabel*, Coimbra, Imprenta da Universidade.

Migne, Jacques–Paul (ed. 1847), *Manlii Severini Boethii Opera Omnia*, París (Patrologiae cursus completus, Series latina), vol. 63 (cols. 555–1364) y vol. 64.

Miguel-Prendes, Sol (2014), «Otra ficción de la novela sentimental: la *Consolatio Philosophiae* de Boecio», *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 28, pp. 511–535.

Minio–Paluello, Lorenzo (1942), «The Genuine Text of Boethius' Translation of Aristotle's *Categories*», *Medieval and Renaissance Studies* 1, pp. 151–77. [Reimpr.: *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam, Hakkert, 1972, pp. 1–27.],

— (1945), «The Text of the *Categories*: The Latin Tradition», *Classical Quarterly* 39, pp. 63–74. [Reimpr.: *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam, Hakkert, 1972, pp. 28–39.]

— (1950), «Note sull'Aristotele latino medievale. I. La *Metaphysica vetustissima* comprendeva tutta la *Metaphysica*?», *Rivista di filosofia neoscolastica* 42, pp. 222–226.

— (1954), «Note sull' Aristotele latino medievale VIII–IX», *Rivista di filosofia neoscolastica* 46, pp. 211–231. [Reimpr.: *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam, Hakkert, 1972, pp. 229–249.]

— (1957*a*), «A Latin Commentary (? translated by Boethius) on the *Prior Analytics* and its Greek sources», *Journal of Hellenic Studies* 77, pp. 93–102. [Reimpr.: *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam, Hakkert, 1972, pp. 347–356.]

— (1957*b*), «Les traductions et les commentaires aristoteliciens de Boèce», *Studia Patristica II: Text Und Untersuchungen* 64, pp. 358–365. [Versión alemana: «Boethius als Übersetzer und Kommentator aristotelischer Schriften», en *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 146–155.]

— (1958*a*), «I *Topici* del X–XI secolo, due fogli del testo perduto della redazione boeziana definitiva. Altri frammenti dai libri I–IV e VIII della medesima redazione. Nota X», *Rivista di filosofia neoscolastica* 50, pp. 97–116.

— (1958*b*), «Le due redazione boeziane (carnutense e fiorentina) e la contaminazione vulgata (ambrosiana) dei *Primi Analitici*», *Rivista di filosofia neoscolastica* 50, pp. 212–218.

— (ed. 1961), *Aristoteles Latinus I.1–5. Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii, Editio Composita, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii commentario decerpta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistiana, Brujas–París, Desclée de Brower,* pp. *5–41 y 47–79.*

— (1962*a*), «Note sull'Aristotele latino medievale. XV. Dalle *Categoriae Decem* pseudo–Agostiniane (Temistiane) al testo vulgato aristotelico boeziano», *Rivista di filosofia neoscolastica* 54, pp. 137–147. [Reimpr.: *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam, Hakkert, 1972, pp. 448–458.]

— (ed. 1962*b*), *Aristoteles Latinus III.1–4. Analytica priora. Translatio Boethii (recensiones duae), Translatio anonyma, Pseudo-Philoponi aliorumque Scholia, Brujas–París, Desclée de Brower,* pp. *5–191 y 295–372.*

— (ed. 1965), *Aristoteles Latinus II.1–2. De interpretatione vel Periermenias. Translatio Boethii, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Brujas–París, Desclée de Brower,* pp. *5–38.*

— (ed. 1966), *Aristoteles Latinus I.6–7. Categoriarum supplementa. Porphyrii Isagoge, Translatio Boethii, et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum «Liber sex principiorum», Brujas–París, Desclée de Brower,* pp. *5–31.*

— (ed. 1969), *Aristoteles Latinus V.1–3. Topica. Translatio Boethii, Fragmentum Recensionis Alterius et Translatio Anonyma, Brujas–París, Desclée de Brower,* pp. *5–185.*

— *(1970), «Boethius», en Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles C. Gillspie, Nueva York, Scribners, pp. 228–236.

— (1972), *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam, Hakkert.

Minnis, Alastair J. (1981), «Aspects of the Medieval French and English Traditions of the *De Consolatione Philosophiae*», en *Boethius. His Life, Thought and Influence*, ed. Margaret Gibson, Oxford, Basil Blackwell, pp. 312–361.

— (ed. 1987), *The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of «De Consolatione Philosophiae»*, Cambridge, D. S. Brewer.

— (1988$_2$), *Medieval Theory of Authorship*, Aldershot, Wildwood House.

— y Alexander B. Scott (1991), *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100–c. 1375. The Commentary–Tradition*, col. de David Wallace, Oxford, Clarendon Press.

— (ed. 1993), *Chaucer's «Boece» and the Medieval Tradition of Boethius*, Cambridge, D.S. Brewer.

— (1993), «Chaucer's Commentator: Nicolas Trevet and the *Boece*», en *Chaucer's «Boece» and the Medieval Tradition of Boethius*, ed. Alastair J. Minnis, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 83–166.

— y Tim William Machan (1993), «The *Boece* as Late–Medieval Translation», en *Chaucer's «Boece» and the Medieval Tradition of Boethius*, ed. Alastair J. Minnis, Cambridge, D. S. Brewer, pp. 167–188.

— y Lodi Nauta (1993), «*More Platonico loquitur*: What Nicholas Trevet really did to William of Conches», en *Chaucer's «Boece» and the Medieval Tradition of Boethius*, ed. Alastair J. Minnis, Cambridge, D.S. Brewer, pp. 1–33.

Miquel Rossell, Francisco (1958), *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona. I. 1 a 500*, Madrid, Junta Técnica de Archivos, Bibliotecas y Museos.

Mitchell, Stephen (2007), *A History of the Late Roman Empire: a.d. 284–641*, Oxford, Oxford University Press.

Moehs, Teta E. (1985), «Gerbert of Aurillac as Link between Classicism and Medieval Scolarship [*sic*]», en *Gerberto: scienza, storia e mito: Atti del «Gerberti Symposium» (Bobbio 25–27 Iuglio 1983)*, ed. Michele Tosi, Bobbio (Piacenza), Editrice degli A.S.B., pp. 331–350.

Mohrmann, Christine (1967), «Some Remarks on the Language of Boethius' *Consolatio Philosophiae*», en *Latin Script and Letters A.D. 400–900. Festschrift presented to Ludwig Bieler on the Occasion of his 70th Birthday*, eds. John J. O'Meara y Bernd Naumann, Leiden, Brill, pp. 54–61. [Reimpr.: *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 302–310.]

Mommert, Michael (1965), *Konrad Humery und seine Übersetzung der «Consolatio Philosophiae». Studien zur deutschen Boethius-Tradition am Ausgang des Mittelalters*, Münster, Westfalen.

Moncada, Francisco de, (1642), *Vida de Annizio Manlio Torqvato Severino Boeçio* [...], Frankfurt, Gaspar Rotelio.

Momigliano, Arnaldo (1951), «Cassiodorus and the Italian Culture of His Time», *Proceedings of the British Academy* 41, pp. 207–245.

— (1956), «Gli *Anicii* e la storiografia latina del VI secolo», *Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei* 9, pp. 279–297.

Mommsen, Theodor (ed. 1882), *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquisssimi*, Berlín, Weidmann, V.I.

— (ed. 1894), *Cassiodori senatoris Variae*, Berlín, Apud Weidmannos.

Monsalvo Antón, José M.ª, «Poder y cultura en la Castilla de Juan II: ambientes cortesanos, humanismo autóctono y discursos políticos», en *Salamanca y su universidad en el primer Renacimiento: siglo XV*, eds. Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares y Juan Luis Polo Rodríguez, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2011, pp. 15–91.

Montaner, Alberto (1999), *Prontuario de bibliografía. Pautas para la realización de descripciones, citas y repertorios*, Gijón, Trea.

Montero Cartelle, Enrique y José Ignacio Blanco Pérez (1992), «La traducción y anotaciones a *La Consolación de la Filosofía* de Boecio por el Dr. Pedro Sánchez de Viana», en *Humanitas: In honorem Antonio Fontán*, Madrid, Gredos, pp. 417–429.

Moorhead, John (1978), «Boethius and Romans in Ostrogothic Service», *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 27, pp. 604–612.

— (1983) «The Last Years of Theodoric», *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 32, pp. 106–120.

— (1992), *Theodoric in Italy*, Oxford, Oxford University Press.

— (2009), «Boethius' Life and the World of Late Antique Philosophy», en *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. John Marenbon, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 13–33.

Moreau, Jacques (ed. 1968$_2$), *Excerpta Valesiana*, rev. Velizar Velkov, Leipzig, B.G. Teubner.

Morel–Fatio, Alfred (1892), *Catalogue des manuscrits espagnols et des manuscrits portugais*, París, Imprimerie Nationale.

Moreno Hernández, Carlos (2012), «Nuevos nobles y nuevos cristianos: sobre el humanismo castellano del siglo XV», en *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, coord. Cirilo Flórez Miguel, Maximiliano Hernández Marcos y Roberto Albares Albares, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 165–179.

Moreschini, Claudio (1981), «Boezio e la tradizione del Neoplatonismo latino», en *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, ed. Luca Obertello, Roma, Herder, pp. 297–310. [Reimpr.: *Varia Boethiana*, Nápoles, M. D'Auria, 2003, pp. 7–30.]

— (1991), «Neoplatonismo e cristianesimo: "partecipare a Dio" secondo Boezio e Agostino», en *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo. Atti del convegno di studi (Catania, 24–27 ottobre 1989)*, eds. Salvatore Pricoco, Francesca Rizzo Nervo y Teresa Sardella, Soveria Mannelli, Rubettino, pp. 283–295. [Reimpr.: *Varia Boethiana*, Nápoles, M. D'Auria, 2003, pp. 31–46.]

— (ed. 2000), *Boethius. De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica*, Múnich–Leipzig, K.G. Saur [Segunda ed.: Múnich–Leipzig, K.G. Saur, 2005.]

— (2002*a*), «Osservazioni sulla *recensio* al testo degli *Opuscula theologica* di Boezio», en *Curiositas. Studi di cultura classica e medievale in onore di Ubaldo Pizzani*, eds. Antonio Isola, Enrico Menestò y Alessandra Di Pilla, Nápoles, Edizioni scientifiche italiane, pp. 285–295.

— (2002*b*), «Filosofia pagana e teologia cristiana negli *Opuscula Theologica* di Boezio», en *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des Spätantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13.–17. März 2001 in Würzburg*, eds. Theo Kobusch y Michael Erler, Múnich–Leipzing, K.G. Saur, pp. 213–239. [Reimpr.: *Varia Boethiana*, Nápoles, M. D'Auria, 2003, pp. 47–76.]

— (2003*a*), «Sulla tradizione manoscritta della *Consolatio* e degli *Opuscula theologica* di Boezio: proposte per una *recensio*», en *Varia Boethiana*, Nápoles, M. D'Auria, 2003, pp. 77–134.

— (2003), *Varia Boethiana*, Nápoles, M. D'Auria.

— (ed. 2005), *Boethius. De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica*, Múnich–Leipzig, K.G. Saur [Primera ed.: Múnich–Leipzig, K.G. Saur, 2000.]

— (2013), *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milán, Bompiani.

— (2014), *A Christian in Toga. Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian,* Vandenhoeck & Ruprecht.

Morrás, María (1991), «Repertorio de obras, mss. y documentos de Alfonso de Cartagena (*ca.* 1384–1456)», *Boletín bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* 5, pp. 213–248.

— (1994), «El traductor como censor de la Edad Media al Renacimiento», en *Reflexiones sobre la traducción. Actas del I Encuentro interdisciplinar «Teoría y práctica de la traducción» (Cádiz, 29 marzo – 1 abril 1993)*, ed. Luis Charlo Brea, Cádiz, Universidad de Cádiz, pp. 415–425.

— (ed. 1996), *Alonso de Cartagena. Libros de Tulio: De Senetute; De los Ofiçios*, Madrid, Universidad de Alcalá de Henares.

— (1997), «Traducción de los clásicos y tradición textual», en *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico. II.2. Homenaje al Profesor Luis Gil*, eds. José María Maestre, Joaquín Pascual y Luis Charlo Brea, Cádiz, Ayuntamiento de Alcañiz–Universidad de Cádiz, pp. 531–538.

— y Maria Mercè López Casas (2001), «Lectura y difusión de los *Libros de Séneca* (a propósito de un testimonio desconocido)», *Revista de filología española* 81.1–2, pp. 137–163.

— (2002), «El texto en su laberinto: para la edición crítica de las traducciones medievales», *La Corónica* 30.2, pp. 203–247.

Morreale, Margherita (ed. 1958), *Los doze trabajos de Hércules*, Madrid, Real Academia Española.

— (1959), «Apuntes para la historia de la traducción en la Edad Media», *Revista de Literatura* 15, pp. 3–10.

Morris, Richard (1868), *Chaucer's Translation of Boethius's «De Consolatione Philosophiae». Edited from British Museum Additional MS. 10.340 Collated with Cambridge University Library MS. Ii.3.21*, Londres–Nueva York–Toronto, Oxford University Press.

Morton, Catherine (1981), «Boethius in Pavia: The Tradition and the Scholars», en *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, ed. Luca Obertello, Roma, Herder, pp. 49–58.

— (1982), «Marius of Avenches, the "Excerpta Valesiana", and the Death of Boethius», *Traditio* 38, pp. 107–136.

Mota Placencia, Carlos (1999), «El condestable en su laberinto: memoria literaria de Ruy López Dávalos», en *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 22–26 de setembre de 1997)*, eds. Santiago Fortuño Llorens y Tomás

Martínez Romero, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, III, pp. 49–62.

Moussy, Claude (1997) «Les appellations latines des titres des livres» en *Titres et articulations du texte dans les oeuvres antiques*, eds. Jean-Claude Fredouille *et al.*, París, Études Augustiniennes, pp. 1–7.

Moyer, Ann E. (2012), «The *Quadrivium* and the Decline of Boethian Influence», en *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Leiden–Boston, Brill, pp. 479–517.

Nadal Seib, Juan S. (trad. 2003), *Boecio. La Consolación de Filosofía*, San Juan (Puerto Rico), Universidad de Puerto Rico.

Nascimento, Aires Augusto (1998), «Traduzir, verbo medieval: As lições de Bruni Aretino e Alonso de Cartagena», en *Actas del II Congreso Hispánico de Latín Medieval (León, 11–14 de Noviembre de 1997)*, ed. Maurilio Pérez González, León, I, pp. 133–156.

Nash-Marshall, Siobhan (2012), «Boethius's Influence on Theology and Metaphysics to *c.* 1500», en *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Leiden–Boston, Brill, pp. 163–191.

Nauta, Lodi (1993*a*), «The Thirteenth-Century Revision of William of Conches's Commentary on Boethius», en *Chaucer's «Boece» and the Medieval Tradition of Boethius*, ed. Alastair J. Minnis, Cambridge, D.S. Brewer, pp. 189–191.

— (1993*b*), «Trevet's Use of the Boethius Commentary Tradition», en *Chaucer's «Boece» and the Medieval Tradition of Boethius*, ed. Alastair J. Minnis, Cambridge, D.S. Brewer, pp. 192–196.

— (1997*a*), «The "Glosa" as Instrument for the Development of Natural Philosophy: William of Conches' Commentary on Boethius», en *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the «Consolatio Philosophiae»*, eds. Maarten J.F.M. Hoenen y Lodi Nauta, Leiden–Nueva York–Colonia, Brill, 3–39.

— (1997*b*), «The Scholastic Context of the Boethius Commentary by Nicholas Trevet», en *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the «Consolatio Philosophiae»*, eds. Maarten J.F.M. Hoenen y Lodi Nauta, Leiden–Nueva York–Colonia, Brill, pp. 41–67.

— (ed. 1999), *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium*, Turnhout, Brepols.

— (1999), «A Humanist Reading of Boethius's *Consolatio Philosophiae*: The Commentary by Murmellius and Agricola (1514)», en *Between Demonstration and Imagination. Essays in the History of Science and Philosophy Presented to John D. North*, eds. Lodi Nauta y Arjo Vanderjagt, Leiden–Boston, Brill, pp. 313–338.

— (2002) «*Magis Platonicus quam Aristotelicus*: Interpretations of Boethius's Platonism from the Twelfth to the Seventeenth Century», en *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A*

*Doxographic Approach*, eds. Stephen Gersh y Maarten J.F.M. Hoenen, Berlín, Walter de Gruyter, pp. 165–204.

— (2003), «Some Aspects of Boethius' *Consolatio Philosophiae* in the Renaissance», en *Boèce ou la chaîne de savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer–Polignac, présidée par Édouard Bonnefous, 8–12 juin 1999*, ed. Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve–París, Éditions de l'Institut Supérieure–Peeters, pp. 767–778.

— (2009), «The *Consolation*: The Latin Commentary Tradition: 800–1700», en *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. John Marenbon, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 255–278.

Nedelku, Mónica (1989), «La obra literaria de Vintila Horia, el espacio del exilio en cuatro novelas francesas», Madrid, Universidad Complutense. Tesis doctoral inédita.

Nédoncelle, Maurice (1955), «Les variations de Boèce sur la personne», *Revue des sciences religieuses* 29, pp. 201–238. [Versión alemana: «Variationen über das Thema *Person* bei Boethius», en *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 187–231.]

Nikitas, Dimitrios K. (ed. 1990), *Boethius, «De topicis differentiis» kai hoi buzantines metafraseis ton Manouel Holobolou kai Prochorou Kudone*, Atenas–París–Bruselas, Academy of Athens–Vrin–Ousia.

Nitzsch, Friedrich (1860), *Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Eine kritische Untersuchung*, Berlín, Wiegandt und Grieben.

— (1877), reseña a Usener (1877), *Jenaer Literaturzeitung* 47, pp. 714–715.

Noël, Gustave (1986), «Un fragment d'un manuscrit inconnu (XIe siècle) de l'*Introductio ad syllogismos categoricos* de Boèce», *Scriptorium* 40, pp. 81–82.

Noest, Marcel M. (ed. 1990–2000), «A Critical Edition of a Late Fourteenth Century French Verse Translation of Boethius' *De Consolatione Philosophiae: The Böece de Confort*», *Carmina Philosophiae. Journal of the International Boethius Society* 8–9, pp. v–xviii, 1–331.

Núñez Espallargas, José María (2004), «La aritmética de Boecio y la ritmomaquia: teoría y práctica del juego medieval de los sabios», *Anuario de estudios medievales* 34, pp. 279–306.

O'Daly, Gerard (1991), *The Poetry of Boethius*, Londres, Duckworth.

— (1993), «Sense–Perception and Imagination in Boethius, *Philosophiae Consolatio* 5 m. 4», en *Philanthropia kai Eusebeia. Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag*, ed. Glenn W. Most *et al.*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 327–340.

O'Donnell, James J. (com.) (1994), *Boethius. Consolatio Philosophiae*, Bryn Mawr, Bryn Mawr College, 2 vols.

— (2008), *The Ruin of the Roman Empire*, Nueva York, HarperCollins Publishers.

Obertello, Luca (1967), «Motivi dell'estetica di Boezio», *Rivista di estetica* 12, pp. 360–387.

— (ed. 1969), *A. M. Severino Boezio «De hypotheticis syllogismis»*, Brescia, Paideia.

— (1971), «Boezio, le scienze del quadrivio e la cultura medievale», *Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere* 28, pp. 152–170.

— (1974), *Severino Boezio*, Génova, Academia Ligure di Scienze e Lettere, 2 vols.

— (1979), *Boezio. La Consolazione della filosofia, gli opusculi teologici*, Milán, Rusconi.

— (ed. 1981), *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, Roma, Herder.

— (1981*a*), «La morte di Boezio e la verità storica», en *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, ed. Luca Obertello, Roma, Herder, pp. 59–70.

— (1981*b*), «L'universo boeziano», en *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, ed. Luca Obertello, Roma, Herder, pp. 157–168.

— (1983), «Boezio e il neoplatonismo cristiano. Gli orientamenti attuali della critica», *Cultura e Scuola* 22, pp. 95–103.

— (1989), *Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedievale*, Florencia, Nardini Editore.

— (2003), «Ammonius of Hermias, Zacharias Scholasticus and Boethius: Eternity of God and/or Time?», en *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer–Polignac (Paris, 8–12 juin 1999)*, ed. Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters, pp. 465–480.

Olivetto, Georgina (ed. 2011), *Título de la amistança. Traducción de Alonso de Cartagena sobre la «Tabulatio et expositio Senecae» de Luca Mannelli*, San Millán de la Cogolla, Cilengua.

Olmedilla Herrero, Carmen (1992), «Comentarios a la *Consolatio Philosophiae* de Boecio: Guillermo de Aragón y la versión anónima del comentario de Nicolás de Trevet», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 2, pp. 266–288.

— (1997), *Edición crítica de los comentarios de Guillermo de Aragón al «De consolatione Philosophiae» de Boecio*, Tesis doctoral inédita, Madrid, Universidad Complutense.

— (1998), «Un "*accessus*" medieval a Boecio: el comentario de Guillermo de Aragón al *De Consolatione Philosophiae* de Boecio», en *Actas del II Congreso Hispánico de Latín Medieval (León, 11–14 de noviembre de 1997)*, ed. Maurilio Pérez González, León, II, pp. 708–720.

Oosthout, Henri y Johannes Schilling (eds. 1999), *Anicii Manlii Severini Boethii De arithmetica*, Turnhout, Brepols.

Orduna, Germán (1982), «La *collatio externa* de los códices como procedimiento auxiliar para fijar el *stemma codicum*. *Crónicas* del Canciller Ayala», *Incipit* 2, pp. 3–53.

— (1984), «La *collatio externa* de los códices como procedimiento auxiliar para completar la *recensio*. (Las adiciones a la *Crónica* de Alfonso XI y los capítulos iniciales de la *Crónica* de Pedro I)», *Incipi*, 4, pp. 17–34.

— (1991), «Ecdótica hispánica y el valor estemático de la historia del texto», *Romance Philology* 45, pp. 89–101.

— (1998), *El arte narrativo y poético del Canciller Ayala*, Madrid, CSIC.

Ortenberg, Veronica (1990). «Archbishop Sigeric's Journey to Rome in 990», *Anglo–Saxon England* 19, pp. 197–246.

Ostos, Pilar, Mª Luisa Pardo y Elena E. Rodríguez (1997), *Vocabulario de codicología*, Madrid, Arco Libros.

O'Sullivan, Sinéad (2004), *Early Medieval Glosses on Prudentius' «Psychomachia»: The Weitz Tradition*, Leiden-Boston, Brill.

Pabst, Bernhard (1994), *Prosimetrum: Tradition und Wandel einer Literaturform zwischen Spätantike und Mittelalter*, Colonia, Böhlau, 2 vols.

Palazón, Alicia (ed. 2001), *Macer: llibre de les herbes i de les seues virtuts. I. Transcripció*, Valencia, Conselleria d'Agricultura, Peixca i Alimentació.

Palmer, Nigel F. (1981), «Latin and Vernacular in the Northern European Tradition of the De *Consolatione Philosophiae*», en *Boethius. His Life, Thought and Influence*, ed. Margaret Gibson, Oxford, Basil Blackwell, pp. 362–409.

— (1997), «The German Boethius Translation Printed in 1473 in Its Historical Context», en *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the «Consolatio Philosophiae»*, eds. Maarten J.F.M. Hoenen y Lodi Nauta, Leiden–Nueva York–Colonia, Brill, pp. 287–302.

Palumbo, Carmine D. (1995), «John Kennedy Toole and His *Confederacy of Dunces*», *Louisiana Folklore Miscellany* 10, pp. 59–77.

Panizza, Letizia (1990), «Italian Humanists and Boethius: Was Philosophy for or against Poetry?», en *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of Charles B. Schmitt*, Londres, Duckworth–Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, pp. 48–67.

Papahagi, Adrian (2008) «*Glossae Collectae* on Boethius's Consolation of Philosophy in Paris, bn Lat. ms 13953», *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales. Philosophie, théologie, sciences* 6, pp. 291–337. [Reimpr.: *Boethiana Mediaevalia. A Collection of Studies on the Early Fortune of Boethius' «Consolation of Philosophy»*, Bucarest, Zeta Books, 2010, pp. 73–140.]

— (2009), «The Transmission of Boethius' *De consolatione Philosophiae* in the Carolingian Age», *Medium Aevum* 78.1, pp. 1–15. [Reimpr.: *Boethiana Mediaevalia. A Collection*

*of Studies on the Early Fortune of Boethius' «Consolation of Philosophy»*, Bucarest, Zeta Books, 2010, pp. 15–36.]

— (2010*a*), *Boethiana Mediaevalia. A Collection of Studies on the Early Fortune of Boethius' «Consolation of Philosophy»*, Bucarest, Zeta Books.

— (2010*b*), «*Hic magis philosophice quam catholice loquitur*: The Reception of Boethian Platonism in the Carolingian Age», en *Boethiana Mediaevalia. A Collection of Studies on the Early Fortune of Boethius' «Consolation of Philosophy»*, Bucarest, Zeta Books, pp. 37–72.

Pardo Pastor, Jordi (2000), «L'amor diví en el *De consolatione philosophiae* de Boeci i en el *Llibre d'Amich e Amat* de Ramon Llull», *Convenit Selecta* 5, pp. 71–76.

Parkes, Malcolm B. (1981), «A Note on MS Vatican, Bibl. Apost., lat. 3363», en *Boethius. His Life, Thought and Influence*, ed. Margaret T. Gibson, Oxford, Basil Blackwell, pp. 425–7.

Parodi, E.G. (ed. 1898), «Studi liguri», *Archivo glottologico italiano* 14, pp. 50–97.

Pascual, José Antonio (1973), «*Los doze trabajos de Hércules*, fuente de algunas glosas a la *Coronación* de Juan de Mena», *Filología Moderna* 12, pp. 89–103.

— (ed. 1974), *La traducción de «La Divina Comedia» atribuida a D. Enrique de Aragón. Estudio y edición del «Infierno»*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

Passalacqua, Marina y Lesley Smith (eds. 2001), *Codices Boethiani. A conspectus of Manuscripts of the Works of Boethius. III: Italy and the Vatican City*, Londres–Turín, The Warburg Institute–Nino Aragno Editore.

— y — (eds. 2010), *Codices Boethiani. A conspectus of Manuscripts of the Works of Boethius. IV: Portugal and Spain*, Londres–Turín, The Warburg Institute–Nino Aragno Editore.

Patch, Howard R. (1927), *The Goddess Fortuna in Medieval Literature*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

— (1929), «Fate in Boethius and the Neoplatonists», *Speculum* 4, pp. 62–72.

— (1933), «*Consolatio Philosophiae* IV, m. vi, 23–24», *Speculum* 8, pp. 41–51.

— (1935*a*), *The Tradition of Boethius. A Study of His Importance in Medieval Culture*, Nueva York, Oxford University Press. [Reimpr.: Nueva York, Russell & Russell, 1970.]

— (1935*b*), «Necessity in Boethius and the Neoplatonists», *Speculum* 10, pp. 393–404.

— (1947), «The Beginnings of the Legend of Boethius», *Speculum* 22.3, pp. 433–445.

— (1948), «Procopius and Boethius II», *Speculum* 23.2, p. 287.

Pedregal Rodríguez, María Amparo (2005), «Faltonia Betitia Proba, Anicia Faltonia Proba y Demetríade, "adorno" de los "Anicii"», en *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, coord. Marta González González y María Amparo Pedregal Rodríguez, Oviedo, 2005, pp. 285–300.

Peiper, Rudolf (ed. 1871), *Anicii Manlii Severini Boetii Philosophiae Consolationis libri quinque. Accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula Sacra*, Leipzig, Bibliotheca Teubneriana.

— (1874), «Glossen zu Boethius», *Zeitschrift für deutsche Philologie* 5, pp. 76–80.

Pepe, Luigi (1954), «La metrica di Boezio», *Giornale Italiano di Filologia* 7, pp. 227–243.

Perarnau i Espelt, Josep (2006), «El Boeci català complet de Munic (BSB, Hisp. 145)», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 25, pp. 453-460.

Pérez Gómez, Leonor (1993–1994), «Boecio y sus traductores: a propósito del metro III,9 del *De consolatione philosophiae*», *Florentia Iliberritana* 4–5, pp. 417–431.

— (1996), «La *Consolatio Philosophiae* de Boecio y Virgilio: imitación, arte alusiva e intertextualidad», *Florentia Iliberritana* 7, pp. 241–264.

— (trad. 1997), *Boecio. La consolación de la filosofía*, Madrid, Akal.

— (2001), «Poesía y poetas en la *Consolatio Philosophiae* de Boecio», en *Consolatio. Nueve estudios*, ed. Concepción Alonso del Real, Pamplona, EUNSA, pp. 205–252.

Pérez Priego, Miguel Ángel (ed. 1989), *Juan de Mena. Obras completas*, Barcelona, Planeta.

Perea Rodríguez, Óscar (2003), «El *Cancionero de Baena* como fuente historiográfica de la baja Edad Media castellana: el ejemplo de Ruy López Dávalos», en *Cancioneros en Baena. Actas del II Congreso Internacional «Cancionero de Baena». In memoriam Manuel Alvar*, ed. Jesús L. Serrano, Baena, Ayuntamiento de Baena, I, 293–333.

Pérez Rosado, Miguel (1992), «La versión castellana medieval de los Comentarios a Boecio de Nicolás Trevet», Madrid, Universidad Complutense, 2 vols. Tesis doctoral inédita.

— (1993*a*), «La primera versión castellana de los comentarios de Ginebreda al *De consolatione* de Boecio», *Dicenda* 11, pp. 367–373.

— (1993*b*), «Dos notas sobre la *Consolación de la Filosofía* de Boecio en la Edad Media castellana», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 4, pp. 113–126.

— (1994), «El manuscrito 174 de la Biblioteca Nacional de Madrid (sus glosas y comentarios a Boecio», en *Actas del III Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. María Isabel Toro Pascua, Salamanca, Biblioteca Española del Siglo XV–Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, II, pp. 781–787.

— (1995), «Una sección de la *Floresta de Philósophos*», *La Corónica* 24.1, pp. 153–172.

— (1999), «De Catón a Tirant: evolución de un fragmento del Pseudo–Catón en la literatura hispánica de los siglos xiv y xv», *Voz y Letra: Revista de Filología Moderna* 10.1, pp. 3–24.

Pfeiffer, Rudolf (1981), *Historia de la filología clásica*, trad. de Justo Vicuña y Mª Rosa Lafuente, Madrid, Gredos, 2 vols.

Phillips, Philip Edward (2002), «Lady Philosophy's Therapeutic Method: The "Gentler" and the "Stronger" Remedies in Boethius's *De Consolatione Philosophiae*», *Medieval English Studies* 10.2, pp. 5–26.

— (2012), «Anicius Manlius Severinus Boethius: A Chronology and Selected Annotated Bibliography», en *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Leiden–Boston, Brill, pp. 551–589.

Picasso Muñoz, Julio (trad. 2002), *Boecio. Cinco opúsculos teológicos*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Picotti, Giovanni B. (1931), «Il Senato romano e il processo di Boezio», *Archivio storico italiano* 15, pp. 205–228.

Pintó i Cornellana, Teresa (trad. 1997), *Boeci. Opuscles teològics. Cassiodor. Sobre l'ànima i Comentari als salms graduals*, introd. de Josep Torné i Cubells, Barcelona, Proa.

Pizzani, Ubaldo (1965), «Studi sulle fonti del *De institutione musica* di Boezio», *Sacris Erudiri* 16, pp. 5–164.

— (1978), «Boezio "consultente tecnico" al servizio dei re barbarici», *Romanobarbarica* 3, pp. 189–242.

— (1981), «Il *quadrivium* boeziano e i suoi problemi», en *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, ed. Luca Obertello, Roma, Herder, pp. 211–226.

— (1998*a*), «Le lettere di Teodorico a Boezio e la mediazione culturale di Cassiodoro», *Cassiodorus* 4, pp. 141–161.

— (1998*b*), «L'eredità di Agostino e Boezio», en *L'autobiografia nel Medioevo. Atti del XXXIV Convegno storico internazionale (12–15 ottobre 1997)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 10–47.

— (2003), «Du rapport entre le *De musica* de S. Augustin et le *De Institutione musica* de Boèce», en *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer–Polignac (Paris, 8–12 juin 1999)*, ed. Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters, pp. 357–378.

Pölckl, Wolfgang (1996–1997), «*Apuntes para la historia de traducere / traducir*», *Hieronymus Complutensis. El Mundo de la Traducción* 4–5, pp. 9–15.

Potiron, Henri (1961), *Boèce. Théoricien de la musique grecque*, París, Bloud et Gay.

Pozzi, Lorenzo (1974), «Il sillogismo ipotetico nella dottrina di Boezio», en *Studi di logica antica e medievale*, Padua, Liviana, pp. 75–102.

Prantl, Carl von (1885), *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, S. Hirzel, 2 vols. [Primera ed.: Leipzig, S. Hirzel, 1855.]

Puig i Ferreté, Ignasi M. y M. Assumpta Giner Molina (1998), Índex codicològic del «Viaje literario» de Jaume Villanueva, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.

Puig i Oliver, Jaume de (2000*a*), «Alguns documents sobre Antoni Ginebreda, O.P. (1340?–1395)», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 19, pp. 511–525.

— (2000*b*), «El *Dialogus contra lullistas*, de Nicolau Eimeric, O.P. Edició i estudi», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 19, pp. 7–296.

— (2001), «Més nous textos catalans antics de la "Biblioteca Capitular y Colombina" de Sevilla», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 20, pp. 453–510.

— (2003*a*), «Dos sermons de Nicolau Eimeric», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 22, pp. 223–267.

— (2003*b*), «Noves fonts per a l'estudi de la *Incantatio Studii Ilerdensis* de Nicolau Eimeric», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 22, pp. 611–620.

— (2003*c*), «Notes sobre l'actuació inquisitorial de Nicolau Eimeric», *Revista catalana de teologia* 28, pp. 223–230.

— (2006), «El Tractat *Confessio fidei christianae* de Nicolau Eimeric, O. P.: edició i estudi», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 25, pp. 7–192.

Quacquarelli, Antonio (1981), «Spigolature boeziane», en *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, ed. Luca Obertello, Roma, Herder, pp. 227–48.

Quain, Edwin A. (1945), «The Medieval *Accessus ad Auctores*», *Traditio* 3, pp. 215–264.

Raimondi, Gianmario (2002), «*Lectio Boethiana*. L'*example* di Nerone e Seneca nel *Roman de la Rose*», *Romania* 119.1–2, pp. 63–98.

Ralfs, Günter (1965), «Die Erkenntnislehre des Boethius», en *Stufen des Bewusstseins. Vorlesungen zur Erkenntnistheorie*, eds. Günter Ralfs y Hermann Glöckner, Colonia, Kölner Universitätsverlag, pp. 211–231. [Reimpr.: *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 350–374.]

Rand, Edward K. (1901), «Der dem Boethius zugeschriebene Traktat *de fide catholica*», *Neue Jahrbuch für classische Philologie* 26, 401–461.

— (1904), «On the Composition of Boethius' *Consolatio Philosophiae*», *Harvard Studies in Classical Philology* 15, pp. 1–28.

— (1928), «Boethius, the First of the Scholastics», en *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 135–180. [Segunda ed.: Nueva York, Dover Publications, 1957.]

— (1935–1936), «Les esprits souverains dans la littérature romaine VI: La Rome de Boèce et de Dante», *Revue des Cours et des Conférences* 37, pp. 450–463.

— (1939), «Prickings in a Manuscript in Orléans», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 70, pp. 327–341

Rapisarda, Emanuele (1947), *La crisi spirituale di Boezio*, Florencia, La Nuova Italia. [Segunda ed.: Catania, Centro *di* studi *di* letteratura cristiana antica, *Università*, 1953.]

— (1956*a*),«Poetica e poesia di Boezio», *Orpheus* 3 (1956), pp. 23–40.

— (1956*b*), *Consolatio Poesis in Boezio*, Catania, Università di Catania.

Rascagna, Rosalba (ed. 1969), *Alfonso de Cartagena. La rethorica de M. Tullio Ciceron*, Nápoles, Liguori.

Reale, Agostino (1852), *Ricordanza della vita e delle opere di Severino Boezio*, Pavía, Fusi.

Rebull, Nolasc (1972), «Un manuscrit del *De Consolatione* de Boeci a Banyoles», *Estudios Franciscanos* 73, pp. 244–254.

— (1978), «Saplana i Ginebreda traduint Boeci», *Patronat d'Estudis Històrics d'Olot i comarca, annals 1977*, pp. 11–23.

Redondo, Jordi (1989), «Mycénien *da-pu-ri-to*, *de-re-u-ko*: une seule question de phonétique», *Minos. Revista de filología egea* 24, pp. 187–198.

Reeve, Michael, «Boethius, Cassiodorus, and Vegetius», en *Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*, eds. Paul Gerhard Schmid, Andreas Bihrer y Elisabeth Stein, Leipzig, K.G. Saur, 2004, pp. 176–179.

Reho, Cosimo (2011–2013), «L'Anticristo nel *Gladius iugulans thomatistas*», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 30, pp. 363–372.

Reichenberger, Kurt (1954), *Untersuchungen zur literarischen Stellung der «Consolatio Philosophiae» des Boethius*, Colonia, Romanisches Seminar der Universität.

Reiss, Edmund (1981), «The Fall of Boethius and the Fiction of the *Consolatio Philosophiae*», *The Classical Journal* 77.1, pp. 37–47. [Reimpr.: *Boethius*, Boston, Twayne Publishers, 1982, pp. 80–102.]

— (1982), *Boethius*, Boston, Twayne Publishers.

Relihan, Joel C. (1993), *Ancient Menippean Satire*, Baltimore–Londres, John Hopkins University Press.

— (2007), *The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethius's «Consolation»*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame.

Reynolds, L.D. (ed. 1988), *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim*, Oxford, Clarendon Press.

Riboldi, Agostino Gaetano (1885), *I tre venerabili sepolcri di s. Siro, s. Agostino e s. Severino Boezio nella catedrale di Pavia, riconosciuti ed ornati dal vescovo della Diocesi*, Pavía, Fusi.

Riché, Pierre (1990), *Gerberto. El Papa del año mil*, trad. Isabel Paris Bouza, Madrid, Nerea. [Ed. original: *Gerbert D'Aurillac. Le Pape de l'an mil*, París, Fayard, 1987.]

Rico, Francisco (1969), «Las letras latinas del siglo xii en Galicia, León y Castilla», Ábaco 2, pp. 9–91.

— (1978), *Nebrija frente a los bárbaros. El canon de los gramáticos nefastos en las polémicas del humanismo*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

— (1982), «El quiero y no puedo de Santillana», en *Primera cuarentena y Tratado general de literatura*, Barcelona, Quaderns Crema, p. 141.

— (1984$_2$), *Alfonso el Sabio y la «General Estoria». Tres lecciones*, Barcelona, Ariel.

— (2002 [= 1986]), «Crítica del texto y modelos de cultura en el *Prólogo general* de don Juan Manuel», en *Estudios de literatura y otras cosas*, Barcelona, Destino, pp. 93–109. [Ed. original: *Studia in honorem Prof. M. de Riquer*, Barcelona, Quaderns Crema, 1986, pp. 409–423.]

Ricklin, Thomas (2003), «Femme–philosophie et hommes–animaux: essai d'une lecture satirique de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce», en *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer–Polignac (Paris, 8–12 juin 1999)*, ed. Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters, pp. 131–146.

— (1997), «*...Quello non conosciuto da molti libro di Boezio.* Hinweise zur *Consolatio Philosophiae* in Norditalien», en *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the «Consolatio Philosophiae»*, eds. Maarten J.F.M. Hoenen y Lodi Nauta, Leiden–Nueva York–Colonia, Brill, pp. 267–286.

Riera i Sans, Jaume (1984), «Sobre la difusió hispànica de la *Consolació* de Boeci», *El Crotalón. Anuario de Filología Española* 1, pp. 297–327.

— (1989), «Catàleg d'obres en català traduïdes en castellà durant els segles xiv i xv», en *Segon Congrés Internacional de la Llengua Catalana. Àrea 7. Història de la Llengua*, ed. Antoni Ferrando, València, Institut de Filologia Valenciana, pp. 699–710.

Rimple, Mark T. (2012), «The Enduring Legacy of Boethian Harmony», en *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Leiden–Boston, Brill, pp. 447–478.

Riquer, Martín de (ed. 1959), *Obras de Bernat Metge*, Barcelona, Universidad de Barcelona.

Rispoli, Gioia M. (1965), «I *carmi* di Boezio e la *procreatio metrorum*», *Atti dell'Accademia Pontaniana* 14, pp. 3–27.

Robinson, F.N. (ed. 1957$_2$), *The Works of Geoffrey Chaucer*, Londres, Oxford University Press.

Robinson, Phoebe (2004), «Dead Boethius: Sixth–Century Accounts of a Future Martyr», *Viator* 35, pp. 1–19.

Roca, Pedro (1904), *Catálogo de los manuscritos que pertenecieron a Don Pascual de Gayangos*, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.

Rodríguez Santidrián, Pedro (trad. 1999), *Boecio. La consolación de la filosofía*, Madrid, Alianza.

Rodríguez Velasco, Jesús D. (1996), *El debate sobre la caballería en el siglo XV. La tratadística caballeresca castellana en su marco europeo*, Valladolid, Junta de Castilla y León.

— (1999), «El *Libro del Cavallero Zifar* en la edad de la virtud», *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures* 27, pp. 167–186

— (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: Journal of Iberian Studies* 1, pp. 119–134.

— (2007), «Autoglosa: Diego de Valera y su *Tratado en defensa de virtuosas mujeres*», *Romance Philology* 61, pp. 25–47.

— (2008*a*), «Re-writing from the margins: a political reading of *Amadis*», *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 31, pp. 221–232.

— (2008*b*), «Pragmática de la lectura: ruina de la glosa entre el manuscrito y el impreso», Syntagma: Revista del Instituto de Historia del Libro y de la Lectura 2, pp. 213–238.

— (2010), «La producción del margen», *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures* 39, pp. 249–272.

Roti, Grant C. (1979), «Anonymus in Boetii Consolationem philosophiae commentarius ex Sangallensis codice, liber primus». State University of New York. Tesis doctoral.

Round, Nicholas G. (1962), «Renaissance Culture and its Opponents in Fifteenth–Century Castile», *Modern Language Review* 57, pp. 204–215.

— (1974–79), «Las traducciones medievales, catalanas y castellanas, de las tragedias de Séneca», *Anuario de Estudios Medievales* 9, pp. 187–227.

— (1978), «The Shadow of a Philosopher: Medieval Castilian Images of Plato», *Journal of Hispanic Philology* 3, pp. 1–36.

— (ed. 1993), *Pero Díaz de Toledo. Libro llamado «Fedrón»*, Londres, Tamesis Books.

— (1998), «"Perdóneme Séneca". The Translational Practices of Alonso de Cartagena», *Bulletin of Hispanic Studies* 75, pp. 17–29.

— (2002), «Alonso de Cartagena's *Libros de Séneca*: Disentangling de Manuscript Tradition», en *Medieval Spain. Culture, Conflict and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*, eds. Roger Collins y Anthony Goodman, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 123–148.

Rousseau, Phillip (1979), «The Death of Boethius: The Charge of "Maleficium"», *Studi Medievali* 20.2, pp. 871–889.

Rubio Tovar, Joaquín (1995), «Traductores y traducciones en la Biblioteca del Marqués de Santillana», en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre – 1 octubre 1993)*, ed. Juan Paredes Núñez, Granada, Universidad de Granada, IV, pp. 243–251.

— (1997), «Algunas características de las traducciones medievales», *Revista de Literatura Medieval* 9, pp. 197–243.

— (1999), «Literatura e ideología en *Literatura europea y Edad Media latina* de E. R. Curtius (1948–1998)», en *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 22–26 de setembre de 1997)*, eds. Santiago Fortuño Llorens y Tomás Martínez Romero, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, III, pp. 319–333.

— (2004), *La vieja diosa. De la Filología a la posmodernidad (Algunas notas sobre la evolución de los estudios literarios)*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.

— (2011), *El vocabulario de la traducción en la Edad Media*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá.

— (2013), *Literatura, Historia y traducción*, Madrid, Ediciones de La Discreta.

Ruiz, Elisa ($2002_2$), *Introducción a la codicología*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez.

Russell, Peter (1985), *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400–1550)*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona.

Saitta, Biagio (1994), *La «civilitas» di Teodorico. Rigore amministrativo, «toleranza» religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, Roma, L'Erma di Bretschneider.

Sassen, Ferdinand (1938), «Boethius, leermeester der Middeleeuwen», *Studia Catholica* 14, pp. 97–122. [Versión alemana: «Boethius – Lehrmeister des Mittelalters», en *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 82–124.]

Schiff, Mario (1905), *La Bibliothèque du Marquis de Santillane. Étude historique et bibliographique de la collection de livres manuscrits de don Iñigo López de Mendoza, 1398–1458, marqués de Santillana, conde del Real de Manzanares, humaniste et auteur espagnol célèbre*, París, Émile Bouillon. [Reimpr.: Amsterdam, Gérard Th. van Heusden, 1970.]

Salavert Roca, Vicente (1970–1971), «La expansión catalano–aragonesa por el Mediterráneo en el siglo xiv», *Anuario de Estudios Medievales* 7, pp. 17–37.

Salemne, C. (1970–1971), «Aspetti della lingua e della sensibilità di Boezio poeta», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Napoli* 13, pp. 67–89.

Sánchez Cantón, Francisco Javier (1942), *La Biblioteca del Marqués de Cenete*, Madrid, CSIC.

Sánchez Manzano, María Asunción (trad. 2002), *Boecio. Institutio Arithmetica. Fundamentos de Aritmética*, León, Universidad de León.

Sánchez–Prieto Borja, Pedro (1988), «Reflexiones de metodología ecdótica sobre el romanceamiento del libro del Eclesiástico (Esc. I.1.4 y BNMadrid 10.288)», *Incipit* 8, pp. 25–46.

— (1989), «Importancia del estudio del modelo subyacente en la edición de traducciones medievales de textos latinos, ilustrada en un romanceamiento castellano del Eclesiástico realizado en el siglo xv», *Revista de Filología Románica* 6, pp. 251–256.

— (1998), *Cómo editar los textos medievales. Criterios para su presentación gráfica*, Madrid, Arco Libros.

— y Bautista Horcajada (eds. 1994), *Alfonso el Sabio. General Estoria. Tercera Parte, IV*, Madrid, Gredos.

Sanguineti, Federico (ed. 2001), *Dantis Alaguerii Comedia*, Florencia, Edizioni del Galluzzo.

Santamaría Arández, Álvaro (1970–1971), «Mallorca en el siglo xiv», *Anuario de Estudios Medievales* 7, pp. 165–238.

Santosuosso, Alma C. (ed. 1999), *MSS Avranches, Bibliotheque Municipale, 236, 237: Boethius' «De Institutione Musica»*, Ottawa, Institute of Mediaeval Music.

Santoyo, Julio César (2009), *La traducción medieval en la Península Ibérica (siglos III–XV)*, León, Universidad de León.

Satorowicz, Jan (1969), «De Boethii in Graeciam itinere», *Divus Thomas* 72, pp. 430–440.

Scheible, Helga (1972), *Die Gedichte in der «Consolatio Philosophiae» des Boethius*, Heidelberg, Carl Winter.

Schenk, Günther y Hans-Ulrich Woehler (1980), «Boethius. Gedanken zu Werk und Wirkungsgeschichte», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 28, pp. 1324–1337.

Schenkl, Karl (1859), «Über Boethius' Religionsbekenntnis», *Verhandlungen der 18. Versammlung deutscher Philologen, Schulmänner und Orientalisten in Wien 1858*, Viena, Carl Gerold, pp. 76–92.

Schepss, Georg (1881), «Handschriftliche Studien zu Boethius *De Consolatione Philosophiae*», en *Programm der Königlichen Studien–Anstalt Würzburg für das Studienjahr 1880/1881*, Würzburg, pp. 35–9.

— (1886), «Geschichtliches aus Boethiushandschriften», *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 9, pp. 123–40.

— (1888), «Subcriptionen in Boethiushandschriften», *Blätter für das bayerische Gymnasialschulwesen* 24, pp. 19–29.

— (1891), «Zu den mathematisch–musikalischen Werken des Boethius», en *Abhandlungen aus dem Gebiet der klassischen Altertumswissenschaft: Wilhelm Christ zum 60. Geburtstag dargebracht von seinen Schülern*, Múnich, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, pp. 105–113.

— (1895), «Zu Pseudo–Boethius *de fide catholica*», *Zeitschrift für wissenchaftliche Theologie* 38, pp. 269–278.

— (1896), «Pseudepigrapha Boethiana», *Philologus* 4, pp. 727–731.

— (1897), «Zu des Boethius *Categoriae* und *Syllogismi hypothetici*», *Blätter für das bayerische Gymnasialschulwesen* 32, pp. 252–255.

Schiff, Mario (1970 [=1905]), *La Bibliothèque du Marquis de Santillane*, Amsterdam, Gérard Th. van Heusden.

Schmid, Wolfgang (1956), «Philosophisches und Medizinisches in der *Consolatio* des Boethius», en *Festschrift Bruno Snell zum 60. Geburtstag am 18. Juni 1956 von Freunden und Schülern*, Múnich, Beck, pp. 113–144.

— (1957), «Boethius and the Claims of Philosophy», *Studia Patristica* 2, pp. 368–375.

Schmidt, Peter L. (1995), «Rezeptionsgeschichte und die Überlieferungsgeschichte der klassischen lateinischen Literatur», en *The Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance. Proceedings of the First European Science Foundation Workshop on «The Reception of Classical Texts» (Florence, Certosa del Galluzo, 26–27 June 1992)*, eds. Claudio Leonardi y Birger Munk Olsen, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 3–22.

Schmidt–Kohl, Volker (1965), *Die neuplatonische Seelenlehre in der «Consolatio Philosophiae» des Boethius*, Meisenheim am Glan, Hain.

Schrade, Leo (1947), «Music in the Philosophy of Boethius», *The Musical Quarterly* 33, pp. 188–200.

Schreiner, Peter (2003), «Zur griechischen Schrift in hochmittelalterlichen Westen: Der Kreis um Liudprand von Cremona», *Römische Historische Mitteilungen* 45, pp. 305–317.

Schroth, Rolf (ed. 1976), *Eine altfranzösische Übersetzung der «Consolatio Philosophiae» des Boethius (Jandschrift Troyes Nr. 898). Edition und Kommentar*, Berna, Peter Lang.

Schündelen, Gerhard (1870), «Boethius», *Theologisches Literaturblatt* 5.21, pp. 804–811 y 5.22, pp. 824–848.

— (1871), «Boethius und die Anicier», *Theologisches Literaturblatt* 6.18, pp. 569–581 y 6.19, pp. 601–608.

Schurr, Viktor (1935), *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «Skythischen Kontroversen»*, Paderborn, Schöningh.

Schuster, Ildefonso (1943), «La reclusione e l'uccisione di Severino Boezio "in agro Calventiano"», *La Scuola Cattolica* 71, pp. 369–372.

Science, Mark (ed. 1928), *De Consolatione Philosophiae translated by John Walton, Canon of Oseney*, Londres, Early English Text Society.

Scott, Jamie S. (1995), *Christians and Tyrants: The Prison Testimonies of Boethius, Thomas More, and Dietrich Bonhoeffer*, Nueva York, Peter Lang.

Sebastian, Harry F. (1970), «William of Wheteley's (fl. 1309–1316) Commentary on the Pseudo–Boethius' Tractate *De disciplina scolarium* and Medieval Grammar School Education», Columbia University. Tesis doctoral inédita.

Segre, Cesare (1995), «I volgarizzamenti», en *Lo spazio letterario del Medioevo. 1. Il medioevo latino. III. La ricezione del testo*, eds. Guglielmo Cavallo, Claudio Leonardi y Enrico Menestò, Roma, Salerno Editrice, pp. 271–298.

Semeria, Giovanni (1900), «Il cristianesimo di Severino Boezio rivendicato», *Studi e documenti di storia e diritto* 21, pp. 61–178.

Semple, Benjamin (1995), «The Consolation of a Woman Writer: Christine de Pizan's Use of Boethius in *Lavision–Christine*», en *Women, the Book and the Worldly*, ed. Lesley Smith y Jane H.M. Taylor, Cambridge, D.S. Brewer, pp. 39-48.

Senner, Walter (1980), «Der vollständige Kommentar des Guillelmus de Aragonia über die *Consolatio Philosophiae*», *Bulletin de philosophie médiévale* 22, pp. 98–100.

Serés, Guillermo (ed. 1997), *La traducción en Italia y España durante el siglo xv. La «Ilíada en romance» y su contexto cultural*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

— (2007), «La autoridad literaria: círculos intelectuales y géneros en la Castilla del siglo xv», *Bulletin Hispanique* 109, pp. 335–383.

Serrano y Sanz, Manuel (1903), «Libros manuscritos o de mano [de la biblioteca del conde de Gondomar]», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 8, pp. 65–68, 222–228, 295–230.

Shackleton Bailey, D.R. (ed. $1997_2$), *M. Annaei Lucani de bello civili libri X*, Stuttgart–Leipzig, B.G. Teubner.

Shanzer, Danuta R. (1983*a*), «*Me quoque excellentior*: Boethius, *De Consolatione Philosophiae* 4.6.38», *Classical Quarterly* 33, pp. 277–283.

— (1983*b*), «Ennodius, Boethius, and the Date and Interpretation of Maximianus' *Elegia* III», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 111, pp. 183–195.

— (1984), «The Death of Boethius and the "Consolation of Philosophy"», *Hermes* 112, pp. 352–366.

— (1986), «The Late Antique Tradition of Varro's *ONOS LYRAS*», *Rheinisches Museum für Philologie* 129, pp. 272–285.

— (2009*a*), «*Haec quibus uteris verba*: The Bible and Boethius' Christianity», en *The Power of Religion in Late Antiquity*, eds. Andrew Cain y Noel Lenski, Farnham–Burlington, Ashgate, pp. 57-78.

— (2009*b*), «Interpreting the *Consolation*», en *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. John Marenbon, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 228–254.

Sharpe, Richard (2003), *Titulus. Identifying Medieval Latin Texts. An Evidence–Based Approach*, Turnhout, Brepols.

Shiel, James (1957), «Boethius and Andronicus of Rhodes», *Vigiliae Christianae* 11, pp. 179–185.

— (1958), «Boethius' Commentaries on Aristotle», *Medieval and Renaissance Studies* 4, pp. 217–244. [Versiones revisadas: *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 155–186; *Aristotle transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. Richard Sorabji, Londres, Duckworth, 1990, pp. 349–372.]

— (1974), «Boethius and Eudemus», *Vivarium* 12, pp. 14–17.

— (1982), «A Recent Discovery: Boethius' Notes on the *Prior Analytics*», *Vivarium* 20, pp. 128–141.

— (1984*a*), «A Set of Greek Reference Signs in the Florentine ms. of Boethius' Translation of the *Prior Analytics*», *Scriptorium* 38, pp. 327–342.

— (1984*b*), «Aristoteles Latinus III: Scholiorum in Analytica Priora supplementa», *Bulletin de philosophie médievale édité par la S.I.E.P.M.* 26, pp. 119–126.

— (1987), «The Greek Copy of Porphyrios' *Isagoge* used by Boethius», en *Aristoteles: Werk und Wirkung. Paul Moraux zum 65. Geburtstag gewidmet. Band 2: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, ed. Jürgen Wiesner, Berlín–New York, Walter de Gruyter, pp. 312–340.

Shipley Duckett, Eleanor (1990 [= 1938]), *The Gateway to the Middle Ages*, New York, Dorset Press.

Shippey, Tom (2000), *J.R.R. Tolkien. Author of the Century*, Londres, Harper Collins.

— (2003), *The Road to Middle-Earth. How J.R.R. Tolkien created a New Mithology*, Nueva York, Houghton Mifflin. [Tercera edición revisada y ampliada. Versión original: Londres, Allen & Unwin, 1982.]

Silk, Edmund T. (1931), «The Study of Boethius' *Consolation of Philosophy* in the Middle Ages», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 62, pp. 37–38.

— (ed. 1935), *Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius*, Roma, Papers and Monographs of the American Academy in Rome.

— (1939*a*), «Boethius' *Consolatio Philosophiae* as a Sequel to Augustine's *Dialogues* and *Soliloquia*», *Harvard Theological Review* 32, pp. 19–39.

— (1939*b*), «Notes on Two Neglected Mss. of Boethius' *Consolatio Philosophiae*», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 70, pp. 352–56.

— (1954), «Pseudo–Johannes Scottus, Adalbold of Utrecht and the Early Commentaries on Boethius», *Mediaeval and Renaissance Studies* 3, pp. 1–40.

— (ed. *ca.* 1981). *Exposicio Fratris Nicolai Trevethii Anglici Ordinis Predicatorum super Boecio de Consolacione*. Versión mecanografiada, con correcciones manuscritas, despositada en la Yale University bajo la signatura «ms. 1614».

Silvestre, Hubert (1952), «Le commentaire inédit de Jean Scot Érigène au mètre IX du livre III du *De consolatione philosophiae* de Boèce», *Revue d'histoire ecclésiastique* 47, pp. 44–122.

— (1957), «Le schéma "moderne" des *accessus*», *Latomus* 16, pp. 684–689.

— (1962), «*Loci paralleli* entre l'*Alethia* de C.M. Victorius et la *Consolation* de Boèce», *Sacris Erudiri* 13, pp. 517–518.

— (1969), «La *Consolation* de Boèce et sa tradition littéraire», *Revue d'histoire ecclésiastique* 64, pp. 23–36.

Simonetti, Manlio (1964), «Boethius the Hellenist», *History Today* 14, pp. 678–686.

Sinclair, Keith V. (1963), «Un manuscrit méconnu de Boèce conservé a Sydney», *Scriptorium* 17, pp. 130–132.

Siniscalco, Paolo, Ubaldo Pizzani y Angelo Di Berardino (2000), «Boecio», en *Patrología IV. Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos*, dir. Angelo di Berardino, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 252–272.

*Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophische–Historische Klasse*, 169 Band, 2 Abhandlung, Viena, 1915.

Smith, Lesley (ed. 2001), *Codices Boethiani. A conspectus of Manuscripts of the Works of Boethius. II: Austria, Belgium, Denmark, Luxembourg, Netherlands, Sweden, Switzerland*, Londres–Turín, The Warburg Institute–Nino Aragno Editore, 2001.

Solmsen, Friedrich (1944), «Boethius and the History of the *Organon*», *American Journal of Philology* 65, pp. 69–74. [Reimpr.: *Kleine Schriften II*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, pp. 38–43 y en *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 127–132.]

Sonderegger, Erwin (1996), «Boethius studieren. Handreichungen», *Information Philosophie* 5, pp. 75–85.

Sorabji, Richard (ed. 1990), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Londres, Duckworth.

— (1990), «The Ancient Commentators on Aristotle», en *Aristotle transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. Richard Sorabji, Londres, Duckworth, pp. 1–30.

— (1998), «Boethius, Ammonius, and their Different Greek Backgrounds», en *On Aristotle on Interpretation 9 (Ammonius) / On Aristotle on Interpretation 9 (Boethius) First and Second Commentaries*, trads. David L. Blank y Norman Kretzmann, Londres–Ithaca, Cornell University Press, pp. 16–23.

— (2004), *The Philosophy of the Commentators 200–600 AD II. Physics*, Londres, Duckworth.

— (2005), *The Philosophy of the Commentators 200–600 AD III. Logic and Metaphysics*, Londres, Duckworth.

Stang, Thomas (1883), «Pseudoboethiana», *Jahrbücher für klassische Philologie* 197, 285–301

Steiner, George (1995), *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, trad. Adolfo Castañón y Aurelio Major, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Stewart, Hugh F. (1891), *Boethius. An Essay*, Edimburgo, Blackwood and Sons.

— (1916), «A Commentary by Remigius Autissiodorensis on the *De Consolatione Philosophiae* of Boethius», *Journal of Theological Studies* 17, pp. 22–42.

— y Edward K. Rand (eds. 1918), *Boethius. The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, Cambridge (Mass.)–Londres, Harvard University Press–Heinemann. [Junto con la traducción inglesa de «I.T.», de 1609. En 1973 se reimprime el texto (Cambridge (Mass.), Harvard University Press) junto con una nueva traducción de Stanley J. Tester.]

Stump, Eleonore (1974), «Boethius's Work on the *Topics*», *Vivarium* 12, pp. 77–93.

— (1981), «Boethius' Theory of Topics and its Place in Early Scholastic Logic», en *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, ed. Luca Obertello, Roma, Herder, 1981, pp. 249–262.

— (1983), «Hamartia in Christian Belief: Boethius on the Trinity», en *Hamartia: The Concept of Error in the Western Tradition. Essays in Honor of John M. Crossett*, eds. Donald V. Stump *et al.*, Nueva York–Toronto, Edwin Mellen Press, 1983, pp. 131–148.

— (1987), «Boethius's *In Ciceronis Topica* and Stoic Logic», in *Studies in Medieval Philosophy*, ed. John F. Wippel, Washington DC: Catholic University of America, pp. 1–22.

— (1997), «Boethius», en *Encyclopedia of Classical Philosophy*, ed. Donald J. Zeyl; eds. asoc. Daniel T. Devereux y Phillip T. Mitsis, Londres–Chicago, Greenwood Press, pp. 114–117.

Suárez Fernández, Luis (1998), «Auge y caída de un hombre nuevo: el condestable Ruy López Dávalos», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 195.1, pp. 43–79.

Sulowski, Jan (1957), «Les sources du *De consolatione Philosophiae* de Boèce», *Sophia* 25, pp. 76–85.

— (1961), «The Sources of Boethius' *De Consolatione Philosophiae*», *Sophia* 29, pp. 67–94.

Summers, Joanna (2004), *Late–Medieval Prison Writing and the Politics of Autobiography*, Oxford, Oxford University Press.

Suttner, Joseph Georg (1852), *Boethius der letzte Römer. Sein Leben, sein christliches Bekenntniß, sein Nachruhm*, Eichstätt, Programm des Lyceums.

Synan, Edward A. (1992), «Boethius, Valla, and Gibbon: Roman Culture and Scholasticism», *Modern Schoolman* 69, pp. 475–491.

Szarmach, Paul E. (2012), «Boethius's Influence in Anglo-Saxon England: The Vernacular and the *De consolatione Philosophiae*», en *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Leiden–Boston, Brill, pp. 221–254.

Tarazona, Francesc (ed. 2002), *Macer: llibre de les herbes i de les seues virtuts. II. Actualisació*, Valencia, Conselleria d'Agricultura, Peixca i Alimentació.

Tate, Robert B. (ed. 1965), *Fernán Pérez de Guzmán. Generaciones y semblanzas*, Londres, Tamesis.

— (1977), «La obra literaria de Don Juan Manuel y el infante don Juan de Aragón», en *Actas del V Congreso Internacional de Hispanistas*, eds. Maxime Chevalier, François Pérez, Joseph Pérez y Noël Salomon, Burdeos, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos–Université de Bordeaux III, II, pp. 819–828.

Tateo, Francesco (1970), «Boezio», en *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 654–658.

Tazi, Nadia (*s.a.* [1987]), «La Traduction du Boèce, *De Consolatione*, édition avec variantes du Livre Premier, d'après les manuscrits 10220, 13274 et 174 de la Bibliothèque Nationale de Madrid», París. Memoire de Maîtrise sous la direction de Michel Garcia.

Tax, Petrus W. (ed. 1986–1990), *Notker der Deutsche. Boethius, «De consolatione philosophiae»*, Tübingen, Niemeyer, 3 vols.

— (2001*a*), «Die althochdeutschen Consolatio-Glossen in der Handschrift Einsiedeln 179: Grundtext- oder Glossenglossierung? Ein neuer, systematischer Ansatz, Teil I», Sprachwissenschaft 26, pp. 327–358.

— (2001*b*), «Die althochdeutschen *Consolatio*-Glossen in der Handschrift Einsiedeln 179: Grundtext- oder Glossenglossierung? Ein neuer, systematischer Ansatz, Teile II und III', *Sprachwissenschaft* 26, pp. 359–416.

Terbille, Charles I. (1972), «William of Aragón's Commentary on Boethius' *De Consolatione Philosophiae*», University of Michigan, 2 vols. Tesis doctoral inédita.

Thilo, Georg (ed. 1961 [= 1887]), *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii*, Hildesheim, Georg Olms.

Thomas, Antoine y Mario Roques (1938), «Traductions françaises de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce», *Histoire littéraire de la France* 37, pp. 419–488.

Thomas, Antoine (1923), «Notes sur le manuscrit latin 4688 du Vatican», *Notes et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques* 41, pp. 29–90.

Thörnqvist, Christina T. (ed. 2008*asy*), *Anicii Manlii Severini Boethii De syllogismo categorico. Critical Edition with Introduction, Translation, Notes, and Indexes*, Gotemburgo, Acta Universitatis Gothoburgensis.

— *(ed. 2008b), Anicii Manlii Severini Boethii Introductio ad syllogismos categoricos. Critical Edition with Introduction, Commentary, and Indexes*, Gotemburgo, Acta Universitatis Gothoburgensis.

Tilliette, Jean–Yves (1999), «La place d'Ovide dans la bibliothèque de Conrad de Hirsau», en *Du copiste au collectionneur. Mélanges d'histoire des textes et des bibliothèques en l'honneur d'André Vernet*, dirs. Donatella Nebbiai–della Guarda y J.–F. Genest, Turnhout, Brepols, pp. 137–152.

— (intr. 2008), *Boèce. La Consolation de Philosophie*, trad. Éric Vanpeteghem, París, Le Livre de Poche.

Todini, Umberto (2003), «Boezio, più "pagano" di Lucrezio?», en *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer–Polignac (Paris, 8–12 juin 1999)*, ed. Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters, pp. 23–31.

Tolkien, J.R.R. (1954–1955), *The Lord of the Rings*, Londres, George Allen & Unwin.

Toole, John Kennedy (1980), *A Confederacy of Dunces*, Nueva York, Grove Press. [Trad. española: *La conjura de los necios*, trad. J.M. Álvarez y Ángela Pérez, Barcelona, Anagrama, 1983.]

Tränkle, Hermann (1968), «Textkritische Bemerkungen zur *Philosophiae consolatio* des Boethius», *Vigiliae Christianae* 22, pp. 272–286.

— (1973), «Philologische Bemerkungen zum Boethiusprozess», en *Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink oblata*, ed. W. den Boer *et al.*, Amsterdam, North–Holland, pp. 329–339. [Reimpr.: *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 52–63.]

— (1977), «Ist die *Philosophiae Consolatio* des Boethius zum vorgesehenen Abschluss gelangt?», *Vigiliae Christianae* 31, pp. 148–156. [Reimpr.: *Boethius*, eds. Manfred Fuhrmann y Joachim Gruber, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 311–319.]

Trapp, Joseph B. (1980), «The *codices boethiani*», *Bulletin de philosophie médiévale* 22, pp. 60–61.

Troncarelli, Fabio (1973), «Per una ricerca sui commenti altomedievali al *De Consolatione* di Boezio», en *Miscellanea in memoria di Giorgio Cencetti*, Turín, Bottega d'Erasmo, 1973, 363–80.

— (1981), *Tradizioni perdute. La «Consolatio Philosophiae» nell'alto medioevo*, Padua, Antenor.

— (1983), «*Philosophia: vitam monasticam agere*. L'interpretazione cristiana della *Consolatio Philosophiae* di Boezio dal ix al xii secolo», *Quaderni medievali* 15, pp. 6–25.

— (1987), *«Boethiana aetas». Modelli grafici e fortuna manoscritta della «Consolatio Philosophiae» tra IX e XII secolo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.

— (1988*a*), «La più antica interpretazione della *Consolatio Philosophiae*», *Nuova rivista storica* 72, pp. 501–550.

— (1988*b*), «Aristoteles Piscatorius. Note sulle opere teologiche di Boezio e loro fortuna», *Scriptorium* 42, pp. 3–19.

— (1989*a*), «L'*Ordo generis Cassiodororum* e il programma pedagogico delle *Institutiones*», *Revue des Études Augustiniennes* 35, pp. 129–134.

— (1989*b*), «Immagini tardoantiche nei codici di Boezio», *Schede medievali* 17, pp. 342–368.

— (1998), *Vivarium. I libri, il destino*, Turnhout, Brepols.

— (2003*a*), «Le radici del cielo. Boezio, la Filosofia, la Sapienza», en *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer–Polignac (Paris, 8–12 juin 1999)*, ed. Alain Galonnier, Louvain-la-Neuve–París, Institut Supérieur de Philosophie–Peeters, pp. 713–739.

— (2003*b*), «Boezio», en *Lo spazio letterario del Medio Evo. 2. Il Medioevo volgare. III. La ricezione del testo*, dirs. Piero Boitani, Mario Mancini y Alberto Varvaro, Roma, Salerno, pp. 303–329.

— (2005), «Cogitatio mentis». L'eredità di Boezio nell'Alto Medioevo, Nápoles, M. D'Auria.

— (2008–2009), «Boezio a Constantinopoli: testi, contesti, edizioni», *Litterae Caelestes* 3, pp. 191–225.

— (2010*a*), «"Caligo quaedam neglectae vetustatis". Antichi modelli e copie altomedievali della *Consolatio Philosophiae*», *Rivista di storia della filosofia* 4, pp. 657–693.

— (2010*b*), «Nuove ricerche e vecchi problemi. Notte sulla diffusione della *Consolatio Philosophiae* di Boezio in età carolingia», en *Alethes philia. Studi in onore di Giancarlo Prato*, eds. Marco D'Agostino y Paola Degni, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 609–686.

— (2010–2011), «La consolazione del dolore. Nuove ipotesi sul dittico del Poeta e della Musa», *Arte medievale* 1 (IV serie), pp. 9–30.

— (2011*a*), «Forbidden Memory: The Death of Boethius and the Conspiracy of Silence», *Mediaeval Studies* 73, pp. 183–206.

— (2011*b*), «Il re è nudo. Teodorico e la Ruota della Fortuna», *Codex Aquilarensis* 27, pp. 13–18.

— (2011*c*), «La silloge di Lorsch (*Pal. lat.* 833) e l'epigrafe di Helpis», *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* 18, pp. 611–626.

— (2012*a*), «Afterword: Boethius in Late Antiquity and the Early Middle Ages», en *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr., y Philip Edward Phillips, Leiden–Boston, Brill, pp. 519–549.

— (2012*b*), «Il sepolcro di Boezio», *Litterae Caelestes* 4, pp. 227–253.

— (2012*c*), «"Haecine est biblioteca...». Manuscript Fragments of Boethius Library?», en *Sit liber gratus, quem servulus este operatus. Studi in onore di Alessandro Pratesi per il suo 90º compleanno*, eds. Paolo Cherubini e Giovanna Nicolaj, Ciudad del Vaticano, Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, II, pp. 21– 26.

— (2012*d*), *Unamesimo tardoantico. L'ultimo dei romani e la consolazione della saggezza*, Manziana, Vecchiarelli.

— (2014*a*), «*Inaudita in excerpta*. La "Vita di Boezio" di Jordanes e i suoi lettori (Giovanni de' Matociis, Jacques Sirmond, Nicolas Caussin)», *Revue d'histoire des textes* 9, pp. 157–199.

— (2014*b*), «Boethius from Late Antiquity to the Early Middle Ages», en *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, eds. Thomas Böhm, Thomas Jürgasch y Andreas Kirchner, Berlín–Boston, Walter de Gruyter, pp.

Tursi, Antonio D. (2006), «*Crimen perduellionis*: exilio y patria, política y filosofía en la *Consolatio* de Boecio», *Anales de historia antigua, medieval y moderna* 39, pp. 197–202.

Urkizu, Boni (trad. 1994), *Boezio. Filosofiaren Kontsolamendua*, pról. de Carmen Codoñer, Bilbao, Klasikoak.

Usener, Hermann (1877), *Festschrift zur Begrüssung der XXXII Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Wiesbaden. Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgotischer Zeit*, Bonn, C. Georgi. [Reimpr.: Hildesheim–Nueva York, Georg Olms, 1969; trad. francesa en Galonnier 1997: 75–137.]

Valentí Fiol, Eduardo (ed. 1992), *Cicerón. Catón. De la vejez*, Barcelona, Bosch.

Van der Vyver, André (1939), «Les traductions du *De Consolatione Philosophiae* en littérature comparée», *Humanisme et Renaissance* 6, pp. 247–273.

Van Dommelen, Bregje y Dirk-Jan Dekker (1997), «Edition of the Ghent Boethius, Book V Prose 3. Latin Text, Middle Dutch Translation and Commentary», en *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the «Consolatio Philosophiae»*, eds. Maarten J.F.M. Hoenen y Lodi Nauta, Leiden–Nueva York–Colonia, Brill, pp. 305–325.

Van Schaik, Martin (2005), *The Harp in the Middle Ages. The Symbolism of a Musical Instrument*, Amsterdam–Nueva York, Rodopi.

Vanzini, Gerolamo (1939), *Vita di S. Severino Boezio, console, filosofo, martire*, Pavía, Scuola Tip. Artigianelli.

Vàrvaro, Alberto (1970), «Critica dei testi classici e romanze: problemi comuni ed sperienze diversi», *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia e Belle Arti di Napoli* 45, pp. 73–117.

Varvis, Stephen (1991), *The «Consolation» of Boethius: An Analytical Inquiry into His Intellectual Processes and Goals*, San Francisco, Mellon Research University.

Vázquez Campos, Braulio (2006), *Los adelantados mayores de La Frontera o Andalucía (siglos XIII–XIV)*, Sevilla, Diputación de Sevilla.

Vázquez Janeiro, Isaac (1984), *Tratados castellanos sobre la predestinación y sobre la Trinidad y la Encarnación del Maestro Fray Diego de Valencia, OFM (siglo XV). Identificación de su autoría y edición crítica*, Madrid, CSIC.

Verrié, Frederic–Pau (1989), «La política artística de Pere el Cerimoniós», en *Pere el Cerimoniós i la seva època*, Barcelona, CSIC–Institució Milà i Fontanals, pp. 177–192.

Villanueva, Jaime (1851), *Viage literario a las iglesias de España*, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, XVIII («Viage á Barcelona»).

Villegas, Estaban Manuel de (1665), *Los cinco Libros de la Consolacion, que compuso Seuerino Boecio, Varon Consular, y Patricio Romano. Traducidos en lengua Castellana...*, Madrid, Andrés García de la Iglesia. [Reimpr.: 1774.]

Villegas Guillén, Salvador (trad. 2005), *Boecio. Tratado de música*, Madrid, Ediciones Clásicas.

Vitale–Brovarone, Alessandro (1987), «The "Asinus Citharaedus" in the Literary and Iconographic Tradition of the Middle Ages», *Marche Romane* 28, pp. 121–129.

Vitiello, Massimiliano (2006), *Il principe, il filosofo, il guerriero: lineamenti di pensiero politico nell'Italia ostrogota*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

— (2008), «Cassiodorus anti–Boethius?», *Klio* 90, pp. 461–484.

— (2011), «*Accusarentur saecula, si talis potuisset latere familia*. Il fantasma di Severino Boezio nell'Italia dei Goti», *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 60, pp. 343–382.

— (2014), *Theodahad: A Platonic King at the Collapse of Ostrogothic Italy*, Toronto, University of Toronto Press.

Vives i Gatell, Josep (1962), «Un Llegendari hagiogràfic català (Ms. Ripoll 113)», *Estudis Romànics* 10, pp. 255–271.

Von Albrecht, Michael (1992), «Boëthius», en *Geschichte der römischen Literatur: von Andronicus bis Boethius*, Múnich–New Providence–Londres–París, K.G. Saur, II, pp.

1353–1377. [Trad. esp.: *Historia de la literatura romana. Desde Andrónico hasta Boecio*, trad. Dulce Estefanía y Andrés Pociña, Barcelona, Herder, 1999, II, 1545–1572.]

Von Lepel, Felix (1958), *Die antike Musiktheorie im Lichte des Boethius. Eine Studie*, Berlín, Charlottenburg.

Von Moos, Peter (1971–1972), *«Consolatio». Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, Múnich, Fink, 4 vols.

Vozzo Mendía, Lía (1982), «L'edizione di una versione: il caso della *Fiammetta* castigliana», en *Ecdotica e testi ispanici. Atti del Convegno Nazionale della Associazione degli Ispanisti Italiani (Verona, 1981)*, Verona, Università degli Studi di Padova–Istituto di Lingue e Letterature straniere di Verona, pp. 103–109.

Walsh, Peter G. (trad. 1999), *Boethius. The Consolation of Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press.

Walter, Christopher (2003), *The Warrior Saints in Bizantyne Art and Tradition*, Aldershot, Ashgate.

Weijers, Olga (ed. 1976), *Pseudo-Boèce. De disciplina scholarium*, Leiden, Brill.

Weinberger, Wilhelm (ed. 1934), *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae consolationis libri quinque, Rudolfi Peiperi atque Georgii Schepssii copiis Augusti Engelbrechtii studiis usus ad fidem codicum recensuit Guilelmus Weinberger*, ed. preparada por Edmund Hauler, Viena–Leipzig, Hoelder-Pichler-Tempsky–Akademische Verlagsgesellschaft. [Reimpr.: Nueva York–Londres, Johnson Reprint Corporation, 1964.]

Weiner, Jack (ed. 1994), *El libro de los proverbios glosados*, Kassel, Reichenberger.

Weiss, Julian (1990*a*), *The Poet's Art. Literary Theory in Castile* c. *1400–60*, Oxford, The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature.

— (1990*b*), «*Las fermosas e peregrinas ystorias*: sobre la glosa ornamental cuatrocentista», en *Revista de literatura medieval* 2, pp. 103–112.

— (2013*a*), «Vernacular Commentaries and Glosses in Late Medieval Castile, I: A Checklist of Castilian Authors», en *Text, Manuscript and Print in Medieval and Modern Iberia: Studies in Honour of David Hook*, eds. Barry Taylor, Geoffrey West y Jane Whetnall, Nueva York, Hispanic Society of America, pp. 199–243.

— (2013*b*), «Vernacular Commentaries and Glosses in Late Medieval Castile , II: A Checklist of Classical Texts in Translation», en *Medieval Hispanic Studies in Memory of Alan Deyermond*, eds. Julian Weiss, Louise Haywood y Andrew Beresford, Londres, Tamesis, pp. 237–271.

— y Antonio Cortijo Ocaña (eds. 2007), *Comentario a las «Trescientas» de Hernán Núñez de Toledo, el Comendador Griego (1499, 1505)*, *eHumanista*. [<http://www. ehumanista. ucsb.edu/projects/Weiss%20Cortijo/index.shtml>]

Weissenborn, Hermann (1879), «Die Boethius–Frage», *Zeitschrift für Mathematik und Physik* 24, pp. 187–240.

— (1880), *Zur Boethius–Frage*, Eisenach, Programm des Grossherzoglichen Realgymnasiums zu Eisenach.

Wes, M.A. (1969), «De dood van Boethius», *Spiegel historiael* 9, pp. 471–478.

Wetherbee, Winthrop (2009), «The *Consolation* and Medieval Literature», en *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. John Marenbon, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 279–302.

Whitbread, Leslie G. (1972), «Conrad of Hirsau as Literary Critic», *Speculum* 47.2, pp. 234–245.

Wieland, Gernot (1983), *The Latin Glosses on Arator and Prudentius in Cambridge University Library MS Gg.5.35*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Willemsen, Carlos A. (1955), *Ocaso del reino de Mallorca y extinción de la monarquía mallorquina*, Palma de Mallorca, Ed. Ayuntamiento.

Williams, Rowan ($2001_2$), *Arius: Heresy and Tradition*, Londres, SCM Press.

Wittlin, Curt (1991), *Repertori d'expressions multinominals i de grups de sinònims en traduccions catalanes antigues*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.

Wolf, Christine (1964), «Untersuchungen zum Krankheitsbild in dem ersten Buch der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Rivista di cultura classica e medioevale* 6, pp. 213–223.

Wotke, Friedrich (1954), «Boethius», en *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. Thomas Klauser, Stuttgart, Hiersemann, II, pp. 483–488.

Zarco Cuevas, Julián (1924), *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial. I. a.I.8–H.III.29*, Madrid, Imprenta Helénica.

Zecchini, Giuseppe (1981), «La politica degli Anicii nel v secolo», en *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5–8 ottobre 1980)*, ed. Luca Obertello, Roma, Herder, pp. 123–138.

Ziino, Francesca (1997), *Una versione castigliana del «De Consolatione Philosophiae» (Ms. Madrid, Biblioteca Nacional, 10193)*, Tesis doctoral inédita, Nápoles, Università degli Studi di Napoli, 2 vols.

— (1998), «Some Vernacular Versions of Boethius' *De Consolatione Philosophiae* in Medieval Spain: Notes on their Relationship with the Commentary Tradition», *Carmina Philosophiae. Journal of the International Boethius Society* 7, pp. 37–65. [Reimpr.: *New Directions in Boethian Studies*, eds. Noel Harold Kaylor, Jr. y Philip Edward Phillips, Kalamazoo, West Michigan University, 2007, pp. 83–107.]

— (2001*a*), «The Catalan Translation of Boethius' *De consolatione*: A New Hypothesis», *Carmina Philosophiae. Journal of the International Boethius Society* 10, pp. 31–38.

— (2001*b*), «Una traduzione latina del *Boezio* catalano», *Romania* 118, pp. 465–482.

— (2003), «Una traduzione castigliana del *De consolatione Philosophiae* di Boezio (ms. Madrid, Biblioteca Nacional, 10193)», *Romanica Vulgaria. Quaderni* 15 [*Studi sulla traduzione 95/97*, eds. Giuseppe Tavani y Carlo Pulsoni, Roma, L'Aquila], pp. 257–73.

— (2010), «The Catalan Translation of Boethius' *De consolatione*: A New Hypothesis», en *Boethius Christianus? Transformationen der «Consolatio Philosophiae» in Mittelalter und Früher Neuzeit*, eds. Reinhold F. Glei, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter, pp. 377–395.

Zonta, Mauro (1996), *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Brescia, Paideia.

— (1998), «Le origini letterarie e filosofiche delle versioni ebraiche del *De Consolatione philosophiae* di Boezio», en *Hebraica. Miscellanea di studi in onore di Sergio J. Sierra per il suo 75º cumpleanno*, eds. F. Israel, A.M. Rabello y A.M. Somekh, Torino, Istituto di studi ebraici Scuola Rabbinica «S.H. Margulies–D. Disegni», pp. 571–604. [Reimpr.: *Boethius Christianus? Transformationen der «Consolatio Philosophiae» in Mittelalter und Früher Neuzeit*, eds. Reinhold F. Glei, Nicola Kaminski y Franz Lebsanft, Berlín–Nueva York, Walter de Gruyter, pp. 397–429.]

— (2006), *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book*, Dordrecht, Springer.

*Pedidos e información:*

Funcas

Caballero de Gracia, 28
28013 Madrid
Teléfono: 91 596 54 81
Fax: 91 596 57 96

publica@funcas.es
www.funcas.es

P.V.P.: Edición papel, 12€ (IVA incluido)
P.V.P.: Edición digital, gratuita

ISBN 978-84-15722-78-6

TESIS HUMANIDADES 2015-2016

Premios Enrique Fuentes Quintana de Tesis Doctorales

# LAS VERSIONES CASTELLANAS MEDIEVALES DE LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* DE BOECIO

## VOLUMEN II. TEXTOS

Antonio Doñas Beleña

funcas

# TESIS HUMANIDADES 2015-2016

Premios Enrique Fuentes Quintana de Tesis Doctorales

funcas

PREMIOS ENRIQUE FUENTES QUINTANA 2017

# LAS VERSIONES CASTELLANAS MEDIEVALES DE LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* DE BOECIO

## VOLUMEN II. TEXTOS

(Incluye un CD-ROM con "Las traducciones castellanas de las versiones catalanas")

Antonio Doñas Beleña

funcas

Funcas

**PATRONATO**

Isidro Fainé Casas
José María Méndez Álvarez-Cedrón
Fernando Conlledo Lantero
Miguel Ángel Escotet Álvarez
Amado Franco Lahoz
Manuel Menéndez Menéndez
Pedro Antonio Merino García
Antonio Pulido Gutiérrez
Victorio Valle Sánchez
Gregorio Villalabeitia Galarraga

**DIRECTOR GENERAL**

Carlos Ocaña Pérez de Tudela

Impreso en España
Edita: Funcas
Caballero de Gracia, 28, 28013 - Madrid
© Funcas

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación, así como la edición de su contenido por medio de cualquier proceso reprográfico o fónico, electrónico o mecánico, especialmente imprenta, fotocopia, microfilm, *offset* o mimeógrafo, sin la previa autorización escrita del editor.

ISBN (obra completa): 978-84-15722-76-2
ISBN (volumen II): 978-84-15722-79-3
ISBN (digital): 978-84-15722-80-9
Depósito legal: M-34976-2017
Maquetación: Funcas
Imprime: Cecabank

Esta tesis doctoral ha sido distinguida con el
PREMIO ENRIQUE FUENTES QUINTANA DE TESIS DOCTORALES,
CATEGORÍA DE HUMANIDADES
en la convocatoria 2015-2016

Tesis doctoral presentada en la
**Universitat de València**
**Departamento de Filología Española**

Directora de la tesis:
**Marta Haro Cortés**

## VOLUMEN I

**AGRADECIMIENTOS** **13**

**INTRODUCCIÓN** **23**

**ABREVIATURAS Y CONVENCIONES** **31**

## PRIMERA PARTE

**CAPÍTULO 1. BOECIO Y LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE*** **37**

1.1. HISTORIA DE LA CRÍTICA 39

1.1.1. Introducción 39

1.1.2. Primer periodo (1860–1909) 41

1.1.3. Segundo periodo (1910–1939) 48

1.1.4. Tercer periodo (1940–1979) 51

1.1.5. Cuarto periodo (1980–1999) 60

1.1.6. Quinto periodo (2000–2014) 70

1.1.7. Conclusiones 76

1.2. POLÍTICA Y RELIGIÓN EN LA ITALIA DE LOS SIGLOS V Y VI 76

1.3. VIDA DE BOECIO 79

1.3.1. Nacimiento y ascendencia 79

1.3.2. Juventud y educación 81

1.3.3. Madurez y carrera política 82

1.3.4. Proceso y caída 83

1.3.5. Cristiano y pagano 87

1.4. OBRAS DE BOECIO 89

1.4.1. Transmisión y crítica textual 89

1.4.2. Obras perdidas y falsamente atribuidas 91

1.4.3. Obras matemáticas 93

1.4.4. Obras lógicas 93

1.4.5. *Opuscula sacra* 95

1.4.6. *Consolatio Philosophiae* 96

*1.4.6.1. Estructura* 96

*1.4.6.2. Boecio y Filosofía* 98

*1.4.6.3. Poesía y medicina* 100

*1.4.6.4. Géneros literarios* 102
*1.4.6.5. Resumen de los libros y de las secciones* 104
1.5. ANEXOS 109
1.5.1. Ediciones de las obras de Boecio y traducciones hispánicas 109
1.5.2. Cuadro cronológico 115

**CAPÍTULO 2. BOECIO Y LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* EN LA EDAD MEDIA 123**

2.1. PANORAMA CRÍTICO 125
2.2. IMÁGENES DE BOECIO EN LA EDAD MEDIA: MATEMÁTICO, FILÓSOFO, TEÓLOGO, *PRAECEPTOR AMORIS*, HÉROE, MÁRTIR Y SANTO 129
2.3. TRANSMISIÓN E INFLUENCIA DE LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* 145
2.3.1. Introducción 145
2.3.2. Comentarios 147
*2.3.2.1. La Alta Edad Media: el «Anónimo sangalense», Remigio de Auxerre y Bovo II de Corvey* 147
*2.3.2.2. Los grandes comentarios: Guillermo de Conches, Nicolás Trevet y Guillermo de Aragón* 151
2.3.3. Traducciones 156
*2.3.3.1. Las primeras traducciones (siglos IX–X): Alfredo el Grande y Notker Labeo* 156
*2.3.3.2. Ámbito francés* 156
*2.3.3.3. Ámbito italiano* 159
*2.3.3.4. Ámbito inglés* 160
*2.3.3.5. Ámbito germánico* 161
*2.3.3.6. Ámbito neerlandés* 162
*2.3.3.7. Conclusiones* 162

**SEGUNDA PARTE**

**CAPÍTULO 3. LAS VERSIONES HISPÁNICAS MEDIEVALES DE LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* 167**

3.1. INTRODUCCIÓN 169
3.2. HISTORIA DE LA CRÍTICA 177

3.3. ESTUDIO DE LAS VERSIONES 183
3.3.1. Las versiones catalanas y sus traducciones castellanas 183
*3.3.1.1. Introducción* 183
*3.3.1.2. El* Libre de Boeci de consolació: *versión original catalana de Pere Saplana* 185
*3.3.1.3. El* Libre de consolació: *revisión de Antoni Ginebreda* 199
*3.3.1.4.* De consolación de Philosofía: *traducción castellana de la versión original catalana* 203
*3.3.1.5.* Libro de Boeçio de consolación: *traducciones castellanas de la versión catalana de Antoni Ginebreda* 208
*3.3.1.6. Traducción latina de la versión catalana de Antoni Ginebreda* 214
*3.3.1.7. Traducción hebrea de la versión catalana de Antoni Ginebreda* 215
*3.3.1.8. El* Diálogo entre una dueña y un sabio 216
*3.3.1.8.1. Introducción* 216
*3.3.1.8.2. Descripción del manuscrito* 217
*3.3.1.8.3. El* Diálogo *y su modelo subyacente* 218
*3.3.1.8.4. Conclusión* 282
3.3.2. *Declaración del libro «De consolación»*, versión castellana del comentario de Nicolás Trevet 283
*3.3.2.1. Introducción* 283
*3.3.2.2. Descripción de los manuscritos* 285
3.3.3. *Boeçio de consolación, olim* «Versión interpolada anónima» 287
*3.3.3.1. Introducción* 287
*3.3.3.2. Descripción de los manuscritos* 289
*3.3.3.3. El «preámbulo» y el manuscrito BNM 17814* 292
*3.3.3.4. Las interpolaciones* 307
*3.3.3.5. Conclusiones* 317
3.3.4. *La consolación natural,* versión encargada por Ruy López Dávalos 318
*3.3.4.1. Introducción* 318
*3.3.4.2. Descripción de los manuscritos* 318
*3.3.4.3. Las cartas preliminares: fecha, autor e intención* 324
*3.3.4.4. Partes de la obra* 337
*3.3.4.5. Características de la traducción* 342
*3.3.4.6. Las glosas* 346
*3.3.4.7. Historia del texto* 369

*3.3.4.8. El manuscrito BNM 174* 397
*3.3.4.9. Conclusiones* 403
3.4. ANEXOS 404
3.4.1. El título de la *Consolatio Philosophiae* y los títulos de las versiones hispánicas 404
3.4.2. Los fragmentos griegos de la *Consolatio Philosophiae* en el *Boeçio de consolaçión* y en *La consolación natural* 422
3.4.3. La pervivencia de las versiones castellanas medievales de la *Consolatio Philosophiae* 432

**CONCLUSIONES 435**

**BIBLIOGRAFÍA 439**

## VOLUMEN II

**CAPÍTULO 4. TEXTOS 539**

4.1. INTRODUCCIÓN 541
4.2. LA EDICIÓN CRÍTICA DE LAS TRADUCCIONES MEDIEVALES 541
4.3. CRITERIOS GENERALES DE PRESENTACIÓN GRÁFICA 553
4.4. SIGLAS 555
4.5. EDICIONES 556
4.5.1. Las traducciones castellanas de las versiones catalanas 556
*4.5.1.1. Introducción* *556*
4.5.2. *Declaración del libro «De consolación»* 557
*4.5.2.1. Introducción* 557
*4.5.2.2. Edición del manuscrito W* 557
*4.5.2.3. Apéndices* 726
*4.5.2.3.1. Edición subsanada de I.4 y I.6–II.I* 726
*4.5.2.3.2. Los «Dichos del libro llamado* Boeçio de consolación» *de la Floresta de philósophos y su modelo* 733
4.5.3. *Boeçio de consolación* 743
*4.5.3.1. Introducción* 743
*4.5.3.2. Edición crítica* 743

4.5.4. *La consolación natural* 817
*4.5.4.1. Introducción* 817
*4.5.4.2. Edición crítica* 817
*4.5.4.3. Glosas* 911

# VOLUMEN II

TEXTOS

# 4 TEXTOS

## 4.1. INTRODUCCIÓN

En esta última parte de la tesis edito todos los textos castellanos que derivan de la *Consolatio Philosophiae* El tipo de edición que presento en cada caso es diverso en función de factores como la naturaleza de los textos, los avatares de su transmisión o el estado actual de la crítica. Los textos editados son los siguientes:

I. *De consolación de Philosofía* (§ 3.3.1.4)

II. *Libro de Boeçio de consolación* (§ 3.3.1.5)

III. *Libro de Boecio de consolación* (§ 3.3.1.5)

IV. *Diálogo entre una dueña y un sabio* (§ 3.3.1.8)

V. *Declaración del libro «De consolación»* (§ 3.3.2)

VI. Los «Dichos del libro llamado *Boeçio de consolación*» de la *Floresta de philósophos* (§ 3.3.2)

VII. *Boeçio de consolación* (§ 3.3.3)

VIII. *La consolación natural* (§ 3.3.4)

Los pormenores sobre el tipo de edición, los criterios empleados y la presentación de los textos se encuentran en las introducciones correspondientes a cada uno de ellos. Precedo las ediciones de unas consideraciones generales sobre la edición de traducciones medievales, los criterios generales de presentación gráfica y disposición del texto y, por último, una lista con las siglas que emplo en las ediciones.

## 4.2. LA EDICIÓN CRÍTICA DE LAS TRADUCCIONES MEDIEVALES

El método neolachmaniano, basado en el error común conjuntivo o separativo, permite —al menos teóricamente— discernir entre aquellas lecciones que pertenecen al arquetipo o códice «transmisor de los errores comunes conjuntivos a sus descendientes» (Blecua, 1983: 11, 67) (en adelante, «*X*») y las lecciones que son fruto de los errores connaturales al proceso de copia y son, por tanto, secundarias.

La importancia de dicho método en la práctica editorial ha provocado que sus limitaciones se hayan hecho extensivas a la misma definición de edición crítica, de tal modo que a veces se confunde el método neolachmaniano con el objetivo de una edición crítica al considerar que esta denominación (*edición crítica*) debe aplicarse a «los casos en que se establece la labor de alcanzar un posible arquetipo a través de todos los testimonios textuales que cabe reunir» (López Estrada, 1987: 60). Esto es, evidentemente, el techo que no puede traspasar un método basado en el error, pero, en realidad, el objetivo al que teóricamente debería aspirar una edición crítica, al margen del método que se utilice, es «la reconstrucción, en cuanto sea posible, del texto original del autor» (Sánchez Prieto-Borja, 1998: 57). En cuanto sea posible, porque la tarea de reconstruir este original está condicionada por diversos factores, como el hecho de que se conserven un determinado número de testimonios de una obra, que nos permiten el acceso a solo una parte de su tradición[1]. Cada tipo de texto, por otro lado, presenta unas características particulares en su transmisión, y dichas características determinan en buena medida las posibilidades de remontarse más allá de la porción de tradición textual que el azar ha conservado. La concepción diferente de cada tipo de texto se refleja en modelos diversos de transmisión: el peregrinaje textual de un romanceamiento bíblico es bien diferente al de un compendio de sentencias o al de un espejo de príncipes. Un editor ha de tener bien presente las características de la transmisión del tipo de obra que pretende editar, ya que en cada caso contará con unos determinados medios que determinarán también la metodología que debe emplear.

En el caso de las traducciones medievales contamos con un elemento adicional de una importancia cualitativa de primer orden frente a las obras llamadas *de creación* o *de invención personal* (con todas las matizaciones que serían pertinentes en el caso de la literatura medieval): contamos con el modelo aproximado en el que se basó el autor para componer su obra. Este elemento fundamental, que marca una diferencia básica en el planteamiento y la metodología de la edición, supone una ayuda innegable, pero al mismo tiempo obliga a replantearse algunos parámetros de la edición crítica, que no pueden ser los mismos que los de otro tipo de obra.

En el caso de una obra de creación, el editor dispone exclusivamente de los testimonios directos e indirectos (fragmentos, citas, etc.) que se han conservado. El autor puede haberse basado en otras obras, pero lo habitual será que las haya transformado y que esas obras no sirvan de *guía* para el establecimiento del texto. En el caso de una traducción *stricto sensu* (§ 3.1), el editor parte de un principio que le guía en el proceso de edición: en el *original*, es decir, en la obra tal como fue concebida por el autor (que en adelante llamaré «Ω»), no puede haber *errores*[2].

Esta suposición permite hablar de errores presentes en el arquetipo, es decir, lecciones que, de acuerdo con el *stemma* serían el origen de la tradición conservada, pero que obviamente

[1] En bastantes casos contamos con diversos testimonios de la misma obra, en muchos otros con uno solo, y a veces no ha llegado a nosotros ningún testimonio de obras que sabemos que se escribieron o que circularon oralmente, pero que o bien no se pusieron por escrito o bien no se han conservado (véase Deyermond, 1992 y 1995).

[2] La noción de original que aquí utilizamos es la de «texto que refleja la voluntad del autor y que no se corresponde con ningún códice o impreso concreto» (Blecua, 1983: 61), ya que el original entendido como códice con entidad física, bien autógrafo bien apógrafo (que estaría representado por «O» o por «[O]»), del que necesariamente descienden todos los testimonios de una obra, está sujeto a los mismos errores de copia de cualquier manuscrito (Blecua, 1983: 61).

no se encontrarían en Ω. La existencia de esta categoría de errores, que generalmente se denominan «errores comunes de *X*», es una de las bases teóricas del método lachmaniano: la existencia de un arquetipo, es decir, de un antecedente de todos los testimonios conservados, solo puede demostrarse lógicamente mediante la existencia en el mismo de determinados errores que suponen la prueba de que entre Ω y los testimonios conservados existe un eslabón intermedio. La detección de tales errores —así como su posterior corrección en el proceso denominado *emendatio*— es, por definición, una tarea encomendada al *ingenium* del editor, es decir, a su capacidad para localizar *lugares* corruptos.

Generalmente estos errores comunes de *X* se detectarán en aquellos pasajes atribuibles al arquetipo en los que se atente contra la *conformatio textus*, es decir, cuando no hagan sentido con el resto del texto, o que atenten contra el *usus scribendi* del autor o contra determinados aspectos de la obra, del género o de la época. Alberto Blecua, por ejemplo, encuentra tres errores comunes de *X* (presentes, por tanto, en las dos ramas del *stemma*, en *S* y en el subarquetipo α formado por *G* y por *T*) en el *Libro de buen amor*: una laguna de uno o más folios, la omisión de la letra *a* a principio de un verso por haber dejado el arquetipo la capital en blanco («[A] todos los de Roma dixo [dixeron *G*] el [al *G*] sabio griego»), y la lección *galgo* por *gallo* («ansi como el gallo [galgo $S_1G$], vós ansi escogedes») (ed. Blecua, 1998: lxvii–lxx). La rama a la que pertenece *T* y el copista de *S* (que había escrito *galgo*) fueron conscientes del error en el último de los tres casos citados y enmendaron *galgo*, que era la lectura de su antígrafo, por la lección correcta *gallo*.

En términos estemáticos la existencia de errores comunes de *X* no solo es la prueba de la existencia de un arquetipo, sino que su detección y posterior *emendatio* supone que el editor puede escalar un peldaño en la *constitutio textus* y remontarse —eso sí, *ope ingenii*— a Ω y conjeturar lecturas que se corrompieron en el proceso de Ω a *X*.

Así pues, el editor de una obra *de creación* dispone de un método que teóricamente le permite reconstruir el códice del que descienden todos los testimonios (*X*), el cual puede enmendar, habitualmente *ope ingenii*, descubriendo en él errores comunes y conjeturando lecturas de Ω especialmente en aquellos lugares en los que el texto de *X* parece no ofrecer pleno sentido. De este modo, el editor puede constituir un texto compuesto mayoritariamente por lecciones de *X* al que se añaden determinadas hipótesis sobre lo que podría existir en Ω; el texto resultante, el editado, sería la reconstrucción de χ, es decir, «el texto ideal que, de entre todos los posibles, se aproxima más al original ideal Ω» (Blecua, 1983: 83).

Todos estos elementos, al igual que la metodología, han de ser revisados en el caso de que el autor de la obra se base sistemáticamente para su composición en otra obra, y especialmente, como en el caso que nos ocupa, si lo que hace es verterla a otra lengua. En el caso de que dispongamos de la obra original que supuso el punto de partida de la traducción (conservemos o no el códice concreto que utilizó el autor) contaremos con un nuevo elemento respecto a las obras convencionales en el proceso de elaboración de la edición crítica, pero además será un elemento de importancia capital tanto cuantitativa como cualitativamente. Disponer del modelo (concreto o aproximado) del que se sirvió el traductor supone en el proceso de crítica textual la posibilidad de advertir un gran número de divergencias entre Ω y *X* que, de no disponer del modelo, habrían pasado inadvertidas: la detección de errores

comunes de *X* se produce sobre todo en aquellos casos en que el texto del arquetipo no ofrece pleno sentido; si la *rama X* se desvía de la lectura del original, pero ofrece pleno sentido, muy probablemente atribuiremos a Ω lecturas que solo pertenecen a *X*, ya que no tenemos ningún elemento de juicio para dudar de su autenticidad.

Además de esta ayuda para el proceso de *emendatio*, el modelo también ayuda en el proceso de *selectio* de variantes. El resultado más habitual de la *constitutio stemmatis* en la mayoría de ediciones son los *stemmata* bífidos, es decir, de dos ramas, de tal modo que nos encontraremos en la frecuente situación de tener que elegir entre dos lecciones equipolentes, es decir, del mismo valor estemático. Sin elementos contextuales (o de *usus scribendi*) que nos hagan preferir una lección frente a otra, la selección es una tarea complicada, mientras que cuando se cuenta con un modelo tenemos una guía autorizada no solo para estos casos de lecciones equipolentes, sino también para la situación que Gianfranco Contini (1986) ha bautizado como *difracción*, es decir, para los casos —muy frecuentes en determinados tipos de texto— en los que cada testimonio lee por su cuenta o hay una gran dispersión de variantes. Además, el modelo sería también muy útil en otros aspectos de la constitución del texto como los nombres propios, las palabras de poca entidad gráfica que sufren una gran variación en la Edad Media (como *e* o τ, *de* o *el*, etc.) o la puntuación.

En lo referente a los elementos de la crítica textual, este apoyo que supone el modelo significa que nuestro objetivo seguirá siendo χ, si bien la posibilidad de recortar la distancia entre χ y Ω será mucho mayor: si en el caso de obras *de creación* χ estaría muy cerca de *X*, al editar una traducción la comparación de *X* con el modelo (*M*) nos permitirá asignar con seguridad a Ω un buen número de lecciones que, o bien no están testimoniadas, o hubieran sido dudosas o desechadas tras la aplicación del *stemma*.

Cabría preguntarse, por otro lado, si se puede considerar al autor de una traducción como un eslabón más en la cadena de transmisión del texto —prácticamente un copista más, por tanto— y, por consiguiente, *M* asumiría la función de parte integrante de la tradición manuscrita como antígrafo de Ω. María Morrás considera a este respecto que *M* podría considerarse un texto «fuera del *stemma*», si bien «actúa de hecho como un segundo *codex optimus*» (1996: 143). También podría pensarse que *M* no desempeña ninguna función en la crítica textual y que su utilidad es meramente indicativa en casos de duda; un editor, por otro lado, podría sobrevalorar *M* frente a las lecturas que ofrece el *stemma* y proponer lecciones que nunca estuvieron en Ω o, simplemente, enmendar en exceso el texto para hacerlo concordar con su modelo.

El punto central del método neolachmaniano de crítica textual es la construcción del *stemma codicum*, la representación gráfica de la filiación de los diferentes testimonios y la guía indispensable a la hora de constituir el texto definitivo. Tiene pues una doble dimensión, una que podríamos denominar teórica —la representación de manera genealógica de la tradición conservada de una determinada obra— y una práctica. Ahora bien, del mismo modo que se ha demostrado la utilidad de la *collatio externa* como método auxiliar del cotejo textual a la hora de filiar los testimonios (Orduna, 1982, 1984 y 1991), la experiencia de los editores de traducciones medievales y los resultados a los

que ha llevado la comparación con sus modelos basta como justificación de que este cotejo es de una importancia fundamental para constituir el texto de la traducción[3]. Si la dimensión práctica del *stemma* consiste precisamente en guiarnos en las operaciones de la *constitutio textus* y la *emendatio*, parece evidente que el modelo ha de desempeñar alguna función dentro del método neolachmaniano o estemático. El modelo no es uno más de los testimonios (por lo general no se dispondrá del modelo concreto que se utilizó en la traducción), pero, dado que *M* es un elemento integrante de la tradición de la obra que no existe en el caso de una de creación, es necesario un nuevo modelo de representación gráfica en el que estén incluidos todos sus elementos. Así pues, el modelo teórico sería más menos así constaría de modelo, *M* o [*M*], traducción original, Ω, arquetipo, *X*, y subarquetipos y, finalmente, testimonios.

Los elementos de este nuevo esquema han de considerarse como *funciones*, es decir, *M* representaría el modelo concreto conservado sobre el que se ha elaborado la traducción, [*M*] sería el modelo no conservado, Ω el texto (no el códice) de la traducción original y *X* representaría el arquetipo entendido como el códice del que derivan los testimonios conservados. No se incluría χ dentro de este esquema dado que sería un concepto irrelevante en términos de tradición textual; sin embargo, consistiría en el objetivo a la hora de constituir el texto, ya que representa todo lo que podemos saber de Ω con la ayuda de *X* y de *M*.

Respecto a este modelo teórico, hay que tener en cuenta que, aunque es posible que la consulta del modelo (o de uno de los modelos) en el caso una adaptación sea una ayuda para fijar el texto en algún caso concreto[4], el uso sistemático del mismo como ayuda para la constitución del texto y, por tanto, su inclusión dentro de una tradición textual solo es posible en el caso de una traducción *stricto sensu*, en la que el autor depende de una fuente. Así pues, el modelo solo podría integrarse en la tradición textual de una obra si esta consiste en una verdadera traducción, es decir, cuando su autor intenta verter el texto del original más o menos fielmente. Esto se produce fundamentalmente en la Edad Media castellana en las traducciones de obras latinas llevadas a cabo en los siglos XIV y, sobre todo, XV.

Tras estas precisiones, el segundo elemento que convendría analizar es el modelo. Este modelo sería, dentro del objeto de estudio así delimitado, el códice o códices latinos que el traductor empleará como antígrafo (entendiendo *antígrafo* no en el sentido específico que tiene dentro de la crítica textual, sino en un sentido general, es decir, como códice a la vista del autor que se sigue sistemáticamente para la composición de una obra, en este caso una traducción).

En la mayoría de los casos, obviamente, no contamos con el ejemplar concreto que el autor utilizó como modelo de su traducción[5], de modo que habría que conformarse con «buscar en el entorno cultural y social del traductor para dar con algún manuscrito que

[3] Véanse, por ejemplo, Pascual (1975), Cátedra (1989), Round (1993), Serés (1997) u Olivetto (2011).

[4] Por ejemplo, la lección praescita de los Moralia permitió enmendar un pereçidos que carecía de sentido por preçitos (véase Cavallero, 1988: 74).

[5] En alguna ocasión, sin embargo, sí se ha conservado: es el caso, por ejemplo, del manuscrito que utilizó Juan Alfonso de Zamora para su traducción de Valerio Máximo (véase Avenoza, 1994: 169–179) y del que sirvió de modelo a Alfonso de Palencia para la traducción de las *Vidas* de Plutarco (véase Bravo García, 1977: 143–185).

presente características cercanas al que manejó, pero que debe emplearse con la debida cautela[6]».

Tras la búsqueda de un modelo cercano a la traducción en el entorno del autor habría que adscribir el modelo que se habría utilizado a una de las ramas de la tradición textual del texto original. Pero un obstáculo de orden práctico hace problemática esta operación: para el estudio, la *recensio* y el análisis de los testimonios latinos y la posterior descripción de la tradición textual de la obra dependemos de los latinistas. Su labor en este terreno, y especialmente sus ediciones críticas de la obra original, determinan —y limitan— la posibilidad de que podamos ubicar el modelo de nuestra traducción en un punto concreto del complejo peregrinaje textual de una obra clásica. En primer lugar, el objetivo mismo de una edición crítica latina hace que se relegue a segundo plano un determinado tipo de información que puede ser fundamental para nosotros: lo que se pretende es despojar el texto latino de todo aquello que se le ha ido añadiendo con el transcurso de los siglos, de modo que todas las modificaciones voluntarias, bien sean evidentes, bien queden reveladas por la comparación con otros testimonios, no se suelen reflejar en este tipo de ediciones. Pero tampoco se consignan todos los errores, ya que, de modo general, en el aparato crítico solo se muestran los errores comunes significativos que separan grandes ramas de la tradición, quedando por tanto al margen de la edición las *lectiones singulares*.

A esto se suman las circunstancias y condiciones en la que se realiza cada edición de un texto clásico latino. Necesariamente, el número de manuscritos colacionados, especialmente en los casos en que se han conservado varios cientos de ejemplares, como en el caso de la *Consolatio Philosophiae*, ha de limitarse a los que se consideren más significativos[7] Esto tiene diversas implicaciones de gran importancia: si uno de los manuscritos elegidos presenta una lección divergente con el resto, en la edición tal variante será una *lectio singularis*, de tal modo que no tendrá ninguna importancia ni a la hora de trazar el *stemma* ni al constituir el texto. Sin embargo, este manuscrito y las variantes que lo singularizan pueden ser parte de toda una rama a la que pueden pertenecer otros muchos testimonios que no han sido colacionados, de modo que el *stemma* y la tradición textual de la obra puede ser incompleta. Además, en muchas ocasiones la *variación* puede estar *localizada* geográficamente, es decir, que la tradición textual de una obra latina puede tener en determinadas regiones unas características homogéneas; si los testimonios elegidos para elaborar la edición se limitan, por razones de nuevo prácticas, a determinadas procedencias geográficas, esta dimensión de la variación textual está representada también de manera incompleta.

En el caso de la *Consolatio Philosophiae*, pese a lo que podría parecer a la vista de sus cientos de ediciones (más de sesenta solo en el siglo XVI y ocho ediciones críticas modernas), de los aproximadamente cuatrocientos manuscritos que tradicionalmente se ha supuesto que

---

[6] Morrás (2002: 211); esta misma autora, en su edición de los Libros de Tulio, encuentra un códice latino bastante cercano al que Alonso de Cartagena debió de utilizar en su traducción de De officiis, el manuscrito 12839 de la Biblioteca Nacional de Madrid (véase Morrás, 1996: 141–142).

[7] Las ediciones críticas de textos clásicos suelen ser resultado del trabajo de una sola persona, si bien se suele basar en estudios y ediciones anteriores. Lejanos ya los tiempos del estajanovismo de los eruditos alemanes como Lachmann, Wilamowitz o Mommsen, raros son los casos en los que un editor actual se basa en más de dos o tres decenas de testimonios; Theodor Mommsen, por ejemplo, colaciona personalmente ciento setenta y cinco (!) manuscritos de la Collectanea Rerum Memorabilium de Solino (véase Fernández Nieto, 2001: 75).

se conservan de la obra, solo una mínima parte han sido estudiados, y ha habido que esperar a los últimos años para que exista un proyecto de inventariado de los manuscritos existentes en las bibliotecas europeas, actualmente en curso en el Warburg Institute de Londres[8]. Si hasta ahora ni siquiera se habían catalogado los manuscritos de la obra, es fácil deducir que las ediciones se han basado en muy pocos testimonios: en la primera edición moderna, el valiosísimo trabajo de Rudolph Peiper (1871), se colacionaron catorce manuscritos; la nómina de testimonios manejados se ha ampliado en la última edición crítica, la de Claudio Moreschini en el año 2005, a veintiún manuscritos (§ 1.4.1). Parece ser que esta situación no habría que atribuirla a la desidia de los editores, sino a la convicción entre la crítica de que la colación de más testimonios no conduciría al establecimiento de un texto mejor debido a la contaminación que presenta el texto de la mayor parte de manuscritos. Como cabría deducir, no ha sido posible realizar el *stemma* de la tradición manuscrita de la *Consolatio*, de tal modo que la única guía para el establecimiento del texto es el *iudicium* del editor, que ha de elegir entre lecciones genuinas y *deteriores* que se encuentran mezcladas en los mismos códices[9].

Así pues, ante esta situación, en la que los testimonios estudiados de la tradición latina de la *Consolatio* son un mínimo porcentaje, en la que no hay trazada una historia clara del texto, en la que los testimonios posteriores al siglo XIII han sido los menos estudiados y han caído en la categoría general de *neglected manuscripts*, la labor de caracterizar el modelo de una traducción de la *Consolatio* dentro del contexto de su tradición textual resulta una tarea complicada.

Así pues, parece evidente que, del mismo modo que en crítica textual se sustituye el objeto físico *O* (original) por la abstracción Ω, en la mayor parte de casos no se puede operar con *M*, el modelo latino original que manejó el traductor, sino con una abstracción que se corresponda con lo que, a tenor de lo que sabemos del texto latino y de lo que tenemos testimoniado en los diversos ejemplares del texto final, suponemos que debía existir en el modelo que el traductor tenía ante sus ojos.

Tal abstracción, denominada modelo subyacente[10], se definiría como el conjunto de lecciones, bien testimoniadas en texto crítico o en variantes, bien postuladas a partir de la lección romance, que conformaron el texto latino hipotético empleado por el traductor como modelo. La conveniencia de este elemento en la crítica se justifica en la medida en que el concepto al que da nombre es diferente de lo que se entiende como *Vorlage*, término habitualmente empleado en la filología bíblica, debido a la doble dimensión del modelo subyacente. La rama bíblica de la filología ha sido la que inició el estudio científico de las traducciones y la que ha ofrecido las principales aportaciones a la llamada *teoría de la traducción* (*cf.* Steiner, 1995: 11–19); entre ellas, el concepto de *Vorlage*, definido como «cualquier texto utilizado como base de una traducción» (Fernández Marcos, 1998: 370). La diferencia entre este concepto de *Vorlage* y el modelo subyacente, si bien en la práctica incluso de la filología bíblica se suelen considerar sinónimos, radica en la diferencia práctica entre los

[8] Hasta el momento están publicados cuatro de los seis volúmenes proyectados (1996, 2001a; 2001b y 2010).

[9] Bieler 1984: XIII: «Sunt enim et bonae et atque genuinae lectiones et deteriores facilioresque uel, ut ita dicam, uulgatae; utraeque uero in codicibus ita sunt permixtae ut de recensionibus distinguendis quaestio esse uix possit, cum preaestantiores codices a deterioribus numero tantummodo bonarum lectionum differre uideantur».

[10] Véanse, entre otros muchos estudios, Sánchez Prieto-Borja (1988 y 1989).

medios de que disponen un filólogo bíblico y otro que estudia un texto clásico en traducción. El estudio filológico de la Biblia es por definición estudio sobre la traducción, y la cantidad de información acumulada es abrumadora; además, la edición de las diferentes versiones de la Biblia ha consistido en grandes proyectos colectivos. Por ejemplo, para las versiones castellanas de la Biblia se dispone de una *editio maior* de la Vulgata latina en veintiséis gruesos volúmenes realizados durante casi noventa años por los monjes benedictinos de la abadía de San Jerónimo de Roma[11]. De este modo, aunque posiblemente no se encuentre un modelo concreto que explique todas y cada una de las variantes, es fácil ubicar las traducciones dentro de una rama concreta del modelo, y las conjeturas sobre posibles lecciones del modelo subyacente serán mucho menores y mucho más seguras.

Hay que tener muy en cuenta, sin embargo, que el hecho de que *MS* explique algunas de las lecturas de Ω y, por otro lado, que se conjeture a partir de *X* y de los testimonios conservados qué se leía en determinados pasajes de *M* puede conducir a una especie de sensación de circularidad (Hanna III 1988), por lo cual el proceso de construcción de *MS* es un proceso muy delicado en el que hay que tener en cuenta diversos aspectos y estratos textuales. Existirían tres estratos de la tradición textual de una traducción medieval que se corresponden con otros tantos estadios de la transmisión de esa obra:

| Transmisión | Tradición textual |
|---|---|
| 1. Texto latino | *MS* |
| 2. Traducción | Ω |
| 3. Difusión de la traducción | Testimonios (*A*, *B*, *C*...) |

Esto es lo que, en términos de crítica textual, Lía Vozzo Mendía llamó «niveles de error[12]», al considerar que en el texto traducido existían:

- Errores en la fuente a traducir
- Errores en el traductor
- Errores en la tradición del texto traducido

Considero que la atribución a cada uno de estos estratos de las diferentes lecciones presentes en los testimonios es la tarea más delicada de una edición crítica de una traducción, ya que en definitiva el estudio de las transformaciones de un texto al verterlo a otra lengua es el fundamento último de este tipo de ediciones, y para ello es imprescindible establecer en qué estadio se produjo tal o cual transformación o variación.

---

[11] Se trata de la Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem, iussu Pii PP. XI, Pii PP. XII, Ioannis XXIII, Pauli VI, Ioannis Pauli PP. II, cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita. Textus ex interpretatione Sancti Hieronymi (1926–1995).

[12] Vozzo Mendía (1982). La reflexión sobre los tres «niveles de error» fue retomada y ampliada por Pablo Cavallero (1988) y aplicada a su edición de la traducción de la Historia de septem sapientibus por Patricia Cañizares Ferriz (2000).

La cuestión se formula en los siguientes términos: ¿cómo sabemos si determinada lección de un testimonio es resultado de una lectura que estaba ya presente en el texto original (lección atribuible al estrato 1), si es consecuencia de la acción del traductor (lección atribuible al estrato 2) o es fruto de la transmisión de la traducción (lección atribuible al estrato 3)? Un par de ejemplos ilustrarán este problema.

En la traducción castellana del *De senectute* de Cicerón realizada por Alonso de Cartagena se lee el siguiente pasaje en todos los testimonios[13] (la cursiva es mía):

E por que estos estudios divinales dexemos, puedo yo nombrar en el campo Sabino rústicos romanos, *viejos e familiares míos*, los quales absentes, nunca mal abés algunas obras mayores en el campo son fechas.

En principio, nada haría pensar que en esta frase existe un error, ya que respeta la *constitutio textus* y el *usus scribendi* del traductor. Sin embargo, al consultar el modelo latino vemos que el texto castellano se corresponde con lo siguiente (Valentí Fiol, 1992: 52):

Age, ut ista diuina studia omittamus, possum nominare ex agro Sabino rusticos Romanos, *uicinos et familiares meos*, quibus absentibus [...]

La explicación de María Morrás, que ha editado la lección *vezinos*, es la siguiente (Morrás, 1996: 171):

Considero que la lectura «viejos», común a todos los testimonios, es error del arquetipo castellano porque la confusión entre *uicinos* y *senes* es imposible que se produzca, mientras que un copista pudo haber sustituido «vezinos» por «viejos» por la similitud gráfica entre ambas palabras y porque los términos relacionados con la vejez aparecen repetidos constantemente en el texto.

En efecto, el error «viejos» solo se explica mediante un modelo castellano, y postular una hipotética lectura *senes* en el modelo subyacente estaría injustificada, sobre todo porque la lección «viejos» puede justificarse sencillamente como un error paleográfico motivado muy posiblemente por una lectura en el antígrafo similar a «viciōs», en la que la nasal estuviera abreviada y la *c* se confundiera con la *e*. De este modo, mediante la consulta del modelo, se ha detectado un error común de *X* que además comparte toda la tradición manuscrita.

El segundo ejemplo que voy a aducir pertenece a *La consolación natural*. En I.1.11, uno de los testimonios (*O*), presenta una lección diferente frente al resto (*AFS*):

| *O* | *AFS* |
|---|---|
| idvos mayormente, Serenas *fasta el destierro dulçes* | idvos mayormente, Serenas *fasta la muerte dulçes* |

Estamos ante el caso de una variante *equipolente*, es decir, el *stemma* no nos puede ayudar, ya que *O* constituye una rama y *AFS* otra (§ 3.3.4.7); en teoría, ambas lecciones tienen

[13] Morrás (1996: 171); transcribo la lección del arquetipo y no la corregida y editada.

la misma validez estemática. La elección entre una u otra variante, sin más elementos de juicio, sería difícil: Filosofía está echando del lecho de Boecio a las Musas y, si bien la expresión «dulces hasta la muerte» parece que tiene más sentido que «dulces hasta el destierro», sin embargo, Boecio está desterrado en una cárcel, el mismo Boecio ha llorado su situación y se habla del destierro en varias ocasiones.

El texto latino original dice lo siguiente: *Sed abite potius, Sirenes usque in exitium dulces, meisque eum* [...]. Ahora se aprecia claramente cuál ha sido el proceso: la lección que se corresponde con el texto latino es «muerte», sin embargo, con toda seguridad, debemos atribuir a Ω «fasta el destierro». Es altamente improbable que un copista hubiese transformado, bien por error, bien por modificación, la lección de su antígrafo «fasta la muerte» en «fasta el destierro». Parece mucho más probable, en cambio, que el traductor hubiese encontrado en su modelo latino el término *exilium* o que, por un error de lectura, hubiese leído así *exitium* (Cavallero, 1994: 84). Dado que este error solo es explicable desde el latín, hay que atribuir la lección «muerte» al tercer estrato de la tradición, como desviación del original, mientras que «destierro» pertenecerá al original (será, por tanto, lo que editemos), bien porque su modelo presentaba la lección *exilium* (pertenecería, por tanto, al primer estrato), bien por un error de lectura del traductor (segundo estrato).

Este segundo ejemplo, la variante *destierro* / *muerte*, sirve también para ejemplificar otro aspecto. La asignación exacta del origen de un error bien al modelo latino (primer estrato), bien a una mala interpretación del traductor (segundo estrato), es casi imposible, aunque sabemos que dicho origen está en uno de los dos. Si bien es cierto que la asignación de las determinadas lecciones a cada uno de los estratos es muy importante en la tradición textual de una obra, desde el punto de vista de la constitución textual la diferencia entre el estrato 1 y el 2 es irrelevante, y los tres estadios se reducen a dos: el estrato *original* de la obra, resultado de las lecciones del modelo o de lecturas, interpretaciones, etc., del traductor (1 y 2) y las lecciones atribuibles a la transmisión manuscrita de la obra, lecciones secundarias (3). El criterio general para la atribución de determinado error a uno de los dos niveles, el original y el secundario, parece claro a la luz de estos ejemplos: cuando se explica determinada lección a partir del latín (*exitium–exilium*), su aparición se atribuiría al primer nivel, y si es justificable solo por el castellano (*vezinos–viejos*) habrá que imputarlo a la difusión manuscrita posterior. Así pues, las lecciones pertenecientes a 1 y a 2 serán las editadas mientras que las que pertenecen a 3 se relegarán al aparato de variantes.

El hecho, además, de que *destierro* sea la lección de Ω, pero que sin embargo sea la lección *muerte* la que se corresponde con el texto latino documentado nos muestra que, aunque es evidente que tenemos una lección (*destierro*) que podríamos llamar *auténtica* u *original* (asignable a Ω), la otra, la secundaria (*muerte*) es en realidad la *correcta* a la luz del modelo. Pablo Cavallero definió estos dos tipos de lecciones así (1988: 75–76):

> será correcta aquella lectura de la traducción que sea coherente con el discurso y se ajuste además al texto del original [...] y será lección auténtica, aunque incorrecta, aquella que no se ajuste al discurso y oscurezca el sentido, o que no desentone flagrantemente con el desarrollo de la exposición pero no se adecue al original–ideal, y que, sin embargo, pueda justificarse como propia del traductor ya por un verosímil error de este o por un verosímil o probado error del original.

Las posibilidades *teóricas* de combinación de ambas lecciones en la tradición textual de un texto, entendidas simplemente como lecciones atribuibles al original, se correspondan o no con el modelo (lecciones *auténticas*), y lecciones que se corresponden con dicho modelo, sean o no originales (lecciones *correctas*) serían las siguientes:

1. Todos los testimonios podrían coincidir en presentar una misma lección atribuible, por tanto, al arquetipo:

1.1. Dicha lección puede ser, a la luz del modelo, una lección correcta. Sería pues, una lección correcta y auténtica, atribuible a Ω y por tanto editada.

1.2. La consulta con el modelo puede evidenciar una lección incorrecta.

1.2.1. Tal lección puede ser, sin embargo, auténtica.

1.2.1.1. Debido a una lección presente en el modelo.

1.2.1.2. Debido a una mala lectura del traductor.

1.2.1.3. Debido a una mala traducción por desconocimiento del término.

1.2.2. Tal lección puede ser incorrecta y no auténtica.

2. Los testimonios pueden presentar lecciones diferentes:

1.2.1.1. Todas pueden ser correctas.

1.2.1.1. Una es correcta y auténtica.

1.2.1.1. Ninguna es la auténtica.

1.2.1.1. Algunas pueden ser correctas y otras no.

1.2.1.1. Alguna de las correctas es también auténtica.

1.2.1.1. Alguna de las incorrectas es la auténtica.

1.2.1.1. Ninguna es la auténtica.

1.2.1.1. Solo una es correcta.

1.2.1.1. La correcta es la auténtica.

1.2.1.1. Alguna de las incorrectas es la auténtica.

1.2.1.1. Ninguna es la auténtica.

1.2.1.1. Ninguna es correcta.

1.2.1.1. Una es incorrecta pero auténtica.

1.2.1.1. Todas son incorrectas y no auténticas.

Es evidente que algunas de estas posibilidades teóricas no son operativas en la práctica. El caso 1.1 será, con mucho, el más frecuente: en α y en β encontramos «monte»; lo atribuimos

a *X*, por tanto, y en *M* vemos *mons*. En el caso 1.2 encontraríamos en nuestro modelo, por ejemplo, *mors*; dado que la confusión *monte–muerte* es poco probable en castellano, asignaremos a Ω «monte», en un caso parecido al de *destierro–muerte*. Es evidente que la distinción entre 1.2.1.1, 1.2.1.2 y 1.2.1.3, es decir, si en el modelo se leía *mons*, si el traductor leyó así o si fue un error de traducción, es irrelevante, ya que tenemos suficientes datos para considerar *monte* la lectura auténtica, pero incorrecta. El caso 1.2.2 no resulta operativo, ya que si somos capaces de afirmar que una lectura no es auténtica (da igual si es correcta o no) es porque conocemos cuál es la auténtica (podemos conocer que la lectura correcta es *vecinos* y no *viejos*, que sería lección incorrecta y no auténtica); de lo contrario podemos señalar que dicha lectura no se corresponde con lo que podemos saber del modelo y postular una hipotética lección del *MS*, con lo cual justificaríamos su autenticidad, o confesar nuestra incapacidad para explicar una lectura sorprendente que sospechamos no auténtica aunque no podemos afirmarlo. Por las mismas razones no son operativas las posibilidades 2.1.2, 2.2.3, 2.3.3 y 2.4.2.

En la posibilidad 2.1, en la que diversas variantes podrían ser correctas, por ejemplo si encontramos «monte» y «montaña» para *mons*, la comparación con el modelo no nos serviría de ayuda para la *selectio*, y tendríamos que basarnos en el *usus uertendi*: los parámetros generales en los que se basa el traductor deducidos a partir de la comparación sistemática del texto castellano con el modelo latino; tales parámetros consistirían en su *técnica* de traducción, algo parecido a una guía de como actúa(ría) el traductor ante determinados términos o lecciones del modelo. El análisis de las técnicas de un traductor, como es el caso de *La consolación natural*, muy apegado al texto latino y que prefiere trasladar un término latino por su cognado castellano cuando este existe (lo que el traductor llama «vocablo propio») antes que por un derivado nos llevaría a preferir la lección «monte» como traducción de *mons* antes que «montaña».

En el caso de 2.2, en el que algunas lecciones que presentan los manuscritos podrían ser correctas, si no hay ningún otro elemento de juicio, nos encontraríamos en la misma situación que acabamos de comentar, ya que habría que seleccionar, de entre las correctas, la auténtica. En la situación 2.2.2 y 2.3.2 nos encontraríamos ante el mismo caso que en *destierro* / *muerte*, en que podemos razonar que la lección correcta no es la auténtica. Aquí cabe preguntarse por qué, si el original presentaba lecciones incorrectas, enmiendas llevadas a cabo por diferentes copistas presentan la lección correcta: la respuesta es evidente, el copista ha contaminado el texto mediante la consulta de algún otro ejemplar. El proceso de contaminación en una traducción es básicamente el mismo que en un texto de creación: si el copista no está satisfecho con determinada lección de su antígrafo, entonces recurre a algún otro texto, dependiendo, evidentemente, de las posibilidades materiales de consulta que estén en su mano. Este texto, en el caso de una traducción, puede ser un ejemplar del texto original latino, que probablemente será un ejemplar diferente del que empleó el autor de la traducción; el traductor podría recurrir también a otro ejemplar de la misma traducción, considerando que la traducción original no debía contener esta lección, que sería resultado de la corrupción de tradición; puede acudir, por último, a otra traducción del original latino, sea en castellano, sea en otra lengua que el copista domine. Habría que tener en cuenta otra posibilidad, aunque remota: podría ser que la enmienda correcta se hubiese llevado a cabo no mediante la consulta de ningún ejemplar, sino mediante la conjetura de un sagaz copista,

que ha acertado la lección original del modelo latino; para evitar que confundamos un caso de este tipo con una consulta de otro ejemplar, hay que tener en cuenta un principio general: es posible que un copista enmiende acertadamente *ope ingenii* algún pasaje en concreto, pero que este acierte en varios casos la lección correcta sin consultar otra fuente sería algo casi paranormal. Deberemos considerar que determinado copista o rama ha contaminado con la consulta de otro modelo o versión cuando la enmienda se dé en diversos pasajes y sea contrastable, es decir, claramente asignable al uso de otro modelo o a otra versión.

De todo lo dicho se infiere que las posibilidades operativas de relación entre lección auténtica y lección correcta se limitan a las siguientes:

I. Una lección común a la tradición textual puede ser correcta y auténtica.

II. Una lección común a la tradición textual puede ser incorrecta pero auténtica, es decir, no ha sido enmendada por ningún copista.

III. Una variante puede ser correcta y auténtica frente a otra(s) correcta(s) o incorrecta(s) pero no auténtica(s).

IV. Una variante puede ser auténtica pero incorrecta frente a otra(s) correcta(s) (enmendada(s) por tanto por alguna rama o copista) o incorrecta(s) pero no auténtica(s).

Como conclusión, los conceptos de modelo, modelo subyacente, *usus uertendi*, lección correcta y lección auténtica en el modelo teórico de crítica textual para las traducciones medieval nos permite trascender el arquetipo y asegurar una serie de lecturas, mediante la comparación sistemática del texto castellano y el modelo latino, a la traducción original, trascendiendo así el límite tradicional del arquetipo.

## 4.3. CRITERIOS GENERALES DE PRESENTACIÓN GRÁFICA

I. Desarrollo de abreviaturas

He desarrollado todas las abreviaturas del texto sin indicación expresa. La abreviatura latina «·ſ·» para *scilicet* la desarrollo por su equivalente castellano en el texto, «a saber» o «es a saber»; desarrollamos «not^» o «not$^{a}$», abreviatura latina para *notandum est*, simplemente por «nota». En el caso de «τ», algunos manuscritos suelen presentar esta abreviatura en combinación con *e* y raramente con *y*; hay sin embargo una tendencia a escribir *y* ante *e*; resuelvo, por tanto «τ» por *e* excepto en los casos en que la palabra siguiente empieza por *e*. En otros, como por ejemplo en *A* de *La consolación natural*, sin embargo, se utiliza casi exclusivamente *y*, de modo que aquí resuelvo el signo tironiano por *y*.

Desarrollo la lineta que suple la nasal por *n* excepto ante *p* y *b*, donde resolvo con *m*.

Algunos casos en que la resolución de la abreviatura de «p» en *pro* o *pre* es dudosa, recurro, si es posible, al modelo subyacente para tomar una decisión.

Considero que «omne» es una abreviatura o más bien una grafía tradicional para lo que debía ser con toda seguridad *ombre*, de tal modo que será esta la forma que presentemos.

Abreviaturas como «spu» las resuelvo en función del *usus scribendi* del testimonio o del uso mayoritario de los manuscritos.

II. Grafías

a) *u, v*

Reservo *v* para la consonante y *u* para la vocal.

Mantengo igualmente el uso de la *b* implosiva en palabras como çibdat.

b) *i, j, y, g, gu*

Reservo *j* para la consonante e *i* para la vocal. Normalizo el uso de *y* para /i/ en *i*, si bien lo respeto en algunos términos, generalmente de origen griego, como *yronía* o en nombres propios como *Yxión* o *Ydra*, en los que la grafía puede tener una función cultural o incluso simbólica.

Mantengo la distribución mayoritaria de los testimonios de *g* y *j*.

Normalizo los casos en que aparece *gu* en lugar de *g* en términos como «juguar», como resultado posiblemente de una hipercorrección.

c) *f–, ff–, –ff–, h–*

Sustituyo sistemáticamente *ff–* y *–ff–* por *f.*.

Mantengo la *–h–* antihiática en términos como *aprehender*.

d) *c, qu*

Mantengo *qu* en los casos de *qua–* inicial tónico, mientras que normalizo grafías como *nunqua*.

e) *l, ll*

Reservo *l* para el valor líquido lateral y *ll* para el lateral palatal, excepto en los casos en que puede haber duda sobre su pronunciación, como en *excellente*.

f) *r, rr*

Reservo *r* para la vibrante simple y *rr* para la vibrante múltiple, de modo que normalizo los casos como *rrazon*.

g) *c, ç, z; s, ss*

Reservo *c* para la oclusiva y presento ç o *z* de acuerdo con los usos mayoritarios de los testimonios.

Mantengo la diferencia entre *s* y *ss* entre vocales, y simplifico *ss* en cualquier otra posición.

Mantengo la grafía latinizante*–ct–* en palabras como *affectión*.

h) *–t, –d*

Mantengo los finales de palabra en *–t* (*claridat*).

i) *th, ph, ch*

Mantengo las grafías cultas *th*, *ph* y *ch* de acuerdo con el *usus scribendi* o el uso mayoritario.

III. Unión y separación de palabras

Separo las palabras de acuerdo con el criterio actual.

No reproduzco la separación de palabras que presentan los manuscritos en casos como *bien aventurado*, *nos otros*, *mal dito*, *primera mente*, etc.

Señalo las fusiones por fonética sintáctica con apóstrofo (*d'él*).

Mantengo separada la forma de los numerales («veinte y quatro»).

IV. Mayúsculas y minúsculas

Empleo las mayúsculas de acuerdo con el criterio actual.

Presento tanto *Dios* como los pronombres referidos a él en mayúscula (Él).

Presento *Filosofía* (o *Philosophía*) cuando el texto se refiere al personaje, y *filosofía* (o *philosophía*) cuando se refiere al conocimiento o la disciplina.

V. Acentuación

Acentúo de acuerdo con el criterio actual, considerando llanas en el siglo xv algunas palabras, especialmente nombres propios, como *Aristotiles* o *Caucaso*.

Distingocon la tilde el uso tónico o átono de *nós* y *vós*, las primeras personas de verbos como *só*, *vó* o *estó* y formas verbales como é o á; en cuanto a los pronombres demostrativos, los presento siempre sin tilde.

No acentúo «o» vocativo, sino que lo presento como «oh».

VI. Puntuación

Puntúo el texto de acuerdo con el uso actual. En casos de duda he consultado tanto las diferentes ediciones de la *Consolatio Philosophiae* como las traducciones más autorizadas de la obra; en algunas ocasiones he tenido en cuenta el sistema de puntuación que presentaban los testimonios, especialmente cuando este evidenciaba una diferencia en la sintaxis o la prosodia respecto del original latino.

## 4.4. SIGLAS

*A*: Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 174 (*olim* A–136)

*B*: Biblioteca Universitària (Barcelona): ms. 77 (*olim* 21–2–23; 2–2–23)

*C*: Biblioteca de Catalunya (Barcelona): ms. 68

*D*: Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 8230 (*olim* X.88)

*E*: Biblioteca del Monasterio de El Escorial (Madrid): ms. h–III–16 (*olim* II.M.21; III.e.23)

*F*: Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 13274 (*olim* Ff–155)

*FD*: Raymond Foulché–Delbosc, «*Floresta de Philósophos*», *Revue Hispanique* 11 (1904), pp. 5–154.

*Fl*: Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 4515

*G*: Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 17814

*H*: Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 9160 (*olim* Bb.61)

*J*: Arxiu Històric Comarcal (Cervera, Lérida) [sin signatura]

*K*: Bancroft Library (University of California, Berkeley): ms. UCB 160

*L*: [Lérida]: [Heinrich Botel], 1489 (2 de junio)

*M*: Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 18396 (*olim* 1188)

*Mo*: Biblioteca de la Real Academia Española (Madrid): ms. R.M. 75 (*olim* V–6–75)

*N*: Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 10193 (*olim* Ii–35; S–4–20; Plut. II. Lit. M, Nº 21)

*O*: Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 10220 (*olim* Ii–32; Plut. V. Lit. N, Nº 29)

*R*: Archivo de la Corona de Aragón (Barcelona): ms. Ripoll 11 3 (*olim* estante 2º cajón 3º nº 27 moderno nº 89 antiguo)

*S*: Hispanic Society of America (Nueva York): ms. HC 371/173

*Sa*: Biblioteca Menéndez Pelayo (Santander): ms. M–100A (= 40)

*Se*$_1$: Sevilla: Meinardo Ungut y Estanislao Polono, 1497 (18 de febrero)

*T*: Toulouse: Enrique Mayer, 1488 (4 de julio)

*W*: Biblioteca Nacional (Madrid): ms. 23123 (*olim* III.B; II.1.24)

*Y*: Arxiu Històric Comarcal (Cervera, Lérida) [sin signatura] (*olim* A; R. 4208; B II–34)

## 4.5. EDICIONES

### 4.5.1. Las traducciones castellanas de las versiones catalanas

#### *4.5.1.1. Introducción*

Edito en primer lugar *De consolación de Philosofía*, la traducción castellana del *Libre de Boeci de consolació*, considerado la versión original catalana de Saplana, a partir del único

testimonio que de ella se conserva, el manuscrito *N* (§ 3.3.1.4). Aporto entre corchetes, en letra negrita y módulo menor al del texto el número de libro y de capítulo al inicio de este.

A continuación presento la edición de las dos diferentes traducciones realizadas del *Libre de consolació*, la revisión catalana de Antoni Ginebreda, a partir de los únicos testimonios no *descripti* que de ellas se conservan, *T* y $Se_1$ (§ 3.3.1.5). En la edición de $Se_1$ subsano un problema de encuadernación que afecta a las sección I.4–I.5; en el apéndice se presenta el texto de $Se_1$ sin cambios. En ambos casos, señalo los títulos de los incunables mediante letra versalita.

Por último, presento la edición crítica del *Diálogo entre una dueña y un sabio*, refundición del *Libre de consolació*, a partir del único testimonio que se conserva, *D* (§ 3.3.1.8).

Todos estos textos se encuentran en el CD adjunto a este libro.

### 4.5.2. *Declaración del libro «De consolación»*

#### *4.5.2.1. Introducción*

Edito la *Declaración del libro «De consolación»* a partir del manuscrito *W* (§ 3.3.2). Mantengo en la edición un problema de encuadernación que afecta a varias secciones del texto, y aporto en apéndice su edición subsanada. La letra versalita indica que el texto está rubricado en *W*.

En el segundo apéndice edito la sección titulada «Dichos del libro llamado *Boeçio de consolación*» de la *Floresta de philósophos*, a partir del único manuscrito que se ha conservado de la obra, *Fl.* Los «dichos» están numerados del 1 al 167, y se aporta también la numeración de la edición de Raymond Foulché-Delbosc (1904).

#### *4.5.2.2. Edición del manuscrito W*

[*Sa*ıra] AQUÍ COMIENÇA EL LIBRO DE BOEÇIO SEVERINO, SENADOR DE ROMA, EL QUAL FIZO ESTANDO PRESO POR MANDADO DE THEODORICO, REY DE LOS GODOS, Y ES LLAMADO ESTE LIBRO *DE CONSOLAÇIÓN*, E FUE DECLARADO POR UN DOCTOR EN LA SANTA THEOLOGÍA QUE UVO NOMBRE FREY NICHOLAU TREBET, DE LA ORDEN DE LOS FRAILES DE SANTO DOMINGO

Yo, frey Nicolás Trebet, maestro humilde en la sancta escriptura, con reverençia soy atrevido a declarar el libro de Boeçio llamado *De consolación* por obedesçer a mandamientos de algunos frailes mis hermanos segund que só tenudo por la professión que fize en la orden de ser obediente a mayores e a menores. Los quales, por algunas cossas que paresçían ser obscuras en el dicho, me costriñeron devotamente que trabajasse de lo declarar recontando assí la istoria del rey Theodorico de los godos como todas las otras cossas que a la dicha istoria pertenesçen del dicho libro, segund que mejor e más complidamente lo pude recoger de otras istorias que leí e oí. E por aí paresçerá la remembrança digna e loada d'este dicho libro, y en quál tiempo fue Boeçio, e quál fue la raçón por que se movió a escrivir este libro, e

la persecución que passó, e cómo por los sus sanctos e buenos meresçimientos, después que fue suelto de la atadura d'esta carne mortal, cómo meresçió alcançar la gloria perdurable.

Segund que cuenta [*Sa*ırb] un grand sabidor en un libro que fiço de fechos que passaron después del sancto nasçimiento del Nuestro Señor Jesucristo fasta los tiempos en que fue Sanct Gregorio Papa, el rey Theodorico godo, después que, acompañando a su padre el rey Theodorico, oviesse conquistado la tierra de Panonia e se trabajasse de conquistar otras gentes e las oviesse sojuzgado con toda su hueste de los estrogodos, se assentó en el lugar llamado Illirico, el qual es llamado açerca de Venençia e la mar Adriana.

E tenía en aquel tiempo el imperio e señorío de Oriente el Emperador Señoreo, el qual regnara en el año del nasçimiento del Nuestro Señor de quatroçientos e setenta e seis. E veyéndose en el su señorío acresçentado e muy ensalçado, embió sus mensajeros solennes a Theodorico, rey godo, por los quales le embió mandar que luego se veniesse para él, e que lo non dexasse de fazer por ninguna escussa que ser podiesse. E otrossí le embió dezir que se remembrasse como, estando en rehenes so el poderío del prínçipe León, su anteçessor, fuera muy onrado e bien tractado, seyendo él niño en hedad de diez años, e como fuera después embiado con onra al reigno e tierra de su padre. Y el rey Theodorico, non dubdando ninguna cosa, e oídos los mensajeros de Señero el Emperador, luego se fue para la çibdad de Roma, do estava el dicho Emperador, en la qual fue por él muy bien e begninamente reçebido. Esto más aún plogo al Emperador Señero: que fuesse fecha una figura como un rey assentado sobre un camello en remembrança e figura del rey Theodorico, e puesta en la çibdat por onra e remembrança d'él.

Y estando assí Theodorico so el señorío e imperio de Severo en la çibdad de Roma, e abastado de todos los bienes e serviçios que le podían ser fechos, sopo como las sus gentes e compañas que dexara en Illirico [*Sa*ıva] non eran assí provehídas de las cossas que menester avían, o por aventura que ellos non como devían se allí governassen. Por la qual razón deliberó por su consejo de se ir para ellos; e quería más con trabajos sofrir de buscar mantenimiento para él e su hueste, segund que lo avían costumbrado antes, que estar assí occiosso en tierra agena e apartado de los suyos. E, avida consigo esta deliberación, fabló con el Emperador Señero e díxole assí:

—Muy alto prínçipe: maguera que ninguna cossa a mí non fallesca en el vuestro señorío, empero si a la vuestra magestad ploguiesse, yo vos pido que vós querades oirme e condesçender a complir los deseos del mi coraçón.

E oídas estas palabras, el Emperador Señoro otorgó al rey Theodorico que dixiesse lo que le ploguiesse. Entonces Theodorico començó su raçón, e dixo assí:

—Muy alto prínçipe y Emperador: assí es que la provinçia de España de luengos tiempos acá fue governada por los vuestros anteçessores, pues, muy alto prínçipe, ¿quál es la raçón por que vós e la vuestra çibdad real de Roma consienten que agora aquella tan grand provinçia e tan fermosa esté so governança e regimiento de otras gentes muy ar[r]edradas e apartadas de la vuestra amistad? E por ende, prínçipe e alto e noble, tornad a poner en ello remedio, y embiad a mí con toda la mi gente que yo tengo para allá. Y en esto serán dos provechos: lo uno, yo non faré aquí tan grandes e superfluas espensas como de cada día aquí fago; otrossí,

la conquiriré aquella provinçia con la vuestra ayuda e grand esfuerço. A vós <e> finca de ordenar e mandar en ella todo aquello que a la vuestra piedad ploguiere, ca más complidero es a la vuestra onra que yo, que soy vuestro fijo e siervo, cobre e posea aquella tierra que non que la tenga e possea un enemigo el qual con tiranía la apremia e faze de cada día [*Sa*ivb] muchos enojos al nuestro señorío, e tienen oy muchos de los vuestros sojuzgados e so jugo de cruel captiverio.

El Emperador Señero, después que oyó las palabras que le dixo el rey Theodorico, comoquier que tomó muy grand enojo de su partida, empero con el grand amor que le avía non le quisso contradezir, e otorgole todo lo que por él fuera pedido. E luego a pocos días ordenó como Theodorico fuesse a España muy bien acompañado de muchas gentes, e partió muy largamente de sus riquezas e de sus dones con él, rogándole que siempre oviesse encomendado el Romano Imperio.

Assí fue que el rey Theodorico, avida la buena voluntad e liçençia del Emperador Señero, partió de la çibdat de Roma e fuesse para aquella comarca llamada Illirico açerca de Venençia, do estavan sus gentes e donde era su intençión, con todas las gentes de los godos que a él se allegaron, ir su camino derecho para España. E llegó primeramente a las partidas de Panonia, açerca de las comarcas e tierras de Veneçia. E a un lugar que es llamado La Puente de Sontu se apossentó con voluntad de estar allí algunos días por descansar los ombres sus cuerpos e las cavalgaduras que levavan. Y, estando allí, un prínçipe llamado Adoaçer vino contra él con toda su hueste armada, e allí ovo batalla muy grand con Theodorico. Empero la victoria ovo Theodorico, e Adoaçer fue vençido e perdió muchos de la su gente. Y esta batalla fue en un lugar que es llamado Los Campos de Verona. E Adoaçer, vençido, fuyó en Rávena, e allí fue çercado de las gentes de Theodorico, e duró aquella çerca por tres años. E, complido aquel tiempo, Adoazer fue entregado al rey Theodorico e fue muerto. E luego toda [*Sa*iira] tierra de Italia, partida del primero señorío que tenía, se pusso en obediençia del rey Theodorico; e assí este prínçipe fue señor en aquel tiempo de las dos gentes, es a saber, de los godos e de los romanos. Y este rey Theodorico, veyéndosse assí enseñorado, e deseando aver amistad con la gente de los flancos, tomó por su muger a la fija del rey Lois.

Después que morió Severo, el Emperador de Roma, tomó el señorío e imperio Anastasio. Y esto fue en el año de la encarnación de mil e ochenta años.

Y en este tiempo fue en Italia el noble e muy famosso ombre bueno Boeçio, varón de grand consejo, el qual fizo algunas cossas notables en defendimiento de la fe cathólica. Entre las quales fizo primeramente un libro de la Trinidad a Símacho, patriçio e consejero de la çibdad de Roma e su suegro. Otrosí escrivió y embió a Juan, diáchono de la Iglesia de Roma, muchos e diversos libros, es a saber, uno de la manera de predicar, del qual ussa más muchas vezes quando fablamos en Trinidad de las personas; e otro libro de cómo proçeden las criaturas fechas por Dios bueno, el qual es llamado *El libro de las semanas*; e otrossí otro libro llamado *De las dos naturas en una persona de Jesucristo*, en el qual libro confonde e destruye el error de algunos erejes.

E aqueste Boeçio, el rey Theodorico en una epístola que le embió, la qual es fallada en un libro de diverssas formas de cartas que escrivió Casiodoro, por tal manera lo alaba deziendo assí: «De ti, Boeçio, oímos dezir que eres muy enseñado, en manera que las artes,

que los otros con grand trabajo apenas podieron alcançar, tú en la fuente de las sçiençias las beviste. E d'esta manera en las [*Sa*11rb] escuelas de los saberes de Atenas, las quales eran de ti muy arredradas, entraste ligeramente e te mezclaste a los coros de los maestros que andavan con coberturas onradas como sabidores. E tú, la toca e cobertura de los griegos aprendiendo, la su disçiplina publicaste e a los romanos la enseñaste, mostrándoles con quántas fonduras la sçiençia speculativa con las sus partidas deve ser pensada, e por quál raçón los acçidentes con la su divissión e departimiento sean aprendidos, acarreando en público a los senadores de Roma qualquier cossa que los filósofos con su cobdiçia singularmente avían callado. E por las traslationes tuyas el músico Pictágoras e Tholomeo el estrólogo son conosçidas en Italia. Nichómato el arismético e Inclides el gecmétrico e Platón el theólogo e Aristotiles el lógico, todos estos unos con otros por boçes departidas disputan. E a los methánicos e latinos e qualesquier disçiplinas o artes, <o artes> que eran derramadas por diverssos auctores en lengua griega, tú los tornaste en el [1r] latino lenguaje e sermón, los quales con grand abondamiento de palabras declaraste, que los actores mesmos, si en la lengua romana los compusieran, non podieran más lo declarar». Estas palabras dixo Casiodoro.

E después d'esto non digo que duró luengo tiempo que a este mesmo Boeçio, por quanto non le plazía la tiranía que el rey Theodorico traía en el su regimiento, lo desterró. E, segunt que lo testigua Aberedo, un rey que fue en Inglaterra el qual fizo e mandó tresladar los libros de la *Consolación* de latín en el lenguaje de inglés, fue puesto Boeçio por mandamiento de aquel rey Theodorico en cárçel en la çibdad de Pavía. En aquel tiempo, para consolación del su espíritu e de otros que en semejante ca[so] se trabajassen, por que con mucha tristura non fuessen penados, los dichos libros de consolación compuso por palabras muy fermosas e bien compuestas, e demostrando cómo los ombres non devan tener la contrariedad de la fortuna nin mucho amar nin seguir la bienandança d'ella.

Después que murió Anastio, Emperador de Roma, regnó Justiano; fue esto en el año de graçia de Nuestro Señor Jesucristo de quinientos e diez e nueve. El qual, segunt cuenta frey Martín en las sus corónicas llamada *Martiniana*, este Emperador Justiano fue ombre muy buen cristiano. Y este ordenó que todos los templos que estavan fechos a onra de los dioses, en los quales los erejes adoravan, que fuessen consagrados por eglesias católicas. Lo qual, como lo oyesse e sopiese el rey Theodorico, que estava en Italia, el qual era embuelto en la eregía de los arrianos, embió amenazar al Papa Johan e a otros buenos cristianos que eran poderosos, los quales estavan en la çibdad de Costantinopla, diziéndoles que, si el Emperador Justiano non desatasse todo lo que avía fecho de aquellas eglesias e las non tornasse a seer templos como primero estavan, que él mandaría luego que todos los cristianos que en qualquier partida de Italia estoviesen fuessen muertos por cuchillo e con diversas penas. La cosa assí mandada, el Papa Johan resçibió muy onradamente los mensajeros del rey Theodorico e lo fizo saber al Emperador Justiano, el qual, aviendo piedad del Papa Johan e de los otros cristianos, y el mandamiento del rey Theodorico mandó que non [1v] fuesse complido e que las eglesias fincassen a onra de la fe católica segunt que él lo avía ordenado. E quando estas cosas así fechas fueron demostradas al rey Theodorico, lleno y ençendido con ravia de toda maldad, al santo varón Boeçio, el qual estava por su mandamiento preso en término de Milana, mandolo matar, cuyo cuerpo yaze enterrado en la çibdad de Pavi, y en una eglesia de monges. Otrossí el Papa Johan con todos aquellos que le avían acompañado, después que tornó en la çibdad de Rávena, teniéndolo preso en una angosta cárçel, después lo fizo matar. Otrossí a Símacho

patriçio, segunt cuentan istoriadores, después lo fizo morir en la çibdad de Rávena non diziendo por quál razón lo mandava matar.

E luego en el año siguiente, a treinta años que el dicho Theodorico avía reinado, murió muerte mala e sopitaña en el dicho logar de Rávena. E, segunt cuenta Sant Gregorio Papa en el su quarto libro del *Diálogo*, dize que a la ora de la su muerte, que fue mostrado a él un santo ombre hermitaño cómo el rey Theodorico estava desnudo e descalço, las manos atadas, delante el Papa Johan, e que delante d'él e de Símacho patriçio fuera echado en una isla que estava açerca de una tierra que siempre arde.

Y estas cosas abastan asaz de saber del rey Theodorico.

Segund dize el propheta Grarón, «dezidnos que ombre es en sí mesmo fecho alegre quando le viene alegría, maguer que primero non oviesse avido en sí ninguna tristura, mas así ombre alegrado e consolado non es dicho salvo aquel que primero fue apremiado con alguna tristeza e después ovo alguna consolaçión». E assí fue d'este varón santo Boeçio.

E por que yo agora aquí use e fable segund algunas sus palabras que él dixo en un libro pequeño que él fizo el qual es llamado *De la disçiplina de los escolares*, diziendo: «Yo, atormentado por el rey de los godos, después fui consolado con muchas buenas palabras que yo fallé», aderesçando sus palabras como quien, fablando con la Philosophía, bien pudo dezir las palabras que aquí el comiençó fueron dichas por el propheta David diziendo: «Las tus consolaçiones alegraron la mi alma».

En las quales palabras son declaradas quatro cosas d'esta presente obra, las quales se acostumbran de pre[2r]guntar en los comienços de qualquier libro: primeramente, la causa natural es aquí tenida en quanto dixo aquella palabra «las tus consolaçiones», ca en este presente libro se tracta de la consolaçión aquel que la ha menester, el qual por la pérdida de los bienes temporales es caído en tristura e pesar pensando que es tribulado sin razón e que segund sus meresçimientos non deviera caher en tanto enojo. Lo contrario de aquesto demuestra Boeçio demostrando que, segunt juizio de Dios, nunca a los buenos fallesçen gualardones nin a los malos sus penas devidas. E qualquier que padesçe persecuçión deve traer a su memoria e remembrança aquella palabra por su consolaçión que dixo David: «Remembrando fui, Señor, de los tus juizios desd'el comiençó, e consolado só».

Otrossí a que es tocada la causa formal quando en la palabra del salmo de David que diximos e se contiene que dize «las consolaçiones», es a saber, tuyas. La forma e la manera que se deve tener en la disputaçión es que siempre se requiere seer nombrada la segunda persona, e para esto es aquí representada la Philosophía, la qual los dapños y enojos que Boeçio sentía tenía que le tenían a ella assí como si fuessen suyos por grant compassión que d'él avía. E por ende se podieron bien dezir en persona de Boeçio a la Philosophía estas palabras sobredichas, es a saber, «las tus consolaçiones alegraron a la mi alma».

Otrossí aquí es tañida la causa final quando se dize «alegraron», ca la su entençión de Boeçio fue el coraçón del ombre a amar aquella verdadera alegría e bienaventurança perdurable, e la tal buena ventura está en contemplar aquel último divinal con grant gozo, de la qual alegría dize David en el salmo: «Señor, tú me alegrarás en gozo con la tu vista».

Otrossí aquí es tenida la causa que demuestra la obra d'este fecho en quanto dixo «las tus consolaçiones alegraron la mi alma», ca toda obra de la qual el comiençó tañe entendimiento es dicha seer dada al alma así como a cosa que faze su fecho. Y este tal comiençó fue el alma d'este santo varón Boeçio en quanto fue alumbrada de la sabiduría divinal, por la qual a sí e a otros aprovechó en su doctrina. E por ende de la su alma de este santo varón puede seer dicho aquello que se lee de Salomón en el Eclesiástico, capítulo ·LII·: «En sabiduría bivió la mi [2v] alma».

Y estas tres cosas que dicho avemos son declaradas en el título d'este libro, el qual es tal: «Aquí comiença el libro de Aniçio Maulio Torquato Severino Boeçio, romano, fuera de cónsul ordinario, patriçio, de consolación, philósopho». E por estos nombres sobredichos se muestra la causa prinçipal d'este ombre en quanto luego lo nombró «Aniçio», el qual es, entrepetrado, 'non vençido', ca este santo ombre de pecados non vençido fue.

El qual segundo sobrenombre suyo es dicho «Maulio Torquato». Así fue llamado Boeçio por el linaje donde venía, ca fue de la familia e linaje de Maulio Torquato, el qual fue un cavallero romano onrado que peleó con uno de los gaulos que vinieron a Roma, e lo venció e ganó d'él un collar de oro que el gaulo traía a su cuello, el qual collar es llamado en aquel lenguaje *torque*. E fue por ende dicho Maulio Torquato porque siempre después él traxo aquel collar. E todos los que del su linaje desçendieron e fueron por aquella victoria que Maulio ovo llamados «Torquatos». E de aquel linaje venía aquel santo ombre Boeçio. La estoria de Maulio Torquato pone Titus Livius en el seteno libro de la Primera Década.

El terçero nombre de Boeçio fue «Severino», que quiere dezir tanto como 'duro e áspero', e fue assí llamado porque en los sus juizios que Boeçio avía de fazer nunca fue doblado nin vençido por dones nin por ruegos nin por temor, e siempre estudo en lo tal duro e áspero con buen zelo de guardar la justiçia; de lo qual dize él en este libro en la prosa quarta: «Nunca ombre me pudo vençer para me partir del derecho por justiçiar a otro». E aun por esta tal manera assí dura e firme que tovo se le siguió la muerte que le fizo dar el rey Theodorico. E por ende por este sobrenombre es loado y en el libro de los santos contado, ca allí es llamado Santo Severino.

Otrossí el quarto nombre es el suyo propio, es a saber, seer llamado «Boeçio», el qual nombre en el lenguaje griego quiere dezir tanto como 'ayudador'. E por çierto este tal nombre pertenesçía bien a él, ca siempre fue ayudador a todos aquellos que él sabía que avían menester la su ayuda.

E devedes notar que, guardando la orden derecha, primeramente se deve poner el ombre que el sobrenombre, e aquí avemos fecho el contrario, e la razón por qué fue porque los tres vocablos que demuestran dignidades e se ayuntassen [3r] luego en este su propio nombre Boeçio, es a saber, «cónsul hordinario patriçio».

Otrossí devedes saber que Boeçio fue llamado «fuera de cónsul» por quanto en el tiempo que Boeçio fiço este libro ya estava privado de la dignidad del consulado e non era cónsul. E por que mejor se entienda qué fuerça tiene en sí este nombre «cónsul», devedes saber que cónsul es dicho como que tiene mayoría en la çibdad para seer primero en los consejeros que cumple, e son reprovechables a la república.

Otro nombre es aún dicho, «procónsul», que quiere dezir como que tenía esta tal dignidad en la provinçia de Roma assí como la tenía el cónsul en la çibdad; e por ende se diçe «procónsul» como lugarteniente de cónsul. Y «escónsul» o «fuera de cónsul» era llamado el que era fecho fuera del tiempo del consulado, ca la dignidad de cónsul era en Roma de cada año, e quando convenía al provecho del governamiento de la república fazían algunos que oviessen poderío como de cónsules, y esto ordenávalo por quanto assí cumplía. E por ende, para demostrar la dignidad de los tales, que, maguera non oviessen ofiçio de cónsul, empero que eran dignos para seer cónsules, eran llamados «excónsul», que quiere dezir fechos cónsules fuera del tiempo de quando los cónsules suelen seer fechos e hordenados.

Otrossí Boeçio fue llamado por otro nombre suyo «ordinario», y esto fue porque aquella dignidad del consulado que tenía non la ovo por mandamiento del prínçipe como del Emperador, mas por elecçión hordinaria fecha por el pueblo la alcançó. E fue llamado «ordinario» por quanto Boeçio fue uno de los más nobles çibdadanos de Roma, los quales eran por ende llamados «ordinarios», ca segunt ordenança devida se assentavan e guardavan al Emperador, es a saber, este primero y este otro segundo, y assí d'esta manera tenía cada uno d'estos tales su lugar ya ordenado.

Otrossí Boeçio fue llamado «patriçio», ca patriçio primeramente era aquel al qual el Emperador escogía como padre e consejero, e que al tal tenía él como por noble e por sabio. E por ende los nobles e los sabios en la çibdad, los quales con la su ayuda e sabiduría governavan la república, estos tales eran llamados patriçios, e del número d'estos tales fuera uno Boeçio.

E assí paresçerá claramente esta razón de los sobrenom[3v]bres que Boeçio avía.

Otrossí diximos que aquí fuesse esso mesmo la causa material quando dize e lo nombra *Libro de la consolaçión*, ca la causa formal es quando dize «Aquí comiença el primero libro», ca es dicho primero por quanto luego se sigue el segundo, en lo qual demuestra la hordenança de las partes, la qual pertenesçe a la forma e orden que se deve tener en el libro.

Y este libro presente Boeçio lo escrivió en dos maneras, es a saber, alguna cosa d'él por versos e otra cosa d'él por prosas. Esto fizo él por quanto la tal materia de lo assí escrevir más cumplía a su entençión e a la materia que aquí querían tomar: assí como el axarope que dan los físicos al enfermo más ligeramente lo toman si fueren las amarguras de las yervas mezcladas con la dulçura del açúcar e confaçionadas, assí los dichos esso mesmo que son para consolar e para esforçar al ombre que está en alguna quexa o tribulaçión, con mayor consolaçión se resçiben quando con ellas he dulçura a soborgamiento de algunas razones puestas como en manera de cantares e de prosas todo en uno mezclado. E plogo a Boeçio en esta tal manera de escrevir en este libro de remidar e paresçer al philósopho llamado Marçiano, el qual fizo un libro contando las bodas que fueron fechas de Mercurio con Philosophía; e por que los ombres con mayor voluntad escuchassen lo puso en versos dulçemente compuestos. Y este Merçiano fue el primero que esta tal arte falló e usó desí escrevir.

Otrossí este libro que fizo Boeçio primeramente comiença en los versos que en la prosa, lo primero por quanto la manera más antigua del escrevir era assí, dezirlo por versos antes que por prosa, segunt que paresçe que lo assí dize Sant Isidro en el su libro que fizo de las ethimologías en el libro primero, capítulo ·LV·. Otrossí porque aquí Boeçio primero comiença

este libro como en manera de llanto, en el qual entiende mover los coraçones de los que este libro oyeren y escucharen a aver compassión e piedad d'él, ca la música, cuya propiedad se guarda más en los versos que en la prosa, mueve más la voluntad del ombre a oír lo que dizen, e assí lo puso este Boeçio en un libro que fizo de la música luego en el su prólogo.

### [4r] Capítulo primero

### De la exposición del triste aver consolación

### El qual comiença así:

Queriendo Boeçio fablar de la manera de la consolación filosófi[c]a, primero acarrea e trahe la persona del que ha menester la consolación, e otrosí la persona que ha de dar e fazer la dicha consolación, y esto faze luego él en los primeros versos quando comiença el libro presente. E lo segundo prossigue la manera de la consolación adelante allí do dize «Ya agora e más es el tiempo de dar la melezina que de mostrar las querellas». E açerca de lo primero faze dos partidas, ca propone la persona que ha menester de seer consolada, la tal persona triste, e comiença la segunda parte allí do dize «E como estas cosas comigo callando pensase». Dixo que Boeçio trahe e pone luego la persona que ha menester de ser consolada, e proponiendo primeramente a sí mesmo, el qual avía mucho menester la consolación, e llorando la su quexa e mesquindad en que estava. El qual llanto e querella escrive por versos que fueron primeramente fallados para demostrar e plañir las tales quexas, e son llamados en lengua griega *eliágicos* estos tales versos, ca *enleyes* en griego tanto quieren dezir como ombre mesquino muy triste. E quién fue el primero que esta tal manera de escrevir falló non se sabe, segund que lo dize Sant Isidro en el su libro que fizo de las ethimologías en el libro primero, capítulo ·lvi·, mas assaz basta que esta tal arte de escrevir es pertenesçiente a los tristes e quexados e desconsolados; ca, assí como en estos tales versos la sentençia se comiença en el verso perfecto e complido e se acaba en otro verso su perfecto e non complido, assí la razón e las querellas del mesquino e desconsolado assí comiença luego con grant esfuerço e perfectamente a demostrar las sus quexas e mesquindades e, como va más alongado en su razón, enflaquesçe e fallesçe la razón que avía començado. Otrossí este tal verso es llamado en el latín *exámetro*, ca es compuesto de seis pies; e otro verso es llamado *pentámetro*, que es compuesto de çinco pies o sílabas. E d'esta tal manera es versos, non curo aquí de alongar ca non faze mengua a la nuestra materia.

Mas este verso primero que aquí comiença Boeçio se parte en dos maneras, ca luego el comiençio del verso, Boeçio llora e plañe la mesquindad [4v] del su estudio presente, y en la segunda parte plañe la su caída de la bienandança que primero tenía, allí do dize «¡Oh, amigos! ¿Por qué tantas vezes me llamastes bienaventurado?». Aún en la primera parte faze dos cosas, ca lo primero plañe el mudamiento del su estudio e lo segundo se querella e plañe el fallesçimiento del su cuerpo, allí do dize «Vino la vegez sin sospecha cargada con males». E lo terçero quéxasse Boeçio del grande prolongamiento de la tal vida mesquina e quexada, allí do dize «la muerte de los ombres mesquinos es luenga». Otrossí aún açerca lo primero faze dos cosas, ca primero plañe Boeçio el mudamiento del su estudio, es a saber, do acostumbrava estudiar en cosas plazibles e alegres, e agora es tornado a estudiar en cosas tristes e querellosas. E lo segundo aún muestra Boeçio que, en este tal estudio así lloroso, que alguna consolación tomava; esto muestra allí do dize «Aun ninguno espanto non pudo vençerme que yo dexasse

de escrevir estos tales dezires quexosos». E aún açerca de lo primero faze dos cosas, ca, como dixe primero, plañe el mudamiento del su estudio, e lo segundo demuestra presentemente las sus quexas allí do dize «Catad que las maneras de poetas que tovieron en escrevir tales llantos me fazían aver logar para dezir las mis quexas».

Pues dixe que Boeçio, en el comiençó d'este su libro, plañe el mudamiento del su estudio, esto muestra él diziendo assí:

## Capítulo segundo

### De los primeros versos que Boeçio faze

—Yo, cuitado Boeçio, el qual en otro tiempo, quando estava en mi estudio alegre e pagado, componía versos e cantares que davan grant delectación a los que me oían, agora yo, triste, só aquexado e costreñido de componer e dezir versos llorosos. E ved agora, amigos, cómo es mudada ya la manera del mi istudio, ca de aquel plazer que entonçe tenía del todo só apartado, e las músicas que en otro tiempo a mí eran alegres e agora, despedaçándome con tristezas, me fazen escrevir mis quexas e mostrar las mis tribulasçiones, e con verdaderos lloros e non enfengidos riegan e mojan con lloros de lágrimas las fazes e cara de mí, cui[5r] tado. Empero aún con estos versos que yo fago, con los quales me cuidava consolar, nunca tanto podieron fazer que arredrassen de mí el espanto que tenía, nin pudo defender las lágrimas de mis ojos.

E podemos dezir de Boeçio que de aquella dolençia que primero toviera de fazer poetas e versos aún se gozava e quería usar d'ella, y era a él grant solaz por quanto le posseía e non la avía perdido, e quería agora aprovecharse d'ella para mostrar e querellar por ella la tribulación e mesquindad que tenía, ca la sçiençia es bien incorrutible e, por ninguna desaventura que a ombre venga, nunca se puede perder.

E por esto dizía Boeçio:

—A esta tal arte e sçiençia de fazer estos versos para mostrar las mis desaventuras, ningunt espanto nin miedo nunca me pudo vençer por que la yo perdiesse. E maguera que el grant miedo al comiençó de la tribulación mía me oviesse privado e tirado todas mis consolaçiones, que me non acompañassen nin oviessen comigo ninguna familiaridad, empero nunca tanto fue miedo y espanto que me pudiesse empachar que yo perdiesse aquella sçiençia que sabía primero de fazer versos por poetría para demostrar las mis quexas e las mis angosturas. Nin nunca podieron nin ovieron espanto nin miedo que estos mis compañeros, es a saber, mis cantares, que se partiessen de mí, antes siempre fueron en los caminos que yo andude mis leales compañeros.

Después dize Boeçio e muestra que él ovo mucho solaz en usar de la tal sçiençia de fazer versos, e que aquel tiempo que él era mançebo y en hedad de juventud y en la bienandança de la fortuna, que en él reverdesçían, e las sus carnes eran tiernas como ombre de aquella hedad, que grant gloria e por buena ventura avía él la tal sçiençia, ca los mançebos acostumbraron en aquella hedad aprender esta sçiençia tal.

E dize Boeçio:

—Estos tales versos consuelan agora e faze grant consolaçión en los fechos e fados de mí, viejo e triste.

E devedes saber que en el tal dezir como este demuestra Boeçio e representa el su estado como de ombre triste e lloroso, ca se creía seer consolado con versos e cantares piadosos, ca, segunt la verdad, estos tales dolores, cantares e dezires tristes non consuelan al lloroso e mesquino [5v] quanto para el verdadero solaz, maguer que paresca que sí e faga d'ello alguna muestra, antes más le acresçienta[n] el dolor.

Aún dize Boeçio:

—Assí çiertamente acaesçe que la vejez, cargada con muchos males y enojos, viene sin sospecha e muy acuçiosa.

E aquí diziendo esto llora Boeçio el fallesçimiento que sentía con la vejez en su cuerpo, ca se veía en vejez cargado con muchos males que le estonçe recresçían.

E por ende aún dize:

—E las canas, antes del tiempo que avían de venir aparesçieron en la mi cabeça.

Esta era una señal que él sentía de fallesçimiento de la su hedad por muchos males e pesares que tenía. Otrossí aún sentía que el cuero del su cuerpo era ya arrugado e non estendido como solía, e tremíale todo el cuerpo y estava todo como vazío e hueco.

E dize aquí Boeçio que los cabellos canos estavan ya en la su cabeça. E devedes saber que, segunt que dize el philósopho Aristotiles en el libro *De las animalias*, los cabellos se engendran de los baores de la tierra, e quando non son bien digestos e nudridos, empodrésçense; e d'este tal podrimiento pierden el su color que avían tomado e tórnanse podridos e blancos e secos sin virtud. E aún podedes lo ver por espiriençia, que los cabellos que andan mucho cubiertos e non les da el Sol nin el aire más aína se tornan canos e blancos, ca la digistión e nudrimiento se faze con la calentura natural, la qual fallesçe en la vejez por razón de la friura que recresçe, y entonçe los cabellos non son assí bien governados e conviénelas podresçer. E por ende aún algunos ombres enfermos e flacos sin seer viejos encanesçen por quanto la calentura natural les fallesçe. E assí por esta tal manera fueron los cabellos de la cabeça de Boeçio canos antes de tiempo, por quanto el su cuerpo era ya esfriado e dessecado por la muchedumbre de los dolores e de la tristura que sofriera; ca, segunt se dize en el libro de los Proverbios de Salomón en el capítulo ·xvii·, «El espíritu triste desseca los huessos». E por esta razón dixeron algunos que tres maneras son las que trahen e acarrean la vejez, es a saber, la hedad e la enfermedad e los grandes cuidados.

Otrossí después dize aquí Boeçio:

—Bienaventurada [6r] es la muerte que non viene en el tiempo que los ombres están en el estado de la bienandança, e bienaventurada es la muerte que viene a los ombres quando están en tribulaçión e la dessean e la llaman.

E por esto dixo Boeçio:

—¡Ay, qué sorda se faze para venir la muerte a los mesquinos que la dessean e la llaman, menospreçiándolos! ¡E cómo cruel está que non quiere çerrar los ojos de aquel que siente la tribulaçión!

E dize después Boeçio:

—En quanto la fortuna falsa e deslevadiza, de la qual ningund ombre non se deve fiar, otorgasse sus falsos e mintrosos prometimientos de bienandança a mí, que en ella tenía mi esfuerço, e assí ligeramente en ella me fiava, la triste ora de la muerte ocupó e ligó y embargó como del todo la mi cabeça.

E dize después Boeçio:

—Agora que los tiempos son a mí mudados en grandes desaventuras e fechos todos anublados e tristes, mudó la ventura su faz alegre que me mostrava de la bienandança d'este mundo engañoso. La mesquina vida que agora tengo es puesta en aver luengas tardanças e muchas de venir, las quales non lo agradesco, ca más querían ya la muerte.

Esto dezía Boeçio ca, tanto era el mal y enojo que sofría, que bevir más en el mundo era a él grant enojo. E devedes saber que se costumbra la Fortuna seer pintada como una imagen çiega, assí como aquella que sin sospecha se muda; o se pinta la Fortuna así como imagen çiega por quanto al ombre torna çiego una vez alçándolo en la buena ventura grande e otra vez abaxándolo con mucha desaventura. Y esta tal çeguedad non acaesçe por la parte de la Fortuna, mas viene por la parte del ombre, que assí usa en este mundo que la non conosçe para se aperçebir e guardarse. E aún esta tal Fortuna algunas vezes es pintada con dos rostros, uno que tiene delante e otro a la otra parte; e la parte delantera es blanca, por la qual se significa la buena andança, e a la otra parte es negra, por la qual se significa la ventura contraria. Y esto que dize que la ventura es como anublada quando es contraria, por ende lo dize por quanto muda el su vulto engañoso, ca primeramente demostrava como cara e rostro de toda bienandança, e después a poco tiempo muestra rostro e cara de adversidad e contrario. [6v] Otrossí aún la Fortuna pintada como que está assentada en medio de una rueda la qual continuadamente anda en derredor, en lo qual significa el mudamiento de los tiempos, que passan los unos alegres e los otros tristes.

Otrossí devedes saber que dixo aquel Boeçio que la muerte, quando ombre está en bienandança, que viene aína, e quando está ombre en la fortuna contraria, que le viene tarde. Esto non lo dize porque assí sea de todo en todo, mas dízelo porque a los mezquinos e a los que sienten tribulación e tristura la muerte es desseada, y ella se les tarda, e assí paresçe a los mesquinos. Otrossí a los que están en la bienandança querían que la muerte se les alongasse, e parésçeles que viene aína. Otrosí, quando Boeçio dixo aquel verso diziendo «¡Oh, mis amigos! ¿Por qué tantas vezes me contastes por bienaventurado? Ca devedes saber, e assí es, que el que cayó non estava seguro en silla firme», quería dezir Boeçio: «Çiertamente, mis amigos, mucho errastes en me llamar bienaventurado, ca aquella bienandança que vós veyedes que yo tenía non era firme nin segura, ca, pues caí, bien paresçe que flacamente estava assentado».

## Capítulo terçero

### De la declaración de la primera prosa

### Cómo aparesçió Philosophía a Boeçio e de quál estado ella era e con qué ábito venía e qué es lo que dixo quando así le aparesçió

Fabla agora Boeçio e dize assí:

—En quanto yo estas cosas comigo callando e considerándose, y escriviese la mi querella lagrimosa e triste, la qual todo me movía a llanto e a dolor, paresçiome como que veía sobre mi cabeça estar una muger, la qual era Philosophía. E avía una acatadura muy onrada, e los sus ojos como que ardían e resplandesçían.

Y estos sus ojos podrían seer dichos el entendimiento e la razón que en ella eran.

—Y era aquella muger más grande que acomunalmente podría seer el estado de qualquier ombre. Otrossí tenía un color en su rostro natural bivo, e una fuerça rezia y entera en sí mesma. La qual muger paresçía assí tan antigua que los ombres [7r] dubdassen si podrían seer otra tal en esta hedad. Empero el su estado era de dubdoso departimiento, ca una vez se refrenava como a comunal medida de los ombres, que non paresçía seer más grande, e después era vista como que tocava al soberano çielo con la altura de la su cabeça.

Esto se entiende en el tractar de la sçiençia de las planetas. La qual muger, es a saber, la Philosophía, quando más altamente alçasse la su cabeça, aun el çielo traspassava; esto era quando tracta de los cuerpos çelestiales. E la vista de los ombres que la catavan fazía fallesçer, ca para esquadriñar de saber el cognosçimiento de Dios fallesçe el entendimiento de los ombres.

E dize después Boeçio que las vestiduras de aquella muger que assí le aparesçió, que eran labradas e complidas con sotil artefiçio; las quales vestiduras entendía él que eran las de la sçiençia natural. E aquel artefiçio sotil de filos delgados de que dize de que eran obrados; aquí se entiende por los filos las muy sotiles e amparadas sentençias, las quales dize Boeçio:

—Después que las conosçí y entendí segund que la Philosophía dicha me lo fizo entender, se me entendió que aquellas vestiduras assí tan sotiles ella mesma, la Philosophía, las avía texido e labrado con sus manos propias.

E allí do pone que estas tales vestiduras eran acabadas por mis sotiles sentençias se entiende ca, así como el filo es texido primeramente, e después ordenadamente se ha de texer para los poner en fazer la vestidura uno e después otro, assí la sentençia difinitiva de la Philosophía primeramente es teñida e colorada de colores retóricos de buen fablar e, después, con razón natural ordenada es puesta como que conviene. E a esta tal ordenación llama aquí Boeçio «vestiduras muy sotilmente hordenadas».

E aquello que dize que estas vestiduras tales eran fechas de filos muy delgados, texidos e acabados con muy sotil artefiçio, tales que por ninguna manera non se podieran desatar, y esto se entiende assí: que maguera que las sentençias de las palabras non las entiendan los ombres assí como deven, e para la sentençia verdadera d'ellas en [7v] ninguna manera non puede seer errada.

E dize después Boeçio que aquestas sentençias que la Philosophía dizía a mí, maguer que obscuras fuessen a mí, empero después, mostrándome ella e descubriendo los secretos de la razón, entendí que toda aquella tela de las vestiduras e sentençias, ella mesma, Philosophía, las avía texido con sus manos.

E aquí devedes entender que manos de la Philosophía son dichas aquellos letrados que aquellas cosas que sopieron e aprendieron las escrivieron por que las ombres las sopiesen para adelante.

Dize después Boeçio:

—La fermosura d'estas tales vestiduras fue la una como olvidança muy antigua de vejedad, es a saber, assí como a unas imágines pintadas que quando el fumo les tañe las torna escuresçidas e les muda el su buen color que primero tenían.

E por esto da a entender aquí Boeçio que, en su tiempo, la fermosura e sotileza de las artes liberales era ya menospreçiada.

Después muestra Boeçio qué pinturas avía en estas tales vestiduras, e dize que en la una parte d'estas tales vestiduras de la Philosophía estava pintada la theórica y en la otra parte era pinta la plática, e todo esto era escripto por letras en manera que se podiessen leer. Y entre estas dos maneras de letras estavan como unas escaleras de grados o escalones bien ordenadamente puestos en manera que del baxo escalón, por el qual se entendió la plática, sobían al más alto escalón, el qual era el comiençó verdadero de lo que ombre quiere cognosçer, ca todas las sçiençias de la plática son hordenadas para alcançar ombre la contemplación perfecta, assí como la fin postrimera e verdadera. Aquesta tal contemplación llamaron los philósophos bienaventurada final.

E devedes saber que los escalones por los quales ombre ha de subir para alcançar esta bienaventurança son seis, de los quales los tres pertenesçen a la plática e los tres pertenesçen a la especulativa. Y en aquello que atañe a la plática deve ombre primeramente seer enseñado quanto a sus buenas costumbres; lo segundo, a governamiento de su familia; e lo terçero, en governança de la república, assí como a regimiento de çibdad o de reino. Otrossí, en lo que diximos [8r] de la especulativa, primeramente deve considerar açerca de la materia; lo segundo, açerca la forma allegada a la materia; lo terçero, quanto a la forma en quanto del todo es arredrada de la materia.

E dize después Boeçio que aquella vestidura las manos de unos ombres robadores la avían tajado, e cada uno d'ellos llevara consigo la su partezilla que dende pudo aver.

Esto se entiende que aquellos tajan e llevan a pedaços sus partes de la philosophía los que, poniendo expeliçiones e declamaçiones qualesquieran, trahen las verdaderas propusiçiones a sus falsas opiniones que ellos tienen e, ayuntando a los prinçipios de la verdad otras sotilezas non verdaderas, confirman las sus opiniones. E assí por departidas maneras se parten de la verdad, e por poca sçiençia que dende alcançan tienen que toda la philosophía han alcançado.

E dize después Boeçio:

—En la su mano diestra de aquella muger que assí le aparesçiera, es a saber, la Philosophía, traía un libro, y en la otra mano, siniestra, un çeptro.

En esto se da a entender que todo ombre sabidor es ocupado o contemplado en la sabiduría de la philosophía, por lo qual dize que traía un libro, o en regimiento de la república, por lo qual dize que traía un çeptro. E por quanto primeramente ha ombre de alcançar el

saber que el governar, e por ende es dicho que en la mano derecha traía un libro y en la mano siniextra el çeptro.

E dize después Boeçio que, quando la Philosophía vio aquellos cantares de poetría e rimados açerca de mí como en manera de tristeza e de planto que fazían por mis quexas que yo sofría, lo qual a mí plazía por consolar los mis lloros, fue toda maravillada e turbada en lo veer, e dixo:

—¿Quién fue aquel que consintió a estas desonestas personas allegarse a este varón doliente e triste? Los quales non tan solamente devían buscar algunos remedios buenos para conortar los sus dolores y enojos que tenía, mas aun lo devieran esforçar e nudrir con algunos xaropes que, aunque venino en ellos oviera, e non fueran tan amargos.

E dize después Philosophía:

—Estos tales cantares son frutos con espinas, las quales espinas son las [8v] passiones, que recresçen e pungen el coraçón, e sin ningunt provecho destruyen e matan la voluntad.

Que quiere dezir que los cantares o dezires estruyen de non poder llegar ombre a la perfección de las virtudes e seer ombre virtuoso.

E dize después Philosophía:

—Estos tales cantares trahen las voluntades de los ombres a delectación a se ocupar e poner en tal costumbre, empero non lo libra de la dolençia que tiene.

Después demuestra Philosophía a los que en esto se esfuerçan, e dize que el varón sabio es escarnesçido en esto tal, ca si los tales cantares a algunt ombre que non sea sabidor pone en delectación o lo engañan, que aun esto tal menos mal sería e antes lo sofriría, ca del error del que non es sabio non es tanto de doler como del sabio, por quanto el error del non sabidor non finca assí por enxemplo a los ombres como quando es sabio.

E por ende dize Philosophía:

—Ninguna cosa de la mi obra non se dañaría si yo viera al que non era sabio errar en lo tal.

E agora la Philosophía alaba aquel que assí estava engañado, e dize:

—Vós, los tales cantares, partidvos d'este ombre, açerca del qual estades trabajando por le dapñar, ca este ombre fue criado en los estudios de Aristotiles e Platón e otros grandes philósophos estudieron. E idvos a cantar a engañar las serenas de la mar, que se pagan de los tales dulçes cantos, e a este doliente triste dexaldo a mí, ca yo curaré d'él e lo sanaré con las mis artes.

E, oídas estas palabras, después dize Boeçio:

—Estonçe aquel coro de los tales cantares que assí sonava e reclamava muy triste se partió, e con grant dolor e confessando la su vergüeña desamparó el cuidado que avía tomado açerca de mí.

Después dize Boeçio:

—E yo, cuya agudeza de razón que en mí solía aver con muchas lágrimas era ya afogada y escuresçida en guisa que ya non podía cognosçer quién sería esta tal muger que a mí paresçiera, la qual vi de tan grande actoridad, fui mucho maravillado e, abaxado los mis ojos a tierra, callando entre mí començé a pensar qué era lo que adelante esta tal muger querría fazer. Estonçe, allegándose açerca de mí, assentosse en la parte postrimera del mi lecho e, catándome e veyéndome lloroso y el mi rostro triste y embuelto todo en los cuidados de los bienes temporales [*Sa*VIIva] d'este mundo, componiendo estos versos querellándose mucho [*Sa*VIIvb] de la grand tribulación que yo tenía en la mi voluntad.

## Capítulo quarto

### De los segundos versos d'este libro, en los quales Filosofía plañe la tribulación que el ombre toma en sí quando, empachándose en los bienes temporales d'este mundo, e se apartan de alcançar los bienes perdurables e menospresçiando la contemplación de la sapiençia, assí como aquí fizo Boeçio

Dezía Filosofía:

—¡Ay, cómo veo la voluntad de Boeçio derribada e afogada e anegada en los abismos e baxuras d'este mundo, desamparando la lumbre verdadera del su entendimiento! E, perdida la su discreción, va en las obscuridades e tiniebras postrimeras. Dexanda la verdadera conosçençia, se pone en ignorançia y en poco alcançamiento de las cosas perpetuas. E quantas vezes esta tal voluntad trabaja por aver diligençia en las cosas temporales y es afligida e atormentada de persecutiones, toda vía más muy dañosa en sí mesma, de cada día acresçienta su pena, de lo qual me duelo mucho. Assí fue —dize Filosofía— que este Boeçio, del qual aquí fablamos, en otros tiempos libre e arredrado estava de las cossas temporales e, veyendo el çielo abierto e conosçiendo assaz cossas perdurables e acostumbrado con disputaçiones razonables, traspassava las carreras secretas de los movimientos del çielo e conosçía las propiedades e la natura de los rayos umbrossos del Sol, e conosçía los [*Sa*VIIIra] asentamientos de las estrellas e de la Luna e qualesquier otros movimientos variables que a esta estrella, que es llamada arrática, es a dezir, non çierta en su assentamiento, fazía arredrándose de la carrera del sol; y este alcançava de saber la çertidumbre d'ella e a él non se le podía asconder. E aun este varón Boeçio —dizía la Filosofía— avía alcançado más sçiençias, ca él fue muy diligente en saber las razones e caussas por que aquellos vientos que fazen los grandes sonidos turban los sosiegos que la mar tiene, e de saber por quál ordenación aquel espíritu (quiere dezir aquel aire o viento) tiene poder de rebolver el mundo, que está afirmado, ca assí es que el mundo, en quanto podemos d'él dezir, en todo firme está asentado; mas, fablando segund sus partidas, mudable es, ca la una parte d'él está puesta en lugar de otra parte segund el asentamiento. Otrossí aun este varón Boeçio —dezía la Filosofía— avía sabido e alcançado por quál razón el Sol o la estrella que es llamada Espenus o Luzero es dicha aver nasçimiento e después decaimiento o abaxamiento, ca después que el Sol se pone aparesçe otro día en Oriente, y en el nasçimiento del Sol paresçe como que relumbra. Otrossí avía alcançado por quál razón en el tiempo del verano son los aires apaçiguados e mansos en guissa que toda la tierra afeitan e apuestan con flores e con rossas, ca estonçe el Sol, por quanto está más allegado a nós, trae en sí una calentura templada e consume las superfluidades de la humidad del invierno e fázesse

estonçe un tiempo humido e caliente. E aquel aire del tal tiempo es plazentero por quanto la tal dispossición e ordenança de la natura es a la vida del ombre convenible. E por ende estonçe todas las cossas que han de nasçer se abivan e cresçen, e con el tal aire la tierra es apostada e fermossada de rossas [*Sa*VIIIrb] e flores. E por esta razón el filósofo Aristotiles, poniendo la difinición del verano, deçía que el verano es pintor del mundo.

E aún deçía Filosofía:

—¿Quién dio a este varón Boeçio que él podiesse entender e saber por quál raçón el tiempo llamado octoño sea abondosso de traer huvas gruessas e llenas de sabor, e de saber cómo todos los otros tiempos en sus çiertos mudamientos? E d'esta manera era Boeçio complido de saber e alcançar tales cossas e dar raçón de los ascondimientos e cossas secretas que la natura obrava. Y este tal podría ser llamado juez bienaventurado, e por lo tal deçía Virgilio: «Bienaventurado el que pudo e alcançó conosçer los secretos de las cosas por que assí acaesçen».

Deçía después Filosofía:

—Y este varón Boeçio, del qual avemos fablado, maguera que todas estas sçiençias e saberes avía alcançado, agora yaze con el grand dolor que en sí siente derribado e doliente, vaçío de la lumbre que tenía en la su voluntad e menguado e pobre de aquellas contemplaçiones de sapiençia, la qual alumbrava el su entendimiento, e presso con duras cadenas al su cuello.

Por las quales cadenas se entienden los desseos que a él se cargavan, pensar e desear los bienes temporales que avía perdido, e mostrando la su cara triste baxuras de la tierra assí como fuera de su sentido, de lo qual mucho es de doler.

### Capítulo e de la declaraçión de la segunda prossa, en la qual, después es que desusso avemos puesta la persona es<es>tá en nesçessidat e ha menester consolaçión e la persona que trae la dicha consolaçión, e agora queremos dezir de la mesura consolaçión

Dize agora Filosofía:

—Enten[di]das todas las cossas [*Sa*VIIIva] que dichas son, devemos considerar que en este punto en que estamos de la presente materia, que más razonable cossa es buscar la meleçina para ello que mostrar las querellas.

Estonçe, catándome la Filosofía muy afincadamente con sus ojos, dixo:

—¿Eres tú aquel el qual en otro tiempo ya passado fueste criado de la nuestra leche (esto deçía por aver aprendido la gramática e sçiençias para saber fablar) e fuste nodrido de los nuestros governamientos aprendiendo las sçiençias morales e naturales, e avías alcançado perfecta e complida fuerça en ti como varón? ¿Y eres tú aquel al qual avía yo dado tales armas las quales, si tú con negligençia non las echaras de ti, siempre te defendieran firmemente?

Estas armas se entendían las sçiençias que Boeçio avía aprendido, las quales le avían informado en virtudes, con las quales si continuara, nunca podiera ser vençido.

—Pues dime —dixo Filosofía a Boeçio—, ¿por quál raçón callas? ¿Por vergüença o por non se te entender esto que digo? Por çierto —dixo Philosofía— mucho más me plaze que

antes callasses y enmudesçiesses con vergüença que conençegamiento de tu sesso en non entender estas cossas que yo a ti digo. Mas a la mi fe, segund que yo aquí puedo entender —dixo Filosofía—, a mi paresçe que tú, Boeçio, callas porque te maravillas de lo que te digo, e tú, del todo enagenado del tu buen entendimiento, non lo entiendes.

E assí paresçe que, por las señales que Filosofía entendió en Boeçio, conosçió la su enfermedad, e conortava e adelgazava la su enfermedat por que no desesperasse.

E dize:

—E como Filosofía viesse a mí, Boeçio, enmudesçido del todo para le responder, mas tartamudo e dudosso en el fablar, pusso muy blandamente la mano suya sobre [*Sa*VIIIvb] mi pecho como que me templava, e dixo: «Çiertamente este ombre non tiene dolençia de peligro, mas padesçe una enfermedat que es llamada letargia, que es una dolençia como olvidar ombre todas las cossas que sabía, y es un apretamiento del çelebro con una olvidança e como sueño continuo que d'él gravemente se parte. E assí me paresçe que este ombre del todo está como olvidado de sí mesmo, empero tengo que muy aína podrá guaresçer e se recordará si conosçiere que yo con él fablo so Filosofía. E para que esto mejor pueda ser que él a mí conosca, fagamos assí que primeramente poco a poco alimpiemos los sus ojos, que tiene escuresçidos, con nuves de pensamientos que ha tomado de las cossas temporales».

Y estonçes Filosofía tomó la falda de la su vestidura doblada e arrugada en su mano e alimpió los sus ojos de las lágrimas, que como ondas los cobrían.

Fabla aquí Boeçio, e dize:

—Estonçe, después que Filosofía con sus buenos amonestamientos assí avía deseado las mis lágrimas, e passada aquella triste noche que yo oviera con el dolor que turbava el mi entendimiento, e las tenieblas que fasta estonçe estavan comigo, es a saber, las ignorançias que çegaran el mi sesso, se partieron de mí, e la fuerça del primero amonestamiento e raçón que solía primero aver tornó al mi entendimiento.

Pone agora una semejança, e dize que, assí como quando las estrellas son [11r] embueltas e obscuras con un viento que viene arrebatado, y el firmamento del çielo paresçe que está quedo e cargado de unas lluvias espessas arrebatadas, y el Sol está escuresçido e aún non es derramada la noche dessuso sobre la tierra viniendo la estrellas, empero si el viento llamado Çierço ventare de aquella parte que es como llena de valles e derrama la noche e abre el día, que estava çerrado con la escuridad de la nubes, y el Sol resplandesçiente de rayos su lumbre súbitamente diere, entonçes fiere con los sus rayos a los ojos, que se d'ello maravillarán, es a saber, que después de tanta escuridad de noche paresçe un tan grant resplandor de día.

Fasta aquí avedes oído cómo Boeçio avía menester consolaçión en la priessa e tristura en que estava e cómo Philosophía algunas vezes lo consolava; agora conviene dezir de qué manera de consolaçión en este caso se governó.

E devedes saber que, assí como la tristura es enfermedad del coraçón, assí la consolaçión es melezina para esto, e por ende Philosophía se governó con Boeçio en esta enfermedad suya como a manera de físico, e Boeçio obedesçía a Philosophía como ombre enfermo e doliente.

E segund los naturales fallaron, segund la qualidad de la enfermedad conviene de remediar la qualidad de la melezina. E razonable cosa es que primeramente sea conosçida dolençia tal que el phísico ponga la melezina. E por esto luego Philosophía quiso saber e seer çertificada de la dolençia y enfermedad que Boeçio padesçía, para después poner el remedio de la melezina segunt pertenesçía.

E devedes saber que, segund adelante podedes entender, que la enfermedad de Boeçio era una dolençia llamada litargia, la qual, segund dizen los maestros de la física, es apretamiento del meollo con olvidança que recresçe e sueño continuo. E por quanto la razón que solía regnar en Boeçio estava muy abaxada e apremiada del mal que sofría, e por ende padesçía tristeza e olvidança de sí mesmo espiritualmente, en quanto tenía e su alma, ca segund paresçió en el su dezir de Boeçio, [11v] él non se querellava e salvo de los bienes temporales que perdiera e de la prisión e males que después resçibieran. E de su alma non curava ca la enfermedad que tenía del çelebro, segund que diximos llamada litargia, ge lo avía fecho olvidar. E quando ombre ha olvidado alguna cosa y es preguntado por ella, luego se maravilla e calla; y esta tal callar e maravillar demuestra que es en él la enfermedad que dezimos, es a saber, litargia. E quando Philosophía vio estas señales en Boeçio, luego conosçió la su dolençia, e ovo muy grant pesar que un ombre tan bueno e tan notable como él padesçiesse assí.

E dixo <e dixo>:

—Por çierto, segund las señales que veo, más tiempo es agora de buscar melezinas para este enfermo que espender tiempos en oír sus querellas.

E dize Boeçio:

—Quando Philosophía vino a mí e me cató con sus ojos muy afincadamente, e dixo e preguntome diziendo «¿Eres tú por ventura aquel que en otro tiempo fueste criado de la mi leche mostrándote yo la sçiençia de la gramática e de entender los mis lenguajes de los mis libros, e después fueste nudrido de los mis governamientos aprendiendo las mis sçiençias morales e naturales?».

## Capítulo ·VII·

### De la terçera prosa, en la qual Boeçio demuestra cómo él conosçió que aquella muger que a él viniera e le fablara era Philosophía

Después que Boeçio puso la tal semejança, cómo después de la escuridad de la noche viniera el resplandor del día, e assí él, después de tanta turbaçión que en sí sintiera, era ya tornado a conosçer la lumbre, e cognosçió que aquella muger que a él paresçiera e le avía fablado era Philosophía, dize:

—Non fue esto de otra manera salvo que, derramadas aquellas nieblas de ignorançia e de poco cognosçimiento [12r] que en mí estava, cobré veer el çielo claro, es a saber, cobré saber, cognosçer y entender, fuerça de memoria para cognosçer la faz de aquella persona que a mí venía por me melezinar. E otrossí, esto cobrado, puse mis ojos con grant diligençia en catar su rostro, e dixe: «Yo veo e cato agora aquella que a mí crió, en cuya casa desde la mi juventud fui criado, e conosco que esta tal de quien yo fablo es Philosophía».

E dixo más:

—¡Oh, tú, maestra mía, señora maestra de todas las virtudes! ¿Cómo veniste agora de aquellas alturas muy grandes e te abaxaste a estas soledades del mi desterramiento?

Después d'esto e aún Boeçio pregunta a Philosophía por quál razón fue assí la su venida personalmente, e dize:

—¡Oh, tú, Philosophía! ¿Tienes que non eres en alguna cosa culpada e vienes agora como para que dispute con un ombre que está lleno e cargado de muchos yerros, o qué venida fue esta tuya? Estonçe Philosophía respondió e dixo a mí, Boeçio: «Tú, mi criado, non te deves maravillar de yo venir a ti personalmente, ca pues yo te crié non sería cosa razonable nin honesta a mí de te desamparar. Mas vine a ti por comunicar contigo e tomar parte del enojo e trabajo que tienes por que más ligeramente lo puedas tú sofrir. Nin sería razón —dizía Philosophía— que, por las penas que tú, Boeçio, sofriste en mi nombre por la invidia que muchos avían de ti de la sçiençia que yo te enseñé, fincasses assí solo».

E aún pone Philosophía otra razón por que personalmente vino a Boeçio, e dize:

—Non está otorgado nin honesto a mí que desamparasse e dexasse penar a un inoçente solo e sin compañía e que, assí desamparado, andudiesse la su trabajosa carrera.

E aún muestra Philosophía cómo Boeçio de maravillar non se deve de venir ella a él personalmente, e dize:

—Yo mesma vergüeña oviera si a ti en tal estado como tú eres non viniera, ca esto tal [12v] siempre fue acostumbrado, e la mi culpa mucho yo por estraña e como una cosa que nuevamente oviesse acaesçido lo aborresçiera, es a saber, veerte yo tan triste e desamparado e non te visitar. E agora tú primeramente devedes saber e judgar que los mal acostumbrados e mal sabios tienen que la sapiençia, quando es perseguida con grandes dapños y está en grandes peligros, que del todo es perdida, lo qual non es assí nin podría esto tal seer verdad, e que esto tal que tú sufres de tribulación non es nueva cosa, mas antigua, es a saber, contender Philosophía con muchos que d'ella han invidia.

Pone enxemplo d'ello e dize:

—¿Non sabes tú, Boeçio, e oíste ya como Philosophía, yo, ove muy grande contienda en el tiempo antiguo, antes aún que Platón fuesse, con algunos ombres atrevidos locamente a tener opiniones erradas? Antes del tiempo de Platón fue el philósopho Anaxágoses, el qual, reprehendiendo la locura de los que adoravan al Sol como a dios, dixo que el Sol era una lámpara ardiente.

E dize después Philosophía:

—Después es en tiempo de Planta, veyéndolo yo, el philósopho Sócrates, su maestro de Planta, meresçió aver la victoria de la muerte dada a él sin justiçia.

Cuenta sobre esto Sant Agostín en el ·VIII·º libro de *La çibdad de Dios* en el capítulo ·III· que Sócrates el philósopho acusava mucho la locura de los emperadores en unas quistiones morales que faziera, por lo qual los de Athenas lo pusieron en cárçel e lo mataron. E assí, de

luengos e antiguos tiempos acaesçió que por las diversas opiniones que los sabidores tovieron padesçieron grandes penas.

Dize después Philosophía:

—Muerto Sócrates, la su hedad (que quiere dezir la su opinión e la su dotrina) tomaron e siguieron una gente llamada el pueblo de ipecúreos, epicaseos e los estoicos. E son llamados pueblos por la rueda que en ellos era en tener opinión errada e gruessa.

E aún dize que otros philósophos, a cada uno por su parte, imaginan ante roban e traen los dichos de Sócrates para defender sus opiniones.

—E yo, Philosofía, [13r] veíalo e pesávame d'ello e aborresçíalo, ca lo dizían e traían como que tomavan parte de aquella opinión, e assí las vestiduras que con las mis manos avía texido yo, quiero dezir, la doctrina que yo, Philosophía, les avía mostrado, robando e levando d'ella algunos pequeños pañizuelos la despedaçaron, quiere dezir, levando d'ella algunas opiniones que paresçen seer razonables. E teniendo que a mí dexavan del todo vençida e que otorgava con ellos, se fueron.

E dize después:

—Maguer estos tales non fuessen verdaderos philósophos, mas que lo paresçían seer, pero sufrieron seer perseguidos de malos ombres. E, como dixe, estos tales paresçían y eran vistos que seguían algunas passadas e rastros de la nuestra entençión. E por los dichos non sabios, e con opinión non verdadera, mostravan que eran familiares míos e ombres que alcançavan algunt saber bueno. E assí fueron perseguidos algunos d'ellos en muchedumbre de error.

E aún muestra Philosophía que esta tal persecución que se faze entre los sabios, que non es nueva cosa, poniendo aún otros enxemplos más frescos e que más a menudo acaesçen de cada día, e pone luego enxemplo en la gente romana, a do muchos fueron que padesçieron persecuçiones e muertes del pueblo rudo e de poco saber por la bondad de sus costumbres e de la sabiduría.

E dize assí Philosophía:

—Bien oíste tú, Boeçio, como el philósopho Anaxágoras fue desterrado e como fue dado venino a Sócrates para lo matar, e oíste como los diçiplos del philósopho llamado Chamo e los disçiplos de Séneca e los disçiplos del philósopho llamado Sora, que fueron unos nobles romanos, ombres nudridos en costumbres honradas de philósophos, los quales la su memoria non es envejeçida nin digna de poco loor, esto bien lo podiste tú saber que a estos tales ninguna otra cosa non les traxo a la muerte salvo que paresçía en ellos que fueran nudridos y enseñados en las mis costumbres y eran muy desemejantes a los estudios e costumbres [13v] de los malos.

E dize después Filosofía:

—E assí, Boeçio, tú, considerando todas cosas tales, non fallarás de qué te deves maravillar, espeçialmente en ver tú perseguidos aquellos que avían perseguido la sapiençia e la docrina, si en esta mar salada (que entiende seer este mundo) nós seamos atormentados

con ondas arrebatadas peligrosas de diversidades, ca esto propio es a los buenos, que siempre desplazen a los malos.

Después aún d'esto enseña Filosophía a Boeçio e dize que si él non es de tener, lo primero por el fallesçimiento del regimiento bueno que en los malos es. E dize que, si el número de los malos fuese tal e tanto que se non podiesse contar e tan grande como hueste, empero aun con todo esso non deve seer tenido, ante se deve menospreçiar, ca non governado nin regido con tal caudillo e governadores que le cumple, salvo con error e con poca discreción e locamente e sin ningunt sossiego, assí como agua que corre e passa.

Otrossí aún muestra que este tal regimiento de los malos non es de temer. E dize que, assí quando contra nós la persecución mayor viniere al paresçer de los ombres que avían el mundo, e las sus azas más rezias pusiere, el nuestro cabdillo e governador, el qual es la razón e descreción, ayuntará sus compañas, es a saber, las sus virtudes, en una fortaleza. Y entonçe los malos açerca de unas nuestras pequeñas targerías sin provecho verdadero se empachan, lo qual son las riquezas temporales, e nós los escarnesçemos como aquellos que se abaxan a robar cosas muy viles, e seguros estamos estonçe de aquel bolliçioso ruido que se avía levantado contra nós. E fecha será entre nós y ellos una cava muy grande, con la qual su locura que avían començado non la pueden acabar nin poner por obra.

## [14r] Capítulo ·VIII·º

### De la declaración del quarto verso, en el qual Philosofía enseña qué manera deve tener el bueno e sabio para que vença e se defienda de la persecuçión de los malos

Después que Philosophía enseñó a Boeçio cómo la persecución de los malos non es de temer, agora quiere enseñar como la persecución de los tales malos non puede a él empesçer.

E dize así Philosofía:

—Qualquier ombre claro e virtuoso e de vida bien ordenada trahe el fado sobervio d'estos bienes temporales, con la qual los ombres sobervesçen sobjugando, e so los sus pies, menospresçiando todas las cosas terrenales d'este mundo. E de lexos mira e cata la fortuna, assí como viene con bienandança como la que viene con trabajos e adversidades. Y este tal pudo tener la faz del su coraçón non vençida, en manera que por esperança non se abaxe nin se incline la fortuna quando le viene assí como él desseava, e otrossí con temor non se desvíe de la fortuna quando le viene al contrario de lo que quisiera, mas tiene su coraçón firme, en guisa que para qualquier fortuna que venga se para a ella.

E dize después adelante Philosophía:

—Al tal como este que dicho he ninguna persecución non le mueve por mucho que se agravie del todo, nin al tal ombre como este que dicho avemos el qual es assí bien ordenado aquel monte llamado Veseo, que algunas vezes arde con fuego que en él es, en manera que llama non paresçe salvo el fumo que sale. Empero algunos, quando, rompidas aquellas cuevas en las quales el fuego se nudre e quema los lugares e cosas que más açerca de sí falla, e por ende anda assí como baldío, que oras quemando e oras non.

Por el qual es significada al tormento e persecuçión de los añaros, que alguna vez sale e daña e alguna vez confonde e gasta el cuerpo do está.

E dize Philosophía que aun este tal monte de fuego de avariçia non podría dapñar al ombre de que dicho avemos, que ya en vida bien ordenada e virtuosa le avemos [14v] puesto.

Dize que nin aun la carrera e vía del rayo de fuego que siempre arde, por el qual es significada la persecución de la sobervia, la qual las torres altas suelen quemar (por las quales torres son significados los ombres altos e poderosos d'este mundo), nin podría mover nin empesçer al dicho ombre guarnido e bien complido de virtudes.

E assí concluyendo, Philosofía dize a Boeçio que para que las tales persecuçiones a él non empescan conviene seer virtuoso e de vida bien ordenada.

E dize adelante:

—¿Por qué razón los mesquinos ombres, por aquella mesquindad del desseo que tienen que los otros sean a ellos sojudgados, se maravillan aver en este mundo tiranos, se enseñan e se escruesçen? E por tanto tú nin temas d'estos temporales nin te ensobervescas con el abondamiento de los dichos bienes, e por esta tal manera desampararás la ira de aquel que nin punto non es poderoso; ca, guardando tú la vida ordenada que tomas, nunca los tales tiranos, como dicho avemos, te podrán empesçer, ca non tienen otras fuerças nin otro poderío salvo si tú te judgas e pones, faziendo vida e desordenada, so el su poderío.

Después d'esto demuestra y enseña Philosophía contra quál ombre los tales tiranos e persecuçiones d'ellos puedan empesçer.

E dize más:

—Qualquier ombre que, dubdoso en sí, se teme de los espantos que en este mundo vienen por pérdida de bienes temporales, o se ensalça o levanta con sobervia en el abondamiento d'ellos, estava armado de firme fortaleza, e se muda del logar do estava assentado e assossegado, e compone e añuda una cadena con la qual puedan atar e traer vençido las tales persecuçiones.

## Capítulo ·IX·

### De la prosa quarta, en la qual Philosophía amonesta a Boeçio que se alivie para relevar e desechar de sí aquella dolençia que sentía

Dize Philosophía a Boeçio:

—Dime si entiendes bien estas cosas que te he dicho, o si del todo son a[15r]rredradas del tu coraçón. E comoquier que non querría contigo fablar salvo cortésmente, empero, si yo fablando e amonestando a ti tales cosas como dicho he, tú non pararas mientes a ellas, podría dezir un provecho que suelen los ombres para lo tal dezir: que serías tal como el asno con la vihuela, el qual oye el sonido d'ella e non se le entiende la dulçura que muestra. Ca tales son los ombres que oyen los castigos razonables que les dizen e non sienten nin entienden en su coraçón para qué aprovechan los tales sermones. E por ende querría saber por qué lloras e por qué manan tantas lágrimas de los tus ojos, ca poco provecho tiene al ombre oír las buenas razones e callar e non curar de otra cosa salvo llorar. Mas si tú esperas remedio de la melezina

e del phísico que la deve dar, conviene en todas maneras que descubras la llaga que tienes e ge la muestres al que en ella te deve poner consejo.

—Estonçe yo, Boeçio, oídas estas palabras que a mí fabló Philosophía, con las quales me amonestava, e recogidas en mí las fuerças del mi entendimiento, lo mejor que yo pude respondile e dixe: «¿Qué es esto que dizes tú, Philosophía, que yo te descubra e muestre la llaga que tengo? A mí paresçe que esta mi dolençia assaz es manifiesta e non menguada para la más publicar, ca la aspereza de la mi fortuna la declara e demuestra assaz. ¿Pues para qué me amonestas que fable? Ca, aunque yo calle e non te responda, assaz se publica e se muestra el mal y el agravio de la fortuna que tengo, que assí ásperamente se ensañó contra mí. ¿E non te paresçe assaz claro el assentamiento del lugar do estó desterrado e preso en cadenas, por que yo aya razón de llorar e me quexar? Non es agora —dezía Boeçio a Philosophía— sinon que tengo aquí el assentamiento do estavan los mis libros nobles y escogidos de que tú mesma me avrías apostado, e tú me acompañavas departiendo contigo de las sçiençias diversas assí humanas como divinas. Çiertamente non tenía yo estonçe ábito tan vil como agora [15v] tengo nin tan triste rostro quando con la tu ayuda estava yo escudriñando los secretos que la natura fizo, quando tú me enseñavas los movimientos de las estrellas e con el estrolabio, que para esto era pertenesçiente, lo conçertavan todo, e quando tú me enseñavas a conformar las nuestras costumbres e toda la razón de la nuestra vida al enxemplo de aquella ordenança çelestial. Por çierto todos estos bienes agora non son comigo, empero por te plazer de me venir a consolar dote muchas graçias.

Agora Boeçio quiere responder a una razón que Philosophía le podría fazer

Dize Boeçio assí:

—Podrías tú, Philosophía, dezir de mí que con razón padesco yo este mal que sofrí, e dirás que, quando yo avía alcançado las onras e bienes d'este mundo, que nunca caté el provecho común, savo por el mío solo apartado. A esto respondo: bien sabes tú, Philosophía, que por boca del philósopho Platón tu criado ordenaste la tal sçiençia de sentençia, es a saber, que bienaventurada era la república si los virtuosos y estudiosos ombres la governassen o si los sus regidores alcançassen sabiduría para la governar sabiamente. E tú, Philosofía, amonestaste por la boca del dicho philósopho Platón que esta tal cosa para regir la república, es a saber, aver sabiduría, era nesçessario a los que la oviessen de regir e governar, e porque sería muy grant peligro e cosa mucho esquiva e dañosa que, dexando el governamiento a los çibdadanos mal regidos e de pequeña discreción, fuesse dada ocassión para que los buenos e los sabios passassen mal. Pues, siguiendo yo el tu consejo e lo que yo avía aprendido de los secretos, todo lo puse en plática para regir e governar e administrar por bien e sabiamente la república, y esto desseé yo siempre. E tú, Philosophía, e aquel Dios el qual te allegó a las voluntades de los sabios, e seredes a mí testigos que ninguna cosa nunca me movió para tener el prinçipado [16r] del regimiento de los que avía de governar salvo catando siempre el bien común de todos los que avía de regir.

Muestra Boeçio como en aquella onra que alcançó de governamiento nunca cató por su provecho apartado, mas que siempre amó el bien común de todos, e pone por enxemplo algunas cosas tales que él fizo por provecho comunal.

E aún fabla Boeçio a Philosophía e dize:

—Por estas razones que yo te he dicho, como siempre yo amé la república, guardé e defendí que los buenos non resçibiessen mal nin los malfechores escapassen sin escarmiento, fueron contra mí levantados muchos e muy grandes discordes, e só puesto en ira de aquellos a quien por esto yo desplazía, en guisa que nunca a mí pudo seer perdonado. E tan libre e franca fue la mi conçiençia en defendimiento del derecho que qualquier aborresçimiento que contra mí ovieron algunos poderosos, por esta razón siempre lo deseché e lo presçié poco. E d'esto todo daré enxemplo: ¿quántas vezes yo contrallé a un ombre grande e poderoso que fazía muchas sinrazones en Roma? E quanto más él se esforçava para fazer mal, tanto más yo le embargava. Y empaché estos tales cónsules e inoçentes fuessen assí destruidos. E non negaré nin callaré la razón mala e sin justiçia que contra mí es levantada, e assí yo digo que el Senado era sin culpa e que devía çesar el que mala acusaçión fazía contra él <que mala acusaçión fazía contra él>, ca non puedo confessar que erré yo en dessear la salud e querer que fuesse salvo el Senado, que non pecara. Aquel tirano Theodorico judgó que, por querer yo salvar al Senado, que fiziera maldad, e que todo esto era por fazer que la mi condepnaçión paresçiese seer fecha justamente, lo qual non era assí, mas siempre con mentira e a su dapño e con grant vergüeña suya trabajó traer falsos testigos contra mí. Otrossí, segund la doctrina del philósopho Sócrates, a mí non era dado nin otorgado de encobrir la verdad e otorgar la mentira. E d'esto cómo devía yo usar, déxolo al tu juizio e de todos los sabios. E por esta razón yo faré mençión d'esta cosa [16v] en este mi libro e contaré toda la verdad como acaesçió por que finque en remembrança a todos los que de nós vinieren; e por ende lo puse por escripto. Otrossí quanto tañe a lo que yo fui acusado, que avía fecho cartas falsas o que las avía mandado fazer, por las quales yo precurava libertad de Roma, d'esto yo non he enojo, antes me plazería fazer tales cartas e procurarlas por que los çibdadanos romanos non estoviessen so crueldad de tirano e fuessen por mí libres. Empero aún yo avría provado que en esto los testigos contra mí traídos falsamente lo contavan, mas, ¿para qué lo diré? Pues non me dan logar para que yo responda a tales cosas. E por çierto por la confissión de los tales acusadores claramente paresçiera la su maldad si logar fuera dado a mí e assaz oviera yo cobrado salvedad, pues quando por la su confusión d'ellos paresçe yo seer inoçente, ca la tal confusión gran lugar ha en los juizios. E por çierto una cosa que llaman ellos falsedad podiera paresçer en aquellas causas de que yo fui acusado, ca dizen que yo procurava en ellas la salvedad del pueblo romano, en la qual cosa, si así fue, yo errava. E ca bien devía yo saber que, biviendo el rey Theodorico tirano, non era ninguna esperança seer salvo nin cobrar libertad. E por çierto, aunque yo fiziera tales cartas de que me acusavan, yo las fiziera lo más secretamente que yo pudiera, pues yo cognosçía la condición del tirano. E si fuera llamado por la tal acusaçión delante d'él, yo le respondiera como respondió un noble çibdadano de Roma llamado Camir quando fue acusado por Gayo Çésar, diziendo que fuera en un tracto fecho contra él por le matar; e díxole: «Por çierto si yo sopiera la tal fabla contra ti seer fecha como dizes, tú nunca la sopieras». (Quería dezir: 'tan malo eres tú que, si yo en tal fabla fuera, tan secretamente se fiziera que tú nunca dende te podieras aperçibir'.)

Queréllase Boeçio de crueles juezes e, primera[17r]mente, con gran reverençia se querella de Dios, que los tales juezes malos consienten aver poderío para judgar.

E dize Boeçio:

—Maguera que yo considerava estas cosas que assí passavan, empero non empacharon nin embargaron todo el mi sentido y el mi entendimiento para que yo me querelle e pueda dezir que los malos ovieron poder de alcançar tanta fuerça para que podiessen empesçer a los buenos. Mas maravíllome mucho que los malos ovieron poder para poner en obra aquello que ellos tenían mal imaginado, e yo non dubdo, e bien lo veo, que los malos mala voluntad han para empesçer a los buenos; mas mucho me maravillo alcançar los tales malos desseos, que aver voluntad de fazer mal, en non es por el fallesçimiento de la natura, e alcançar el malo poderío para empesçer e dapñar al inoçente veyéndolo Dios e consintiéndolo, podemos dezir que esta tal cosa es mucho de maravillar, e como cosa contra natura. E por esto tal dezía un philósopho: «Así es verdad que ý á Dios, querría saber dónde vienen los malos en el mundo, e si Dios non ha, dónde vienen los buenos».

Aún se querella Boeçio del Senado, por cuyo juizio fuera condepnado, e reprehende la crueldad del Senado de Roma llamándolos desagradesçidos de la voluntad que él siempre oviera contra ellos; e dixo:

—Para bien mientes tú, Philosophía, si es cosa razonable e buena que los malos ayan tal poderío para que ellos bevan sangre de los inoçentes, espeçialmente de los errados del Senado de Roma. E nombré aquí a mí, a los quales yo nunca meresçía aver tal gualardón peleando siempre por acresçentar sus bienes e su provecho. E por çierto yo nunca meresçía aver tal gualardón de los mis padres del Senado, los quales entiendo que por invidia me traxieron a este estado. ¿E acuérdaste tú, Philosophía, segund que yo [17v] pienso, pues comigo estoviste siempre, si yo fize nin dixe nunca el contrario d'esto que digo e que lo non podiese complir? Otrossí, ¿quántas vezes otro poderoso llamado Trigillan, el qual era adelantado de la casa real, le echo yo dende por defendimiento de la justiçia veyéndole que usava mal? Otrossí, tú sabes bien como yo defendí muchas vezes a muchos mesquinos de muchas sinrazones e agravios que algunos ombres bárbaros e malos e [a]varos les fazían, y en quántos peligros me puse por esta razón. E todo mi estado e dignidad que tenía aventurava por defender los tales malefiçios, e nunca ninguno me pudo arredrar d'esta tal obra, ca tenía que era bien e provecho común de toda la república. Otrossí, las riquezas que venían ganadas por robería de mal título, e pechos sin razón echados en el mesquino pueblo, yo los encortava e amenguava. E non menos me dolía quando los tales pechos e thesoros mal ganados veía que aquellos a quien eran robados. Otrossí, quando viniera el tiempo de la grant fambre e amarga e fuera puesta una impusición sobre las viandas que se vendían en Roma, por lo qual se destruía la provinçia de Campania, y estonçe, doliéndome mucho de la grant lazeria de la pobre gente, tomé contienda contra el adelantado de la çibdat que esto fazía, y esto por razón del provecho común. E sabiéndolo e veyéndolo el rey Theodorico, non çesé de lo assí contender. E tanto trabajé fasta que aquella impusición que sobre las viandas fuera echada fue tirada. Otrossí, a Paulio, un varón honrado e cónsul de la çibdad de Roma, al qual los ombres del palaçio del rey Theodorico, assí como canes fambrientos, por le robar las sus riquezas con grant avariçia e sin razón lo avían ya tragado, yo libré e tragué e tiré de las gargantas de los tales canes. Y esso mesmo, Philosophía, bien te devías membrar e non seer en olvido como yo me pu[18r]se en grant aventura a la saña e malquerençia de Çipriano, el qual era varón muy poderoso en la çibdad, por defender a Albino, cónsul varón bueno e onrado, el qual, inoçente, era acusado. E assí, por tales como estas que aquí he dicho, son venidas a mí muchas tribulaçiones e muchas grandes discordias contra mí son levantadas. E por tal como esto más razonable cosa era yo seer más seguro, pues

que por amor de la justiçia lo fize e non puse en ello dubda nin lo dixe por temor de los que andavan y estavan de cada día en las casas de los prínçipes buscando mal a mí.

Aún demuestra Boeçio otra razón por que estava assí triste e muy conturbado, y era porque se sienten mucho de la injustiçia, condepnaçión que padesçía por acusaçión de viles testigos que dixeron contra él; e dize:

—Yo fui acusado por un falso testigo llamado Vasilio, el qual era echado de la corte de aquel rey tirano Theodorico por malos e feos fechos que fiziera. E maguera aun estava condepnado en una grant suma de dinero que devía, todo le fue dexado e perdonado por que dixesse e testiguasse contra mí, y era ombre malo infame. Otrossí aún se levantaron otros dos testigos que dixessen contra mí, e mandolo el rey Theodorico, los quales eran Opilio y el otro Gaudençio. E por malos fechos que fizieran eran condepnados a sentençia de muerte e a desterramiento. Y estos non querían dezir contra mí aquella maldad que el rey les mandava dezir, e con temor d'él fueron fuyendo, e pusiéronse en los santos templos cuidando escapar. E quando el rey lo sopo, fizo mandamiento que fasta término çierto sallessen de la çibdad de Rávena, do estavan, e si lo non fiziessen assí, que fuessen quemados en las fruentes de señal de fierro. ¿Qué podríamos aquí dezir de tan grant crueldad e maldad como esta que aquel cruel e malo tirano Theodorico mandó fazer? E luego en aquel día que este mandamiento fue fecho, estos fueron perdonados por quanto testiguaron contra mí. E la mi acusaçión fue [18v] resçebida. ¿Pues qué meresçieron las sçiençias que yo avía aprendido para resçebir tanto mal que la falsa acusaçión fecha contra mí fizo justos e perdonados a los que eran condepnados justamente por sus malefiçios? E bien paresçe que la Fortuna non ovo vergüeña de sofrir tan injusta acusaçión contra mí. E aquí vistes ya un ombre por la su simpleza e inoçençia seer acusado e condepnado e los malos por su maldad seer perdonados, lo qual fue muy grant yerro e vergüeña a los que lo vieron e oyeron.

E aún muestra aquí Boeçio qué era la razón de que lo acusaron, e dize:

—A mí acusavan de dos cosas: primeramente dizían que yo defendía a los cónsules e senadores de la çibdad de Roma, a los quales el dicho tirano Theodorico queríalos destruir poniéndolos que cayeran en crimen de lesa magestad e de traición. E quando lo yo sope, empaché a los acusadores que tan falsa cosa non dixessen. Y esto fue contra mí allegado: que quería yo defender a los que fazían contra el prínçipe traición, lo qual non era verdad. ¿Pues qué me dirás tú, Philosophía mi maestra, que devo yo fazer en este caso? Negaré la maldad que fue puesta contra mí e confesarlo he? Çierto es que yo defendía a los cónsules e senadores, porque sabía que falsamente eran acusados, e d'esto tal yo non he vergüeña nin nunca d'ello me partiré. E non negaré que era mal fecho, que aun bien te acuerdas tú, Philosophía, quando estávamos en la çibdad de Verona, quando este vario rey Theodorico quería destroir el bien común, a la qual cosa él era muy voluntarioso, e quería tornar a acusar a Albino de crimen lesa magestad e caso de traición; e dizía el dicho tirano que todos los más prinçipales señores del Senado eran más consintientes en la dicha traición. E por çierto ellos fueran distruidos del todo si yo los oviesse olvidado; e tú sabes con quánto peligro de mi persona yo los defendí. Y en todo esto trabajé menospreçiando el mi peligro por salvar a los buenos e inoçentes del Senado. E sabes tú, Philosophía, que todas estas cosas fize yo, e que digo verdad; empero, nunca d'esto me loé nin por ende tomé una gloria, ca ma[19r]nifestar ombre la cosa secreta da

grant mengua en la buena obra que ombre ha de fazer. E quantas vezes ombre por las buenas obras que faze quiere seer alabado, esto tal non faze ál salvo que toma presçio de la su buena fama. E agora ya tú vees como Fortuna se puso engañosamente contra la mi ignoçençia, ca en lugar de alcançar gualardones por la firmeza de virtudes en que trabajé, resçebí penas como falsario.

Aún reprehende Boeçio la dureza que en el Senado tovo en estos fechos contra él, e dize:

—¿Quál confissión de pecado fue en este mundo tan magnifiesta que los juezes en una sentençia fuessen assí concordados que algunos d'ellos, siquiera por error de engaño o non lo entendiendo, desvariasse? Ca en el tal caso los unos son crueles e otros son movidos a piedad. Mas contra mí todos fueron concordes.

Aún se querella Boeçio que la su condepnación fue más injusta por quanto todo el proçesso fecho contra él se fizo estando él absente e non le dando logar para que pudiesse razonar por sí, lo qual es contra horden de justiçia; e dize:

—Si yo fuera acusado que quisiera quemar ý los santos templos de Dios, o quisiera matar con cuchillo los saçerdotes d'ellos, o que andava por dar muerte a los buenos ombre e honestos, los quales yerros e pecados sobredichos serían feos e malos, empero la sentençia que oviesse seer dada contra mí si tales males fiziera non se diera salvo estando yo presente e vençido por culpado. Mas estando yo a quinientos pasos muy lexos, sin seer llamado nin oído, só condepnado. Non creo que ombre del mundo, por culpado que sea, esto deviesse padesçer, que sin seer acusado, llamado, oído, vençido por derecho sea condepnado. E aquellos mismos que me condempnaron vieron e conosçieron y entendieron que yo era inoçente e sin culpa, mas por complazer al rey tirano consintieron en la mi condepnación injusta.

Aún Boeçio se escusa e salva de algunos yerros que le oponían, e dize:

—A mí levantaron los malos que usava de arte de inigromançia por alcançar algunas dignidades de [19v] este mundo, de lo qual yo era inoçente, e la mi inoçençia aun la manzillavan mezclando algunas tachas como fazen los imbidiosos, los quales, quando veen que non pueden dapñar la bondad de algund honesto e buen ombre, buscan algunas cosas malas e desonestas de que lo acusan que no fazía sacrefiçio a los espíritus malignos e me encomendava a ellos por tal que ellos me ayudassen a cobrar honras e dignidades temporales. Tú, Philosophía, la qual estás siempre junta comigo, siempre arredraste del mi coraçón tales cosas e toda cobdiçia de bienes temporales, e, veyéndolos tus ojos, non sería ninguno tan osado que tales sacrefiçios tan malos e tan aborresçidos se atreviesse a fazer; e sabes que non es assí. E de cada día tú, Philosophía, destellavas en las mis orejas e mis pensamientos trayendo a mi memoria aquella palabra del philósopho Pictágoras quando dezía: «Servir a Dios e non a los dioses». Nin convenía a mí buscar los defendimientos de los espíritus viles e malos, ca tú de cada día fazías tu poder por me acresçentar en virtudes e fazer semejante a Dios. (Quiere dezir: 'querías a mí fazer complido de sapiençia, la qual cobrada, se gana la graçia de Dios, y en seer razonable torna ombre seer a Él semejante'.)

—Otrossí mi muger e toda mi casa, que sin culpa era a la compañía de los muy onestos mis amigos e a un suegro santo que yo tenía, el qual era muy onrado de toda sospecha, d'esta cobdiçia que tú me acusas podrían a mí defender e seer testigos que yo só sin culpa.

Muestra Boeçio dónde ovieron tal esfuerço para lo assí acusar estos que lo mal querían, e dize:

—¡Ah, cómo yo veo y entiendo dónde cobraron tanto esfuerço estos mis malquerientes para que tan feamente me assí acusassen! E çierto tú, mi maestra Filosophía, fueste causa e comienço d'ello, en esta guisa: yo, con el grande amor que a ti avía, apartávame siempre de la compañía de los malos e andava arredrado escon[20r]diéndome por fablar y estudiar contigo. E los que esto veían tenían que por sacreficar a los espíritus malos assí me encubría de las gentes que me non viessen, e que assí fablava con ellos. Otrossí, por quanto veían que yo mucho alcançava de la sapiençia por la compañía que contigo tenían, dezían que non podría seer ál salvo que algunt espíritu malo era familiar e compañero a mí con el qual todo esto yo cobrava. E d'esta manera acaesçió a un philósopho que avía nombre Apulio, que, veyendo al sabio Sócrates tanta sçiençia alcançar que era a todos grant maravilla, tovo opinión que esto cobrava Sócrates de algund espíritu maligno que era a él familiar e compañero, e fizo dende Apulio un libro el qual es llamado *Del dios de Sócrates*, e segunt la su mala intençión, si así era, más con razón dixera *Libro del espíritu maligno de Sócrates*.

Estas razones se cuentan por Sant Agostín en el libro que fizo llamado *De la çibdad de Dios* en el capítulo ·xviii·.

—Estos que assí me buscaron mal non lo fizieron bien, ca por reverençia tuya e por la compañía que a mí fizieras, por ende me devieran ellos honrar; antes más paresçe que a ti e a mí en una mala sospecha nos han ayuntado e acusado.

### Boeçio dize que la causa d'esta su perturbaçión que ovo, todo fue para dapñar la su fama e la opinión que por todo el pueblo fuere derramada contra él; le empesçía mucho

E dize:

—E a estos males que yo passo mucho se acresçentó en quanto los ombres en este mundo más se allegan a judgar los ombres por las famas que les levantan que por saber la verdad de la cosa como es, e non catan a los meresçimientos de los buenos salvo segund que la fortuna lo ordena. E si veen que el ombre alcança en el mundo bien e onra tiene, que es bueno e que por sus buenos meresçimientos cobra aquellos bienes; otrossí, si veen que les va mal, júdganlo por malo e que los tales males él los meresçió. [20v] E aquellas cosas que la fortuna acresçienta e de bienes temporales tienen que por Dios les viene a los que los han. Y el primero mal que los mesquinos han es que luego el pueblo, quando assí los vee, tiene y es opinión que por seer malos les va así tan mal, e la buena fama que primero tenía luego los desampara a los tales mesquinos. E agora otras nuevas non andan por el pueblo salvo de mí, ca los unos dizen que el mal que tengo yo lo meresçí, los otros dizen que non; e sobre esto dan muchas sentençias e variables, de lo qual he muy grant pesar, e non querría acordarme d'ello. En esto entendí quán grave e quán peligrosa es la carga de la fortuna: este es el postrimero mal en el mundo, ca quando es dicho e acusado a algunt mesquino que es malo, e sobre esto los males se le allegan, todos son en opinión que por sus meresçimientos le vino. E acaesçió a mí, ca, después que me vieron despojado de todos los bienes temporales que tenía e privado de las dignidades e honras que avía alcançado e me vieron desterrado e condenado, pensaron todos que por algunos males que yo fiziera padesçiera todo esto.

### Aún se muestra que es muy conturbado Boeçio de las cosas que generalmente vee seer fechas en este mundo

E dize:

—Parésçeme que veo muchas cosas de ofiçiales malos abondados de riquezas e de muchos gozos temporales, e veo a qualquier malo que con razón meresçía seer condepnado e perdido e que nunca causa de buscar engaños e nuevas maneras de ocasiones a los inoçentes e sin culpa que les va bien en este mundo. E veo a los justos e buenos, por quanto non pueden usar de aquellas cosas que a la justiçia cumple, yazer derribados en el suelo e mucho mal traídos, espeçialmente aquellos que vieron esta mi caída e condepnación, ca por ende están muchos más espantados e con mayor temor que assí les acaesca. E veen a los malos ombres aver gozo de fazer mal, e non son por ende puñidos nin castigados, antes son más atrevidos a lo así conti[21r]nuar. E veo yo a los que mal usan e mal fazen seer en este mundo mucho más gualardonados, e veo a los inoçentes e sin culpa no tan solamente privados e menguados de seer en este mundo seguros, mas aun non se poder tan solamente defender. E assí tú puedes, considerando todo esto, entender si con razón yo dó las bozes e me querello de lo tal, e de me maravillar por quál razón Dios tales cosas consiente.

## Capítulo ·X·

### Del quinto verso

### Cómo Boeçio faze sus clamores e da grandes bozes maravillándose como las obras d'este mundo de los ombres non son governadas por çierta ordenança segunt son los cuerpos sobreçelestiales

Dize assí Boeçio:

—¡Oh, Tú, Señor Criador de los çielos e de las estrellas! El qual nunca te mueves, mas siempre estás firme en la tu perdurable e perpetua silla, e buelves e mueves los çielos con un apressurado movimiento. E costriñes a las estrellas que por ley ordenada se muevan segund la hordenança de la tu providençia en guisa que la Luna, quando llena, es escondida a nós la vista de las estrellas, la lumbre de las quales, por quanto son tan arredradas de nós que paresçen pequeñas, es estonçe escondida de la nuestra vista. E tú esso mesmo costriñes e fazes que la Luna, tornada como amarilla e obscuresçida, pierda la lumbre por el allegamiento que faze al Sol. E Tú, Señor, eres el qual en el primero tiempo de la noche fazes e costriñes que la estrella llamada Véspera, la qual trahe la fuerça de la friura y es causa de humidad, e que se absconda; e que las plantas de la tierra se esfrían. Y esto es por seer aquella estrella muy alongada e arredrada del Sol e de la su calentura. Otrossí Tú, Señor, fazes que esta estrella otra vez mude la hordenança suya acostumbrada la qual tenían en seguir al Sol e, llamada Luzero, e como que es amarilla en la manera por la vezindad que cobra del Sol. Otrossí Tú, Señor, non tan solamente todas estas maravillas fazes por [21v] ordenança acaesçer, mas aun lo fazes seer todo ayuntado en lo uno, ca Tú, en el tiempo frío, quando los días son pequeños e breves, Tú fazes que las fojas de los árboles cayan. Y encortas la luz, es a saber, el día, ca lo fazes mucho chico e que menos dure. E Tú, quando viene el tiempo del estío, el qual por el acresçentamiento del Sol fierve, partes estonçe las oras de la noche e los fazes passar más ligeros e que non duren tanto como primero. E, Señor, la virtud

de la tu providençia e governamiento atiempra el año segund quatro qualidades diversas e departidas, los quales quatro tiempos son: el verano, estío, invierno e otoño. Aquel tiempo que la fuerça del çierço tira, otro viento manso escalienta e da fojas en los árboles, e da tiempo para echar las simientes en la tierra quando la estrella llamada Artara trahe el tiempo llamado otoño. Otrossí Tú fazes que aquella estrella llamada Canícula desseque e madure las altas miesses. E todas estas ordenanças de siempre son assí en la tu providençia, e nunca otro mandamiento es en la ley que a todas estas cosas pusiste en governança tal. E Tú, Señor Criador de todas las cosas, el qual por çierta ordenança todo el mundo govierna, ¿quál es la razón —con muy gran humildad te pregunto— por que los fechos de los ombres que Tú formaste son tan solamente apartados e menospreçiados d'estas tales ordenanças que dicho he, e consientes que los ombres non se goviernen assí, e que antes sean regidos por la fortuna que por la tu providençia? E más querría yo saber: ¿por quál razón la fortuna deleznable e non firme varía estos tales fechos e abaxa e puñe los inoçentes e sin culpa? ¿Por qué las penas que a los malos son devidas son tornadas algunas vezes a los que sin culpa las padesçen e los malos e de malas costumbres son sofridos assentados en altos poderíos e han poder para apremiar e penar a los justos e buenos, e judgan sin razón e como non deven e contra toda horden de justiçia, e los ombres buenos e santos e virtuosos son abaxados y están escondidos en las escuridades do non paresçe la su clara virtud, e los justos e buenos sufren las penas que los malos meresçen e devían padesçer, [22r] e por esta razón los justos sorpotan e sufren las penas de los malos? E ningunt crimen o pecado de perjuro nin de mentira nunca empesçe a los malos que los fazen, ca ellos lo pintan e afeitan con tales colores que todo el castigo que devrían sofrir por lo aver fecho, lo que faze escusar que ellos non le ayan. E quando los tales malos son assí apoderados e han cobrado tantas fuerças para mal fazer, gózanse de sojudgar e abaxar a los altos prínçipes mucho temidos de muchos e infinitos pueblos. Y esto assaz se demostró en este rey tirano Theodorico, el qual, avida liçençia del Emperador de Roma para judgar a España, después que se vio poderoso fue fecho Emperador de Roma, al qual señorío pueblos muchos sin cuenta eran sojudgados.

Aún Boeçio faze su oración a Dios, e dize:

—¡Oh, Tú, Señor Dios, que los çielos riges, el qual todos los fechos del mundo goviernas, cata e para mientes a esta mesquina tierra e a los pobres e lazrados ombres que en ella biven e moran! Ca una partezilla d'ella, la qual es el ombre que en ella mora, es penado e atormentado en esta mar penada, afortunada e peligrosa; ca una vez, como las ondas de la mar es levantado en onra, e otra vez, como las ondas es abaxado en mesquindades. E por ende Tú, poderoso e alto señor e governador, abaxa e atiempra estas ondas assí peligrosas y estos movimientos assí variables que en este mundo el mesquino ombre padesçe. E por aquella ordenança que Tú goviernas al çielo, que es tan alto e tan grande que se non puede dezir, govierna al pobre ombre que en este mundo formaste, e la fortuna non aya tanto poderío sobre él.

## Capítulo ·XI·

### De la quinta prosa, en la qual Boeçio muestra como Filosofía se governó açerca d'él por las querellas que le diera

Dize assí Boeçio:

—Después que continué assí mis querellas, e ladrando dava mis bozes como ombre que estava del todo fuera de mi entendimiento, Philosophía, con todo esto, non se movía a me responder nin se ensañava contra mí, maguer que oía que me quexava assí desatentadamente.

Ca en verdad esta manera ovieron siempre los [22v] sabidores: quando oyen algunt querelloso que las sus querellas muestra con tan grant sentimiento de dolor que paresçe ombre fuera de buen entendimiento, los tales sabios más trabajan por consolar al tal quexado que por le enseñar sçiençia.

E dize:

—Recontando yo, Boeçio, estas mis quexas con dolor continuado, fablando asaz destentadamente e contra razón, empero, Philosophía, con rostro bueno e alegre me escuchó e non se movió por todas las mis querellas que yo dava, veyendo que eran algunt poco contra razón, e respondiome assí: «Boeçio, mi amigo e mio compañero, quando yo a ti vi triste e lloroso, luego conosçí y entendí que tú estavas airado e desterrado».

Aquel ombre es llamado mesquino al qual surge[n] los mudamientos de los bienes temporales e, quando la bienandança d'este mundo se ensalça, luego se abaxa e quebranta.

—Otrossí —dizía Philosophía—, oyendo las tus querellas luego conosçí y entendí que estavas como ombre desterrado.

Aquel es dicho ombre desterrado el que, aunque non quiere, es ido a bevir fuera de la tierra donde nasçió y es natural. E por quanto el ombre, en quanto está entre los términos de las razones así como en tierra natural, así quando salle de los términos de la razón puede seer dicho que está desterrado, así Philosophía fablava aquí con Boeçio. Llamolo desterrado ca lo entendió seer tal quando vio las sus muchas lágrimas, ca si Boeçio non salliera de los términos de la razón non se doliera tanto de la su persecuçión en aver perdido la bienandança de sus bienes temporales. E por quanto maguer que tal turbaçión de estar fuera de la razón se entendía por el dolor que ombre sufre, empero quánto es aquel dolor, mejor se entiende quando el dolorido fabla e lo querella.

E por ende dizía después Philosophía a Boeçio:

—Maguer te vi assí doloroso e con tantas lágrimas assí querelloso, empero non sabía nin podría entender aquel tu desterramiento de que tú te querellavas quánto luengo e grande fuesse salvo que por la su razón querellosa lo entendí.

E por que Boeçio por [23r] tales razones que le dizía Philosophía non desamparasse, luego Philosophía añadió en sus razones e dixo:

—Tú, Boeçio, es verdad que estás muy alongado de la tu tierra (quiere dezir de los términos de la razón), empero non devrías desesperar, ca bien puede seer que tornaras. E tú razonaste como si por siempre oviesses a seer desterrado; e si tú en esta imaginaçión engañosa quieres estar, es a saber, que estás ya desamparado en tal desterramiento e para nunca poder tornar, podría dezir que tú mesmo feriste a ti, ca ninguno non te empuxó a caer en tal desterramiento salvo que tú mesmo, saliendo de los términos de la razón, caíste en seer assí desterrado y enagenado de la tierra do estavas primero, es a saber, que tú partiste de la

buena razón, que en este caso devieras considerar y estar esforçado que fin avería este mal e que non podría durar luengamente. E ninguno nunca podiera por fuerça a ti desterrar. Dó a entender en este caso como la buena razón te devía consolar e conortar.

E aún muestra aquí Philosophía como ninguno non ha poder de fazer que ombre sea desterrado nin apartado de buena razón. Primeramente se muestra parando mientes quién es el prínçipe de la tierra, que es de la buena razón, que ha este poderío para desterrar al ombre d'ella, ca bien veemos que en un reino o en una tierra do reina un prínçipe alguna vez toma imaginación que es e finca más poderoso quando, echando e desterrando d'ella algunos buenos e poderosos çibdadanos, finca él solo en el tal poderío e señorío. Mas tal enxemplo e maginación como este non ha logar en el desterramiento de Boeçio, ca en la tierra de que él se sentía por desterrado era la buena razón, de la qual el prínçipe mayor e señor solo d'ella es Dios, el qual es comienço e regla e prinçipio de la verdadera e derecha razón. E por ende qualquier en tanto bive segund derecha razón en quanto es sometido e obediente a la ley de Dios. E por tanto el prínçipe se delecta e toma grant plazer quando los tales çibdadanos biven e moran en la su tierra. E todo vezino de aquel reino en tanto es franco [23v] e libre en quanto bive segunt razón, e assí manifiesto e notorio es qual ombre deve seer sometido e sobjudgado a la ley de Dios.

—E si tú, Boeçio, te acordares de quál tierra eres çibdadano e vezino, más te consolarías, ca tú deves saber que tu morada es en la tierra e regno de la razón, e dende cobraste el alma intelectiva, a la qual es cosa propia usar siempre razonablemente, ca non eres tú morador e vezino de la tierra de Athenas, la qual es regida e governada con señorío de muchedumbre de moradores que en ella biven; mas en la tierra e reino de la razón, do tú moras, non es esta, ca allí uno solo es el reino y el señor que manda, el qual non se alegra por amochiguar los pueblos que en ella biven, antes se goza por seer más acresçentado en bienes e virtudes. Y esta es la razón a la qual obedesçe la bienaventurada libertad. ¿O non sabes tú, Boeçio, e has olvidado aquella muy antigua ley de la tu çibdad de Roma por la qual es hordenado que ningund çibdadano que en ella quisiera fazer casa, que nunca d'ella sea desterrado, mas el que allí toviere casa bien çercada e con su cava en derredor seguro está sin miedo ninguno que desterrado non sea? Empero el que allí non quisiere seer vezino nin fazer allí morada, es a saber, partiéndose de governar por razón, con razón meresçe non seer vezino de la çibdad, pues traspassa la ley de la razón.

Después d'esto Philosophía, fablando con Boeçio, plañe tan solamente veer el su coraçón atribulado e menospreçia todos los bienes temporales, de los quales él se quexa que avié perdido; e dize:

—E assí tú, Boeçio, mucho más me turbas considerando la tribulaçión que te veo padesçer en el tu coraçón, la qual se demuestra assaz e paresçe en la tristura del tu rostro, que non me turbo por el qual logar donde agora moras. E non faze el logar el tal enojo sofrir a ti, ca el ombre de fuerte coraçón esfor[24r]çado, en todo lugar se compone e passará bien, ca, segunt dezía Ovidio, «al ombre fuerte qualquier tierra le es común, assí como la mar a los peçes».

Otrosí, por quanto ya desuso Boeçio se querelló que non tenía agora aquel istudio compuesto e abondado de libros segunt solía, agora Philosophía desecha aquel tal pensamiento e dize:

—Nin curo ya de aquel tu dessear de que suso te querellavas, que te fallesçía en tener muchos libros guardados e apostados e fermosos e las paredes del tu estudio guarnidas de vedrieras, mas todo mi cuidar es consolar e poner remedio e folgança en la tu voluntad y en el tu entendimiento, en el qual non ayunté yo solamente muchedumbre de libros, mas puse e assenté las buenas e verdaderas sentençias que en los dichos libros estavan. E por ende a mí paresçe que más razonablemente devrías tú plañir las tales sentençias que olvidaste que non los libros do estavan escriptas.

Aún declara Philosophía a Boeçio quáles fueron aquellas cosas que le assí tenían turbado, e dize:

—E de los tus meresçimientos que feziste por guardar el bien comunal de Roma (e dixiste pocos, empero verdaderos todos), e de la muchedumbre de las cosas que contra ti fueron dichas e fechas, pocos nombraste, ca te acusaron que non amavas la salud e salvamiento del Senado, que falsavas cartas... Esto a todos publicaste, mas de otros yerros y engaños que los acusadores te oponían falsamente non curaste de los nombrar, e toviste que era mejor passar brevemente por todo e que más honra e bien era a ti que las tales falsas acusaçiones fuessen después por tiempo cognosçidas por el pueblo e fuessen por ellos sabidas seer falsamente acusadas contra ti. Otrossí tú reprehendiste muy afincadamente los fechos que el Senado injustamente fizo; y esto fazías con grant razón, ca te [24v] dolías de aquellas cosas que malamente acusavan a ti e a mí, ca dixeron que tú andavas siempre apartado comigo e que aquel apartamiento tuyo non era ál salvo que solo estavas arredrado de las gentes faziendo sacrefiçios e adorando los espíritus malignos. E por esta razón lloravas las manzillas que oponían a la tu fama. Y el final e postrimero dolor tuyo se entendió que te querellavas de la tu fortuna, que non te gualardonara egualmente segund los tus meresçimientos. E quando viste que todas las razones que sobre esto dezías e te querellavas, que non te aprovechavan e que en vano fablavas, dexaste todos tus cuidados en Dios, el qual así como rige e govierna el çielo e la tierra en pax, que assí rigiesse e governasse a los que en la dicha tierra biven e moran.

E para esta tal turbaçión e assí tan grande Philosophía busca remedio para consolar a Boeçio diziendo así:

—E por quanto muy grant ruido de los tales buenos desseos que querías aver era cargado en ti, ca el dolor e la saña e la tristura te tenían así penado en guisa que el tu coraçón derraman por diversas partidas, ca el dolor trahe desesperaçión, e la saña e la ira ençienden e aferientan la voluntad, la tristura acarrea al ombre a turbaçión del su entendimiento. E quanto de presente, segunt que lo tú tienes en la voluntad, los remedios grandes que a ti cumplían non los fallas nin los tienes, e por ende a mí conviene de usar contigo poco a poco con algunos remedios livianos por que aquellas cosas que conturbaron y enflamaron el tu coraçón por las tus conturbaçiones que dicho avemos emblandescan e amansen con algunt tañimiento blando e manso e piadoso por que se apareje poco a poco la tu voluntad a resçebir después otros remedios e melezinas más rezios e de mayor fuerça que te daré.

## Capítulo ·XII·

### De la declaraçión del ·VI· verso, en el qual Filosofía prueva por enxemplos naturales que aun es complidero a Boeçio de resçebir remedios e melezinas [25r] más

FUERTES, EMPERO QUE CUMPLE ESPERAR QUE TENGA ANTES LA SU VOLUNTAD MÁS DISPUESTA E MEJOR HORDENADA PARA ENTENDER LAS RAZONES QUE SOBRE ESTO LE SERÁN DICHAS

Luego pone Philosophía unos ensiemplos naturales, e dize:

—Quando la estrella llamada Canchro, la qual es muy dura, se escalienta e se ençiende con los rayos del Sol (quiere dezir que quando el Sol está en el signo Canchro, en el mes de jullio, do los árboles son muy grandes ençendidos), estonçe el que con larga mano sembró e puso las sus simientes en la tierra, en la qual en aquel tiempo niega de dar nasçidas mieses nuevas, el tal sembrador, vezino del deseo que tenía de coger fructo y engañado de la su esperança, váyase a buscar las enzinas que trahen las vellotas e coma d'ellas en fiuza del trigo que en los campos en el tal tiempo sembrara.

Pone aún Philosophía otro enxemplo natural, e dize:

—Otrossí en el invierno, quando el viento Aquilón está esforçado, nunca tú vayas a buscar los campos que den flores e violetas, ca estonçe los campos están apretados e secos e non tienen aquel color de prapura como suelen aver en verano. Nin otrossí tú non busques en el verano los ramos en los quales meten las uvas, ca estonçe non es su tiempo fasta que el tiempo del estío e la otoñada vengan e lleguen. E si tú las tales uvas desseas, espernal otoño, y estonçe podrás d'ellas fazer vino. E assí, cada tiempo del año trahe sus fructas segund que la natura los departió por la hordenança de aquel soberano Dios. E por ende la tal ordenança que aquel Señor alto puso non conviene pensar de la mudar, nin la natura non sufre que estos tiempos sean entre sí mezclados por que en esto aya otra variaçión. E así, aquel que se aquexa e apressura de buscar los tales fructos en el tiempo que la natura non los da, non faze ál salvo que desampara e se parte de la hordenança que es puesta, nin se alegrará del tal buscar.

E por tales enxemplos muestra Philosophía a Boeçio que las melezinas fuertes que le quería [25v] dar, que aún non es el tiempo convenible para ello, e que le conviene esperar el tiempo en el qual tal fructo con razón se deve hordenar para seer dada.

## Capítulo ·XIII·

DE LA SESTA PROSA, EN LA QUAL PHILOSOPHÍA QUIERE SABER QUÁL ES LA ENFERMEDAD DE BOEÇIO, E QUERRÍA CON VERDADERAS RAZONES DESTROIR ALGUNA FALSA OPINIÓN QUE BOEÇIO TENÍA DE MUCHAS COSAS QUE ÉL CREÍA E AFIRMAVA QUE CONTRA RAZÓN ERAN ASÍ GOVERNADAS POR DIOS

Dize Philosophía:

—Boeçio, primeramente antes que yo te ponga las melezinas fuertes rezias que a ti cumplen de resçebir para ser sano, conviene sofrir que yo tiente e conosca la tu voluntad quál es faziendo a ti unas preguntas pocas por que yo pueda aperçebirme y entienda qué manera terné contigo para te salvar.

Estonçe Philosophía dixo:

—Dime, Boeçio, una cosa te quiero preguntar: ¿piensas tú que este mundo se govierna por algunos acaesçimientos de fortuna e sin atempramiento çierto, e tienes que non se govierna por ningund regimiento razonable?

Respondió Boeçio e dixo:

—Por çierto nunca creí nin creo en ninguna manera que cosas tan çiertas como oy son en el mundo se fagan e goviernen por fortunas variables e sin razón, ca yo verdaderamente sé e creo que un governador de todo el mundo es prinçipal señor, el qual es Dios, nin nunca día fue en el mundo en el qual d'esta sentençia verdadera me parta.

Dixo estonçes Philosophía:

—Por çierto assí es, e yo antes de agora lo he oído de ti. Es verdad que siempre lloraste e mostraste grant dolor por los ombres que andan desterrados del conosçimiento de Dios, empero nunca dubdaste que los ombres cuerdos e conosçientes a Dios, que estos sean regidos por razón que en ellos reina.

Aún pregunta Philosophía, e dixo:

—Boeçio, mucho me maravillo de ti cómo puede ser que tú adolescas nin [26r] sientas dolençia estando tan firme e tan assossegado en sentençia tan santa e tan buena como conosçer a Dios es el solo poderoso e governador del mundo. Empero aun de más alta materia quiero agora contigo fablar, comoquier que non sé qué te diga o qué te pregunte, pues que te veo que has verdadero conosçimiento de Dios. Empero dime, pues que tú non dubdas que Dios por la su bondad rige e govierna el mundo, respóndeme si sabes por quáles governamientos el mundo es governado.

Responde Boeçio, e dixo:

—Por çierto te digo que apenas e con muy grant dificultad entiendo la sentençia de esta pregunta que fazes con el grant sentimiento del dolor que tengo, e assí es que en ninguna manera quanto de presente non te pudo responder.

Respondió Philosophía, e dixo:

—Ya bien entiendo e non puedo seer dende engañada, ca veo que la tu dolençia es tan grande e la tu turbaçión que el tu coraçón han empachado en tal manera que non has conosçimiento como solías aver para entender estas cosas. E pongo agora una tal semejança: así como quando valle muy grande es puesto en derredor de çibdad por cava e guarda d'ella e, si está algund rompimiento por allí, los enemigos pueden entrar y empesçer, assí está el tu coraçón todo rompido, en guisa que qualesquier cuidados han ligera entrada para te combatir. Empero una cosa querría mucho saber de ti, e ruégote que a esto me respondas assí considerando: si sabes o alcanças quál sea la fin d'estas tales cosas, ca yo pienso e creo que lo as olvidado e que non te acuerdas dende, es a saber, quál es la fin e intençión de la natiga en todos estos fechos.

Respondió Boeçio e dixo:

—Verdaderamente yo la solía saber, mas ya cómo fue todo es arredrado de la mi memoria e non me acuerdo d'ello.

—Mucho me maravillo —dixo Philoosphía— que tú, que conosçes quál es el comienço de todas las cosas, el qual es Dios, que non sepas las cosas que dende se siguen.

—Por çierto —dixo Boeçio— a Dios yo conosco e sé que el su seer es e fue e será perpetuo.

Por esta tal respuesta que dio Boeçio aún Philosophía reprehende más, e dize:

—¿Cómo puede seer esto: que, teniendo tú entero conosçimiento de los prinçipios, non sepas [26v] nin alcançes quál es la fin de las cosas que dende vienen? Empero tú puedes ser ý escusado de la tal inorançia e del tal non saber que en ti agora tienes, que por las turbaçiones que sobrevinieron en ti estás assí embargado de aver llenero conosçimiento de las cosas. E las turbaçiones a este tal poderío muy grande consigo lo trahen, que pueden mudar al ombre del logar de la perfecçión que avería cobrado del conosçimiento verdadero de las cosas, e de tal manera desapoderan e desatientan al ombre que lo derraiga del todo, pero non sabe nin conosçe cómo dura.

Aún pregunta Philosophía a Boeçio, e dize:

—Querría mucho saber de ti si te acuerdas que eres ombre.

Respondió Boeçio e dixo:

—¿Pues de qué me devo acordar si esto tal que tú me preguntas, es a saber, si me acuerdo que só ombre oviesse olvidado?

Dixo entonçes Philosophía:

—¿Pues podríasme dezir qué cosa es el ombre?

Respondió Boeçio e dixo:

—Vergüença he d'esto que me preguntas. Dígote que bien sé yo que el ombre, que es raçional e mortal. Pues assaz veo y entiendo que tal só yo y esso non puedo negar, e confiésolo que assí es.

Dize Philosophía:

—¿Conosçes otra cosa salvo esto que me dizes?

Respondió Boeçio e dixo:

—Yo conosçí ál, y en esto entiendo que assaz conosçí.

Agora Philosophía, como que alcança otra causa de la enfermedad que Boeçio tenía, dixo:

—Por çierto ya entiendo e veo una muy grant causa de la tu enfermedad, ca non alcançaste qué cosa eres tú; ca maguer segunt natura tú seas animal raçional e mortal como tú dexiste, es esto quanto atañe al cuerpo, empero inmortal eres quanto al alma. Y esta es una razón por que los ombres que en este mundo padesçen algunas tribulaçiones son más turbados, ca por quanto alcançan que son mortales, los bienes temporales d'este mundo buscan e, quando aquellos pierden, estonçes son en dolor olvidando las almas, las quales son inmortales. Por

lo qual devrían buscar e dessear de alcançar los bienes inmortales e perpectuos. Agora esto muy plazen[27r]tero que te digo, que enteramente he fallado la causa final de raíz de la tu enfermedad, e por ende puedo más ligeramente ponerte remedio e melezina a la tu dolençia. Ca por quanto tú, Boeçio, estás assí olvidado e arredrado de ti pensando que tan solamente eras ombre mortal e non curaste salvo por alcançar los bienes temporales e mortales que han fin, los quales perdiste, e por ende te judgas por desterrado e despojado de bienes propios, e non alcanças nin entiendes quál es la fin de las cosas, por ende judgavas e tenías que los malos ombres e de mala condición, por alcançando en este mundo. La qual fortuna, agora después que se mudó, ha trastornado, segund tú razonas, el qual estado del tu coraçón tornándolo de aquel gozo que consigo tenía e de aquella bienandança temporal que perdiesse a esta tristura que agora padesçes. Y en esto entiendo yo los engaños muchos e de muchas maneras que aquella fortuna te fazía, ca verdaderamente ella engaña a los ombres. E fasta complir en esto todas sus artes, muéstrales que ha con ellos grant familiaridad muy blanda e muy lisonjera fasta que los desampara en un dolor tan grande que se non pueda sofrir con toda desesperaçión.

Aún muestra aquí Philosophía que non será cosa muy grave fasta que Boeçio se parta d'esta tal imaginación e que non se duela assí tan amargosamente por averse partido d'él aquella fortuna primera que tenía de las buenas andanças temporales; e dize:

—Boeçio, óyeme e sey çierto que, si tú te acordares e traxeres a tu memoria la natura e la condición e costumbres que la Fortuna consigo trahe, tú conosçerás luego e sabrás por çierto que nin avías visto en ella cosa que fermosa fuesse nin farás cuenta de los bienes que ella te avía dado, ca yo te conosco por tal que todas estas cosas tú las entiendes e sabes bien. E, segund que yo creo, non he yo por qué trabajar mucho para traher estas sus condiçiones de la fortuna a tu memoria, ca tú lo sabes tan bien como yo. E tú, Boeçio, algunas vezes acostumbravas, segund que yo, a la fortuna denostar, e me[27v]nospreçiar sus lisonjas e sus blandos ofresçimientos e dezirle muchas buenas palabras. E, seyendo tú enformado por mí, la perseguías dando tus sentençias contra ella; ¿pues qué diré que agora seas tú mudado en otra sentençia? Empero non lo he a maravilla, ca çiertamente todo mudamiento que súbitamente viene de las tales cosas como tú padesçes non contesçe sin algunt trabajo muy grande e pena de coraçón. E assí acaesçió a ti, que por tal súbito apresurado mudamiento, que te partiste de aquella bienandança do estavas assossegado e contento, estás assí turbado. Empero ya tiempo es que gostes de aquí adelante algunas melezinas de remedios que yo te diré segund que te prometí, e serán cosas blandas e ligeras e que las resçibirás con plazer e te delectarán; las quales melezinas, después que en ti las ovieras tomado, a otros de mayor fuerça farán logar para que se pueda resçebir. Pues venir agora un amonestamiento de dulçura de la retórica e bien razonar, la qual estonçes va por su carrera derecha quando non se partiere de la nuestra compaña. Con esta tal retórica venga la música, criada de la mi casa, la qual con sus dulçes cantos, agora alçándolos, agora abaxándolos, cantará.

Otrossí demuestra Philosophía a Boeçio por otras razones más fuertes como él se deve querellar de la Fortuna, ca ella non fizo ál salvo que guardó la condición suya açerca d'él segunt que siempre lo acostumbró fazer.

E pone aquí Philosophía para esto tres maneras de amonestamientos que faze a Boeçio, e dize luego:

—¿Qué cosa es esto, Boeçio, que así te echó en tanta tristura e lloro? ¿E viste tú por ventura alguna cosa nuevamente que se levantó contra ti de las que non eran acostumbradas de acaesçer? ¿Piensas tú que la Fortuna se mudó e ha tomado otras costumbres nuevas contra ti las que non solía aver? Çiertamente, Boeçio, tan firmemente que estas maneras [28r] que Fortuna çerca de ti tovo, siempre las tovo tales, e non es mudada nin punto de sus costumbres. E verdaderamente ella guardó e mantovo açerca de ti firmeza de sus costumbres quales siempre ovo, e non se mudó nin punto nuevamente en otras. Tal qual agora la sientes era quando te lisonjava e quando te escarnesçía con sus falsas delectaçiones de las sus bienadanças que te prometía. Dime, Boeçio, ¿alcançaste tú saber las sus condiçiones de la Fortuna e cómo tiene dos rostros, uno çiego e otro con que vee? Çiego quando fuertes acaesçimientos e dapños acarrea; otrossí otro rostro con que vee quando otorga los bienes temporales. Si dizes que esto era bien e loas, non te querelles de sus costumbres e concuérdate con ella. E si las tales costumbres suyas aborresçes, échala de ti como a falsa lisonjera, ca aquella que agora es a ti grand causa de tristura e de enojo porque te partiste d'ella tú non lo queriendo, esta mesma deviera ser a ti causa de bien e de sosiego si de tu voluntad te partiste d'ella; ca ella te desamparó, e mejor fuera desamparar tú a ella. E por çierto el que d'ella non se partiere, nunca podrá seer seguro.

Aún pone Philosophía a Boeçio otro amonestamiento diziendo que non deve ombre mucho presçiar la cosa que non es duradera, demás que, aun en se partir después d'él, ha gran peligro e grant trabajo. E dize:

—¡Oh! ¿Por ventura tú, Boeçio, tienes por muy presçiada cosa la fortuna quando la cobrar podieses? E por ende esta fortuna que agora de presente es contigo mucho la amas e presçias, lo qual non devrías fazer, ca bien sabes e çierto eres que esta tal fortuna non tiene contigo assossegado que non se partirá de ti. E demás que, si se partiera, tan amarga es la su partida que non muestra que faze ál salvo que da dolores de muerte. E si por aventura esta tal fortuna a tu alvedrío e a tu voluntad contigo fincasse, empero a la su partida, la qual non se podría escusar, dexarte ha con tristura e con dolor e como mesquino desamparado aquel a quien primero acompañava. [28v] ¿Pues qué muestra la partida o fuida d'esta tal salvo como unas señales de la desaventura que después ha de venir? E por ende non te deves engañar por esta bienandança que tú vees agora de presentar estar delante tus ojos, mas, como ombre cuerdo e sabidor, deves considerar como desde agora vees las cosas que después pueden contesçer, e siempre deves considerar e medir a quál fin las cosas pueden venir. E pues que la fortuna non es firmeza que dure, y es mudable todo su curso, por ende es menos de amar e menos de temer, ca nin la su bienandança es firme nin la contrariedad o tribulación que trahe tampoco es duradera.

Aún pone Philosophía otro amonestamiento sobre lo tal fablando con Boeçio; e dize:

—Finalmente, mi consejo es que tú, Boeçio, todos estos tales mudamientos variables de la fortuna, que con egual coraçón los sufras aunque sean a ti contrarios, pues que abaxaste el tu cuello a lo poner so el su governamiento. E si tú quieres poner ley assí en el estar como en el partirse de ti a la fortuna, la qual de tu grado e por tu voluntad la resçebiste por señora, dígote que me paresçe que le fazes injuria, ca el súbdito non puede nin deve poner ley nin costreñimiento ninguno a su señor. E si lo quisieres fazer, parésçeme que esto es por poca paçiençia que en ti ha en querer tú desabrigar y entristeçer la suerte de la fortuna, lo qual non podrías en ninguna manera acabar.

E para esto que dicho ha Philosophía pone una tal semejança, e dize:

—Si tú, yendo en la nao, acomiendas las velas d'ella al viento, çierto es que non te llevará a do tú escogieres, salvo allá do el viento empuxare, puesto que tú non quieras. Otrossí, si tú echares las simientes en los campos, los años vernán o abondosos o vanos e sin provecho, e non como tú lo pintasses. Ca pues que te tú acomendaste al regimiento de la Fortuna e la tomaste por maestra e por señora, conviénete de todo en todo obedesçerle e acostumbran con las sus costumbres. Otrosí, [29r] si tú, Boeçio, te esfuerças de retener los empuxamientos que la rueda faze quando rezia en derredor, por demás lo fazes. E assí concluyendo, te digo que estas tales opiniones de lo que te ha tentado son muy vanas, es a saber, que ningund ombre mortal tenga e crea que, si la Fortuna se comiença a mudar, que él por sus artes la pueda asosegar, ca por çierto propia cosa es a la Fortuna e fue e será siempre seer mudable e non aver en ella ninguna firmeza.

## Capítulo ·XIIII·

### De los setenos versos

### Cómo Filosofía amonesta a Boeçio que restringa en sí las pasiones que turban el su entendimiento e le arriedran de la carrera de la verdat, e para esto le muestra y enseña algunos enxemplos

—Bien vees tú, Boeçio, que las estrellas del çielo, quando están cubiertas con las nuves obscuras, non pueden dar ninguna lumbre. Otrossí, el viento llamado Auster, si rebolviere la mar con el çielo que está diuso d'ella, las ondas que primero eran claras como el vidrio e como iguales a los días luzientes e claros, e súbitamente se tornan luzias del lodo que se en ellas mezcla, en manera que a la vista de los ombres son enojosas de catar. Otrossí, los ríos que desçienden de las altas montañas muchas vezes con el su curso arrebatado se desvían de aquella carrera derecha por do solía venir con unos grandes cantos que se les atraviessan en el camino por do era su corrimiento, por do era su camino derecho. Pues si tú, Boeçio, quieres veer la clara lumbre e con claro entendimiento e por la hordenança devida que te non desvíes para alcançar la carrera derecha que lleva a la verdad, arriedra de ti estos gozos mundanales y el temor que has de los perder, e parte de ti toda vana esperança nin te espantes de ningunt dolor que a ti recresca, ca estas cosas tales anumblan y escuresçen la voluntad, por que non puede libremente, como [29v] devía, cognosçer la verdad.

## Aquí comiença el segundo libro, en el qual Philosophía, después que entendió e conosçió la enfermedat de Boeçio, para le consolar trahe algunas razones que tomó de la manera común del fablar de los ombres, las quales son como alguna disposiçión para después fazer otras más fuertes razones que podría

## Capítulo primero

### De la prosa primera d'este segundo libro

—Después d'esto Philosophía calló un poco, e conosçió y entendió estando así callada e assossegada la mi enfermedad. E dixo a mí: «Por çierto, segunt verdaderamente he conosçido la causa de la tu enfermedad, tú estás espantado e turbado del desseo que tienes de la

primera fortuna e de aquella bienandança temporal que tú avías cobrado. Muchos bienes temporales eran poderosos e bienaventurados. Otrossí avías olvidado por quáles maneras de governamiento el mundo era regido, por esto tal que assí tú cuidavas, pensavas e tenías que estos mudamientos que la fortuna fazía, que todo era sin saber sobre ello algund regidor e governador verdadero e poderoso para lo fazer, el qual es Dios, que con la su bondad todo el mundo rige e govierna. E por çierto te digo que estos tales pensamiento que en ti son non eran grant maravilla que turbassen muy mucho la tu razón natural e acarreasse en ti tan grant dolençia como tienes, ca non tan solamente las tales cosas acarrean e traherían dolençia muy grave, mas [30r] aun son causas finales e çiertas para del todo matar al ombre, ca son causas de desesperación ca aun al alma matarían e farían perder. Empero pues yo conosco la prinçipal e final causa de la tu dolençia, do muchas graçias a Dios, que aína fallará la vía verdadera como tú seas guarido e cobres salud, ca yo fallo que la natura aún del todo non desamparó, ca en ti dexó la fuerça e vigor del entendimiento de la razón. E tengo ya buen comienço para tú seer salvo en cobrar para ti nudrimientos muy grandes para seer librado d'esta enfermedad que padesçes, pues conosçes la verdadera sentençia como todo el governamiento del mudno está so el poderío de Dios, e que non es solos casos dubdosos e sin razón de la fortuna. E pues assí es, non temas de ninguna cosa, ca d'esta pequeña çentella de fe verdadera que en ti fallo, el calor natural de la verdad será muy acresçentado».

Después d'esto Philosophía demuestra qué maneras se ternán para sanar a Boeçio d'esta su enfermedad, e dize:

—Por quanto agora de presente aún non es tiempo para buscar melezinas e remedios duros e fuertes, ca tal es la natura que, quando desecha las verdaderas opiniones, luego busca e cata otras falsas con las quales se guarnesca. E la razón d'esto es que, quando en el entendimiento toma una opinión, nunca d'ello le parte salvo con amonestamientos contrarios. E por esto la escuridad de la tal conturbación nudrida y esforçada de las falsas opiniones confonde e çiega el verdadero entendimiento. E por ende esta tal escuridad de turbación conviene seer melezinada con unos ungüentos e remedios ligeros e atemprados e poco a poco dados. Assí faziendo, la enfermedad se adelgazará e, tirados e arredrados las tiniebras de los engañosos desseos, e podrás tú, Boeçio, reconosçer el resplandor de la verdadera lux, que es la verdad.

## [30v] Capítulo segundo

### De los primeros versos d'este segundo libro, en el qual Philosophía pone las costumbres que la fortuna suele aver, de las quales siempre usa

Dize Philosophía:

—Tú, Boeçio, deves saber que estas son las costumbres que la fortuna ovo siempre e avrá, es a saber, que quando con su sobervia muda e trastorna las cosas, una vez con bienandança e otra con sus contrarios, non faze ál salvo que se govierna e usa segunt los movimientos e hordenamientos de un braço de mar que es en una isla de Greçia, que tan rezia se muda que el su movimiento nunca es çierto, ca una vez te echará con tu nao a la una ribera e otra vez a otra. E muchas vezes tan áspera e tan cruel es la fortuna que a reyes que eran muy poderosos e muy temidos los abaxa y echa de aquel grant estado que tenían e, otras vezes, a otro que estava

abaxado fasta tierra lo levantó. E non cura de los lloros de los mesquinos nin los escuchan, antes escarnesçe riéndose d'ellos, como muy cruel, de los gemidos que ella faze dar a los que trastorna e derriba de la bienandança que tenían. E d'esta manera la fortuna faze sus juegos e sus escarnios, e así prueva las sus fuerças. E tienen que en esto tal faze miraglos, es a saber, súbitamente fazer al mesquino rico e al rico mesquino. E non cura ella de ninguno que por esta razón sea contento o querelloso.

## Capítulo terçero

### De la segunda prosa que Philosophía faze, en ella qual muestra que Boeçio non deve ser querelloso de la fortuna mostrándole como non le fizo perder ninguna cosa de las quales se querella

E dize:

—Querría yo, Philosophía, fablar e desembolver contigo, Boeçio, algunas cosas fablando contigo por palabras de la Fortuna. E tú avísate bien e cata [31r] que en esto que aquí se dirá por ella, si la Fortuna tiene derecho o non.

E dize Fortuna:

—Dime tú, Boeçio, por quál razón me pones culpa querellándote de mí de cada día, la qual cosa tú non devrías fazer. Dime qué son las injurias que he yo fecho contra ti o quáles bienes tuyos te tiré; ca, quando segund mi cuidar, pienso que non te tiré bienes tuyos ningunos. E si tú sobre esta razón quieres que ayamos juez entre ti e mí, plázeme, e yo te responderé delante d'él si has querella de mí que te aya tirado posesiones o riquezas tuyas e te las aya fecho perder. E si tú me mostrares que estas tales riquezas eran cosas propias de los ombres mortales, por çierto luego me vensco, e todas aquellas cosas que pides de las quales te querellas seer despojado, de muy buena voluntad te otorgo de te las tornar. E quando el vientre de la tu madre te puso en este mundo, yo te resçebí entonçes desnudo e pobre de todas las cosas e con mis riquezas te crié, ca tú non tenías cosa alguna. E lo que te agora faze aver poca paçiençia e querellarte de mí non es con razón, ca con mi ayuda, poniéndome con grant humildad, me abaxé a te criar. E todas las cosas que más son de derecho, con grant abondamiento te las otorgué. E agora quiero arredrar la mi mano de ti e tomar las mis riquezas e bienes con los quales te crié. Dévesme dar tú muchas graçias por el tiempo que gozaste de mis bienes non seyendo tuyos. Empero non has razón justa para te querellar de mí como si los tus bienes propios oviesses perdido, ca, si bienes te tiré, eran míos, e prestados los tenías de mí. E si razón justa non has para te querellar de mí, ¿por qué das estos grandes gemidos? Ca ninguna fuerça non es a ti fecha por mí, pues non te tiré salvo mis bienes propios, ca riquezas e otros tales bienes que tú tenías, míos eran e a mí servían; [31v] e los siervos cognosçen a su señor con quien vinieron, e comigo se van. E aosadas bien podría dezir e afirmar que, si estos tales bienes fueran tuyos propios, que nunca tú los perdieras.

Respondió agora Fortuna a una qüestión que le podría seer fecha diziendo:

—Maguer los tales bienes, como tú dizes, fuessen tuyos, empero después que tú començaste a criar un tal criado, non ge las devieras tirar.

A esto responde Fortuna, e dize:

—¿Cómo será esto, defendiendo solamente a mí, que yo no use de mi derecho? Otorgado es al çielo días claros e luzientes, e después encúbrelos con noches obscuras e tenebrosas. Otrossí veemos un año demostrar la faz de la tierra fermosa e pintada de diversas colores e flores e apostarlas de mejores abondosas, e otra vez mezclar con ella nieves e lluvios e fríos. Otrossí el derecho de la mar es paresçer una vez mansa e blanda, assí como quando faze tiempo claro e assossegado, e otra vez la veemos espantar a todos con las sus ondas arrebatadas e tempestades peligrosas. Pues como todas estas cosas sobredichas libremente sean otorgadas al çielo e campos e mar, ¿quál es la razón por que la cobdiçia de los ombres, que se nunca fartan, aquí costreñirá a mí, la Fortuna, seer firme e durable, lo qual es contrario a la mi condición e a las mis costumbres? (Como que dize: 'bien creo que non es ninguno que esto pueda fazer, ca este es mi derecho e poderío natural'.)

—Este juego jugo yo cada día: a la rueda del mundo d'esta manera la buelvo cada día; e con esto tal tomo yo muy grant plazer: las cosas altas traherlas abaxo e las cosas baxas alçarlas. Pues que esto que te digo es assí e non es dubda ninguna en ello, sabe tú, Boeçio, si a ti plaze, e usa del poderío que yo te daré; empero con tal condiçion usa d'ello que, quando a mí ploguiere que desçiendas, que non lo ayas a injuria.

Aún pone aquí Philosophía un enxemplo de cómo la fortuna es siempre mudable [32r] e non firme, e fabla en nombre de la Fortuna, e dize assí:

—Non sabes tú, Boeçio, las mis costumbres, segund que a mí paresçe. Bien veo yo que non sabes tú como aquel Crespo, rey de los lidores, el qual era muy temido un poco tiempo antes del su enemigo Çiro, e después a pocos días fue vençido d'él; e como, desamparado e sin ventura, fue puesto en el fuego a mandamiento de aquel su enemigo Çiro. E luego sobrevino una grande lluvia del çielo que amató el fuego, y escapó el rey Crespo.

Aún pone Philosophía otro enxemplo mostrando como la fortuna non es firme, e dize:

—Non me olvido, antes me remiembro bien, como Paulo, cónsul de Roma, fue embiado con hueste contra el rey de Persia, el qual era muy sobervio, e peleó con él e vençiolo. E quando lo tenía preso acordávasse de la nobleza e del buen alvedrío pasada que el dicho rey de Persia solía tener e cómo lo agora veía preso en cadenas e desesperado. E, movido Paulo a grant piedad, començó a llorar muy piadosamente.

E aún de otras cosas fablava aquí Filosophía en razón de la condición de Fortuna, e dize:

—¿Qué otras cosas quiere significar aquellos libros de traguevos que los philósophos fizieron llenos de muchas lágrimas salvo los mudamientos de la fortuna variables e non çiertos nin seguros mostrando como muchos regnos e señoríos muy grandes fueron e son trastornados en un arrebatado punto e sin sospecha?

E aún demuestra Philosophía como estos tales mudamientos de la fortuna son ya por todo el mundo notorios e publicados, e dize que en el umbral de la casa de Júpiter yazían dos toneles de vino, y el uno lleno de vino bueno y el otro de vino malo. E los ombres que allí entravan todos tomavan d'ello, e los unos alcançavan a tomar más de lo bueno e otros más de lo malo.

Esta tal semejança pone Boeçio, que dize que en Athenas, do él seyendo moço aprendía, que en el templo de Júpiter estava esta cosa que dicha es; que por casa de Júpiter era significado el mundo por el aire que en él estava, e por el umbral la tierra que [32v] está baxa e pisada de los ombres, e por los dos toneles de vino bueno e malo es significada la bienandança e la adversidad d'este mundo. E assí todos los que en este mundo biven d'estos dos toneles sacan, los unos han ventura de tomar de lo bueno e otros de lo malo.

E por ende dize la Fortuna a Boeçio:

—Si tú entraste en este tal templo e alcançaste a tomar de lo bueno, luego non has razón por te querellar de mí; e si de lo que non era bueno tomaste, tuya es y era la culpa.

Después d'esto torna Philosophía a consolar a Boeçio poniéndole buena esperança, e dize:

—Tú, Boeçio, querellas e dizes que del todo la Fortuna es partida e arredrada de ti. ¿Pues qué me dirás que non es assí? E si aún en alguna parte está contigo, ca deves tú esforçarte e alegrarte e tener que este mudamiento que fallaste es causa a ti por aver esperança de alcançar más bienandanças de las que tenías. E si esto assí es, luego tú non deves fablar contra Fortuna con tan poca paçiençia como fasta aquí has fablado. Empero non te desesperes nin espantes el tu coraçón, pues que bives y estás assentado, mas bive segund el derecho común a todos; e segunt que todos los otros passan, passarás tú.

## Capítulo ·IIII·

### De los segundos versos del segundo libro

### De cómo Fortuna clama e querella la cobdiçia de los ombres que se nunca pueden en este mundo fartar

Aún la Fortuna se querella de la desordenada cobdiçia de los ombres, e dize:

—Si el abondamiento de los bienes temporales lleno del todo como el cobdiçioso dessea e fuesse tanto como son las arenas que la mar, quando está movida de los vientos derrama, o quantas son las estrellas que luzen el çielo, aun con todo esto los ombres non cansarían de dar sus mesquinas querellas non se contentando e teniéndose aún pobres. E maguer que Dios es, el qual es largo e franco dador de oro e de riquezas, e de buena voluntad resçiba los desseos de los ombres [33r] e afeite los cobdiçiosos de muchas honras, empero con todo esto ya los bienes que tienen ganados e posseen como que nada les paresçe. Tan grande es la su cobdiçia que abre otras quebraduras que querían aún fenchir, e les paresçe como que están vazíos. ¿Pues quáles fructos abastarán e atemprar e a refrenar esta tal cobdiçia desordenada? Por çierto creo que ninguno, antes aquel que más dones e riquezas gana cobra luego mayor sed, e así se deseca del todo.

E concluyendo dize que nunca bive ninguno rico el que, con miedo de perder los tales bienes, está dando gemidos teniendo que ya es pobre.

## Capítulo quinto

### De la terçera prosa del segundo libro, en el qual Philosophía demuestra a Boeçio como non faze bien en se querellar de la Fortuna

—Por çierto, Boeçio, si la Fortuna fablasse contigo por esta palabras que yo te fablo, tú non averías justa razón para te querellar d'ella. Empero si tú tienes algún derecho por ti por el

qual puedas justificar tu querella, forçado es que lo digas. E para esto logar te será dado como seas oído.

Estonçe Boeçio dixo a la Fortuna con muy grande quexa que sentía:

—Por çierto, Fortuna, las tus palabras que tú has dicho son fermosas e untadas con miel dulçe de la retórica e de la música, ca son dichos muy apostados e de buen son, las quales tan solamente en ser oídas trahen consigo grant delectación. Empero, el grant sentimiento de mi dolor que tengo sobrepuja todos aquellos deleites en tal manera que, quando estas cosas dexaren de seer oídas en las mis orejas, el lloro que en mí fincare ya assentado me agraviará mucho más.

Después d'esto determina Philosophía quándo aprovechan las cosas que Fortuna ha dicho, e dize:

—Non es dubda que las dulçes palabras que la Fortuna ha dicho non tiran todo nin sanan el dolor que tú tienes, mas como que a desuso ablandan e afalagan. E assí estas tales palabras non son remedios para sanar tu dolençia, [33v] mas son como unos amansamientos del dolor, ca aquellas melezinas que tú, Boeçio, has menester para que del todo la tu enfermedad guaresca, quando fuere tiempo convenible yo te las daré en manera que la tu dolençia sea derraigada e tirada del todo.

Aún demuestra Philosophía a Boeçio contándole los bienes que él ovo de la Fortuna, por lo qual non se deve querellar d'ella llamándose mesquino; e dize:

—Por estas razones que has tú, Boeçio, oído, non te deves contar nin llamar mesquino. E parésçeme, segunt puedo entender en las tus palabras, que tú has olvidado la manera y el buen estado de la tu bienandança. Aunque yo callasse, notorio es que tú, seyendo desamparado del tu padre e de tu madre, los grandes señores e cónsules de la çibdat de Roma te resçibieron por su pariente, e pusieron que tú oviesses debdo e linaje con ellos casándote con una muger noble e çercana a ellos en parentesco. Y en esto oviste tú muy grand buena ventura, que antes fueste en Roma conosçido e amado que con ellos oviesses debdo de casamiento, lo qual es mucho preçiosa cosa de notar.

Aún demuestra Filosophía otros bienes que resçibió Boeçio de la Fortuna, e dize:

—¿Quién es aquel que non te pone e pedrique por muy bienaventurado quando sopieres con quánta onra de parientes tuyos e de muger seas tú onrado, e con la alabança e castidad de la muger e honestidad, e con amochiguamiento de fijos, las quales cosas pocos ombres las alcançan? Pues dexo de fablar de los bienes que comunalmente a algunos son otorgados, e non quiero fablar salvo de aquellos bienes espirituales que a ti, Boeçio, la Fortuna otorgó, los quales son estos: aver tú alcançado e cobrado seyendo mançebo grandes dignidades, las quales a viejos e a ançianos les fueron denegados; e aun para aver tú espeçial amochiguamiento de onra, de la qual cosa tomo yo grant plazer en contarlo, cómo tú oviste dos fijos cónsules en Roma, lo qual nunca fue a otro alguno otorgado, que dos hermanos [34r] oviessen en ella en un tiempo consulado. Pues ningunos males que recrescan non deven fazer olvidar aquel día

en el qual tú tal honra alcançaste: como muchos de los padres onrados de Roma con grandes alegrías los viste venir a tu casa acompañando a aquellos tus dos fijos, e asentarlos en las sillas para ellos hordenadas donde judgavan al pueblo. Otrossí tú, Boeçio, meresçiste seer honrado por el tu buen fablar e por la buena retórica que en ti avía razonada por los prínçipes que se fazían en la çibdad de Roma alabándolo e honrándolos con sermones que d'ellas fazías en el día que a ellos eran dadas aquellas dignidades. Y estavas tú, Boeçio, assentado con los dos tus fijos cónsules quando proponías, e muchedumbre de gentes que allí eran, todos catavan e miravan la tu proposición de aquel día como eran onradamente dicha. Y en estas cosas tales muy grant gloria alcançaste. Parésçeme, Boeçio, que, resçibiendo tú todos estos bienes de la Fortuna, que la engañaste con tus palabras e non ovo de ti otras graçias aviéndote a ti ella dado grandes dones quales nunca a otros diera. E aun agora quieres contender con ella y entrar en cuentas diziendo «Estos bienes non ove, e los que ove non eran duraderos». E la has tornado contra ti un poco irada e sañuda, e te cata de mal ojo diziendo que non le agradesçes los bienes que te dio. E por ende non te maravilles si la fallas contraria más de lo que solía seer. Otrossí tú, Boeçio, si consideras las maneras de los que son alegres por las bienandanças que han e de los que son tristes por las desaventuras que padesçes, non puedes negar que tú non eres uno de los bienaventurados, ca çierto más bienes resçebiste de la Fortuna que non males nin enojos. E si tú dixieres que los bienes que la Fortuna te dio fueron bienes que passaron e non perpectuos, eso mesmo deves considerar que, si algunos males o enojos resçibes agora, que non son perpectuos, ca, quandoquier que sea, fin averán. E así, segunt [34v] esta tal consideraçión, egual[a] todo lo que oviste de la bienandança e lo que padesçes agora de tristura e de mal. E non deves tú, Boeçio, demandar que la Fortuna te dé e otorgue lo que nunca a otro ombre en esta vida que passa e non es perdurable otorgó nin dio, ca sabes tú muy bien que, como huésped, sin sospecha veniste en este mundo, y en él has ya morado grant tiempo. E non te deve seerençelado, antes bien lo as visto por los ojos, que en las cosas humanales que los ombres alcançan ninguna firmeza non es, e que el ombre en una pequeña ora es desatado e tornado polvo. E maguera alguna tardança de bevir en el mundo el ombre alcançe, empero aquel día postrimero llega que todo lo desata, y en el qual la Fortuna non ha poderío ninguno para lo contrastar. E poca es la diferençia en este caso, ca o tú dexarás e desampararás a la Fortuna muriendo tú, o ella te desamparará partiéndose de ti. E si esto bien considerares, non has razón para te querellar d'ella, pues vees que non es dada ninguna firmeza en este mundo.

## Capítulo ·VI·

### De la declaraçión de los terçeros versos d'este segundo libro, en los quales Philosofía demuestra por muchos enxemplos que trahe, como este mundo es movedizo e non mundanable, que ombre non deve poner su firmeza en los bienes de la fortuna

—El Sol comiença a derramar la lux por diversos partimientos del día, ca luego se muestra como bermejo, después luziente, después caliente e después como enflaquesçe quando se va a esconder, e así faze sus mudamientos en el çielo. Otrosí el viento llamado Favorrón, o allegando a él resolla e demuestra los campos llenos de rosas, empero después viene otro viento anublado e desseca las flores así nasçidas, e fincan solamente las espinas. E assí tales mudamientos de cada día los veemos en los cuerpos çelestiales y en la tierra. Otrossí veemos la mar, que muchas vezes de noche da como un resplandor [35r] de sí moviendo las

ondas; e después veemos que, quando el viento Aquilón llamado la rebuelve, que la torna obscura e irada. E así tales mudamientos, ¿quién es el que non los considera que cada día acaesçen? E pues estas cosas así naturalmente fechas tú, Boeçio, vees, ¿quál es la razón por que te querellas que los bienes que la fortuna da non son firmes nin estables? E bien sabes que ley perpectua es puesta que ninguna cosa non es que se non mude salvo aquel poderoso Dios.

## Capítulo ·VII·

### De la declaraçión de la prosa quarta d'este libro segundo, en la qual Philosophía prueva que aun Boeçio es bienaventurado en los bienes d'este mundo, e que aún consigo tiene bienes muy presçiosos que primero tenía

—Estonçe yo, Boeçio, començé a fablar e dixe así a Philosophía: «Tú, maestra e guardadera de todas las virtudes, verdaderas cosas as dicho a mí, e non puedo yo negar que muy ligero curso non ovo la bienandança mía. Empero una cosa me atormenta mucho: quando me acuerdo e remiembro como en otro tiempo yo aya seído bienaventurado, ca por çierto entre todas las adversidades e mudamientos de la fortuna muy mucho es de doler acordarse ombre aver seído bienaventurado e agora non lo seer».

De aquí pueden ser dichas dos maneras de desaventura: la una, nunca aver seído bienaventurado, y esto es aun más ligero de sofrir, ca nunca el tal gostó bienandança; la otra manera es aver seído bienaventurado e después non lo seer, y esto es mucho más grave, por quanto ya sopo qué cosa era bienandança e la perdió. E por esto Séneca el philósopho, en una epístola que embió a Sereno, dezía: «Más sofridera cosa es non ganar que perder, e por ende siempre verás más alegres a los que nunca ganaron [35v] que a los que perdieron».

E aún muestra Philosophía a Boeçio que se non deve querellar tanto de la fortuna porque en lo más del tiempo fue bienaventurado; e dize así en nombre de la Fortuna:

—Tú, Boeçio, te querellas sin razón e tienes opinión errada, que dizes que aun agora te tienes por desaventurado e despojado de los mis bienes que te diera. Y esto tal viene por tú non lo bien comedir e pensar. E non te deves achacar a los bienes míos que yo tomé de ti, ca si este nombre vazío e perdidoso, como tú te razonas, lo qual yo así lo razono, mueve el desseo de la tu voluntad a recordarte de la bienandança que oviste, yo por bien fecho lo he. E si pensares el tiempo que tú non avías ninguna cosa d'estas e te las di yo, esso mesmo poder tiene Dios para te las dar nuevamente como las dio primero, e aun podrás aver mucho mejor que esto. ¿Pues por qué te querellas llamándote desaventurado e con tal desesperança? E aun quiero yo, Fortuna, mostrar a ti, Boeçio, que las cosas mejores de la tu bienandança, que aún contigo están e non las perdiste. Aún contigo está aquel sabio, aquel muy onrado varón, tu suegro llamado Símacho, en todos los ombres muy discreto e bueno, el qual a ti es tan presçiado que tu vida mesma dariés por él, e aún pensarías non lo aver cobrado por justo presçio, tan bueno es el varón, muy cuerdo e complido de sapiençia e de muchas virtudes. Y, estando seguro de non resçebir nin meresçer ningunas injurias, por los tus dolores está dando gemidos muy tristes. Otrossí aún bive la tu muger cuerda e buena de buen engenio atemprado y exçelente e muy onrada entre todas las mugeres del mundo, casta e honesta e complida de muchas virtudes; e por que en pequeña suma çierre e concluya de contar las sus virtudes, ella es tal e semejante a su padre Símacho, tu suegro. Y está y es oy día biva para la tu consolaçión, empero

aborresçiendo [36r] ya esta vida por las tus quexas que toma, solamente el espíritu del alma ha en ella escapado. E con los tus tales desseos está ella llorosa por veer las tus bienandanças de que tú te querellas seer menguado. ¿Pues qué diré de los tus fijos legítimos e buenos e cónsules de Roma, cuya semejança verdaderamente paresçen aquel su ahuelo Símacho en el su engeño, maguer ellos sean aún en hedad de mançebía?

Después d'esto concluye sus razones Philosophía e dize assí:

—Boeçio, e los ombres mortales tienen siempre el su mayor desseo de retener tan solamente la vida d'este mundo que se non vaya, e non curaría de ál. Pues tú, Boeçio, por bienaventurado te ternás si te non cognosçieres aver retenido contigo e que non perdiste tantos bienes como te he contados que han fincado a ti, los quales non es en el mundo ombre que tenga que más presçiados puedan otros bienes seer. E pues assí es, enxuga estas tus lágrimas, pues tan bienaventurado fincaste; e non has razón por que te querellar, ca la tu fortuna non es de Dios del todo aborresçida para que te assí querelles d'ella, nin la tempestad grande non te pudo empesçer pues que tan firmes e rezias áncoras toviste, es a saber, en te fincar tan dulçes e tan firmes amigos como te he contado, tan honesta e buena muger, tan honrado suegro e tan discretos fijos, los quales todos estos assí están contigo firmes que nunca sofrirán que tú seas menguado de las presentes consolaçiones en este mundo nin que pierdas la esperança de la gloria que es por venir en el otro mundo, que nunca ha de aver fin.

Aún Philosophía quiere provar aquí que la bienandança que viene por parte de la fortuna, que nunca ninguno la pudo enteramente alcançar. E faze que Boeçio otorgue primeramente como la su mayor parte de la su bienandança finca aún con él, e que non llora salvo algunos bienes menores, que pocos se perdió.

E dize [36v] assí Boeçio a Philosophía:

—Dixiste que, pues los amigos me fincaron, que aún ánchoras rezias e firmes tengo. Pues así lo dizes, plazer me ha que las tales ánchoras (quiere dezir, que los tales amigos) estén firmes. E si ellos firmes estovieron, en qualquier manera que los fechos vengan, aun tengo que escapo d'esta presente adversidad de que me plango. Empero tú, Philosofía, vees bien quánto fallesçe a mí de los bienes que apostavan e honravan a mi estado.

Aún quiere provar Philosophía que estas tales bienandanças que la fortuna otorga, que nunca complidamente los alcançan ombre. E para esto primeramente reprehende a Boeçio que así gime e llora por fallesçimiento que ovo de pocos bienes que avía alcançado. E dize:

—Querría tornar algund poco el tu coraçón a seer consolado, si quieres sofrir que non te entristescas diziendo que del todo has perdido tu bienandança, ca aún la mejor parte d'ella en salvo te finca. Empero yo non puedo sofrir los tus delectamientos por que tan lloroso e tan quexoso te querellas de alguna cosa de la bienandança que te fallesçe, la qual tú cuentas por bienandança entera; y ella por verdad es tal, ca ninguno nunca tal alcançó los bienes de la fortuna que en alguna cosa non se fallasse seer menguado.

E dize:

—¿Quién es aquel tan complidamente bienaventurado que non falle algunas menguas en su estado por lo qual siempre esté consigo mesmo barajando e riñiendo? Ca muy

ensangostada y estrecha e menguada es la condición del ombre mesquino. Y esto con razón se prueva, ca tal estado non plaze al ombre por el qual non se gana nin cobra lo qual desea nin [37r] puede consigo retener lo que le delecta. Y el estado de la bienandança temporal que la fortuna otorga tal es, ca en los bienes temporales, en los quales se funda toda esta buenaventura d'este mundo, nin viene complidamente como ombre dessea e, si viene, non dura mucho. E por ende, con razón dixe que muy ensangostada e menguada es la condición del ombre que los tales bienes dessea. E que queramos provar que los tales bienes nunca vienen complidamente, claro paresçe, que a un ombre es dado aver muy grant thesoro, empero la vileza del linaje donde viene lo envergüença e manzilla, por que nunca enteramente lo tengan por honrado. A otro ombre nobleza de la sangre le honra en ser de grant linaje, empero la grant pobreza que tiene consigo açerca d'él e su familia lo trahe ensangostado e cuidadoso; e tanençerrado está que le plazería nunca seer conosçido. Otro ombre nin alcança nobleza de linaje nin abondamiento de riquezas, e por ende toda vía así menguado está llorando porque bive solo e desamparado, que aun casamiento non puede aver. Otro ombre es bienaventurado de aver alcançado muger honrada e buena, de la qual se tiene por muy contento, empero por quanto es menguado de non aver fijos plañe veyendo que ayuntan bienes e riquezas para heredero ajeno. Otro alcançó aver muger e fijos, con lo qual mucho se alegra, empero por los veer después malacostumbrados e sin esperança de castigo se entristeçe e llora. E assí puedes entender que non ha en este mundo ombre que así pueda concordar ligeramente con la condición de la fortuna suya. E por ende acaesçe aquí d'estas cosas que assí viene a cada uno a qual que lo ha provado, lo aborresca, y el que nunca provó, lo dessee. Aún te quiero demostrar —dixo Philosophía a Boeçio— como tanto como ombre es bienandante, tan[37v]to es más deleitado e más flaco, e por ende siente más de ligero qualquier mengua d'estos bienes temporales que les fallesçe. E a los muy mucho bienandantes, muy pequeñas cosas que les fallesca les tiran el complimiento de aquella bienandança que dessean.

E por ende dize Philosophía:

—Aun tú, Boeçio, puedes añader a estas cosas que te he dicho que qualquier ombre muy bienandante muy delicado tiene el su sentir, ca si todas las cosas non le vienen a su voluntad así como él querría, luego se torna en muy poca paçiençia e siente muy más qualquier adversidad o contrario que le venga, e con muy pequeñas pérdidas cae. E por ende verdaderamente tengo que muy pequeñas cosas además son las que tiran la perfecçión de la bienandança d'este mundo.

Aún se razona Philosophía con Boeçio diziendo que aquellas cosas non faze[n] bienaventurado las que más fazen por la disposición e ordenança del coraçón del ombre seer que non por condición nin bien que en ellas es; e tales son los bienes de la fortuna. Y esto se prueva ca una mesma cosa la qual un ombre judga seer complidera para seer bienandante, aquella mesma la judga otro seer bastante para seer ombre mesquino. E por ende Philosophía a Boeçio, el qual tenía que la su fortuna era de grant mesquindad, dize:

—¿Quánt muchos cuidados tú, Boeçio, que son los que se judgarán por muy bienandantes que alcançarán a los çielos si una partezilla de los bienes que tú tienes podiessen aver? Y este lugar do tú agora estás, el qual tú tienes por desterramiento, a los tales regno e tierra paresçería libre. E por ende deves entender que ninguna cosa en este mundo non pienses que es mesquina salvo por el [38r] tu coraçón non seer contento d'ella. E toda suerte que al ombre

viene, bienaventurada es si el coraçón suyo egualmente la sofriere. Ca ¿quién es aquel tan bienaventurado e abastado de los tales bienes de la fortuna que, si en él non oviere paçiençia, que non cobdiçie mudar el estado que tiene? E por esto tal tú, Boeçio, puedes entender con quántas amarguras la mesquina condiçión del ombre es derramada, que aun la bienandança que paresçe sea al que la tiene alegre, empero quando él más la querría tener, estonçe se parte d'él e se va e non la puede consigo retener. E, así, manifiesta cosa es quán mesquina e quán amarga es la bienandança de las cosas mortales, que nin con los que d'ella se delectan non finca nin a los que con ella se ensangostan non pone consejo.

Aún muestra Philosophía cómo la bienandança verdadera non es en las cosas que la fortuna trahe, y enseña dó fallare ombre la bienandança verdadera. E dize así:

—Grant dolor he de vós, los ombres mortales, que andades buscando la verdadera bienandança en los bienes mundanales; e por çierto en esto mucho errades e non sabedes lo que fazedes, ca yo vos mostraré sin ninguna dubda quál es e dó está la raíz y el fundamiento de la verdadera bienandança. E la razón que te aquí diré es esta: dime, ¿tú fallas ninguna cosa que más preçiosa nin más amada sea a ti que tú mesmo? Dezirme has tú que por çierto non preçias ninguna cosa más que a ti mesmo. Pues si tú fueres poderoso de ti teniendo el tu coraçón assossegado, posseerás e serás señor de cosas las quales nunca querrías perder, ca, si tú tomares delectación en fazer buenas obras, nunca la fortuna te las podrá tirar. E por que tú conoscas que la bienandança verdadera non está en las cosas que la fortuna otorga, toma en ti esta tal conclusión: si la bienandança es al soberano bien de la natura a lo que tiene en este mundo e non es aquel soberano bien el qual nunca se puede tirar, ca otro soberano bien es prinçipal el qual [38v] nunca ha fin, luego manifiesto es para alcançar la verdadera bienandança la fortuna non es firme nin estable nin ha poder para ello.

E aún trahe Philosophía otra razón para provar lo que ha dicho, e dize assí:

—Aquel que es bienandante en este mundo de la bienandança que de la fortuna, o sabe que la bienandança se puede mudar o non. Si non lo sabe, luego finca como nesçio e pequeño sabidor, e segund esto non es dicho bienaventurado. E si lo sabe, luego nesçessario es que tenga consigo miedo e temor que non pierda aquella tal bienandança; pues él siempre tiene consigo miedo e themor, non lo podemos llamar bienaventurado complido.

Después d'esto, concluyendo Philosophía, e dize a una pregunta que le podría fazer:

—Dirá alguno: «Non se teme ombre de la tal pérdida por quanto non cura d'ello, o se pierda o non». E si esto así es —dize Philosophía—, luego aquella tal bienandança assaz meresçe pequeña seer, ca si grande e buena fuese non la menospreçiaría el ombre para non curar d'ella; e paresçe que pequeña es la bienandança la qual con paçiençia de coraçón se sufre la su partida d'ella.

E aún trahe Philosophía otra razón para provar que la verdadera bienandança non es en las cosas que la fortuna otorga; e dize assí:

—Si tú me otorgas que en los bienes que da la fortuna es la bienandança, los quales sin dubda se acaban quando la muerte viene, seguirse á que el ombre que los tales bienes assí alcançan, que luego que muere es mesquino, lo qual non es verdad, ca muchos después de la muerte cobran bienandança perdurable, como son los santos. E assí digo que en los bienes

temporales la bienandança verdadera non es. E por quanto tú, Boeçio, eres aque<e>l mesmo al qual es amonestado por muy muchas razones manifiestas e sabes que las voluntades de los ombres en ninguna manera non son mortales, e como claro es que [39r] la bienandança que la fortuna da se acaba e fenesçe quando ombre muere, luego non es de dubdar que si esta muerte puede tirar la bienandança, que todo el linaje de los ombres mortales en fin de la muerte caya en mesquindad, lo qual non es verdad, ca a muchos sabemos aver buscado el fructo de la bienandança non tan solamente por muerte, mas aun por tormentos e con dolores, así como fueron los santos ombres. Pues ¿cómo puede seer que esta presente vida puede fazer a los ombres bienaventurados la qual quando fenesçe e se acaba non los faze mesquinos nin desmentados?

### Capítulo ·VIII· del segundo libro, en el qual Philosophía pone los quatro versos alabando la vida mediana y estado razonable entre estas dos cosas, poniendo enxemplo como en las obras de los hedefiçios que se fazen, que nin sean muy altos, por que los vientos e tempestades non los derriben, nin en logares baxos arenosos, segunt más por extenso aquí presentemente se sigue

—Qualquier ombre cuerdo e sabio que quisiere poner e fundar su asentamiento para que siempre dure e quiere que los grandes vientos non ge la derriben, guárdesse que lo non ponga en logar muy alto. Otrosí escuse de lo poner en çimiento que es todo arenoso, ca si el ombre pone el fundamento de su casa (quiere dezir, la folgura de su voluntad) a la fortuna de los grandes vientos (entiendo por las persecuçiones que le pueden recresçer), e quiere desechar que, si la mar está vezina d'él, con las grandes hondas non le empesca, guárdesse de lo poner en muy alto buscando muchas bienandanças temporales d'este mundo, que son muy peligrosas. Otrosí faga quanto podiere e non lo ponga en çimiento arenoso e [39v] <e> flaco (lo qual entiendo que se guarde e a todo su poder [d]e non venir a grant pobreza e lazeria en este mundo). Pues si tú quieres escapar e foir estas dos cosas, que nin alcançes aquellas tan altas riquezas para te veer en peligro nin cayas en aquella muy grant pobreza para que cayas en desesperaçión, e te quieras guardar de caher en qualquier d'estos dos peligros, acuerda de poner siempre tu fundamiento en lugar rezio como peña e que sea a ti seguro e non variable nin movedizo. Y esto será escogiendo para ti la vida mediana, que nin busques las muy grandes riquezas e que te guardes de caher en la muy grant pobreza. E si estas dos cosas guardares, maguer que los vientos grandes e las ondas arrebatadas de la mar lleguen a ti, non te podrán empesçer, nin las secas arenas de la pobreza non te farán desesperar, e la tu folgada voluntad estará assossegada riéndose de los otros, que passan sus persecuçiones en este mundo. A los unos los grandes vientos e hondas de mar los derriban de aquella altura de sobervia que alcançaron, e a los otros la grand pobreza los trahe a desesperaçión, e con coraçón flaco e menguado se pierden.

### Capítulo ·IX· d'este segundo libro, en el qual Filosofía declara la quinta prosa mostrando razones particulares para que ombre deve menospreçiar los bienes que da la fortuna

Fasta aquí ha provado Philosophía fablando con Boeçio como los bienes que la fortuna da son de menospreçiar e, aunque se pierdan, que ombre non se deve doler d'ello. Agora pone unos remedios que ayudan mucho más a esta razón, los quales trae de las condiçiones particulares de los tales bienes. E para esto mejor se entender, dize que los bienes de la fortuna

son quatro, es a saber, riquezas, onras, poderíos e gloria, ca la voluntad en complir su talante non se cuenta entre [40r] estos bienes de fuera, ca es aquella como un movimiento que sale de la parte apetitiva cobdiçiosa del alma. E luego primero muestra Philosophía como las riquezas non son con grant trabajo de cobdiçiar, ca en ellas non ha tanto tiempo. E faze esta tal razón, e dize:

—Ninguno non deve mucho trabajar para alcançar aquello que non puede fazer que sea propio suyo, e demás que en sí mesmo es vil; e las riquezas son d'esta natura, así se sigue que non son mucho de cobdiçiar.

E después fabla Philosophía a Boeçio e quiérele mostrar con razones más fuertes que fasta aquí los tales bienes de la fortuna non son de cobdiçiar; e dize:

—Por quanto las melezinas de las razones que fasta aquí te he dicho han aprovechado a ti algunt poco, e segunt que veo tú vas menospreçiando estos tales bienes de la fortuna, pienso que será bien que use de aquí adelante contigo de otras melezinas más fuertes. Pues cata bien e para mientes, Boeçio, si estos tales bienes de la fortuna, aunque non fuessen assí de poco durar e passar aína, todo el bien d'ellos, aun con todo esto que bien vees tú que ha en ellos, es a saber, en las cosas que nunca las podemos fazer nuestras propias e firmes, que se non muden o que en veyéndolas quanto más las miramos más viles nos paresçen. E luego te quiero poner enxemplo palpable en las riquezas, en las quales cuento oro, plata, moneda, piedras preçiosas, possessiones, vestiduras presçiadas, siervos. Luego quiero fablar en las riquezas: o son presçiosas de nós o por su natura. Pues fablando de oro e plata e dineros, esto tal estando ayuntados y ençerrados non aprovecha, e derramándose mejor luzen; pues la cosa que, guardándola, non se aprovecha el que la ençierra d'ella, antes le empesçe en acresçentar cuidados que tiene de lo perder, non me paresçe que es cosa muy presçiosa nin buena la tal. E si por derramarse partiendo aprovecha, paresçe que vil cosa era para la tener guardada. La prueva d'esto es que la avariçia o escaseza que ayunta y ençierra los thesoros [40v] faze a los ombres claros amigos e bienquerientes. E assí, segunt esto, sería qual posseer las riquezas e guardarlas las empesçe, e dándolas e partiéndolas pierde el señor la possessión d'ellas.

Aún trahe Philosophía otra razón para provar esto; dize:

—Aquella cosa que non puede seer toda poseída de muchos e sin dexar al uno pobre non puede fazer al otro rico, angosta e mesquina es la tal; e las riquezas son d'esta condición, así me paresçe que non son con muy grant trabajo de cobdiçiar.

E para provar esta razón se puede allegar un dicho de Séneca el philósopho en la epístola segunda que embió a Luzillo, en la qual dezía: «De los males ayuntados nunca viene el bien; pues las riquezas dexando a muchos pobres se ayunta[n], síguese que non son bien».

Aún se pone aquí une enxemplo tal: la boz, quando un ombre la da, a todos los que la oyen suena en sus orejas; mas las riquezas non pueden passar a ninguno sinon dexando a los otros pobres, que dende non alcançassen parte.

E assí concluye Philosophía su razón, e dize:

—¡Oh, mesquinas e desaventuradas las pobres riquezas, las quales nin todos las pueden posseer, e ninguno las nunca cobra sin pobreza e dapño de los otros!

Agora torna Philosophía a poner enxemplo en las piedras presçiosas, e dize que lo ombres non se deven mucho gozar por alcançar de aver piedras presçiosas por dos razones. La primera es tal: que qualquier bondad que es en las tales piedras, en ellas mesmas es, en el su luzir y en el su resplandesçer. Pues manifiesta cosa e claro que esta tal lux e resplandor de las piedras preçiosas non es bondad que en el ombre ay, e aquel tal resplandor nos lieva a las cobdiçiar así como si fuessen un bien nuestro propio. Empero esta tal luz de las piedras non es nuestra, e del bien ageno nos gozamos.

E aún pone otra razón, e dize:

—Ninguno non se deve maravillar nin cobdiçiar así como si fuesse [41r] algunt bien aquello que es menos noble que el ombre; e la natura de las piedras presçiosas sin dubda non es egual al bien que en el ombre ha. Así síguesse que el ombre non se deve maravillar de las tales cosas.

E por ende Philosofía dize:

—Mucho me maravillo además que los ombres dessean estas tales piedras, e se maravillan d'ellas así como si fuessen un bien complido e perfecto. ¿Qué cosa podría seer que egualasse con el entendimiento del ombre e con el ayuntamiento maravilloso de los sus miembros e con aquella alma raçional que en él es? Por çierto non ha cosa en el mundo su egual. E si estas piedras presçiosas, maguer sean obras de aquel Criador que el mundo formó e tengan en sí alguna fermosura, empero a respecto de la nobleza que Dios en el mundo puso non devían seer tan presçiadas por que los ombres tanto se maravillassen d'ella e con tanto deseo, ca aun el postrimero lugar de la fermosura las piedras la alcançaron, ca la primera fermosura puso Dios en las cosas que son raçionales, como los ángeles e los ombres; la segunda fermosura en las cosas que han sentido, como las animalias; la terçera en las cosas que cresçen, como las plantas; la quarta e postrimera puso en los cuerpos que non han alma, de los quales son las piedras presçiosas.

E agora torna Philosophía a demostrar que el ombre non se deve gozar mucho de la bondad e de la fermosura de los campos y heredades, aunque en ellos sea la tal bondad que alegra e delecta la vista de los ombres. Y esta tal fermosura de los campos y heredades que el ombre cobdiçia non es otra cosa salvo como la fermosura de la mar o del çielo o de las estrellas, ca bien assí estas tales fermosuras mucho delectan la vista de los ombres, empero el ombre dende non alcança ninguna cosa, ca esta tal bondad de los campos y heredades non es mucho de dessear aunque sea en grande quantía e que aya e cobre muy muchas heredades e possessi[41v]ones, ca la natura del ombre de pocas cosas es assaz contenta en este mundo.

E por ende, considerando Philosophía todas estas cosas, pregunta a Boeçio:

—¿Por aventura a ti, Boeçio, delecta mucho aver possessiones muy grandes de campos y heredades así como si fuessen un bien tuyo particular apartado?

Responde Boeçio, e dize:

—¿Por quál razón non me delectaré en ellos, ca es una obra fermosa que Dios fizo? E d'esta manera miramos los ombres e nos maravillamos de las fermosuras de la mar, ca quando

está assossegada e clara mucho más gozamos d'ella. E aun por esta tal razón nos maravilamos e gozamos del çielo e de la Luna e de las estrellas.

Dixo estonçe Philosophía a Boeçio:

—¿Alcançar a ti algunt bien d'estas cosas que has dicho? ¿Y eres tú tan atrevido que tomes gloria del resplandesçimiento de qualquier cosa de las sobredichas como de tu cosa propia? ¿O eres tú en ti mesmo poderoso por que por tiempos çiertos en el verano des de ti mesmo rosas e flores como fazen estos campos? Bien creo yo que non. O dime si la tu abundançia, quando viniere el tiempo, si dará aquellos fructos llenos que estonçes pertenesçen seer venidos. Bien creo —dixo Philosofía— que tú non has tal poder. Pues ¿por qué te gozas tan en vano faziendo cuenta d'estas tales cosas como si fuessen tuyas propias? Ca bien sabes tú y eres çierto dende que nunca la fortuna fará tuyas aquellas cosas que la natura fizo de ti agenas; empero que non te niego que algund provecho te farán, ca los fructos que la tierra lleva, sin dubda son hordenados para mantenimiento de los ombres e de las cosas que han alma. Mas después que alcança la natura aquello que a ella abasta, por demás pide que las heredades, possessiones den fructos en mayor abondamiento de lo que la natura pide. E pues con muy pocas cosas se mantiene la natura. E si tú quisieres complir la fartura que ombre pide de cosas superfluas que el ombre dessea, de dos cosas la una será: o tomarás con lo tal poco plazer [42r] o por aventura serán empesçederas e dañosas a ti.

Después quiere mostrar Philosophía a Boeçio como tampoco se deve gozar de la fermosura de vestiduras como si fuessen su bien propio; e dize así:

—Esta fermosura de las presçiosas vestiduras non es propia del ombre, mas trahe a otras a se maravillar dende.

E por ende dize:

—Tú, Boeçio, consideras e dizes e tienes que es muy fermosa cosa resplandeçer. Ca si alguna cosa ha de fermosura en las tales cosas, esta tal fermosura de tales ropas sería agradesçido e los que las vieren; él muestra que las fizo, e non a ti.

Otrossí aún Philosophía demuestra como non se deve tomar grant gloria en aver muchos servientes así como si fuessen su bien propio, e dize:

—Los tus servientes, o son mal acostumbrados, e si esto es, son muy dapñosos en la casa do están, o son de buenas costumbres, e si assí es, el loar de los tales non es dado a ti, ca esto es por la su bondad d'ellos.

Y esto Philosophía dize por tales palabras:

—¿O por ventura, Boeçio, dirás que la grand muchedumbre de la gente te fazen bienaventurado, los quales sean tus servientes? E yo digo que si los tales servientes son de malas costumbres, la su compañía será enojosa a ti e a tu casa, e aun serán enemigos tuyos; e si los tales servientes son buenos, ¿por qué razón dizes tú que la bondad d'ellos sea contada por buena e tuya? E assí, de todas estas cosas que aquí son dichas, parésçeme claramente que ninguna de las que tú cuentas entre tus bienes, que non es tu bien propio. Claramente se mostrará que, pues en los tales bienes non tienes ninguna cosa, ¿quál es la razón por que te dueles de los bienes quando los pierdes nin te alegras quando los ganas?

Aún responde Philosophía a alguno que le podría dezir que, maguer que en estos tales bienes non sea bondad, empero que en la su natura fermosos son; e dize assí:

—Digo a ti, Boeçio, que aunque estos tales bienes de su natura propia son fermosos, ¿qué tienes tú que veer [42v] en ello? Ca aunque estos bienes estudiessen apartados de ti, ploguiera a los ombres, ca tú non lo feziste fermosos, ca non son fermosos por quanto se ayuntaron con las tus riquezas, mas por quanto paresçían seer presçiosos e fermosos los quesiste tú ayuntar con las tus riquezas. Nin las riquezas non deven con trabajo seer cobdiçiadas, ca aquellas cosas non deve ombre con trabajo cobdiçiar las quales non van aquella fin que el ombre dessea; e las riquezas han esta condiçion, assí paresçe que non deve seer con trabajo de los ombres cobdiçiosos. E por ende querría saber a qué fin desseas tanto las riquezas e con tanto trabajo. Creo yo que lo fazes por escusar e arredrar de ti la mengua e la pobreza, e por ende amas de llegar thesoro; empero el contrario veo d'esto, ca de muchas cosas se ha ombre de basteçer para mantener el estado de aquellas alfajes muy presçiadas e de muchas guisas que començó ayuntar. E verdadera fallo aquella palabra que sobre esta razón dixo Séneca el philósopho: que los que muchas cosas posseen, de muchas cosas han mengua a él; contrario d'esto, de pocas cosas es menguado el que busca las cosas quanto pertenesçen e cumplen a la nesçessidad de la natura, non catando la superfluidad de la natura de la cobdiçia.

E por esto dizía Séneca en una epístola que embió a un su amigo: «Poca diferencia es de los ricos a los mesquinos; antes digo que los ricos son más mesquinos que los mesquinos, ca a éstos poco les abastaría para sallir de seer mesquinos, e a los ricos e muy mucho les mengua para non seer mesquinos».

Aún pone Philosophía otra razón para provar que las riquezas non se deven así cobdiçiar, e dize:

—Mucho me paresçe loca cosa e grant error buscar ombre los bienes menores e más baxos para apostar e afeitar los bienes más nobles que ellos. Pues los ombres son de mayor bondad e de más noble condición, ca son fechos a figura de Dios, e assí grant yerro es buscar [43r] esos bienes baxos e tener que con ellos serán apostados. Otrossí lo tal como esto non sería ál salvo turbar la hordenança que fizo Dios, ca fizo al ombre más noble e más dotado que ninguna otra cosa del mundo en quanto lo fizo raçional e semejante a Él. Pues el que anda poniendo en muy grant presçio los bienes mundanables, como son riquezas, siervos e lo ál que avemos ya contado, para se ennoblesçer, en esto tal trastorna e turba la hordenança que Dios fizo.

E por ende dize aquí Philosophía a Boeçio:

—Pues paresçe que en los ombres non es ninguna cosa buena nin propia nin natural, ¿pues qué andades buscando los bienes de fuera que están de nós arredrados? Y esto tal mucho lo devríades considerar, ca en faziéndolo trastornades e turbades la condiçion que Dios fizo, en la qual al ombre puso por raçional e semejante a Él. E tenedes que non luzides nin tenedes ningunt resplandor en vós salvo quando estades enrequesçido de grandes sobras de alfajas que non han alma, como son honras, riquezas e dignidades. E las animalias brutas contentas son con lo que Dios les otorgó; e vós, los ombres, que sodes semejantes a Dios, non tenedes que sodes complidos en bienandança si non sodes guarnidos de las cosas

baxas del mundo; y esto tal por çierto me paresçe grant error. E non entendedes quánta injuria fazedes en esto al Nuestro Criador Dios, es a saber, trastornando la hordenança que Él fizo, ca a este señor poderoso e criador de todo el mundo plogo que el linaje humanal de los ombres fuesse en mayor honor e dignidad que todas las cosas terrenales. E si todo el bien que qualquier de nós cobra tenedes que es más preçioso que aquel que lo possee, [43v] judgades a vós seer los más viles cosas del mundo, e a vós mesmos, segunt la vuestra consideraçión, sometedes a las cosas más baxas que vós sodes, la qual cosa a sinrazón faze el ombre, ca la condición de la natura humanal es esta: que conosçe; tan solamente sobrepuja al ombre más exçelente sobre todas las cosas quando se conosçe ombre quién es. E por esta mesma razón estonçe torna ombre baxo entre las bestias quando dexare de conosçer quién es. E a las otras animalias apartadas de la natura humanal, el tal non cognosçerse nin saber quién, sola natura ge lo manda; empero, quando el ombre esto ha, esto es por su culpa e por su pecado.

Demuestra aún Philosophía a Boeçio e prueva que muy grant error es querer ombre apostarse de las cosas de fuera, como son riquezas, dignidades, honras e las otras que dicho avemos, por quanto estas tales cosas siempre son e fincan agenas e non propias del ombre; e dize así:

—Manifiestamente paresçe aquí el error de la tu imaginaçión, que piensas que el ombre puede seer apostado de apostamiento que son agenos, lo qual non podría seer, ca si el ombre resplandesçe con aspotamientos, aquellos apostamientos son loados. Empero el cuerpo feo que los tales apostamientos apostaron y estava d'ellos cubierto, después de tirados los tales hornamentos en su fealdad finca e se torna como primero.

E dize que una muger preguntó a un philósopho si era fermosa, y él respondiole e dixo:

—Fermosas son las cosas que traes contigo.

Aún pone Philosophía otra razón demostrando a Boeçio lo que avía ya dicho, es a saber, que las riquezas non son de tal manera de cobdiçiar; e faze tal razón:

—Aquella cosa non [44r] es mucho de cobdiçiar la qual, cobrada, empesçe al que la possee. Pues las riquezas muchas vezes en este mundo empesçieron a los que las posseyeron, síguesse que non son mucho de cobdiçiar. E dime tú, Boeçio, ¿entiendes que yo sí digo verdad en esto o non? Creo que tú dirás que sí e que non miento.

Demuestra aún Philosophía como las riquezas muchas vezes empesçieron a los que las cobraron e posseyeron, e dize:

—Veo un muy mal ombre que más cobdiçioso se torna de los bienes agenos quando ha cobrado riquezas de oro e de piedras presçiosas, e tiene que es muy mucho honrado por posseer tales thesoros, e que meresçe aver más, lo qual es falso, ca non es assí, ca las riquezas grandes fazen a los señores que las cobran bivir menos seguros en este mundo. E por esto tal tú, el qual agora estás enrequesçido de muchos thesoros, has miedo e te temes del ombre que trahe una vara de lança sin fierro que te matará con ella. Por çierto si tú, seyendo por un camino vazío e sin otros thesoros algunos, aunque fallasses ladrones catándote, passarías entre ellos, ca non avrías miedo nin themor que te robassen, pues non llevavas algo nin thesoro.

E luego Philosophía dize aquí:

—¡Oh, cómo es vil e cativa la bienandança d'estas riquezas mortales, las quales, quando el ombre las ha cobrado, dexa de estar seguro!

## Capítulo ·X· del segundo libro

### De la declaración del ·V· verso, en el qual Boeçio alaba la vida bienaventurada que fazién los antiguos e plañe llorando esta vida presente

Devedes saber que los sabidores antigos escrivieron que son quatro hedades del ombre comparadas a los quatro elementos. La primera hedad, la qual es inoçençia, es comparada [44v] al metal del oro, que los ombres non sabían otra mezcla ninguna salvo pura simpleza. La segunda hedad es quando los ombres, maguera rudos e gruessos, empero alguna manera fallavan para se apostar, ca estonçe començaron a fazer cosas e labrar la tierra; y esta hedad era llamada de plata, ca ya se quiere afincar e guardar de mezcla de otro metal. La terçera hedad es llamada de cobre, ca estonçe los ombres, ca ya toman cuidado de las cosas propias, comiençan a reñir con los otros; empero aún son contadas a maliçia. Por ende es comparada al cobre, que resçiben en sí orín. La quarta hedad es comparada al fierro, ca ya estonçe tanto sobrepuja el avariçia e la maliçia de los ombres que ya en la tierra non fincó nin fe nin justiçia, tan duros son los coraçones de los ombres.

E agora aquí Boeçio fabla de la primera hedad que los antiguos tenían, la qual era de oro; e después fabla de la hedad que agora es en los ombres, la qual es de fierro e dura. E alaba la primera hedad e plañe esta que agora es, e dize:

—Muy bienaventurada fue además la primera hedad de los antiguos, los quales se tenían por contentos de los sus fieles campos.

E llamolos fieles porque con justo título los avían ganado e non con maliçia, e non eran empachados en los yerros e males de la luxuria, ca non tan solamente es llamada luxuria por el pecado que assí es tal, mas aun la sobra del comer e del bever e de los vestidos muy presçiados por la luxuria se cuenta. E qualquier d'estas cosas lleva el ombre fasta en todo perdimiento.

E dize:

—Aun los ombres de aquella hedad ayuntavan mucho, e muy tarde curavan de buscar lo que avían de comer. E aun estonçe, fallando vellotas para su comer, se tenían por contentos. Nin los ombres de aquel tiempo e de aquella hedad mezclavan los vinos con miel e con espeçias como agora fazen; nin sabían teñir los velleçinos de la lana con una sangre de animalias con que se fazen las púrpuras por le dar color apostizo y estraño a la vista de los ombres. [45r] E quando los ombres avían sueño, non curavan de buscar las nobles cosas labradas a lazo de oro e de azul, mas echávanse so los árboles e sobre las yervas, que allí passavan el su dulçe sueño. Y el río que corría les servía para bever d'él. El lirio muy alto les fazía sombras. Nin andava ningunt ombre como huésped por las tierras agenas, ca cada uno se tenía por contento de estar en su propia casa, ca aún non era fallada el arte del navegar e atravessar las grandes mares. Nin con riquezas ayuntadas ivan. E veían las riberas nuevas de la mar passando por ella. Estonçe callavan e non sonavan estos instrumentos de la guerra, es a saber, trompas e bozinas e tales cosas; nin con las malquerençias e guerras se derramava la sangre nin se tenían

las armas d'ella, ca ¿para qué quisiera estonçe ninguno mover guerra? Ca veía las llagas crueles seguir dende e alcançar después muy pequeños gualardones.

Agora llora e plañe Boeçio esta nuestra hedad presente e las nuestras condiçiones, e dize:

—Ploguiesse a Dios que los nuestros tiempos que agora tenemos se tornassen como los primeros de que avemos dicho e como las condiçiones de los nuestros antiguos padres; empero ¡mal pecado!, non es assí, ca la cobdiçia nuestra más cruel es oy e más aferventada que los fuegos del Infierno, e ferviendo arde con cobdiçia de ganar averes e thesoros. ¡Ay de mí! ¿Quién fue aquel primero ombre que cavó y esquadriñó las tierras para sacar dende el oro que yazía encubierto, e las piedras presçiosas, que de su grado se querían allí esconder, sacó a público, dende muchos peligros que por ende después se siguieron?

## Capítulo ·XI· del segundo libro de la sexta prosa, en el qual Filosophía demuestra que nin poderíos nin dignidades non deven ser muy mucho de cobdiçiar, tan poco como las riquezas, de las quales ha ya fablado

[45v] Después que Philosophía mostró a Boeçio como las riquezas d'este mundo non deve seer con grant trabajo de cobdiçiar, así como si fuesse bien apartado e propio del ombre, quiere agora mostrar que esso mesmo las dignidades e poderío temporales tampoco deven seer a ti tan mucho cobdiçiados; e faze aquí una tal razón:

—Aquella cosa non es buena en sí nin con grant trabajo de cobdiçiar que a los malos fazen peores e a los buenos non añade bondad. Pues las dignidades e poderíos temporales son tales, síguese que el ombre non las deve muy mucho cobdiçiar.

E dize así Philosophía:

—Assaz he ya provado que las riquezas non son tanto de cobdiçiar; ¿pues qué quieres que te diga de las dignidades e honras e poderíos d'este mundo? Por çierto esso mesmo te digo, que tampoco deves tú poner muy grant trabajo por los ganar. E maguera que los nesçios e los simples las tales onras e dignidades e poderíos temporales con la altura de los çielos las egualan, e así como si fuessen un grant bien soberano las presçian mucho, lo qual non es assí, ca la verdadera dignidad es la sapiençia e virtud. Y el verdadero poderío es non seer ombre vençido de ningunos contrarios que le vengan. E bien creo que te acuerdas tú, Boeçio, e non lo has olvidado, quántos males son venidos en este mundo por cobrar los malos las grandes dignidades e poderíos. Muchos más dapños han fecho que non fizo aquel fervor encendido de los fuegos que sallién de un monte que siempre arde nin que fizo el diluvio con sus ondas gruessas e arrebatadas, por las quales cosas muchas çibdades son fundadas e trastornadas e muchos reinos destruidos. Ca los malos, después que las grandes dignidades e poderíos cobran, usan muy mal d'ellos con sobervia e apremian los sus súbditos a bevir amargosamente so yugo de servidumbre. E por lo tal esquivar los súb[46r]ditos se levantan las guerras, en las quales el linaje humanal muere e se gasta mucho más que los fuegos e diluvios que he dicho. E por esta tal razón los romanos, por aver más libremente su vida, menguaron e abaxaron las dignidades e poderíos que los prínçipes solían ave<e>r, con lo qual eran señores del mundo.

Ca léese que la çibdad de Roma, en los sus primeros comienços, se gobernava e regía por reyes desd'el tiempo del Rómulo, su fundador primero, fasta el tiempo del rey Tarquino el

Sobervio, el qual fue seteno rey después de Rómulo. Este rey Tarquino fue el primero que falló de dar tormentos a los ombres. E su fijo d'esteTarquino forçó e desonró a la dueña Lucreçia; e por este pecado los romanos se levantaron y echaron del reino e señorío de Roma a su padre el rey Tarquino, porque lo non castigó nin fizo en ello escarmiento qual devía. Después d'esto començaron a regir e governar la çibdad cónsules, e cada año fazía dos cónsules que tenían aquel poderío e señorío. Este regimiento de los cónsules turó fasta çinco años. E después fazían dictadores e regían la çibdad, y eran aún llamados eso mesmo cónsules. E a ·xvi· años después que echados los reyes de Roma, fue muy grant contienda en la çibdad por quanto el pueblo era muy apremiado de los tales cónsules e dictadores, que fizieron otros governadores que llamaron tribunos, así como sus propios juezes e defensores, por que el pueblo podiesse seer seguro del Senado e de los cónsules e non los assí apremiassen como primero fazían. E después treinta años que la çibdad fue publicada, çessó este tal regimiento; e do tenían dos cónsules fizieron diez, a los quales fue otorgado e dado muy grant poderío. E fueron estos llamados los diez varones. Y estos diez el primero año non rigieron e governaron bien la república, e luego, el segundo año, el uno d'estos diez gover[46v]nadores, el qual avía nombre Epius Claudius, quiso corromper e forçar a una virgen fija de un honrado ombre de la çibdad. Él avía servido bien e lealmente e avido sus batallas contra los latinos en el monte Algido. E a esta virgen este su padre con sus manos mesmas la mató por que non fuesse desonrada de aquel Apius Claudius. E después que mató la fija fizo muy grant clamor en el pueblo dando sus querellas. E luego aquel día fueron privados de aquel poderío los dies varones que lo tenían. E, después de tirados los tales ofiçios, fueron fechos tribunos militares, que quiere dezir cavalleros tribunos. Empero el poderío d'estos non duró mucho, ca luego, a los quarenta años, tornaron a fazer cónsules como primero; y esta tal dignidad duró fasta el tiempo que vino Jullio Çésar. E todos estos mudamientos de dignidades e ofiçios e poderíos era para tirar los malos governamientos e duros de los reyes y el grant orgullo de los que las dignidades e poderíos cobravan. E así claramente paresçe que las dignidades e poderíos grandes, a los que son malos peores los faze.

Otrossí, para provar, segunt que dixe, que las tales dignidades e poderíos non añaden en los que son buenos mayor bondad, dize:

—Si las tales dignidades son dadas a los que buenos son, lo qual pocas vezes acaesçe, non podemos alabar en ellos otra cosa salvo la su bondat que es en usar bien en ellos. Y esta tal bondad primero en ellos era propia, mas este tal poderío non los fizo nuevamente buenos. E assí claro paresçe que primero en los tales son las virtudes e non de la dignidad que recresçe.

Aún quiere Philosophía demostrar a Boeçio como espeçialmente el grant poderío non es mucho de cobdiçiar, e para esto trahe dos razones. Primeramente dize assí:

—Ningunt poderío non deve seer mucho cobdiçiado el qual non es a consideraçión de alcançar alguna grant cosa e rezia, salvo que querría el tal que lo cobra apoderarse de algunas cosas flacas e de pequeño valor, pues el poderío temporal [47r] d'este mundo es tal como avemos dicho: que non era salvo aver poder para fazer sobjugar todos los flacos so el su señorío, ca el tal non ha poder salvo sobre los cuerpos de aquellos que al tal poderoso son subjugados.

E por verdad el tal poderío non es mucho loado nin firme, e por esto dize aquí Philosophía:

—¿Quánto vale este vuestro desseo muy grande de poderío que vós tenedes? Creo que muy poco. E vós, los ombres, que sodes todos a los desseos de la tierra, ¿todos considerades de qué cosas sodes señores? Creo que non, pues vuestro señorío es sobre cuerpos de ombres tales como vós sodes. E assí, pensad bien esto que vos diré: en comparaçión d'este vuestro señorío, si vosotros viéssedes entre muchos mures un mur que más poder oviesse que los otros, creo que reiríades d'ellos e lo avríades por escarnio. Pues creed que tal es el poderío que los ombres cobran en este mundo, que non se estiende a más salvo a seer señor d'estos cuerpos mesquinos mortales de los ombres, a los quales muchas vezes las mordeduras de los moxquitos e de las serpientes que rastran por tierra los enoja e mata. Pues ninguno non puede aver poderío sobre otro ombre salvo sobre el cuerpo, y esto non complido, ca en los bienes que da la fortuna non puede aver ningunt poderío. Pues ¿qué me dirás? ¿Avrás tú, Boeçio, libre señorío en el poderío que tomaste sobre los ombres? Bien creo que non. ¿E podrás tú tirar e arredrar la voluntad del ombre si estoviere firme e constante en buena razón para que faga lo que tú mandares? Por çierto bien creo yo que non.

E para esto trahe Philosophía un enxemplo de un philósopho el qual, por muchos tormentos que le fueron dados, nunca pudo seer costreñido para que fiziesse aquella cosa que veía que era sin razón e desonesta; e dize:

—Assí fue que un tirano fazía atormentar a un ombre libre para que dixesse e magnifestasse diziendo que avía seído en fabla y en consejo contra él, e que dixesse quáles compañeros fueran con él en aquella fabla. Quando aquel ombre vio que non tenía logar para escapar, por se non vençer a complir [47v] la voluntad del tirano, mordiendo cortose la lengua; y el pedaço d'ella escupiendo lançolo en el rostro del dicho tirano. E assí, los tormentos que ovo en el cortar su lengua, los quales el tirano tenía por crueldad, aquel ombre sabio e costante fízolos que fuessen causa de virtud.

Aún pone Philosophía otra razón para provar que los poderíos terrenales d'este mundo non deven seer muy mucho cobdiçiados; y esto demuestra por tal razón, e dize:

—Aquel poderío non es verdadero poderío nin se deve mucho cobdiçiar por el qual ningunt ombre non puede fazer que los otros non pueden empesçer en él. Pues el poderío temporal es esto, quiero provar por enxemplo primeramente assí: cuéntasse que era un tirano que avía nombre Busivide, el qual a los ombres que venían seer sus huéspedes los matava e sacreficava a los dioses. E después se cuenta que ovo por huésped a Ércoles, y Ércoles mató al dicho tirano. Este poderío non fue verdadero, ca si matava a otros, después otro mató a él, e non fue verdadero el poderío d'este tirano.

Otrossí léese que Marcus Régulus, cónsul romano, ovo muchas batallas con los de Cartago, e muchas vezes los vençió e los cativó. Empero finalmente después fue vençido d'ellos e cativo. E segunt cuenta Sant Agostín en el *Libro de la çibdad de Dios* en el primero libro capítulo terçero, los de Cartago quisieran más que los cativos que les tenían los romanos les fuessen dados que tener otros cativos de Roma en su çibdad, y embiaron sus mensajeros, entre los quales embiaron a este Marcus Régulus, que está cativo, para librar a este troque de los cativos. Empero que le fizieron primero jurar que si d'este tal troque non pluguiesse a los de Roma, que el dicho Marcus Régulus tornasse a la prisión do estava en Cartago. E cuéntasse que, quando este Marcus Régulus llegó en Roma, que consejó al Senado e a los [48r] padres que

regían la çibdad que este tal troque non lo fiziessen, ca entendía que non era provecho e bien de la república. Empero que este tal consejo dio por guardar la jura que avía fecho de tornar a la prisión, guardola e tornose para Cartago. E los de Cartago, quando fue tornado Marcus Régulus, pusiéronlo en una casilla por que dondequier que se acostase fuesse llagado, e de aquella manera penada murió.

Por esta razón dize aquí Philosophía a Boeçio:

—Cata un enxemplo que te daré como el poderío que ombre cobra temporal vale poco, pues non puede fazer que otros non puedan empesçer a él. E cata aquí como este cónsul Marcus Régulo, cónsul romano e ombre poderoso, e muchas batallas venció e muchos de los de Cartago venció e cativó; empero nunca con todo su poderío pudo escapar que él non fuesse preso en cadenas e allí fuesse muerto.

E assí concluyendo, otra vez diz que muy pequeño poderío es el que ombre cobra con el qual non puede fazer que el enemigo non pueda empesçer a él.

Agora quiere provar Philosophía fablando con Boeçio que las dignidades e poderío non tienen en sí ningunt bien naturalmente para que tanto sean de cobdiçiar; e faze una tal razón:

—Aquella cosa que en sí es naturalmente buena non se podría ayuntar con las cosas muy malas, ca las cosas contrarias entre sí nunca son concordes, pues que las dignidades e los poderíos temporales muchas vezes son dados e los cobran ombres muy malos.

E por ende dize Philosophía:

—Si en la dignidades e poderíos temporales oviesse algunt bien naturalmente e propio, nunca las alcançaran tan muy malos ombres como las veemos muchas vezes alcançar, ca las cosas contrarias nunca se acompañan en uno, ca esto la natura lo aborresçe. Pues non es dubda, como digo, que los malos cobran e usan muchas vezes de tales dignidades e poderíos, e así paresçe que los tales poderíos e dignidades de su natura non son buenos, pues que con los malos se ayuntan [48v] e se acompañan.

Después demuestra Philosophía que esta tal conclusión mesma se puede entender en todos los otros bienes que trahe la fortuna; e faze luego tal razón:

—Toda cosa que naturalmente es buena faze aquello que es a ella propia e desecha siempre lo contrario. Pues los bienes que da la fortuna non faze aquello que es visto a ellos propio, síguese que non son bienes naturales. E pruévase así la cobdiçia, ca lo que naturalmente es bueno faze aquello que es propio a ello, así como veemos que la fortaleza faze fuerte al ombre e la ligereza ligero. Mas los bienes que da la fortuna non son assí, ca las riquezas non fazen abastado nin rico verdadero al que las cobra, pues non le tiran la cobdiçia.

E por esto dizía Philosophía:

—Assí como avemos dicho de los otros bienes, aun más con razón se puede entender por los bienes que da la fortuna, ca veemos que los sus dones que ella da alcançan muy malos ombres, e muy largamente. Que de los bienes que son naturalmente, veo seer fuerte aquel en quien es fortaleza, e qualquier en quien es la ligereza se tiene por ligero, ca la natura de

qualquier d'estas cosas faze aquello que es propio a ella e non se mezcla con las cosas contrarias, antes de su libre e pura voluntad desecha los contrarios. Mas non es assí en los otros bienes que la fortuna da, ca las riquezas non amatan el avariçia nin el poderío faze señor de sí mesmo el que la luxuria tiene costriñiendo en cadenas, nin la dignidad dada a los malos non los faze dignos, antes aun descubre sus tachas: en quanto más son cognosçidos de muchos, tanto más se descubren sus menguas.

Quiere aún Philosophía demostrar por qué razón la dignidad non faze digno al que la cobra e por qué razón los bienes de la fortuna non fazen aquello que es visto seer propio bien, ca todo esto viene en nós errar en nombrar estos bienes como non devemos.

E dize:

—Gozades vós de llamar a las cosas non propias nombres [49r] segunt las cosas e obras que ellas fazen, ca nin aquellas que vós llamades riquezas nin aquel poderío es verdadero poderío nin aquella dignidad es verdadera dignidad. E assí concluyendo, digo que los bienes de la fortuna non son muy mucho de cobdiçiar nin aun la mesma fortuna, en la qual magnifiesta cosa es que ningund bien de la natura en ella non es, la qual non se allega siempre a los buenos nin aquellos a quien se ayunta o allega non los faze buenos.

### Capítulo ·XII· en el segundo libro del sexto verso, en el qual Philosophía trae en enxemplo de lo que dicho ha las maldades del Emperador Nero

Assaz ha contado Philosophía como non deven seer muy cobdiçiadas honras e dignidades e poderíos temporales por quanto leemos de muchos malos alcançarlos. E para poner enxemplo fabla luego de Nero el Emperador, el qual fue muy malo segunt se muestra en los libros antigos; e tanto fue peor quanto fue más poderoso. E faze aquí Philosophía dos cosas: primeramente muestra las maldades del dicho Emperador Nero e después plañe mucho seer ayuntada tan grant maliçia con tan grant poderío.

E comoquier que aquí non se ponen todas las maldades que fueron en el Emperador Nero a respecto de las que se cuentan en los libros que d'él fablan, empero pónense aquí quatro. La primera maldad fue que él fizo poner fuego en la çibdad de Roma, e ardió seis días e siete noches, diziendo que quería veer cómo ardía Troya quando la quemaron los griegos. La segunda maldad suya fue que muy grant parte de los senadores e consejeros de Roma fizo matar sin razón. La terçera es que fizo matar a un solo hermano que tenía, el qual era llamado Galícala, por que él regnasse más seguro solo e sin compañero. La quarta maldad fue que [49v] fizo matar a su madre mesma por veer el logar donde él andodiera en su vientre.

E por ende dize aquí Philosophía fablando d'este tirano cruel:

—Bien sabemos todas quantas e quáles caídas ovo la çibdad de Roma quando las llamas de los fuegos fueron en ella, e cómo mató los senadores este malo cruel. El qual, después que mató un hermano que tenía e se ensangrentó de la su sangre, aún fizo otro mayor yerro, ca quiso veer el lado e firió el cuerpo de la su propia madre sin derramar lágrimas nin tomando por ella ningunt dolor. E maguera todas estas maldades fizo, empero Emperador e regidor era e con el çeptro imperial governava. Y este tan malo regía todos los pueblos que son donde el Sol nasçe fasta donde se pone, e aun todos los pueblos que biven en las partidas de las

estrellas llamada Trasmontaña, e todas las otras gentes que biven en las tierras vezinas al viento Aquilón. Empero aquel poderío que la fortuna le dio tan grande nunca pudo desviar d'él aquella crueza e maldad que en él era.

E plañe gimiendo Philosophía seer dado e ayuntado tan grant poderío a tan mal ombre, e dize:

—¡Ay, qué fuerte cosa es quando el poderío y el cuchillo es ayuntado en el cruel imperio!

## Capítulo ·XIII· de la setena prosa, en el qual Boeçio responde e dize algunas palabras a Filosofía

—Estonçe yo, Boeçio, respondí a Philosophía e díxele: «Bien sabes tú, Philosophía, que la cobdiçia d'estas cosas mortales de que es fablado, que muy poco se enseñoreó de mí, empero quise e amé siempre aver manera de regir lo que era a mí encomendado bien, para lo qual son de menester tres cosas, es a saber, sabiduría, poderío, actoridad, por que, si alguna virtud en mí avía, non fincasse olvidada y envegesçida. E que me [50r] calle yo, tú lo sabes, que sin dubda ninguna cosa sin sabiduría non es bien governada manifiesto es. Y el poderío mucho es menester para corregir e castigar malos. E catando esto que dicho he, plogo a mí mucho de cobdiçiar las dignidades temporales».

Agora, después que Philosophía oyó estas palabras que dixo Boeçio, demuestra que en ninguna manera la gloria d'estas cosas non la deve ombre cobdiçiar, e dize:

—Por çierto, Boeçio, una cosa ten tú por espeçial: que las voluntades que son buenas e de grant valor naturalmente, así como los ombres seer mansos, atemprados, mansos, que esta tal bondad, si non toma raíz con sapiençia, cordura e virtud entera, que muy aína las tales se levantan aver en sí vanagloria e querer que la fama e perfecçión de los sus buenos meresçimientos sea publicada por todos sus pueblos. E si tú, Boeçio, bien considerares todo esto, fallarás que la tal fama e gloria por muy poco de espaçio de tiempo dura. E por ende los ombres virtuosos e perfectos mucho deven esquivar la tal gloria, ca es muy poco duradera e vazía de todo bien e por muy pequeños espaçios de la tierra se derrama, ca, segunt tú aprendiste de los estrólogos, toda la tierra del mundo non tiene más espaçio que un pequeño punto segunt el espaçio del çielo. E por ende puedes entender del que cobdiçia que la su fama sea derramada por todo el mundo por aver dende gloria, quán largo es este mundo. E segunt que pone Tholomeo en el libro llamado *Almageste*, en el qual fabla de los espaçios de la tierra e del çielo, dize que la tierra es así como la quarta parte, en la qual moran los ombres e las animalias a nós cognosçidas, e grant parte d'esta tierra inhabitable es alguna por el grant ardor e otra por la grant friura. Pues si esta quarta parte que dixe de la tierra tú tirares e descontares quanto espaçio tiene la mar e ríos e lagunas e paulares e quanta tierra está desierta por la su sequedad, apenas finca a los ombres una pequeña e angosta era do biven. En este muy pequeño punto, segunt [50v] dixe, de la tierra estamosençerrados e çercados de la mar, que se non puede passar. E por ende en vano me paresçe que trabajan los ombres en querer que la su fama e gloria sea estendida por el mundo, pues tan corto es. ¿Pues qué cosa tan grande nin tan estrecha es cobrar la fama que por términos tan angostos es tan apartada? Por çierto creo que non ninguna o muy poca. Aún te quiero mostrar que esta tal gloria, segunt la diversidad de las nasçiones, que non pueden todos alcançar, a saber, la fama e la gloria de un ombre, que es muy pequeña. E añade esto con la poquedad de la tierra, ca en este mundo corto e pequeño

son muchas nasçiones de ombres muy arredrados de nós, e de diversos lenguajes e de diversas costumbres en la manera del bivir, de los quales la tal fama non puede seer sabida. E non digo tan solamente que la fama tal de los ombres por esta razón non pueda seer publicada, mas nin aun la fama de las çibdades que son en el mundo tampoco puede ý llegar, catada la graveza de los caminos e al departimiento de los lenguajes, e por non aver unos ombres acostumbrados de usar con los otros. E por esta razón dezía Marcus Tulius, un philósopho, que la fama de la grandeza de Roma aun non avía alcançado a ser subida al monte Cáucaso, el qual es en tierra de India a la parte de Septentrión e de la estrella llamada Trasmontaña. E pues en aquel tiempo que esto dizía Tulius Marcus era Roma en la flor de su nombradía, e cresçida así como el ombre quando está en la hedad de veinte e çinco años, e muy temida e dubdada de muchas gentes aun vezinas de aquel monte Cáucaso. E assí puedes tú, Boeçio, entender por estas cosas que dichas son quánto el angostura es d'esta gloria que desseas y en quán poco se torna, maguer la querrías tú alongar. Do la fama del nombre de la çibdad de Roma non pudo passar, ¿cómo passará la gloria del ombre de Roma?

Demuestra aún Philosophía a Boeçio como aun la tal fama [51r] es poca catada la adversidad de las costumbres de los ombres, e dize:

—¿Qué es esto que me dizes, Boeçio, d'esta tal gloria? Considera tú bien la adversidad e departimiento de la costumbre de los ombres, cómo desacuerdan entre sí, ca una cosa que es loada entre una nasción, aquella mesma es denostada e vituperada en otra nasción. Ca fallarás que en la tierra de unas gentes que son llamados Sichos tienen que bueno e loado es comer los fijos el cuerpo del padre después que muere, diziendo que non lo coman los gusanos. Veemos aún que algunas gentes aman tomar por mugeres sus parientes, e a otros es defendido. E por esto tal, aquel a quien plaze que la su fama se publique non le conviene que por todos los pueblos sea sabida, ca lo que unos loarán, de otros será denostado. E por tanto mi consejo es que cada uno se contente de la gloria que alcançare entre los suyos e non cure más de se publicar, catando todas las cosas sobredichas.

Aún quiere Philosophía demostrar a Boeçio quán pequeña es la tal fama e gloria catando quánto tiempo durará, ca será muy pequeño segunt avemos visto por la estorias passadas.

Dize:

—Muchos leemos grandes prínçipes que en este mundo fizieron muy nobles e notables conquistas, e son puestos en olvidança por las pobres escripturas y estorias que d'ellos fizieron. Sobre esto dize Salustio el philósopho que los fechos de Roma non fueron tan famosos como devieran seer; esto por mengua de los que los sus fechos escrivieron; e que los fechos de Athenas fueron más famados por aver avido buenos escrivanos. E comoquier que todos escrivan las tales cosas muy largamente, empero querría saber aún aquellos papeles quánto durarán. Por çierto creo que por muy pequeño tiempo, ca todo irá en olvido.

Demuestra aún Philosophía que esta tal gloria poco puede durar, e que por ende es menos de cobdiçiarla; e dize:

—Tú cuidas ayuntar un corto tiempo e determinado con tiempo luengo e in[51v]mortal e perpectua, en el qual dure la tu fama e la tu gloria. Y esto me paresçe cosa que non puede seer, ca si tú comparas el tiempo que es por venir con los infinitos espaçios perdurables,

¿qué piensas que te finca para que tú puedas aver gloria del tu nombre e de la tu fama? Por çierto muy poco, ca la tardança de un pequeño momento, que es la quarta parte de una ora, si sea comparada a diez mil años, aun alguna partezilla tiene maguer muy pequeña, ca el uno espaçio o el otro determinado es. Aqueste cuento de los diez mil años, maguera sea muy grande, empero non se puede comparar aquel tiempo tan luego e tan perdurable que ha de durar, ca del tiempo que ha de fenesçer y es determinado con el tiempo que nunca ha de fenesçer non es comparaçión. E por ende así contesçe que la fama del tiempo çierto e breve, si con el tiempo infinito e perpectuo se compara, non solamente paresçe pequeña, mas ninguna. E por ende me paresçe —dixo Philosophía— que los ombres virtuosos non deven cobdiçiar nin dessear la tal gloria, y esto por dos razones. La primera digo assí: aquella cosa que pertenesçe a vanagloria, mucho deve seer menospreçiada de los cuerdos e de los sabios. Pues que el ombre non por bien de su conçiençia, mas por ganar los loores de los ombres mortales, faga algunas buenas obras, esto es, por aver gloria e fama mundanal, y es mucho de escarnesçer, e por tanto la tal gloria mucho se deve esquivar. E quiérote aquí traher para esto enxemplo como esta tal gloria fue escarnesçida de un ombre el qual adelante luego te contaré. E a mí paresçe que vosotros, los que bivides e morades entre los pueblos, non sabedes ál fazer salvo que fenchides las orejas de nuevas vanas e, desamparada la conçiençia e firmeza de la buena conçiençia e de la virtuosa obra, demandades y esperades graçias de unas glorias por serviçios muy pequeños. E por ende [52r] te quiero contar el enxemplo como un tirano muy bien escarnesçió a un ombre que se llamava philósopho, ca este tirano fizo muchas desonras e baldones aquel ombre diziendo que se llamava philósopho e que este nombre avía falsamente tomado por aver gloria e dar de sí fama grande. E aquel ombre, todas aquellas injurias con grant paçiençia sufriendo, dixo al tirano: «Todos estos males que me tú fazes paçientemente lo sofriré, ca só philósopho, e bien entiendes tú que lo só e que así lo devo fazer». Estonçe el tirano respondiole e dixo: «Por çierto tú fueras philósopho si callaras». Ca ya por el su fablar que fizo diziéndose e llamándose philósopho demostrava que quería aver fama de los ombres.

E aún pone Philosophía otra razón como la tal gloria mucho deve seer menospresçiada de los ombres virtuosos, e dize assí:

—Los ombres virtuosos non tienen cuidado de la tal gloria del mundo, ca su alma non demanda ál salvo la gloria perdurable que nunca ha de aver fin. E así, los tales santos varones de los quales fablava poco curavan de la fama después que el cuerpo suyo se ha desatado e suelto de los cuidados d'este mundo, ca si aquello que la nuestra razón non otorga, es a saber, que los tales del todo mueren, lo qual nós creemos, ca el alma nunca morrá, siempre bivirá. Por ende los tales santos ombres de la fama, segunt dixe, e de la gloria mundanal non curan, e la su alma, después de la muerte del cuerpo, libremente pide la gloria verdadera del çielo. E la gloria vana d'este mundo menospreçia así como cosa terrenal que ha de aver cabo e fin.

### Capítulo ·XIIII·, en el qual Philosophía pone los setenos versos, en los quales demuestra como, consideradas las razones que fasta aquí dicho [es], es induzido el ombre por menospresçiar esta gloria mundanal, e para esto trahe algunos enxemplos

[52v] Dize assí Philosophía:

—Tú, Boeçio, deves saber que qualquier ombre que en este mundo con voluntad arrebatada e sin otra deliberaçión pide e demanda tan solamente la gloria temporal e cree

que aquello es el soberano bien e más presçiado entre todos los otros bienes que cobdiçiar, deve considerar quán muchas e largas son las partes del çielo e muy estrecho el suelo de la tierra d'este breve mundo e comparación del çielo. E si esto bien comidiere e considerare, luego averá vergüeña de buscar la fama mala por la qual querría aquí la su nombradía sea acresçentada de loores d'este mundo angosto e pequeño. E por ende, mucho me maravillo por que assí sin provecho ninguno quieren e buscan e cobdiçian con sobervia y en vano apartarse del yugo dela mortalidad por una pequeña gloria que con la muerte se acaba e se desata, maguera que la fama verdadera, derramada aun por los pueblos que están d'ellos arredrados, sea alongada. E aunque la su casa de los tales sea resplandesçiente de los tales grandes linajes o de mucha familia, empero aunque todo esto tengan, la muerte quando llega todo lo menospreçia e desata, y en vano embuelve los altos con los baxos, e los eguala en manera que a ninguno non perdona. E que la tal gloria se deva menospresçiar pruévase por enxemplos claros e manifiestos de muy notables e grandes varones, es a saber, de Fabriçio e de Catón e de Bruto, la fama grande de los quales después de su muerte fallesçió, nin fincó memoria nin remembrança d'ellos salvo poca.

Cuéntase d'este Fabriçio en *La estoria de los romanos* que fizo Eutropio, en el segundo libro, que quando Pirrus, rey de las gentes llamadas epirotas, viniesse a la çibdad de Tarento contra los romanos, sopo como este cavallero romano que avía nombre Fabriçio, el qual [53r] le avían embiado los de Roma por su embaxador, y él era muy buen cavallero, empero que era muy pobre. Entonçe Pirrus, por fazer fazaña notable, dava al dicho Fabriçio la quarta parte de su reino; y el Fabriçio non ge la quiso tomar. E después, dende a un año, fue embiado por los romanos este Fabriçio con grant hueste contra Pirrus. E dizién que un físico del rey Pirrus vino a Fabriçio e prometiole que, si le diesse una quantía de oro, e que él mataría al rey Pirrus con un venino. E Fabriçio mandó prender al físico y embiolo preso al rey Pirrus. Y él estonçe fue muy maravillado, e dizen que dixo: «Este es Fabriçio, el qual más grave e más impossible cosa sería partirse de las sus nobles virtudes que el Sol mudarse del su curso». Aún en otro lugar se cuenta que, como el rey Pirrus prometiesse a Fabriçio una muy grant suma de oro en tal que la çibdad de Roma le fiziesse cobrar, dizen que Fabriçio dio por respuesta: «Roma nin los suyos non quieren nin piden oro, mas seer señores de todos los que poseen oro e lo tienen».

Otrossí cuéntasse por los estoriadores que Brutus fue el primero cónsul romano después que los reyes fueron tirados por la fuerça que el fijo del rey Tarquino el Sobervio fizo a Lucreçia. El qual Brutus a sus fijos mesmos, porque andavan con el rey Tarquino faziendo guerra a Roma, los mató por amor de la república e del bien común, amando más el bien propio de Roma que non quantos fijos avía. Este Bruto, en el año que fue fecho cónsul de Roma, ovo su batalla con el rey Tarquino el Sobervio, e los dos se encontraron en la batalla, e allí murieron matando uno a otro.

Otrossí fezimos aquí mençión de Catón, y este cavallero fue llamado Catón el rezio e firme por la fortaleza e firmeza grande del su coraçón, ca nunca por ninguna cosa pudo seer induzido a [53v] fazer cosa que buena non fuesse. E por esto dizía Séneca en una epístola que embió a Luçio: «Quando fallares algunt ombre virtuoso e fuerte, guárdalo e acuérdate quál fue Catón, aquel firme cavallero». Este cavallero Catón, por zelo de la justiçia, de tan grant actoridad fue que, en aquella contienda que fue entre Jullio Çésar e Pompeo, tan firme e leal

estudo a la parte de Pompeo que Lucano el poeta con los dioses lo comparava. Y este Catón, después que vio Jullio Çésar tomó el señorío de Roma apartadamente para seer señor solo, tóvolo por non bien fecho, e con grant enojo d'ello él mesmo se mató diziendo que non era honesta cosa bivir después que Roma perdía su propia libertad.

E torna agora Philosophía poniendo enxemplos d'estos tan famosos e tan nobles ombres, empero como todas estas famas e glorias mundanales d'estos e de otros semejantes se olvidan e paresçen de la memoria de los ombres; e dize:

—Dime dó yazen e a dó están los huesos de aquel leal cavallero Fabriçio, e dó está aquel noble cavallero Bruto e aquel rezio cavallero Catón. Non fallo otro rastro d'ellos salvo una fama assaz liviana que oy se faze en el mundo d'ellos e que unas poquillas letras fallamos escriptos los nombres d'ellos. E aun esto tal non es duradero por siempre, ca sabemos que ya consumidos e gastados son; e nesçesario era que la tal fama por algunt tiempo çessasse. E si vós pensades que la vida dura más y es más luenga por aver esta tal fama, çierto sed que non, ca estonçe llegará aquel día postrimero de la muerte que lo fará todo çessar.

Capítulo ·XV· en el segundo libro de la sesta prosa, en la qual Philosophía d'él muestra

[54r] Después que Philosophía demostró a Boeçio como los bienes de la fortuna non son muncho de cobdiçiar, agora quiere dezir que en la fortuna algunos bienes son; y más en la fortuna quando es contraria que quando viene a la voluntad del ombre. E dize así:

—Boeçio, assaz te he demostrado como los bienes que da la fortuna non deven seer muy cobdiçiados. Mas por que non entiendas que yo quiero tomar con la fortuna batalla así tan dura por que non aya fin, deves saber que aquella fortuna engañosa muchas vezes aprovecha a los ombres quando se publica e descubre. Y estonçe los ombres se aperçiben para se guardar d'ella. E non sé, Boeçio, si me entiendes esto que te yo fablo, ca maravillarte has de lo que cobdiçio dezir, e por ende non puedo por palabra declarar la mi sentençia; mas bien creo e só çierto que mucho más aprovecha a los ombres la fortuna contraria que lo que viene a su voluntad d'ellos. Ca esto quiero yo provar comparando las condiçiones de qualquier fortuna segunt he dicho en uno, ca la fortuna que viene a la voluntad e desseo del ombre mostrándose blanda e dulçe manera siempre pone una esperança de bienandança mintrosa, e muéstrasse seer buena e amiga, lo qual non es; e a los ombres que en ella se fían engaña. E mas la fortuna que viene áspera e contraria, verdadera es, ca tal se muestra qual es, es a saber, que non es firme nin costante. Aquélla, es a saber, la fortuna falagueña e blanda, engaña a los que en ella se fían; esta otra fortuna, la que es contraria, demuestra y enseña, mostrando la su poca firmeza, que los ombres non se fíen d'ella. La fortuna blanda faze algunos bienes por engañar las voluntades de los ombres, en lo qual les miente; esta otra fortuna áspera e dura aperçibe [54v] a los ombres que se non fíen en sus engañosos prometimientos. E siempre verás aquella fortuna blanda, sobervia e argullosa, que se non cognosçe quién es, ca el que en la sobervia bienandança sube non se cognosçe. E verás la fortuna contraria aperçebida, atemprada, e con el exerçiçio de aquel mal que viene muy sabidora e cuerda. E, finalmente, la fortuna dulçe e blanda trahe los ombres desviados del bien verdadero prometiéndoles sus blanduras. E la fortuna contraria muchas vezes trae al ombre a cognosçer el verdadero bien.

E por esto tal dize aquí Philosophía:

—Boeçio, non tengas por pequeño bien esto tal, es a saber, que esta tal fortuna dura e áspera te descubre los voluntades de los ombres que tú tienes por amigos, si lo son o non. Esta tal te descubrió los otros que los tus amigos tenían a ti e, apartada de ti la bienandança que la dulçe fortuna te prometía, esta fortuna dura e áspera allegó a ti aquellos que eran verdaderos amigos. ¿Qué preçio e quánto dieras tú, Boeçio, por cognosçer estas tales cosas e seer aperçebido d'ello quanto tú te pensavas estar en aquella alta bienandança, empero engañosa, que la fortuna te otorgava? Pues non llores de aquí adelante aquellas riquezas que perdiste, ca muy presçiosa cosa es más que ningunas riquezas aver ombre fallado quáles son los sus verdaderos amigos.

### Capítulo ·XVI·, en el qual Philosophía demuestra e alaba el verdadero amor de Dios, e por el qual todas las criaturas son conservadas por çierta ordenança

Por quanto Philosophía dixo que la más preçiosa cosa del mundo son los amigos, por esta razón alaba el verdadero amor. E pri[55r]meramente el amor de Dios; e cómo por él es fecho e reconçiliado la concordia humanal. E después alaba el amor de los ombres, demostrando como por la tal razón es reconçiliada la natural amistança. E dize que el amor divinal rige e govierna las tierras e los mares y el çielo e las criaturas, e liga e ata concordia e hordenança de todas las cosas con çierta e firme fe de esperança de amistança segunt los quatro tiempos del año, e los mudamientos del día e de la noche; e por él los elementos tiene entre sí perdurable concordia. Y el Sol en el su carro de oro trahe el día color de rosa y enseñorea a las noches, las que la estrella Esperen aduze. E costriñe a la mar, cobdiçiosa de sallir fuera de sus términos, que esté queda. Y este amor divinal, si afloxare las sus riendas (quiere dezir, si dexare la ley por la qual govierna todas las cosas e se por él refrena), todo aquello que fasta estonçe estava en concordia luego será unos con otros en guerra e querían desatar la compusición del mundo, la qual agora con buena fe firme y estable tiene amansada, e con movimientos fermosos los despierta.

Y este santo amor divinal mantiene a los pueblos juntos en la santa amistança, e con castos e honestos amores ayuntan el santo sacramento del casamiento entre marido e muger; este amor ponen las leyes de amistad entre los fieles e leales compañeros.

E por quanto todos estos bienes desçienden e vienen del amor de Dios así como de su primero e verdadero comienço e prinçipio, por ende Filosophía dize así:

—¡Oh, bienaventurado el linage de los ombres si el amor por el qual el çielo es regido (quiere dezir, el amor de Dios, el qual faze tal concordia en los cuerpos çelestiales) ha de regir e governar los nuestros coraçones poniendo en vós concordia de amistança!

### [55v] Aquí comiença el libro terçero de Boeçio, la entençión del qual por el presente modo e comienço paresçe

Aquí comiença el terçero libro de *Boeçio de consolación*, en el qual libro Philosophía quiere consolar a Boeçio poniéndole otras melezinas más fuertes de las que fasta aquí le puso. E trahe razones a provar, contra todas las opiniones comunes de los ombres, quál es aquel bien complido e perfecto.

E devemos considerar que, segunt que paresçió por las razones fasta aquí dichas, la primera e más prinçipal causa del dolor que Boeçio tenía fue que, como fiziesse cuenta e

toviesse que, cobrando ombre estos bienes temporales d'este mundo, por ende se fazía bienaventurado, e que, perdiéndolos, que se fazía mesquino. E Boeçio dolíase mucho de los bienes e honras temporales que él solía aver, e agora los avía perdido. Por lo qual muestra Philosophía, así como prinçipal remedio para le consolar, quál es aquel bien complido e perfecto, el qual ganado faze al ombre bienaventurado verdaderamente. Otrossí por quanto Boeçio tenía por aquesta razón que los bienes temporales eran verdaderos bienes, e que el ganarlos fazía al ombre poderoso y en perderlos se tornava ombre flaco e menos poderoso, e que veía estos bienes temporales alcançarlos a los malos e fallesçer a los buenos, por ende Boeçio judgava e tenía que los malos eran poderosos e non los buenos. E por quanto le paresçía que esto era contra toda buena razón, que los malos fuessen poderosos e non los buenos, pensava que esto era por quanto las cosas del mundo non regía por providençia e hordenança de Dios, mas por casos de la ventura, que así lo traía. Esta razón quiere del todo desechar e reprehender Philosophía mostrando [56r] que estas cosas razonablemente acaesçe, e non por casos de la ventura.

E luego en lo primero por la que Filosophía ha razonado, tornado Boeçio muy presto e aparejado para la escuchar todo lo que ella dixiere, e dize:

—E ya Philosophía avía acabado su canto de los cantares que me avía dicho, por lo qual me fizo muy begnino, y escuchando aparejeme para lo escuchar todo aquello que ella por bien toviere de me dezir. E las orejas enfiestas e abiertas para esto me fallara esperando dulçura muy grande de los sus cantares.

Esta es la manera del ombre que toma voluntad e ha plazer de las palabras que le dizen quando de todo su esfuerço se pone e hordena en una firmeza estable e çierta para oír lo que le quiere dezir, e quiere desempacharse de todas las otras cosas que a esto le pueden embargar.

E un poco después d'esto dixo Boeçio a Philosophía:

—¡Oh tú, Philosophía! Agora yo veo y entiendo que tú sola eres el soberano solaz e aliviamiento de los coraçones cansados e afligidos. E non puedo yo nin podría dezir, empero que lo sé, quánto bien me feziste e cómo me diste tu grant consolaçión con el peso grande de las tus dulçes palabras, e quánto só consolado comidiendo e considerando la sentençia muy verdadera d'ellos, en tal manera que me tengo por egual para sofrir qualesquier feridas que la fortuna contraria me diere, antes estó aparejado para ello e para resçibir de ti todos los remedios que dezías que me darás, aunque sean duras e fuertes las sus melezinas; e non lo aborresco esto tal nin lo temo, antes te ruego quanto puedo e con grant voluntad que d'ello he que me digas lo que a ti ploguiere, ca yo de mi buena voluntad te escucharé.

Estonçe Philosophía dixo:

—Ya entiendo y en ti sentí que eres presto para resçebir qualesquier melezinas que te yo diere, y esto entendí quando te vi oír las [56v] mis palabras callando e tomando en ellas muy grant plazer, ca yo esto esperava. E aun podría dezir que yo lo acabé e cumplí que la tu voluntad tornasse a oír todo lo que te diría e tomasses plazer de lo complir. E los remedios de las melezinas que te yo daré, por çierto tales son que luego al comienço, quando los gostares, te paresçerán amargos e sin sabor alguno, ca son contra la común opinión de todos los ombres; mas después que los ovieres resçebidos e los bien considerares, non ponga dubda

ninguna que te paresçerán verdaderamente dulçes e buenos. E dizes tú, Boeçio, que estás begnino e aparejado para me oír; pues si tú bien sopiesses e cognosçiesses a dó te quería yo levar, ¡con quánto ardor de amor te levantarías e aún más presto serías! Ca por çierto yo te quiero levar a cognosçer aquella bienandança verdadera, ca fasta aquí estoviste e has seído muy engañado teniendo que aquellas honras e poderíos temporales que tú avías alcançado eran la bienandança que tú demandavas, lo qual non era así.

Respondió Boeçio, e dize a Philosophía:

—Do a ti ploguiere me puedes levar.

Dixo Philosophía:

—Ya te dixe que te quiero levar a do está aquella bienandança verdadera, la qual como que en sueños la considerava el tu coraçón, fasta aquí engañado e teniendo que estava en los bienes temporales que tú tenías, lo qual era una fantasía que tenías mal imaginada. E por quanto el tu coraçón estava todo ocupado en las tales imaginaçiones, non podías alcançar dó era la verdadera bienandança que te yo agora mostraré.

Respondió Boeçio, e dixo:

—Pues fazlo assí como dizes; yo te ruego quanto puedo que sin otro alongamiento me muestres aquella bienandança verdadera que dizes.

Dixo estonçe Philosophía:

—A mí plaze mucho de lo fazer e complir muy de buena voluntad. Por amor de ti yo me esforçaré a todo mi poder primeramente de te mostrar y enformar que aquella bienan[57r]dança que tú tenías fasta aquí, la qual cuidavas e tenías que era verdadera e non dubdavas en ello, que non es assí como tú imaginavas. Y esto te quiero primeramente demostrar por que, esto visto e cognosçido por ti, buelvas los tus ojos e la tu razón y el tu entendimiento a veer e catar las señales a do está la verdadera bienandança que te yo mostraré.

## Capítulo primero

### De la declaración de los primeros versos d'este libro terçero, en los quales Philosophía demuestra la horden que ternná para tirar las falsas opiniones antes que traya e muestre las verdaderas

E por quanto desuso ovo dicho Philosophía, que quería primeramente mostrar quál era aquella non verdadera bienandança por que mejor podiesse paresçer quál es la verdad, agora en estos versos alaba e dize que esta es buena hordenança de lo fazer assí; e para esto trahe algunos enxemplos.

El primero pone cómo deve fazer el que quiere bien sembrar la su heredad y el su campo, ca primero tira e derraiga todas las malas yervas y espinas que podrían enpesçer para que el fructo torçiesse. Él, e con la su joz, arranca los elechos e las otras yervas empesçederas e córtalos por que las simientes que allí fueren echadas vengan bien e con provecho.

Pone otro enxemplo, e dize así que, así como el ombre gosta alguna cosa amarga, mucho más dulçe le paresçe la miel, así será aquí, ca después que mostrare la falsedad de aquella non

verdadera bienandança, más dulçe e mejor paresçe la bienandança verdadera e los bienes que d'ella nasçen.

Aún pone otro enxemplo, e dize que, así como después del tiempo anublado e triste, más fermoso e más delectable viene el tiempo claro e sereno, así, después que cog[57v]nosçe la falsedad de la non verdadera bienandança, más graçiosa e más clara paresçe la bienandança verdadera e las sus obras buenas.

E pone el quarto enxemplo, e dize que, assí como el día fermoso lleva a ventaja de la escuridad de la noche trayendo aquellos sus rayos rosados e fermosos, assí será aquí, ca, escuresçidas e tiniebras las opiniones çiegas que tenían por la parte de aquella bienandança, paresçerá la claridad e aquellos sus rayos resplandesçientes de la bienandança verdadera.

## Capítulo segundo d'este ·III· libro

### De la segunda prosa, en la qual comiença Filosofía a demostrar quál es aquel bien perfecto y en el qual es la verdadera bienandança

Aquí comiença Philosophía a demostrar aquel bien en el qual es la verdadera bienandança. E dize que la entención de los ombres, quantoquier que sea, quiere ir naturalmente a la bienandança verdadera.

—E después mostraré el error de los ombres que ponen en esta bienandança por que ellos trabajan en los bienes temporales. E otrossí mostraré, quantoquier que sea que ombre está arredrado de la bienaventurança verdadera allegándose a la que verdadera non es, empero que siempre su entención naturalmente es querer alcançar la verdadera bienandança, segunt que diximos.

E dixe Boeçio assí:

—Después de todas estas razones, Philosophía, abaxando los ojos a tierra e como que pensava en alguna profunda materia, dixo: «Todo el cuidado de los ombres mortales e toda su diligençia e acuçia e con muchos trabajos por diversas maneras de bivir se esfuerça a alcançar aquella verdadera bienandança». Empero yo, Boeçio, digo que aquel es bien verdadero el qual, ganado e cobrado por los ombres, non dexa más dessear otra cosa; ca, si otra manera fuesse, non sería acaba[58r]do bien, ca fincarían otras cosas seer desseadas teniendo que aun en aquellas era el bien perfecto e acabado. E assí, magnifiesta cosa es que la bienaventurança es ayuntamiento de todos los bienes con perfecçión cognoçida de aquellos que la alcançan. Y este estado de aquella bienaventurança que agora diximos, los ombres mortales por diversas maneras de bevir la cuidan alcançar. En uno es el cobdiçiar del verdadero bien naturalmente puesto en las voluntades de los ombres; mas un pensamiento que viene en ellos los desvía a imaginar que esta verdadera bienandança sea en algunas cosas de las que non es, y en esto ay grant error. E por este tal error los ombres son induzidos a cobdiçiar estos bienes temporales, en los quales non es la bienandança verdadera. E los vanos creen que el bien verdadero es abastamiento de riquezas e non aver mengua de ninguna cosa. Otros tenién otra opinión, que la bienandança verdadera era alcançar en este mundo honras e dignidades con que fuessen más honrados entre los çibdadanos sus vezinos. Otros tenían otra opinión, que consideravan que la bienandança verdadera era aver grant poderío e seer muy poderosos o seer muy familiares e consejeros de los poderosos. Otros tenían otra opinión, ca pensavan aver en este

mundo grant fama e seer el su nombre glorioso e muy famado e por seer muy letrados e aver título de doctores e de maestros o por aver seído vençedores de batallas. Otros otrossí son que tienen que alcançan el fructo del bien verdadero quando en sí mesmos el su coraçón está alegre e contento; e otrossí de fuera fallan toda alegría e ámanse mucho a sí mesmos e tienen que con esto son bienaventurados. E todas estas opiniones que he dicho son erradas.

Aún dize Boeçio que son algunos ombres que mudan las fines d'estas [58v] cosas en otros, assí como los que dessean riquezas, ámanlas por alcançar por ellas poderío o complir su voluntad. E otros, al contrario d'esto, dessean el poderío o por ayuntar con ellos riquezas o por fazer cosas por que la su fama sea publicada. E aquí se podría dezir lo que pone el Philósopho en el terçero libro de las Éticas, que qual es cada uno, tal es su desseo.

E después d'esto reduze Boeçio todos los bienes de la fortuna, en que los ombres tienen que es su verdadero bien, a estas çinco opiniones que son dichas.

E devedes saber que el ombre en aquellas cosas de que se siente menguado tiene que está el verdadero bien. E assí, segunt que variables maneras andan en sus opiniones. E por esto dize el Philósopho en el primero libro de las Éthicas qual enfermo pone que bienandança verdadera es en la salud, y el pobre en las riquezas, e los simples en las sçiençias. E así segunt las diversas e departidas las condiçiones de los ombres, assí son las opiniones en esta razón.

E por ende dize aquel Boeçio:

—Así que en estas tales opiniones y en otras tales de los desseos d'ellos se muda la su entención, así como nobleza de sangre de linaje grande aver fama honrada en el pueblo, estos, segunt paresçe, como que muestra una grant claridad de gloria. Otrossí la muger e los fijos que cobdiçian los ombres, por aver plazer son desseados. Otrosí aquel muy santo bien de aver ombre en este mundo amigos buenos, este tal bien non se cuenta entre los bienes de la fortuna, ca más puede seer dicho bien virtuoso e honesto. E assí, pues que aver amigos es fecho virtuoso, por ende es nesçessario que las cosas virtuosas sean buscadas e ganadas, ca lo que con virtud se gana, con virtud es conservado e [59r] guardado. E los otros bienes por la fortuna se ganan, así como poderío o amoríos u obras en que los ombres toman plazer e solazes. E los bienes que son del cuerpo, forçado es que sean contados entre los bienes de aquellas çinco opiniones que avemos dichas, así como seer ombre fuerte e rezio o grande de cuerpo, que son vistos traer poderío en el ombre; otrossí ligereza e fermosura trahen al ombre a gloriarse en ello. E seer ombre estraño trae a aver ombre plazer e deleite. E assí paresçe que todos los bienes de la fortuna son reduzidos a los çinco bienes sobredichos que fueron contados por bienes de la fortuna.

Que agora quiere provar Boeçio que los que estas opiniones tenían ponían toda la bienandança que ellos desseavan en estas cosas que dicho avemos; e dize:

—E vistas todas las cosas sobredichas e las que se dirán, notorio e manifiesto es que sola bienandança de todos era desseada, ca qualquier que, dexando todas las otras cosas, demanda una cosa en espeçial paresçe que aquella judga por bien soberano e perfecto. E nós posimos nuestra difinición e sentençia diziendo que el soberano bien es la bienandança; así se sigue que aquel estado es judgado por bienaventurado el que es más desseado e cobdiçiado que ninguno de los otros.

Agora Boeçio dize que se le entiende qué es lo de aquella bienandança que la fortuna da, la qual non es verdadera; e dize:

—Ya tienes delante tus ojos, como ya declarada, quál es la fortuna de la bienandança humanal, es a saber, honras, riquezas, poderío, gloria e deleites, las quales cosas solas e simplemente considerándolas aquel Epicurrio, finalmente concluir que seguir ombre su voluntad e aver delectaçión, en ello era el soberano bien; e que los otros bienes que dichos son, como que son vistos, trahen una alegría e plazen[59v]tería en el coraçón del ombre, mas non son bienes acabados.

E después quiere demostrar Boeçio que, non embargante que en esta tal manera los ombres yerren, empero que la su entençión siempre es alcançar la verdadera bienandança; e dize assí Boeçio:

—Yo quiérome tornar a fablar en los estudios e trabajos que los ombres tienen por las ganançias d'este mundo. E maguer que el coraçón d'ellos esté embargado porque la su memoria está yaquanto escuresçida con desseo de los bienes presentes d'este mundo, empero naturalmente siempre piden alcançar el soberano bien; mas, assí como los ombres a quien el vino faze embargo, están turbados en manera que non saben por quál carrera tornen a su casa.

Quiere dezir que los ombres en general naturalmente todos cobdiçian aquel soberano bien e naturalmente son inclinados a ello, assí como el prinçipio donde salieron; empero, embargados del amor de los bienes temporales, assí como los empachados del vino e del todo turbados, non saben por quál carrera tornen a aquel primero prinçipio donde salieron.

Aún declara Boeçio e dize que todos los ombres demandan alguna cosa la qual propiamente conviene al soberano bien, e dize que non son vistos errar aquellos que se esfuerçan que non sean menguados de ninguna cosa, ca esto mucho pertenesçe al soberano bien. Ca çiertamente non es cosa ninguna que assí egualmente pueda fazer complida e perfecta la bienandança como el estado abastado de todos los bienes e que non es menguado de ninguna cosa que otro aya, mas que él mesmo sea bastante a sí.

Empero dize que agora desdeña e desvíanse de aquel soberano bien aquellos que aquella cosa que, aunque sea muy buena, aun aquella consideran e tienen que es como una honra muy [xxxvIIrb] digna de reverençia, es a saber, buscando ella las onras d'este mundo.

E aún fabla aquí Boeçio e dize:

—Çierto non es assí.

Dize luego Filosofía:

—Pues dígote que non es vil nin menospreçiado aquello que la intençión de todos los ombres comunalmente trabaja por los ganar. ¿O dirás que, entre los otros bienes, que el poderío non se deve contar?

Dize estonçes Boeçio:

—¿Pues cómo diremos que es flaco e menguado de todas fuerças aquello que es çierto que es mejor que todas las cossas? Bien creo que non. Nin diremos que la suma que los ombres

demandan, que es de menospreçiar. [xxxviiva] Por çierto tengo que non. Empero non se puede esto apartar uno de otro, que toda cossa que sea muy exçelente que aquello non sea visto en fama muy claro, ca non ser la bienandança d'este mundo triste e angosta e llena de muchos dolores, ¿para qué diremos que non, ca sin dubda assí es? E veemos en muy pequeñas cossas que aquello desea ombre lo qual le deleita. Empero muchas son las cossas que los ombres querrían ganar, lo qual paresçe por quanto por aquella misma razón desean las riquezas e las dignidades; e por estas cossas entienden que alcançarán onras e poderíos. E assí se puede aquí concluir que buena cossa es aquella la qual los ombres por tantas maneras la demandan e la piden. E la intenção de los ombres, quantoquier que sea fecha a su manera e a su voluntad, empero siempre querrían alcançar aquella verdadera bienandança, demostrando que todo esto viene por ser ombre naturalmente inclinado a ello.

E por ende dize aquí:

—En el tal cobdiçiar de bien, claramente se demuestra quánta fuerça ha la natura, ca maguera sean variables e descordables sobre esto las sentençias, empero en aver todos aquel soberano bien todos son concordes e consienten en ello.

## Capítulo ·III· d'este terçero libro

### De algunos versos, los quales se pueden llamar en cantar de la Filosofía, cómo alaba la natural inclinaçión a desear e cobdiçiar el soberano bien dado así en todas las criaturas que Dios fizo, lo qual aquí se mostrará así en las animalias brutas como aves e plantas

E para provar dize que la fuerça de la natura siempre inclina al ombre a la [xxxviivb] <a la> seguir.

Dize assí:

—¿Por quánto tiempo e quánto tú podieres faze que una cossa, dexando su naturaleza, torne a fazer lo que es contra natura trayéndolo forçadamente? Espera e verás que, çessada aquella fuerça, luego aquella cossa tomará a fazer aquella cossa lo que la su natura demanda.

E d'esto pónese un enxiemplo tal:

—Notorio es que toda cossa pesada por su naturaleza viene abaxo. Pues veemos que una piedra u otra cossa semejante, fierro o de plata, que es pesada naturalmente, que lo lança ombre con fuerça debaxo e la faze subir alto, pues esto contra su natura es. Empero espera un poco e verás como aquella cossa pessada, quando aquella fuerça non sintiere, a dó irá. Sin dubda es que luego verná abaxo segund que lo demanda su naturaleza.

E por ende dize aquí Filosofía assí:

—Mucho plaze a mí publicar e magnifestar con mi tanto (quiere dezir con mi boz), en manera que suene por que sea oído assí como con un instrumento con cuerdas que suenen, quántas naturales inclinationes de las cossas el poderío de la natura torna por costumbre o por fuerça a ello fecha, se possieron en lo contrario de la naturaleza; e cómo la natura guarda la ley e la ordenación e [61r] la determinación de qualquier cosa, considerando la su naturaleza propia d'ellos; e cómo la natura liga e ata todas las cosas añudándolas con un atamiento que se non pueda desatar.

E pone luego aquí un enxemplo de los leones de África, e dize:

—Maguera que leones de África estén presos con unas fermosas ataduras e coman las viandas con las manos atadas e ayan temor del su maestro e señor, que los tiene en su poderío, aunque les sea cruel e lo sufran todo con paçiençia, empero si la sangre de la crueza los tocare, luego aquellos que fasta estonçe eran mansos e obidientes tornan a la su crueldad natural que solían aver e acuérdanse de la su propia natura; e, rompiendo las ataduras con las quales espantavan a todos con grandes bramidos, con los sus dientes que les despedaçan al su maestro e señor, que fasta estonçe los tenía a todos apremiados en cadenas, con muy grandes sañas que en ellos son recresçidas.

Pone aún Philosophía otro enxemplo semejante en las aves, e dize que las aves parleras que están parlando en las altas ramas de los árboles, depués las veemos presas yençerradas en pequeñas casas e angostas para solaz e plazentería de los ombres que las oyeren. E maguera que a estas tales aves los ombres les den sus mantenimientos, viandas mezcladas con açúcar e con otras cosas sabrosas, empero si estas tales aves sallen de aquella casilla pequeña o jaola do las teníanençerradas con todos aquellos viçios e vieren las muy graçiosas sombras de los árboles de los montes, luego, derramando con sus pies todas aquellas viandas sabrosas que les avían dado, se van al monte como aquellas que escapan de aquella tristura e prisión, donde primero estavan faziendo [61v] unos cantares que suenan como en manera de murmurio, empero dando sus dulçes cantos se alegran.

Pone aún otro enxemplo semejante Philosophía en las plantas e yervas, e dize:

—Veemos que el ombre toma la rama del árbol e la encorva con quanta fuerça puede; empero si por alguna manera la tal rama escapa de la mano del ombre, veerla has luego tornar muy derecha a su natural regla, alta como primero estava.

Aún pone otro tal enxemplo en los cuerpos çelestiales, e dize:

—Veemos otrossí el Sol caher e ponerse a la partida de Occidente fasta que lo non podemos veer, e después por sus derechas e acostumbradas carreras torna, rodeando la tierra, al logar donde acostumbrava fazer su nasçimiento. E así, d'esta manera todas las cosas piden e demandan sus tornadas e recursos naturales, e gozándose de aquella tornada que naturalmente les pertenesçe. E ninguna otra hordenança que contra natura sea puesta non finca durable, antes conviene que la fin sea ayuntada al comienço e prinçipio donde viene a do ha de folgar y estar queda.

### Capítulo ·IIII· d'este terçero libro, en el qual Philosofía pone la terçera prosa tachando unas falsas opiniones de algunos que fablavan de la bienandança verdadera

Después que Philosophía dixo que, maguera que los ombres entre sí non sean concordes en escoger quál es aquel soberano bien que cobdiçian, empero su natura siempre va a dessear e cobdiçiar aquello que es verdadero bien, e agora quiere aquí demostrar que la verdadera bienandança non es en aquellas cosas dezían que era, e que non era verdadera bienandança; e dize assí:

—Maguera que así sea que toda cosa naturalmente torna al su prinçipio así co[62r] mo a su fin, empero vós, los ombres, que sodes dados y embueltos en las cosas terrenales

d'este mundo, en lo qual sodes engañados, paresçe que estades soñando e que non veedes quál es el nuestro prinçipio de la verdadera bienandança, maguer que siempre conosçedes e alcançades con una delgada imaginación quantoquier que sea el bien verdadero. E a este tal conosçimiento vos trahe la natura intención, ca maguera que de Dios los ombres non ayan perfecto e complido conosçimiento, empero de todos naturalmente es conosçido. E por ende somos así naturalmente inclinados a este tal cognosçer, e grant error sería el que vos dende tirasse.

E demuestra aún Philosophía que la falsa bienandança es en aquellas cosas que los ombres ponían e tenían que era el verdadero bien; e dize así:

—Ruégote, Boeçio, que consideres si los ombres pueden alcançar aquel fin bienaventurado de aquella verdadera bienandança por aquellas cosas que ellos se cuidan ganar e cobrar, e si los thesoros e honras e poderíos e las cosas tales semejantes trayan tal bienandança que les paresca que ninguna otra cosa non les fallesçe. Es verdad que yo considero e otorgo que muchos ombres fueron bienaventurados en este mundo ganando los tales bienes que ya diximos, assí como riquezas, honras, dignidades, poderíos, fama e gloria; empero oy que estos tales bienes non pueden fazer al ombre assí bienaventurado que otros bienes non le fallescan. E paresçe claro es que los tales bienes que diximos non son aquel bien perfecto e complido el qual <el qual> cobrado non fallesçe otro bien. E así claramente paresçería que falsa esperança de bienandança los tales bienes prometían, pues non lo podía complir. Y esto que te aquí digo quiero provar. Pregunto yo a ti, Boeçio, el qual no ha mucho tiempo que eras abondado [62v] e abastado de muchas riquezas, si estando assí rico entre aquellas muy grandes riquezas, si alguna quexa o angostura apremió al tu coraçón por alguna injuria que te fiziessen.

Respondió Boeçio e dixo:

—Por çierto te digo que, por mucho que fuesse el mi coraçón libre e pagado, siempre me acordé que me fallesçía alguna cosa.

Dixo estonçe Philosophía:

—¿Era essa tu quexa e angostura porque se avía partido de ti alguna cosa de los bienes que tú non quisieras que se partieran o era a ti alguna cosa venida que quisieras tú que non viniera?

Respondió Boeçio e dixo:

—Çiertamente assí fue como tú dizes.

Respondió Philosophía e dize:

—Assí que me paresçe que cosa vino a ti que tú non quisieras e cosa se partió de ti de que te pesó.

Dize Boeçio:

—Confiesso que assí es.

Dixo Philosophía:

—Assí es que muchas vezes el ombre es menguado de aquello que dessea.

Estonçe respondió Boeçio e dixo:

—Por çierto assí lo otorgo.

Dixo Philosophía:

—Pues aquel quien alguna cosa fallesçe paresçe que non es del todo bienandante como él quería.

Dixo Boeçio:

—Çierto assí es como tú dizes.

Respondió Philosophía:

—Pues parésçeme que, maguera tú eras abastado de todas aquellas riquezas e otras bienandanças que tenías, que esta tal mengua segund dicho avemos, que la sentiste en ti.

Respondió Boeçio e dixo:

—¿Quién dubda d'esto? Ca çierto assí era.

Dixo estonçe Philosophía:

—Pues paresçe segunt lo que dizes que las riquezas non pueden fazer a ninguno que ninguna cosa de otros bienes non le mengüen, ¿pues qué pueden fazer? Ca esto era lo que ellos prometían.

Dize aún Philosophía que las riquezas trahen e acarrean al ombre pobreza e mengua, e dize assí:

—Por çierto yo pienso que las riquezas por su naturaleza han esta condición, por [63r] que no pueden seer tirados de aquellos que las posseen.

Dixo Boeçio:

—Confiesso que es assí, ca con fuerça se ganan e con fuerça se pierden.

Respondió Philosophía:

—Conviene çiertamente que lo confiesses, ca assí es la verdad, ca de cada día veemos que un ombre a otro por fuerça toma las tales riquezas, e que los ombres han entre sí delante los juezes muchas querellas diziendo e clamando los unos que los otros los roban e toman lo suyo o por fuerça o por engaño.

E dize Boeçio:

—Assí es.

Respondió Philosophía, e dize:

—Pues segunt esto, menester avrá ayuda el que fuere rico por que non le tomen por fuerça o por engaño las riquezas que tiene.

Dize Boeçio:

—Non es ninguno que esto te niega.

Responde Philosophía:

—Por çierto el tal ombre que las tales riquezas ha e tal miedo tiene, non avría menester defendedor si las non toviesse e non oviesse miedo de las perder.

Dize Boeçio:

—Non es dubda ninguna que así es.

Respondió Philosophía:

—Pues segunt esto, la cosa al contrario viene de lo que nós cuidamos, ca las riquezas, que pensávamos que fazían al ombre rico e pagado, tornánlo cuidoso e buscador de quien lo defienda. ¿Pues qué manera me darás tú cómo ombre por alcançar riquezas escape de non seer pobre e cuidoso e medroso que ge las non tomen? Ca yo non puedo saber nin alcançar cómo esto pueda seer nin cómo el rico non aya menester de alguna cosa. Nin tú me negarás que los non ha menester de comer e de bever e, quando oviere frío, de buscar como se callente, ca los miembros de los ricos tan bien han frío como los de los pobres. Mas responderás tú, Boeçio, a todo esto e dirás: assaz tienen los ricos en que se puedan defender de la fambre e de la sed e del frío, e con esta tal manera el rico se podrá consolar de aquellas cosas que dizes que él avrá nesçessarias; e tirar[63v]se la mengua a los ricos del todo, ca, si esta tal mengua de que tú fablas siempre está la boca abierta e aparejada para resçebir e para fartarse e seer abastada de todo, neçessario es que ninguna la llamemos farta nin abastada. E tal como esto non ha respuesta, ca siempre fallarás tales achaques.

Aún Philosophía toma otra razón e pone, la qual se toma de la parte de la mesma mengua de que fablamos, e dize assí:

—Esta mengua o este fallesçer de que tú fablas, o es por causa de la natura o por causa de la avariçia. Si me dizes que esta mengua o fallesçimiento es por parte de la natura, non lo pueda otorgar, ca la natura con muy pocas cosas se contenta, ca por ella non cumplía buscar riquezas nin la natura por ellas non se movería. Si me dizes que es por causa de la avariçia e de la cobdiçia, digo que tal como esta mengua non se puede fenchir, nin riquezas, por muchas que sean, le abastaría. E por ende, concluyendo digo que, si las riquezas fazen aquella tal mengua por lo que dicho es, ¿cómo puede seer que yo crea que las riquezas pueden contentar e fazer al ombre que non sienta mengua ninguna?

### Capítulo ·V· del libro ·III·

De los terçeros versos, en los quales Filosofía se ensaña contra avariçia e contra los escassos, a los quales la grant diligençia que toman en alcançar riquezas los atormenta en quanto biven, e después que mueren non llevan consigo ninguna cosa

—Maguera que el rico avariento, manándole el piélago llenero de oro, allegue riquezas con las quales nunca se puede fartar e cargue sobre sus espaldas grant cantidad de piedras presçiosas, aunque sean rubís, e ayunte de la lavor de los bueyes con que se finchan los sus

alforíes de trigo, e que nunca en su vida le venga cuidado nin enojo, aun con [64r] todo esto, después que fuere muerto, todas aquellas riquezas allegadas non le compañarán, e solo partirá d'este mundo mesquino, desnudo e pobre.

## Capítulo ·VI·

### De la quarta prosa, en la qual Philosophía prueva que la verdadera honra non viene por alcançar ombre dignidades

Aún dize Philosophía:

—Pues veo que las dignidades temporales d'este mundo non trahen nin dan honra siempre que prometían, assí, segunt esto non es en las honras la verdadera bienandança.

E para esto mejor se declarar, pónense aquí algunas razones que dize Boeçio, cuyas palabras son tales:

—E las dignidades sin dubda mucho fazen al ombre que las alcança muy onrado.

E contra esta razón que Boeçio dixo se ensaña Philosophía, e muestra por quatro razones que non es así. Primero dize que las dignidades non traen honra assí como prometen, ca aquella cosa que, viniendo, non trahen honra e, partiéndose, non tira honra, esta tal non faze al ombre verdaderamente honrado; pues las dignidades non trahen honra a aquel a quien las alcança nin ge la tiran si non vienen. E, según esto, las dignidades non trahen verdaderamente honra.

—Quiero provar lo que dixe, que las dignidades nin trahen honra quando viene nin lo tiran quando se parten, ca la honra siempre se acompaña con las virtudes, ca a los malos e que non son virtuosos, por indignos los tenemos para alcançar qualquier dignidad; otrossí, a los buenos e virtuosos por dignos los contamos aunque non alcançassen las tales riquezas. Pues, segunt esto, si assí es que [64v] las dignidades temporales nin trahen virtudes nin tiran las tachas e las menguas que en los ombres son, síguesse, e manifiesto es, que las tales dignidades non traen honras nin fazen al ombre honrado verdaderamente.

E por ende dizía aquí Philosophía:

—Non tienen tal fuerça en sí las dignidades temporales para que fagan al ombre virtuoso e tiren las tachas que en él oviere. E aun estas tales dignidades non suelen encobrir las tachas e menguas que son en los ombres, antes las descubren. Por lo qual, razón es que las aborrescamos, pues que veemos que muchas vezes los muy malos ombres las alcançan e cobran.

E pone d'esto enxemplo, e dize:

—Leemos que Catulus era un ombre virtuoso e sabio, empero pobre, e vio a otro ombre llamado Numeo, el qual era llamado así, y era malo e de malas costumbres, que tenía una grant dignidad y estava assentado en la silla honrada de los juezes, e llamolo giboso e corcobado. E por çierto si el tal ombre malo estoviera escondido en su casa e non cobrara aquella dignidad, non fuera así en plaça desonrado. Pues ya vees quánta desonra trahen las dignidades a los malos ombres, ca los fazen seer denostados públicamente por quanto son

conosçidos e descubiertas sus malas condiçiones. E por çierto mucho más se encubrirían las sus malas costumbres si non oviessen alcançado tan altas e tan fermosas dignidades.

Aún pone aquí Philosophía otro enxemplo de lo que contesçiera a Boeçio; e dize que en Roma, en tiempo del rey Theodorico, el qual fue muy malo e tirano, que era allí un ombre que era siempre favorable a aquel rey e loava siempre todos los sus malos fechos, e ovo por ende una grant dignidad [65r] honrada en Roma. E mandó al rey Theodorico que Boeçio le fuesse compañero en aquella dignidad; e Boeçio, conosçiendo aquel ombre como era muy malo, non le plogo nin quiso seer en su compañía. E por esta razón fue en ira del rey e passó mucho mal.

E por esto dize aquí Philosophía:

—E bien sabes tú, Boeçio, en quántos peligros te viste por ensañar al rey porque non quesiste seer compañero de ombre honrado al qual el rey mucho amava, sabiendo tú que, maguer tenía grant dignidad, que era en sí malo e desonesto e dañante de la república. E así non podemos dezir que en reverençia sean tenidos los que judgamos que non son dignos nin pertenesçientes para aver onra. Empero dime, Boeçio, si tú viesses un ombre sabio e cuerdo e que non toviesse alguna dignidad, ¿judgarlo ías tú por honrado?

Responde Boeçio e dize:

—Por çierto sí, ca qualquier que yo viese virtuoso e de buenas costumbres, aquel judgaría yo por bueno e por honrado, ca estas honras ganadas en los pueblos non fazen otra cosa salvo, como dexiste, descobrir las menguas que en los malos que las cobran son, ca las propias dignidades con las virtudes se ayuntan.

Y en esto que dezimos, que la dignidad temporal cobran los malos, es bien de catar que por allí se faze que ombre más desechado sea por quanto más aborreçido es de todos. E assí, la dignidad non puede a ningunos fazer honrados, antes los fazen más desechados mostrando e publicando sus tachas a muchos. Empero esto non faze la dignidad de balde, ca bien ge lo pecha, ca, si por los malos la dignidad temporal es menospreçiada por quanto alcançan los tales malos, así después que la cobran son menospreçiados por cobrar [65v] la tal dignidad por quanto las sus tachas e pecados más se publican.

Aún quiere Philosophía provar que por la dignidad naturalmente non se alcança la honra. E pone Philosophía para provar esto otra razón, e dize que los que alcançan a usar d'estas tales dignidades, maguera que de los suyos sean honrados, empero de los estraños non lo son tanto, ca non cura d'ellos; e assí lo veemos de cada día platicado. Por lo qual paresçe que naturalmente non son honradas las tales dignidades. E por que tú conoscas que aquella verdadera onra de bienandança para estas tales dignidades, que son como sombra que passa, non pueden seer verdaderamente alcançadas, para bien mientes a lo que aquí te diré. Si alguno oviere alcançado en Roma una tal dignidad como es uno seer de los cónsules de la çibdad, que es muy honrada cosa, ¿piensas tú que, si este tal fuera a Bervería, entre aquellas nasçiones estrañas, que luego le cataran aquella reverençia que le catavan en Roma? Dígote que por çierto que non. Pues dígote que, si esta tal honra naturalmente fuesse honrada, en ninguna manera non sería que en todo lugar non fuesse honrado el que la cobrasse. Pongo ensiemplo en el fuego, que su calor, por quanto es natural, doquier que lo lieven escalienta e quema. Mas por quanto estas dignidades temporales non son propiamente naturales en los ombres

que las cobran salvo por una imaginación engañosa que en los ombres es, por ende non son duraderas e como sombra passan, e quando en los estraños paresçen los tales que las posseen, non se muestran así honrados como entre los suyos por aquella non verdadera opinión que d'ellos es. Aún, Boeçio, claramente te quiero mostrar [66r] como estas tales dignidades por mudarse los tiempos se tornan viles e menospreçiadas. Ya diximos como en las nasçiones e gentes estrañas las tales dignidades nin son conosçidas nin presçiadas, ca non son naturales; antes te digo que entre las sus propias nasçiones e gentes suyas las tales dignidades, por tiempo que passassen, invilesçen e se tornan como nada. Póngote luego enxe[m]plo en la çibdad de Roma, do tú bives, que todos saben que, en otro tiempo passado, el que era perfecto e adelantado de la çibdad de Roma, muy honrado era e muchas rentas le eran devidas, con que era enrequesçido e todos le fazían muy grant reverençia; agora ya lo puedes veer tú a qué estado es venido aquella tal dignidad, ca non se faze mençión d'ello. Y el oficio de los senadores, que era tan claro e tan fermoso, agora todo es enflaquesçido, ca, segunt que dixe, aquella honra non era naturalmente venida nin avía ninguna cosa fermosa en ella que propia fuesse, salvo aquella imaginación que tienen los ombres por la qual una vez resplandesçen estas cosas e otra vez escuresçen. Pues dime, Boeçio: si las tales dignidades temporales non pueden fazer a los ombres que las tienen honrados segunt que dixe, o se envilesçen o son menospreçiados por las alcançar malos ombres o, si pierden aquel su resplandor que en ellas se demuestra por mudarse los tiempos, si por la estimación de las gentes e a su paresçer d'ellos se tornaron viles e non de tanta actoridad como eran primero, ¿cómo diremos que tienen en sí ninguna fermosura, pues tan poco son presçiados?

## Capítulo ·VII·

### De los quartos versos d'este libro terçero, en los quales Filosofía afirma que las dignidades temporales non trahen ninguna verdadera honra, e segunt esto non pueden [66v] dar ninguna bienandança verdadera

#### E pone luego enxemplo en el Emperador Nero

—Maguera que aquel cruo e sobervio Emperador Nero se apostasse e vistiesse de aquellos paños de púrpura e andudiesse cargado de aljófar e de piedras preçiosas, empero aborresçido era de todos por sus malas costumbres e por la su desordenada luxuria. E maguera que en el su tiempo dava las dignidades a los onrados padres de Roma e senadores, las quales dignidades eran assentarse ombre en las sillas honradas e judgar el pueblo, presçiadas solían seer; mas por quanto eran dadas de tan mal ombre, Nero, eran tornadas viles. ¿Pues quién contará por bienaventurados aquellos a los quales los malos e de malas cotumbres dan las dignidades?

## Capítulo ·VIII·

### De la quinta prosa, en la qual Filosofía muestra que nin los reinos nin poderíos de los reyes nin la privança o familiaridat que los ombres han con ellos non traen aquel verdadero poderío que prometen e por la qual son deseadas

#### E primeramente muestra que en los reyes non ay verdadero poderío

E dize:

—Dime tú, Boeçio, ¿piensas tú que la privança de los reyes puede fazer a ninguno verdaderamente poderoso? Creo que non, ca ¿cómo sería esto que estos tales fuessen bienandantes e poderosos quando la bienandança de aquellos que ge la dan non es durable? E d'esto avemos muchos enxemplos del tiempo antiguo e del presente como muchos reyes y emperadores muy poderosos mudaron la su bienandança en mucha mala ventura e mal que después cobraron. E d'esto avemos muchos enxemplos si queredes del tiempo antigo. Para mientes en aquel poderoso rey de los lidores, el qual era primeramente [67r] temido de todos sus vezinos e después fue vençido de su enemigo e puesto en el fuego. E aun, Boeçio, del su tiempo presente sabes tú que de cada día en Roma acaesçieron tales cosas: los unos muertos de mala muerte e los otros echados de su señorío, ca a Domiçiano el Emperador e a Theodorico el tirano mataron a muchos otros, los quales, si los quieres saber, fallarlos has escriptos en el sexto libro que fizo Eutropio de la estoria de los romanos. E pues que esto assí es, non loemos nin alabemos los tales poderíos, que aun para guardar sus estados mesmos non han fuerça para los defender.

Aún quiere mostrar Philosophía que el poderío de los reyes non es poderío acabado de bienandança, e dize que este tal poderío de la tal bienandança de los reyes non es bienandança perfecta nin complida, por quanto ha en sí poco entendimiento; e dize:

—Si tú entiendes que el grant poderío de los reyes trahe acresçentamiento de bienandança, luego conviene que otorgues que, si alguna parte fallesçiere en ello que mengua, la tal bienandança acarrea mesquindad e lazeria. E assí como los poderíos humanales que los ombres en este mundo alcançan trahen bienandança, assí luego paresçe que por su fallesçimiento de los tales poderíos vernía la mesquindad, ca, maguera que los imperios e regnos e señoríos de los ombres en este mundo non se estienden largamente, empero nesçessario es que muchas gentes dexan en muchas partidas sobre las quales el su tal poder e señorío non alcança, ca impossible sería que uno fuesse señor de todos. Pues si este tal poderío en alguna parte es menguado, paresçe que la bienandança que mostrava faze más corta, e que acarrea cuidados e tristura; y en esto non es ninguna dubda. E maguera que los imperios e señoríos de los ombres mortales sean [67v] largamente tendidos por el mundo, empero nesçessario es que muchas gentes dexara sobre las quales non ovo nin terná ningunt poder de señorío. Y este tal mal nesçessario es que antes sea en los reyes y en los muy poderosos e que ellos alcançen mayor parte d'esta mesquindad tal que de la bienandança que cuidaron alcançar.

Para provar esto que dicho ha Philosophía pone enxemplo mostrando como los poderíos que los reyes e los prínçipes cobran son llenos de muchas mesquindades e de muchas angosturas; e dize:

—Aquel tirano llamado Dionisio, el qual provó la su fortuna seer muy quexada, quiso mostrar el peligro que los reyes passavan por enxemplo a un fijo, el qual tenía que la verdadera bienandança e ventura d'este mundo era seer ombre poderoso sobre todos los otros. Y este su padre fizo colgar una espada de un filo delgado desnuda sobre la cabeça; e mandó poner la mesa do avía de comer en tal logar que aquella espada desnuda que colgava le fazía y estava derechamente la punta sobre su cabeça. E como todos los de la su corte se maravillassen non sabiendo por qué se fazía la tal cosa, respondió el dicho Dionisio e dixo: «Tal es la vida de los grandes prínçipes, la qual yo fasta aquí tenía por bienaventurada. Y el que la muerte vee

estar tan açerca de sí como tener esta espada desnuda toda vía sobre mi cabeça de un flaco e delgado filo, ¿cómo puedo llamar a la tal vida buena nin segura?». ¿Pues qué poderío es este temporal tan corto e tan breve que non ha poder de desechar de sí los mordimientos de los peligros mortales nin arredrarse de los aguijones de los grandes temores e miedos?

Aún pone Philosophía otra razón para mostrar como el poderío de los reyes non es poderío verdadero [68r] por non seer seguro, e dize:

—Por çierto estos tales reyes e prínçipes de que les yo fablasse querrían bivir seguros, mas non pueden, e por ende non se pueden alegrar de ningunt poder grande que cobran. ¿O me dirás tú, Boeçio, que judgarás por bienandante aquel que a sí mesmo non puede fazer bienandante? Yo creo que non, ca non tengo que es del todo poderoso el que non ha poder de fazer lo que él quería. E dime, Boeçio, ¿tú tienes por bienandante a aquel que trahe el su estado çercado de ombres armados? Los quales en sí mesmos ellos son medrosos, e por ende son armados; el qual por que sea más temido e sea visto poderoso se puso en mano y en poder de los tales sergientes e guardas armadas.

Agora quiere demostrar Philosophía a Boeçio que de los privados e familiares de los reyes non alcançan aquella bienandança verdadera, e que nin aquella privança de los reyes que cobran non los faze verdaderamente poderosos nin la pueden retener que les dure assí como querían, que aun después que la cobran, muchas vezes les traxo grant dapño. E dize así:

—¿Qué quieres tú, Boeçio, que te diga o qué te fablasse de los privados e de los familiares de los reyes? Pues que te muestro los reyes seer de tan poca firmeza que non podría contar; e a los quales privados e familiares de reyes muchas vezes aquel poderío que cobran los derribó e puso en grant peligro.

E así, pues la privança fallescan a ellos, e cómo el tal poderío del rey muchas vezes sin causa destruye los sus privados e familiares demuéstralo por enxemplos, e dize:

—Bien sabes tú que escripto está en las verdaderas estorias de los romanos cómo aquel Emperador Nero costriñó e mandó a Séneca su maestro que escogiesse quál manera de muerte quería que le fuesse dada. E su voluntad en tales maneras [68v] y en todas maneras era de lo matar. Assí fue que Séneca, con miedo e con themor de la muerte, prometió a Nero de le dar todos sus thesoros que tenía allegados por lo amansar que le non matasse; e non le valió. E después que vio que non podía escapar, aviendo miedo que le diesse muerte muy cruel, fízose sangrar de los dos braços, e assí murió. Otrossí, el Emperador Antonio Aurelio a Pampiavo, un su cavallero famado entre todos los de la su corte, con cuchillos los fizo despedaçar delante sí. E ninguno d'estos non pudo escusar la muerte, ca, segunt dixe, Séneca dava a Nero todos sus algos para escapar, e a Pampiano quería escusar de andar en la corte e bevir apartado e solo, e non le valió. Assí, quanto aquella grandeza e pompa del poderío que cobraran los traía alongando sus fechos que non podieron arredrarse de aquel peligro, cayeron en la muerte que tenían. ¿Pues qué me dirás, Boeçio, d'este tal poderío por que los ombres tanto trabajan? El qual es assaz pequeño e falso, y el qual los que lo cobran non puede ganar seguridad e quando lo querrían dexar non les vale, así como fizo Séneca e Pampiano, ca de su buena voluntad quisieran el poderío grande que avían cobrado desampararlo, e non podieron.

Responde aún Philosophía a una razón que le podría seer preguntada, diziéndole por alguno que podía guardar estos tales poderíos mucho valen los buenos amigos. Dize Philosophía:

—Por çierto esto non podría seer verdad, ca los buenos e verdaderos amigos son los que non da la fortuna, mas las virtudes los ayunta en amistança, ca aquel que la bienandança d'este mundo faze que sea tu amigo, la desaventura quando viniere te lo [69r] fará enemigo. Pues dime, ¿quál pestilençia es en este mundo peor nin más peligrosa que el enemigo familiar, del qual el ombre non se puede por ninguna manera guardar nin avisar? E assí, aquel que tú tienes por amigo, quando te viere en aquella angostura, por çierto muy poco te valdrá.

## Capítulo ·IX· del terçero libro

### Del quarto verso, en el qual Philosophía demuestra la manera como puede ser cobrado el verdadero poderío

Dize Philosophía que el verdadero poderío es en el que costriñe en sí los movimientos malos e tachosos e la cobdiçia desordenada, ca el que esto non oviere en sí, por ninguna manera non puede seer dicho poderoso verdadero quantoquier de señorío e de poder alcançe.

E dize:

—Aquel que quiere e dessea seer verdadero poderoso, tome e apremie su coraçón e los sus movimientos duros e salvajes e crueles; otrossí non abaxe nin someta la su voluntad a complir los malos desseos que le sobrevienen.

E dize:

—Maguera que la tierra de India, la qual está muy lexos de nós, entremesca toda del tu poderío grande que tovieres, aunque dure la juredición tuya desde la dicha India, lo que es la postrimera tierra de Asia, assentada entre Oriente entre Occidente e Septentrión, aun con todo esto tú non podrías arredrar de ti los cuidados obscuros e grandes que embargan a ti de alcançar a seer virtuoso, nin podrías con este grant señorío escapar de aquellas mesquinas querellas que vienen quando la fortuna es contraria, ca estonçe el remedio de los mesquinos es querellarse.

## Capítulo ·X·

### De la prosa sexta d'este libro terçero, en la qual Philosophía demuestra que la gloria [69v] temporal d'este mundo non es aquella que trahe la verdadera bienandança

Dize Philosophía que la gloria e poderío temporal non trahe la verdadera bienandança nin faze al ombre bienaventurado verdadero. E fabla luego primeramente de la gloria que viene falsamente diziendo que es virtuosa; e pruévalo assí:

—Aquello que es engañoso e non es honesto non pertenesçe fazer al ombre bienaventurado verdadero; pues la gloria d'este mundo es tal, ca es engañosa, así se sigue que la tal gloria non faze al ombre bienaventurado, ca assaz manifiesto es e claro a todos los ombres quán engañosa e falsa es la gloria mundanal.

E allega aquí Philosophía un dicho de un poeta griego que dezía:

—«¡Oh, gloria falsa e sin meresçimientos verdaderos, la qual en mil millares de ombres non es ál sinon fenchimiento de orejas!», ca muchos ombres en este mundo cobraron grant nombre e grant fama con falsas opiniones del pueblo. E de tal gloria como esta tal, ¿qué cosa puede seer en este mundo más torpe nin más fea? Ca aquellos que falsamente son loados, forçado es que ellos mesmos ayan vergüença de sus loores así dados.

E dize que aun la gloria ganada aun con meresçimientos tampoco pertenesçe a la verdadera bienandança, e pruévalo así: e dize que los sabios ombres, los quales aun meresçen seer loados, non curan d'ellos, ca los tales non ponen su bienandança en estas glorias e famas del pueblo salvo tan solamente la verdad de la su conçiençia. E dize que si paresçiere y es visto que la tal fama buena sea publicada, conviene que si la fama [70r] non fuere buena e honesta, que sea callada.

—Mas, segunt que poco ha e dixe e declaré, muchas gentes serán por el mundo a las quales la fama de un ombre non podría alcançar para seer sabida. E por ende puede acaesçer que aquel ombre que tiene que es bueno e justo e bien famado, que por muchas partidas de tierras non lo avrán por tal, que podría alguno dezir: assaz basta al ombre ave<e>r gloria e buena fama entre los suyos y en su pueblo.

E por esto dize Philosophía:

—Entre estos bienes que son con obras virtuosas y en la verdad de la conçiençia non pienso que abasta para que la tal gloria e buena fama ayan los buenos ombres entre los suyos o en el su pueblo, nin deve seer digna para la remembrar, ca nin es examinada por juizio çierto nin nunca la tal fama es duradera, ca el pueblo más surge acostarse e allegarse a loar los que bien quieren que judgar la verdad en ello; otrossí si la tal fama non es durable, ca se varía segunt las maneras que por tiempos acaesçen, ca unos ombres loarán la tal fama tuya los quales mesmos cras la abaxarán segunt que el amor o malquerençia recresçe.

Torna agora Philosophía a fablar de la gloria que a los ombres viene por causa e razón de linaje e de fidalguía, mostrando que esto es una gloria; e dize así:

—¿Quién es aquel que non vee como esta fama de fidalguía e de ser ombre de grant linage sea una cosa vana e fama que muy poco aprovecha? La qual nobleza de linaje, si es razonada a dezir que es que por ella los ombres son más gloriosos e de mayor fama, esto non es assí, ca por dezir quál es la difinición de la nobleza de sangre se puede claramente demostrar, ca la nobleza de linaje es como loor que ombre gana por los meresçimientos de aquellos donde desçiende. E si tal loor faze al ombre cobrar [70v] fama, estonçe más razonable cosa es que los tus parientes donde vienes e por los quales alcançaste esta honra de fidalguía sean loados, mas non tú. E assí, si tú non tienes de ti mesmo algunt bien que te faga famado e loado, con razón sería que la nobleza e loor que por otros alcançaste non te faga entender nin creer que eres tú ombre glorioso e de grant valor. E quiérote agora mostrar que el bien es en esta nobleza de sangre, ca tan poco es que con razón puede ombre dubdar si ha en ello algunt bien o non aunque allí sea.

E por ende dize:

—Una cosa pienso e tengo tan solamente por bien que si algunt bien en la nobleza de sangre: que los tales ombres nobles, por seer assí famados que son de grande e bueno linage,

que por ende siempre tenga que les es nesçessario que sean buenos e parescan en sus buenas costumbres a aquellos antiguos padres donde ellos desçendieron.

## Capítulo ·XI·

### Del verso sesto, en el qual Philosophía prueva que todos los ombres son

Aquí prueva Philosophía que todos los ombres son nobles e fidalgos, e dize que, como en la nobleza sea una cosa exçelente e alta venida del primero nasçimiento quanto es en el ombre (se deve entender que la tal nobleza sea segund el comienço por que fue fecho ombre), e como en el ombre sean dos cosas, es a saber, cuerpo e alma, segund esto paresçe que non es el ombre dicho ombre por aver cuerpo, salvo por aver alma en quanto es raçional. E pues aquel nasçimiento e comienço del alma uno es en todos los ombres, ca toda alma de Dios viene, síguesse segund esto que todos los ombres en nobleza eguales son. E tan solamente aquellos pueden e deven seer dichos non nobles los [71r] que non surgen por sus malas costumbres aquella semejança de Dios a la qual fueron fechos; y en esto escuresçieron en sí mesmos.

E por ende dize aquí Philosophía:

—Todo el linaje de los ombres generalmente así ricos como pobres, de qualquier condición que sean, de un nasçimiento semejante se levantaron, ca todas las criaturas quanto al alma son fechas por un criador, ca uno es el Padre Criador de todas las cosas, uno es aquel que todas las cosas govierna.

E por que paresca que aquel que todas estas cosas crió era noble, e assí todos los que d'Él desçendieron, el qual es Dios, alaba la dignidad d'Él diziendo:

—Aquel Padre Uno Dios dio al Sol rayos lumbrosos e dio cuernos a la Luna, ca tal paresçe a nós por los sus acresçimientos e menguas, maguer ella sea redonda. Otrossí aquel Padre Uno puso e hordenó que los ombres biviessen en la tierra, ca assí lo demandava la natura del su cuerpo. E aquel uno e poderoso Padre Dios dio e puso estrellas en el çielo por lo apostar e fermosar. Aun este Padre los coraçones de los ombres, los quales son demandados por la alta silla d'Él, entre los miembros de los cuerpos los assentó. E así podemos dezir que la noble raíz Él la traxo e fizo bevir, e dende desçienden los ombres mortales. ¿Pues por quál razón fazedes tantos roídos en vos alabar e querer seer loados, si catades e cognosçedes los vuestros comienços e prinçipios donde desçendedes e conosçedes aquel Dios Criador que todo esto crió e fizo? E si lo así considerades, non es ninguno que non sea noble e limpio e de linaje, salvo por su culpa, tornado a plaçentarse en los yerros e pecados, faga las cosas que non deve fazer e desamparando aquel primero comienço limpio e puro donde vino.

## [71v] Capítulo ·XII·

### De la setena prosa, en la qual Filosofía muestra que la bienandança verdadera non es en seguir ombre la su voluntad

Dize Philosophía:

—Notorio es que en seguir ombre su voluntad non está aquella bienandança verdadera, nin sé por qué he de fablar de las voluntades que el cuerpo del ombre demanda, en las quales

non fallo ál en el tal dessear e cobdiçiar d'ellas salvo angosturas, ca quando es menguado de lo que dessea aver e cobdiçiar, luego quexa e mesquindad le acompañan; e si lo cobran e se farta d'ello, luego viene el arrepentimiento. E segunt esto non paresçe que bienandança verdadera puede seer dicha a do tantos dapños vienen. E sobre esto cuenta un philósopho que un ombre llegó a do estava una muger de mala fama, e díxole que la quería aver e que le dixiesse quánto le daría. Ella le pidió çient marcos de plata, y el philósopho le respondió e dixo: «Non quiero yo comprar por tan grant presçio cosa de que tanto me tengo de repentir».

E dize Philosophía después:

—E bien sabemos quántas dolençias, quántos dolores que se non pueden sofrir, los cuerpos que este tal fructo de maldad alcançan como complir sus voluntades. E por esto tal dizía: «Señor, ¡quántas dolençias acarrean las malas viandas!». E yo non sé nin puedo entender qué bien nin qué plazer es en los tales movimientos. Y esto fallo por çierto: que qualquier que se acuerda d'estos tales apetitos e cobdiçias dessordenadas e luxurias de complir su voluntad puede entender quán tristes e amargosas son los malos e las [72r] sallidas d'ellos. Las quales tales malas voluntades, si podemos dezir que fazen bienaventurados a los que la alcançan, luego digamos que las bestias quatrópeas bienaventuradas serán dichas, ca toda su entención non es ál salvo complir su hordenada voluntad.

Demuestra aún Philosophía fablando y enseñando a Boeçio que aun açerca del matrimonio, en el qual ombre usa con su muger legítima por aver fijos e generación, que aun non es la verdadera bienandança, porque siempre tienen consigo muchas quexas e muy muchas angosturas:

—E llamarla ía yo bienaventurada complidamente si tales contrarios, como le vienen, non sintiesse. E por ende me callo de fablar en esto, ca non sé qué diga, que aun en este tan honesto e buen ayuntamiento de marido e muger, quando lo mejor viene, lo qual es aver fijos, después el padre o la madre o qualquier d'ellos por tiempo fallan a los fijos por sus atormentadores, ca, si mueren, toman por ende manzilla; si biven, resçiben d'ellos e por ellos muchos trabajos. E por ende podemos entender quánto es con muchos males y enojos la su condición d'ellos, agora sean buenos agora sean malos: si buenos, por guardarlos de escándalos; si malos, por esquivarse de los enojos que a los padres fazen. E por ende leo yo aquella palabra que dixo un filósopho: «Aquel es bienandante el que por su desaventura es menguado de fijos».

## Capítulo ·XIII·

### De la declaración de los setenos versos, en los quales Filosofía muestra que non siguen sus voluntades para las cumplir salvo los malos

[72v] Dize Philosophía que toda voluntad, aun demás que sufre e passa el que la cumple muchos males e muchas angosturas, aun sin esto, todo es ella breve e corta e cosa que passa aína e ha e tiene consigo sentimientos con muchos aguijones que le atormentan. E dize que es semejante a las abejas que buelan, ca el abeja, descargada de la miel que faze, luego buela e fuye e se va; e así, la miel que dexa y el alegría que ovo en la fazer, aína passará e se gastará, mas el angostura que consigo lleva, por siempre le durará, ca luego fecha la miel se mueren.

E por ende dize Philosophía que los dichos tales bienes de seguir su voluntad ombre, si bienes pierden seer dichos, que non son carreras para alcançar ombre la verdadera bienandança, ca ha en ellos muchos males e tristuras segunt que es dicho.

## Capítulo catorzeno

### De la quinta prosa, en la qual Filosophía demuestra que como en ganar ombre los bienes muchos peligros son

Dize que non es dubda ningunt ombre del mundo que estas tales maneras sean vías nin carreras para que ombre pueda alcançar la bienandança verdadera.

—Mas quiero mostrar brevemente en quántos males las tales voluntades son embueltas. Primeramente te digo que, si tú quisieres allegar thesoros, tú non los puedes fazer salvo tirándogelos al que los possee; e para esto viene la violençia e fuerça, que es un grant mal. Si quisieres resplandesçer con dignidades u ofiçios muy grandes, conviene que abaxes la cabeça siempre pidiendo mer[73r]çed a aquel que te los puede dar; e con aquella humildad e suplicación tal tú invilesçes e abaxas con miedo e temor que te las tiren, e siempre estás cuidoso reçelándote d'ello, por lo qual de cada día te conviene rogar e pedir merçed. E por ende dizía Séneca: «Amarga palabra e muy cargada es "pido e ruego"». Pues non desseas aver poderío sobre los otros, ca si lo cobras non tienes en ellos ál salvo que te conviene siempre estar temeroso de las açechanças que contra ti ternán los que a ti fueron súbditos, e muchos peligros avrás de temer, ca, si tú usares mal, sin dubda enemigos averás, e poco te durará la dignidad y el tal poderío. E si usares bien, la embidia de los malos te buscará assaz enojos, con que nunca tomarás plazer nin asseguramiento. E que esto assí passe, de cada día lo veemos por notoria espiriençia. ¿E pues qué quieres? ¿Plázete demandar gloria e grant fama? Nesçessario será a ti que defiendas siempre la verdad, mas, a la mia fe, en esto grant peligro averás, ca te conviene poner la cabeça a muy grandes peligros, e a la fin non poder escapar e non estar seguros. ¿Pues quieres e amas vida tal en la qual tú sigues tu voluntad? ¿Quién es aquel que tan mesquina vida escoge? Ca non es salvo fazer ombre su voluntad sierva e cativa de un señor tan vil e tan mesquino como es el cuerpo.

Demuestra aún Philosophía cómo son tan pequeños e tan viles los bienes del cuerpo, los quales muchos ombres tienen que son bienandança e se maravillan d'ellos.

E luego dize Philosophía que ombre non deve tener por maravilla seer ombre grande de cuerpo e seer fuerte o seer ligero poniendo en ello algunos enxemplos.

E dize que devemos saber que los bienes del cuerpo, de los quales aquí quiere fablar, son quatro:

—Es a [73v] saber, como ya dixe, seer ombre grande de cuerpo, seer ligero, seer fuerte, seer fermoso.

E dize:

—Aquellos que los bienes del cuerpo presçian mucho e se maravillan dende e lo cobdiçian devrían considerar quántos son pequeños e flacos, ca, si tú alabas la grandeza, muy grandes verás los elifantes, que son los marfiles. Si fortaleza quieres, cata los toros; a

estos tú non los podrás vençer. Si quieres considerar ligereza, cata la tugre. Pues por mucho que desseas ser grande e fuerte e ligero, non podrás alcançar a seer tal como una d'estas bestias que he nombrado, en las quales ha grandeza e fortaleza e ligereza. Pues aun d'estas cosas tales non se deve ombre mucho maravillar a comparaçión de otras cosas que son en el mundo. E por ende deves tú catar e más te maravillar quando vieres el çielo y el su grant espaçio que tiene, ca por çierto, a comparaçión de los cuerpos çelestiales, los cuerpos que aquí veemos en lo baxo, viles e pequeños son. E aun digo que del çielo non nos devemos tanto maravillar como de aquel que lo crió e lo govierna, el qual es Dios poderoso. E assí en el ombre non devemos tanto preçiar los bienes del cuerpo que deximos, seer grande, fuerte e ligero, e más devemos presçiar los bienes de la razón que son en él, en lo fazer Dios razonable.

Quiere agora mostrar Philosophía como es muy pequeño bien la fermosura e seer ombre fermoso, ca es una que passa aína e como un bien que paresçe assí desuso que non tiene gran firmeza en su durar; e dize:

—Aquel resplandor de fermosura que tú vees en el cuerpo del ombre considéralo bien como es ligero e que aína se va; e más aína fuye e passa que las flores del verano quando vienen [74r] fermosas, ca, segunt que dize Aristotiles el philósopho, si los ombres oviessen los ojos tales como una animalia la qual es llamada lintea, que la vista de los sus ojos es tan aguda e tan trespassada que penetra e trespassa en veer los ascondimientos de las entrañas que qualquier otra animalia tenga dentro en su cuerpo, e dize que, si el ombre assí viera aquellas entrañas, el fígado y el coraçón e las tripas de aquella muy fermosa muger llamada Alçibiades, de la qual fermosura todos los que la veían estavan maravillados, que en veyendo las tales sus entrañas, por muy fea e muy torpe cosa fuera judgada.

E por ende concluye Philosophía en razón de la fermosura del ombre del su cuerpo, e dize:

—Cata bien e considéralo que, si fermoso eres, non lo fizo esto la anchura, mas la flaqueza e la enfermedad de los ojos que te miran te fazen fermoso.

E finalmente Philosophía, consideradas todas las cosas que dichas son, concluye e dize que generalmente todos los bienes temporales son muy pequeños e que muy ligeramente se pierden.

E dize:

—Pensad todos los que las mis razones avedes oído e avedes grant desseo de ganar los bienes temporales qualquier que sean, ca por mucho que vos d'ellos maravilledes e los tengades por muy grandes, todo quanto vós ý viéredes una pequeñuela fiebre que dure tres días los desata e torna en çeniza al Señor Dios d'ellos. E por ende, forçado es que la conclusión çierta general sea esta: que todos estos sobredichos bienes non pueden nin han poderío de dar nin traher aquellos bienes que prometen, nin por muchos que sean ayuntados son perfectos nin cumplidos, nin dan vía para que ombre por ellos pueda fallar aquella bienandança verdadera, salvo que engañosamente [74v] muestran como un muy pequeño sendero por el qual yendo los que ellos engañan nunca alcançaron a seer bienaventurados verdaderamente.

## Capítulo ·XV·

### De los versos othavos, en los quales Filosophía faze un planto llorando con piedad la grant inorançia y el poco saber y entender que los ombres han en buscar e dessear los tales bienes

—¡Ay, quánto me duelo —dize Philosophía— de los mesquinos ombres que la su ignorançia e poco entender los lleva assí tan simplemente en demandar e buscar aquel soberano bien! Pues que non yerran e assaz son avisados quando demandan e buscan estos bienes temporales, que son muy poco duraderos.

E dize Philosophía a los tales assí:

—Amigos, bien veo yo y entiendo que, quando vosotros queredes ir para fallar oro, non lo ides a buscar en los árboles verdes, nin en las vides non buscades las piedras presçiosas. E quando muchos peçes queredes tomar, non podedes nin puedes poner las redes en los montes altos. Si queredes ir a caça a tomar los cabrones salvajes, non ponedes los lazos en que ellos han a caher en los piélagos de la mar.

E dize Sant Isidro en el libro *De las ethimologías* que estos cabrones salvajes son unas animalias que son entre los griegos llamadas panteras; e comen los ombres, por lo qual se esconden d'ellos en las ondas de la mar, a do las dichas animalias non usan entrar. E ya los ombres saben quándo cresçe la mar para que estonçe se ponga allí, e los cubre estonçe unas ondas blancas de la mar, que más ondas blancas son que los granos del aljófar.

—E assí, açerca d'estas tales cosas los ombres muy apersçebidos e sabidores son, mas çiegos del todo en non saber buscar dó son aquellos lugares [75r] apartados del soberano bien e la bienandança verdadera está. Y estando assí sumidos en esta tal ignorançia gruessa, quieren los mesquinos non sabios alcançar e traspassar el assentamiento del çielo e de las estrellas. Y, estando en la tierra, esquadriñan lo que está en el çielo.

Muestra aún Philosophía a los ombres quánto enojo es en los tales falsos bienes rogándolos que lo conoscan por que puedan tornar a buscar la verdadera bienandança que nunca fallesçe; e dize:

—Non sé cómo yo amoneste a los que tienen sus voluntades muy dañadas con muy poco saber salvo que busquen, como fazen fasta aquí, las riquezas e onras d'este mundo e, después que las ovieren alcançado e ganado, ruégoles que pongan su diligençia e cuidado en las cognosçer, ca creo que después que consigo las tengan, luego cognosçerán quántos males e falsedades y engaños en ellos son. Y estonçe cognosçerán que les cumple buscar los bienes que son verdaderos e perpectuos.

## Capítulo ·XVI·

### De la prosa novena, en la qual Filosofía demuestra quál es la verdadera bienandança rogando e amonestado a los ombres que aquella busquen

Quiere agora demostrar Philosophía e dize quál es la verdadera bienandança, e dize:

—Assaz cumple que fasta agora he mostrado la forma e manera de aquella bienandança verdadera, la qual si sotilmente la pensares quál es, razón es que de aquí adelante te pueda

mostrar quál es la regla por do tú puedes cognosçer e alcançar quál es aquella bienandança e verdadera que deves buscar. E segunt que mejor yo puedo entender, assaz alcança quien estas riquezas mundanales la tal bienandança verdadera que tú buscas non la fallares, nin tampoco está en las honras e poderíos tempo[75v]rales, nin esso mesmo non es en gloria nin fama que los ombres puedan aver dende ningún plazer verdadero, ca todas estas cosas que dicho he prometen de fazer al ombre bienandante e non es assí, ca por ganar nin cobrar las dichas cosas e non puede seer dicho bienandante verdadero.

E assí dize Philosophía que estos tales bienes non dan nin trahen aquella bienandança verdadera que prometen, e así son engañosas en lo que dizen, pues non lo pueden complir.

E dize Philosophía a Boeçio:

—Dime, ¿alcançaste tú o sopiste qué es la razón e la causa por que sea que los tales bienes temporales non trayan la bienandança verdadera?

Respondió Boeçio e dixo:

—Por çierto yo lo sé por alguna manera assaz delgada, e como con una escuridad lo entendí. Mas desseo e querría por ti más claramente cognosçerlo e alcançarlo por qué es assí.

Dixo estonçes Philosophía:

—Por çierto la razón assaz es cognosçida e notoria de todos, ca aquellos bienes de que fize mençión, los quales son riquezas, honras, poderío, fama, complir su voluntad, d'estos tales bienes que nombré uno sin otro non vale cosa alguna. E aquellas cosas que la natura fizo ayuntados en uno para se mejor guardar, así como riquezas, que con ellas aya la honra, o poderío, e que en él aya riqueza, todos estos quererlos partir cada uno sobre sí, esto faze el error que es en las imaginaçiones de los ombres. E de la cosa que es verdadera e perfectamente complida quieren passar a la cosa que es imperfecta e non complida. E quiérote mostrar como estos bienes que tú dizes, es a saber, poderío, riquezas e los otros que dixe, simplemente una cosa son en sí; empero dezir[76r]te he yo como los ombres fazen entr'ellas departimientos. ¿Tú, Boeçio, piensas o judgarías que aquel al qual non fallesçen riquezas, que le non pudo fallesçer poderío?

Respondió Boeçio, e dize:

—Por çierto yo judgaría assí.

Dixo Philosophía:

—En verdad tú bien respondes, ca si de alguna cosa d'este mundo ombre es menguado, nesçessario es que sea ayuntado con poderío de otro.

Responde Boeçio, e dixo:

—Por çierto esta es la verdad.

Dixo estonçe Philosophía:

—Pues segunt esto, paresçe que la natura e condición del poderío e de las riquezas una es.

Responde Boeçio, e dixo:

—Assí paresçe que es, ca si un ombre es tan abondadamente rico que le non mengüe ninguna cosa, la qual riqueza tal sería bienandança verdadera; si este tal oviese mengua de poderío, luego estas dos cosas serían en sí mesmas contrarias la una de la otra.

Aún quiere Philosophía demostrar que las honras esso mesmo son que las riquezas, e dize:

—Nin tú, Boeçio, non judgues que las onras en todas cosas e seer ombre rico, que non son en sí contrarias.

Responde Boeçio e dize:

—Yo tengo que es assí.

Dize Philosophía:

—Pues assí es, agora a las honras e a los poderíos añadamos las riquezas, que sería el bien quarto.

Responde Boeçio, e dixe:

—Añadámoslo.

Luego prueva Philosophía como aquel en quien son riquezas e poderío soberano, que a tal ombre como este es devido aver onra muy grande; e faze tal razón:

—En tanto es alguno digno de aver honra en quanto ha e tiene razón del prinçipio por que la deve aver. E por ende los fijos onran a los padres por quanto los padres son el comienço de su seer d'ellos. Otrossí honramos a los ombres virtuosos por quanto son comienço a nós para nos reglar e poner en vida bien hordenada. Y el poderío trahe la razón del su comienço, ca aquello es mayormente [76v] prinçipio lo que es comienço prinçipal de la cosa; e por esta tal se sigue que lo tal sea muy onrado. Pues añada más agora a las riquezas y el poderío e honras por que estas tres cosas las judguemos para una.

Responde Boeçio, e dixo:

—Añadámoslo.

Aún torna Philosophía, e dize:

—Para mientes, Boeçio, si aquello que es ya otorgado, aver ombre riquezas e non seer menguado de ninguna cosa e seer poderoso e muy honrado, si será menester que con todo esto alcança gloria e buena fama la qual el mesmo ombre non la puede dar nin otorgar a sí mesmo. E por ende, por le fallesçer una cosa, finque como desechado.

Respondió Boeçio, e dixo:

—Yo tengo e creo que aun esta cosa tal muy honrado sería.

Dixo Philosophía:

—Pues luego conviene que nós confessemos que la fama se ayunta con las otras tres, es a saber, con riquezas, poderíos e honras.

Respondió Boeçio e dixo:

—Razón es que así se faga.

—Aún ál te quiero fablar —dixo Philosophía—: al que non ha menester de lo ageno y es rico e que en todas cosas es poderoso, como aver poderío e que es honrado e de buena fama, e parésçeme que le deve seer dado e otorgado que, con todo esto, aya en sí gozo e plazer.

Respondió Boeçio e dixo:

—Non puedo yo pensar dónde le viene al tal como este que dicho avemos ninguna tristura.

Dixo Philosophía:

—Çierto para que los otros bienes finquen en él, nesçessario es que aya en él toda alegría.

Agora Philosophía quiere concluir de todo lo que dicho es, e dize que, maguera estos çinco bienes de que fabló sean llamados por departidos nombres, empero que todos çinco una cosa son e de una manera, es a saber, riquezas, honras, poderío, plazer, fama; e dize:

—Maliçia de los ombres partió estos bienes, seyendo todos una cosa, ca bienes eran que buscavan lo uno sin lo otro, e assí los derramó. Y, en quanto se esfor[77r]çavan de buscar la parte de la cosa, perdieron toda la cosa.

E por que Boeçio fuesse mejor enformado en esta razón, pregunta a Philosophía por quál manera parten estos tales bienes los ombres. E responde Philosofía poniendo enxemplo en todo. E primeramente en las riquezas, e dize así:

—Aquel que busca e demanda las riquezas para fuir con ellas e se esconde, este tal non faze fuerça nin trabaja para aver grant poderío, ca este vil e mesquino querría seer e bevir solo e apartado. E aun este tal tampoco cura de honras nin de tomar plazer en su voluntad, ca por guardar aquellas riquezas, muchos plazeres, aun naturales, pierde, ca se arriedra dende. E más le acompañan tristura y enojos que en él son siempre con miedo e themor que ha de los perder. E por esta tal manera, tampoco le abastan las riquezas al que el poderío desamparó, e al que la tristura le acompaña, e al que entre los suyos anda desonrado e vil, e al que siempre está en lograres escuros e viles escondido. Otrosí, aquel que escoge e dessea e ama tan solamente seer poderoso, este tal conviene que derrame las riquezas que dixe de tomar muchos plazeres que podría otramente aver. E toda honra e fama e gloria que le viniesse non seyendo él poderoso non le preçia. Empero a este, así poderoso como él demanda, verás que muy muchas cosas le fallesçen, ca muchas vezes le conviene que sea muy menguado de las cosas que mucho ha menester e le serían muy nesçessarias, e le vernán muchas quexas e muchas angosturas. E quando este tal non podiere desechar de sí todos estos enojos e males que le recresçen, contésçele que aquello que él mucho desseava, es a saber, poderoso seer, que lo dexe de seer e lo pierda todo.

Dize Filosophía que esta mesma razón que deximos del imperio [77v] puede seer dicho por qualquier de los otros quatro bienes temporales que avemos nombrado, así como onra,

gloria, fama e complido de voluntad, ca, como qualquier d'estas cosas sea aquella mesma que las otras, empero qualquier ombre que pide un bien temporal d'estos apartado de los otros acaésçele que nin aun aquel bien que él pedía e desseava que lo non alcança.

Faze una pregunta Philosophía, e dize que, si buscando ombre todos estos çinco bienes temporales ayuntados, si alcançará la verdadera bienandança, e dize:

—¿Pues qué diremos si la bienandança verdadera non se puede aver cobrando ombre un bien d'estos çinco que dicho avemos apartadamente, si podiéremos aver todos los çinco años sobredichos ayuntados, si la alcançaremos?

A esto responde Philosophía, e dize que si el ombre busca e demanda la bienandança verdadera en estos çinco bienes generalmente, e yerran tan solamente en el uno d'ellos, que non puedo alcançar nin cobrar la dicha bienandança la qual non fallara en los tales bienes, los quales avemos dicho que non pueden dar aquella bienandança que prometen.

Responde Boeçio e dize:

—Yo así lo creo, y esta es la verdad.

Torna Philosophía a lo que dixo de la falsa y engañosa bienandança temporal, e dize:

—Boeçio, ya tú tienes la forma de la falsa y engañosa bienandança e las sus causas d'ella declaradas. Pues agora torna los ojos de la tu voluntad e cata a la verdadera bienandança, la qual prometimos de te la dar, e luego la verás.

Otorga ya Boeçio como por la doctrina y enseñamiento que ovo de la Philosofía ha alcançado cognosçer quál es aquella verdadera bienandança, e dize:

—Por çierto esto tal es la verdadera bienandança la qual tú dizes, la qual un çiego la vería, tan magnifiesta e tan notoria es. Y es aquella que tú poco a mí mostraste [78r] quando te esforçavas de me declarar las condiçiones de la falsa y engañosa bienandança. Ca, si non só engañado, aquella es perfecta e verdadera bienandança la qual faze al ombre ayuntadamente e verdaderamente rico, poderoso, honrado, famado e alegre verdaderamente. E por que tú entiendas que yo he mejor e más complidamente todo esto entendido, como esta es la bienandança verdadera que tú dizes, la qual todas estas ayuntadas en uno faze complidamente, dígote que conosco sin ninguna dubda que, maguera todos aquellos bienes sean una cosa, que uno d'ellos puede fazer bienaventurado al ombre si verdaderamente es avido, ca la riqueza que es complida verdadera del don de Dios, verdaderamente todas las otras cosas da. Y assí, cada uno de los otros bienes, si verdadero es, todos los otros bienes da, ca estas riquezas que aquí paresçen en los nuestros cuerpos non son verdaderas riquezas, mas son como semejança de riquezas; e assí es de qualquier de los otros bienes. Mas si qualquier d'ellos verdaderos son, non es dubda que fazen al ombre bienaventurado perfectamente.

Alégrasse agora Philosophía por quanto Boeçio le mostró quál es la verdadera bienandança. Empero añade una cosa, lo que dixo ya a Boeçio, es a saber, que en estas cosas mortales non es ninguna cosa que uno d'estos bienes pueda dar perfectamente nin complido.

E dize Philosophía:

—¡Oh, Boeçio, mi criado e mi diçiplo! Con esta opinión que dizes tengo yo por bienaventurado si una cosa tan solamente ý añadiesses.

Responde Boeçio e dize:

—¿Qué cosa es essa que quieres que se añada?

Dize Philosophía:

—¿Piensas tú, Boeçio, si es en estos cuerpos mortales e pereçedores alguna cosa que se podiesse traer este tal estado de seer ombre bienaventurado verdaderamente?

Responde Boeçio e dize:

—Por çierto yo creo que non, [78v] salvo lo que tú has dicho e mostrado, e non es menester otra prueva.

Dize Philosophía:

—Pues estas cosas que dichas he, es a saber, riquezas e los otros bienes, los quales son fallados en los cuerpos peresçederos de los ombres, e son bienes que passan e non son verdaderos, mas, como imágines e semejança de bienes, son vistos dar unos bienes non complidos nin perfectos en los cuerpos mortales, mas el bien complido e perfecto en ninguna manera dar non lo podrían, e por ende digo que non son bienes verdaderos estos que aquí paresçen seer bienes.

Esta conclusión plogo mucho a Boeçio, e dize:

—Consiento en esto que tú dizes.

Dize agora Philosophía:

—Pues tú, Boeçio, has alcançado quál es la verdadera bienandança, querría agora mostrarte a dó fallarás tú esta tal bienandança verdadera por que te guardes de aquellas otras cosas que demuestran que faze al ombre bienaventurado, e non es assí, ca non son bienes verdaderos, salvo semejanças de bienes.

Responde Boeçio e dize:

—Esto es lo que yo querría, e la cosa que mucho desseo saber: a dó fallaré esta bienandança verdadera que me tú dizes.

Luego Philosophía dize que para esta tal bienandança fallar, que deve ombre començar a demandar el ayuda de Dios; e dize:

—Segunt que plogo a Platón, el mi philósopho, en el su libro llamado *Timeo*, aun en las pequeñas cosas de que ombre fabla siempre deve primeramente llamar e demandar la ayuda de Dios. ¿Pues qué me dirás si la deves tú pedir y entrando a fablar en un negoçio e una cosa tan profunda e tan alta como esta de que agora fablamos para saber tú dó fallarás la verdadera bienandança que buscas e para que merescamos alcançar aquella silla [79r] de aquella soberana e complida bienandança?

Responde Boeçio e dize:

—Por çierto yo tengo que en todas maneras la devemos llamar e demandar la tal ayuda de Dios, el qual es padre e señor de todas las cosas e sin el qual ninguna cosa non se puede començar derechamente.

E dize Philosophía:

—Bien judgaste.

E luego, sin otro alongamiento, començó a dezir este su cantar.

## Capítulo ·XVII·

### De los novenos versos, en los quales Filosophía demanda la ayuda de Dios para mostrar dó está la verdadera bienandança e cómo pueden los ombres alcançarla

Faze su cantar e oración Philosophía, e dize:

—¡Oh Tú, Padre señor poderoso, que todo el mundo goviernas por la tu perpectua ordenança de la tu providençia! Tú, señor, que criaste los quatro elementos; Tú que los tiempos mandas en tal manera ir de siempre aquí que, seyendo Tú firme y estable, fazes mover todas las cosas con el tu poderío; Tú, señor, el qual eres la causa final de todas las cosas por ti criadas por la tu bondad; e al qual non costriñeron ningunas nesçessidades para que Tú oviesses a criar el mundo, mas la bondad que dentro en ti era e todo bien perfecto do non fue livor nin imbidia para que te empachasse de mostrar el tu grant poder e bueno. Tú, con el tu grant saber todas las cosas, así como aquel que es alongado de lexos, de todo corrompimiento feziste este mi fermoso enxemplo criamiento del mundo; el qual Tú, el más muy fermoso de todos, ya lo tenías fecho en el tu entendimiento de siempre, e después lo publicaste e formaste con el tu solo mandamiento. E absolutamente criaste a él e a todos [79v] los elementos, los quales pertenesçién a la su perfección del mundo. Tú ligas y egualas los elementos, ca los que son de contrarias qualidades Tú los traes egualados con otro elemento terçero, así como el fuego, que es caliente e seco, y el agua, que es fría e humida, ayúntanlos con un medio, que es la tierra, ca el agua conviene con el aire en la humidad e con la tierra en la frialdad. Tú egualas por sus cuentos e ligar estos tales elementos por que los elementos fríos, así como la tierra y el agua, se egualan con los elementos callientes. E los elementos secos, assí como el fuego e la tierra, eguales amos elementos umidos, que son el aire y el agua. E d'esta manera los ordenas por que el fuego, que es puro e sotil, seyendo más ligero, non buelve a los lugares más altos. E pones la pesadura de la tierra para sostener la liviendad del fuego.

Torna agora Philosophía a dezir en esta su oración de la creación del alma mundanal, e después fablará de cresción de las otras almas.

E deves saber que los que declaran aquel libro llamado *Thimeo* que fizo Platón el filósopho, en este caso como que pone el alma del mundo como Espíritu Santo, al comienço del qual non creo yo que alcançó Platón. E por ende paresçe que non declaran nin glosan bien aquello que escrive en el Génesi quando dize: «El Espíritu Santo del Señor era traído sobre las aguas», ca los philósophos por el espíritu entendieron el aire. E por esto tal dizía Sant Agostín en el libro terçero de *La çibdad de Dios*, en el capítulo ·xi·, que, si Platón cognosçiera

al Espíritu Santo, non dixera assí d'él nin glosara assí dicha palabra del Génesi llamándolo el alma del mundo, ca dezía que el tal espíritu fue criado para que se ayuntasse<n> con el cuerpo, e que era compuesto de diversas [80r] cosas <cosas>. E muchas otras razones dezían, las quales non pertenesçían seer dichas de Dios.

Empero, dexando estas cosas, paresçe que razonablemente se puede dezir que por el alma del mundo se entiende aquellos que lo mueven, la virtud de los quales derrama por movimiento en todas las cosas que han cuerpo, nin embarga que aquellos tales movedores sustançias son razonables e diversas, ca, assí como los cuerpos del mundo la natura destintan por la humidad de la hordenança, pone un cuerpo destinto e partido por miembros, así los movedores del mundo, por la humidad de la tal hordenança, en las obras del mundo ponen una alma por partes. E, declarando esto assí, assaz ligeramente se pueden descobrir aquellas escuridades que ponía Platón de la manera del alma del mundo.

E, tornando al nuestro propósito, dizía Philosophía en su oración:

—E Tú, Señor, ayuntas el alma que es de tres naturas: la primera su natura es la sustançia; la otra es de diversas sustançias; la terçera, mezclada d'estas dos. E a esta alma llamo yo que mueve todas las cosas, ca luego en punto cansa e trahe el primero movimiento, el qual es causa de los otros movimientos. E párteslas Tú en las dos hordenanças sobredichas, e son proporçionadas e allegadas al cuerpo convenible a ellas, y eguala los cuerpos, que por esta razón son partes del mundo; y en quanto han unidad de la hordenança son dichos miembros. La qual alma, assí partida, ayuntan los dos movimientos en el mundo tornando toda vía en sí assí como en aquella que es cabo e fin.

E por que ninguno non creyesse que tornava en sí así como en el fin postrimero de la obra, dize luego:

—E, assí obrando, alcança non ser egualdad, mas como por una semejança de natural [80v] perfección aquella voluntad profunda, la qual es Dios.

Y es llamado profunda voluntad por quanto es tal que por ninguna manera non se puede comprehender nin entender la su grandeza. Y esta tal alma convierta, como andudo en derredor al çielo, a imagen de la su obra e al su mandamiento.

Torna Philosophía a fablar del criamiento de las almas de los ombres, e dize:

—Tú, Señor poderoso, crías las almas menores, es a saber, de los ombres.

E son llamados menores por quanto son egualados con cuerpos menores e duran por menor tiempo en el tal movimiento. O podríamos entender almas menores por almas de las animalias, en manera que se guarda allí egualdad; mas, con todo, que sean proporçionados e convenibles de qualquier manera.

—E crías las almas altas de los ombres, ca, razón aviendo en sí, alcançan las cosas altas, las quales ordenas igualándolas con las fuerças inmortales de las almas, e si embías tú las tales almas en el çielo y en la tierra.

Esto dize por quanto los cuerpos non se pueden ayuntar con las almas salvo seyendo allí e ayudando la virtud çelestial.

—Y estas tales almas tornas a ti ençendidas en el fuego de la caridad, así como el soberano bien el qual tú eres. E todo esto viene ordenado por la tu santa ley e begnina que Tú feziste.

Agora Filosophía suplica e pide merçed a Dios que le faga alcançar e cognosçer aquella verdadera bienandança, e dize:

—Tú, poderoso Dios e Señor, el qual todas estas cosas que dichas son fazes, da e otorga la tu graçia a mí por que yo pueda alcançar de sobir do está la silla noble de aquel soberano e verdadero bien que busco. E otorga a mí que pueda fallar aquella fuente de aquel mesmo bien soberano, e da por la tu santa [81r] graçia a mí que, avido este bienaventurado cognosçimiento, pueda poner los ojos del mi coraçón en te veer con el verdadero amor. E derrama las nieblas e las escuridades d'esta pesada cobdiçia mundanal que me trahe cargado. E con el tu resplandor alumbra el mi entendimiento. Y esto puedes bien fazer, ca Tú eres el verdadero resplandor e lumbre clara; e Tú eres la folgança perpectua e sossegada. Ruégote, Señor piadoso, que te yo pueda ver, ca Tú eres aquella fin postrimera a la qual yo espero e só ordenado de ir. E Tú, Señor, eres solo aquel que eres comienço en el qual todas las cosas están e por ti son governadas. Tú eres el governador que todas las cosas hordenas; Tú eres la fin e cabo el qual todos avemos de ir; Tú eres todas las cosas.

## Capítulo ·XVIII·

### De la prosa novena, en la qual demuestra Filosophía a Boeçio dó está este soberano bien

—Pues tú, Boeçio, has oído quál es la forma de la bienandança verdadera e otrossí de aquella bienandança que se muestra buena e non lo es, agora quiérote mostrar la perfecçión d'esta verdadera bienandança en el quál logar está, ca lo que se mucho busca a dó es. E lo primero quiero trabajar en quanto podiere trabajar si esta tal bienandança verdadera de la qual poco aquí fablamos tú e yo, si está en algunt lugar del mundo por que non nos engañe la nuestra imaginación e, non alcançando la verdad, seamos engañados. E non puede negar que esta tal bienandança non sea bien perfecta entre las cosas que en el mundo son, ca esto viene por Dios, que las crió así como aquel que es fuente de todos los bienes, ca toda cosa es dicha seer perfecta por la mengua de la cosa imperfecta, por lo qual se faze que, si en qualquier [81v] cosa algo sea visto imperfecto, en aquella mesma nesçesario es que sea ý otra cosa perfecta e, tirada aquella perfeción, luego la cosa que se mostrava perfecta torna a seer imperfecta; nin se puede encobrir por otra infinita, ca la natura non tomó su comienço de las cosas pequeñas e non acabadas, mas tomolo de las cosas enteras e absolutas.

E la razón que faze Philosophía es esta: que doquier que sea fallada alguna cosa imperfecta, es luego fallada otra cosa perfecta en la qual se ayunta para seer la imperfecta perfecta.

—E, segunt que poco ha que deximos ca es una bienandança imperfecta de algunt bien flaco, e non es de dubdar que otra bienandança es perfecta e firme.

Responde Boeçio e dize:

—Verdadera conclusión es esta sin dubda.

Muestra aún Philosophía a Boeçio que esta acabada e verdadera bienandança es en Dios, e dize assí:

—¡Oh, Boeçio! Ya te he mostrado como es algunt bien perfecto e perfecta bienandança. Pues considera agora e vee con estas cosas que dichas he esta tal bienandança perfecta a dó está, ca toda la razón demuestra y esta tal bienandança verdadera e bien perfecto seer Dios, assí como prínçipe bueno de todas las cosas. Y esto afirma la común sentençia de todos los ombres, ca, como non es cosa que en el mundo seer pensado mejor que Dios, aquello del qual ninguna cosa non es mejor non es dubda que es soberano bien. E aun la razón lo demuestra de seer Dios bueno así como perfecto, ca, si Dios non fuese bien perfecto, non podría seer prínçipe de todas las cosas. E si assí non fuesse que Dios non fuesse bien perfecto, luego sería alguna cosa mejor que Él, ca todas las cosas perfectas fueron siempre primeras que las que non son enteramente perfectas. Por ende, por que non contesca de ir assí en un proçesso infinito, avemos de confessar [82r] que Dios es soberano bien, perfecto bien e muy lleno de todo bien. E ya provamos que el bien perfecto es la verdadera bienandança sea assentada en Dios.

Responde Boeçio e dize:

—Otorgo, e non es quien lo pueda contradezir.

—Quiero aún mostrar —dixo Philosophía— por quál manera esta verdadera bienandança es en Dios, que es una mesma cosa con Él.

E dize:

—Ruégote, Boeçio, que consideres quán santa e quán buena entençión es la tuya e cómo has buen entendimiento en conosçer assí lo que dicho es, es a saber, que Dios es lleno e complido de aquel soberano bien.

Responde Boeçio e dize:

—¿Por quál manera avré yo en este fecho sano e buen entendimiento?

Dize Philosophía:

—Tú deves pensar e presumir que Dios es padre e criador de todas las cosas, e que este bien soberano que en Él es, o lo tomó de fuera, por quanto se dize que está lleno de todo bien, o naturalmente es en Él; e como que piensas en Él seer dos sustançias diversas: una suya, como que Él es este bien perfecto, e otra el bien mesmo que es avido e poseído por Él. Mas tú sey çierto que el bien perfecto que Dios ha non lo ha de partes de fuera, ca si esto assí fuesse, luego pensarías que es mejor aquel bien que Él da que aquel que Él toma, lo qual sería contra aquello que nós tenemos ya conçebido por çierto: que ninguna cosa non es mejor que Dios, e muy verdaderamente confessamos seer el exçelentíssimo soberano de todas las cosas. E que sea naturalmente en Él se prueva ca el bien perfecto non es en Dios assí naturalmente porque sea departido de la su substançia, y esto por dos razones: primeramente ca, si es apartado de la subtançia de Dios, estonçe convernía que fuesse por alguno unida con lo primero; ca, segund dize el philósopho Aben Roíz en el ·XIII· libro de la *Metafísica*, [82v] conviene que toda cosa compuesta, sea nueva cosa, es departida de otra non lo entendiendo ninguno. E quien podiere entienda esto: ¿quién es aquel que estas cosas assí diversas e departidas pudo ayuntar?

Aún pone Philosophía otra razón para provar que este bien soberano non es en Dios así naturalmente porque sea apartado, departido, de la su sustançia, e dize:

—Si aquel soberano bien assí es en Dios que segunt natura es apartado d'Él, síguesse que Dios non sea aquel soberano bien, lo qual sería muy grant mal en lo así dezir nin pensar del qual non es ninguna cosa mejor; ca ninguna cosa en la natura non puede seer mejor que el su prinçipio donde ovo el seer. Por lo qual, como Dios sea prinçipio de todas las cosas e que aquel soberano bien sea en la su justiçia verdaderamente, he concluido que Dios es aquel perfecto e soberano bien.

Responde Boeçio e dize:

—La conclusión es verdadera e derecha.

Dize Philosophía:

—Empero ya tienes que es concluido que aquel soberano bien, el qual Dios, que aquella es la verdadera bienandança que tú buscavas, e nesçessario es que así lo confessemos.

Dize Boeçio:

—Por çierto ya non podría contrariar a las razones primeras que tú has fecho. E veo las otras cosas que has fecho, e todas me paresçen que se ayuntan en uno.

Aún dize Philosphía:

—Cato agora aun por otra razón que te diré que es verdadera la conclusión que avemos tomada. E para mientes por lo que agora digo, lo qual es ya afirmado por razón: que dos bienes soberanos que son en sí diversos e departidos non pueden seer que non sean departidos en sí uno de otro, porque si alguna cosa mengua al uno, ninguno d'ellos non puede seer perfecto, ca perfecto es aquel a quien non fallesçe cosa alguna. E por ende, por ninguna manera non pueden seer diversos e [83r] departidos los bienes que son soberanos. Mas çiertamente fablando, por las cosas que dichas avemos, nós dezimos la bienandança verdadera y el soberano bien seer Dios, por lo qual nesçessario es aquella soberana bienandança que sea soberana dignidad.

Esta conclusión alaba mucho Boeçio diziendo:

—Çiertamente non es más verdadera cosa que esta nin más firme que la tal razón, ca es razón demostrativa e que todos la veen, nin puede seer más digna cosa que concluir esto de Dios. Así paresçe manifiestamente que la verdadera bienandança es en Dios e non seer ninguna otra cosa apartada d'Él, mas toda una cosa.

Sobre estas razones fabla Philosophía e dize a Boeçio:

—Así como los geométricos suelen, después que han mostrado sus propósitos, como al través dezir algunas cosas para abrir la voluntad del que las oye a cognosçer algunas cosas que están escondidas, así yo, Philosophía, te quiero dar así como una conclusión final, ca por quanto por ganar los ombres bienandança se fazen bienaventurados. E la bienandança verdadera es la dignidad, segunt que ya lo he demostrado, non porque los ombres sean fechos dioses, mas por una partiçipaçión, así como aquella bienandança verdadera, la qual es Dios,

partiçipando con ella la ganan como por una semejança en el obrar, la qual es en su esençia bienandança criada. Mas así como por alcançar ombre justiçia se faze justo e alcançando sapiençia sabidor, así los que alcançan la dignidat, por esa mesma manera nesçessario es que se fagan semejantes a Dios.

E por lo que dicho es concluye Philosophía e dize:

—Si así es ombre como tú dizes, síguesse que todo ombre bienaventurado, que es Dios. E si esto así fuesse, dirían algunos: «Si todo ombre bienaventurado es Dios, síguesse a que sean muchos dioses»; lo qual non es de dezir poner muchos dioses segunt natura, ca segunt ella uno es Dios. Empero [83v] quanto al partiçipar, non es defendido seer semejante a Dios.

Esta conclusión alaba mucho Boeçio, e dize:

—Por çierto esto que agora dexiste es cosa muy fermosa, e todo lo que fasta aquí dicho es.

Mueve aún Philosophía una qüestión açerca de lo que dicho es, e responde a ella; dize así:

—¡Oh tú, Boeçio! Tú tienes que esta conclusión que dicha es, que muy fermosa es e que ninguna más fermosa que ella non es. E yo te quiero dezir otra cosa, la qual es de ayuntar todo lo que dicho es e que la razón lo amonesta que sea así.

Responde Boeçio e dize:

—Esto quiero yo mucho oír.

Estonçe Philolosophía propone su qüestión e dize:

—Como la bienandança sea vista contener en sí muchas cosas, quiero saber si estas todas alcançen una cosa, así como cuerpo de la bienandança, al qual todas las otras se puedan ayuntar.

Demanda Boeçio:

—Por quanto esta qüestión es obscura, querría que fuesse puesta por enxemplos.

Dize Philosophía:

—Ya dicho es que la bienandança verdadera avemos judgado que es aquel bien soberano.

Responde Boeçio e dize:

—Por çierto así es.

—Pues añade esto: que aquel soberano bien a todos es honesto, ca aquel soberano poderío, riquezas, honras e gozos, por bienandanças son judgados. ¿Pues qué piensas? Ca çierto todos estos bienes así como miembros son de la bienandança, e aquel soberano bien así como cabeça e soberana de todos estos bienes.

Responde Boeçio e dize:

—Entiendo lo que dizes, mas querría saber qué propones e hordenas que devemos tener.

Quiere mostrar Philosophía arguyendo aquello que dixo, que soberano poderío, riquezas, soberanas honras e famas, que eran miembros de la soberana bienandança, que no es así:

—Ca digo que los miembros que fazen ayuntándosse alguna cosa seer una, que conviene que sean entre sí diversas e departidas.

Y estas cosas que aquí llama miembros [84r] non son assí; síguesse que non son miembros para fazer bienandança verdadera. E pone palabras en la qüestión que avemos dicho.

Pone agora esta distinción:

—Si estos miembros de la bienandança verdadera fuessen entre sí discordes, serían diversas, ca esta es la natura de las partes, que diversas cosas compongan un cuerpo. Mas estas cosas que dichas son, como riquezas, onras e los otros bienes, todos son una cosa e non diversas; síguesse que un cuerpo non componga nin son muchos miembros, salvo todos una cosa en la bienandança. Y estonçe seguirse ía que la bienandança se compornía de un miembro solo, lo qual es impossible.

Prueva agora la otra parte de la qüestión seer verdadera, e dize:

—Lo primero es concluido de la primera parte de la qüestión. Verdadera es e non ha dubda en ello, es a saber, que riquezas, honra, poderío e las otras cosas son miembro de la bienandança.

E dize:

—Las riquezas, por ende, son cobdiçiadas por quanto son cobdiçiadas por buenas, y el poderío por esso mesmo es desseado por quanto esso mesmo es creído seer bueno, eso mesmo la fama e la onra y el gozo. Todas estas cosas por ende son cobdiçiadas e desseadas por quanto son creídas seer buenas. E así concluyendo, digo que el bien soberano que ombre dessea es causa por que todas estas cosas que ombre cobdiçie e dessee. E aquello que en sí non retiene algund bien nin de fecho nin de semejança non se puede dessear, nin aun aquellas cosas que por natura non son buenas; empero si paresçieren e han semejança de seer verdaderamente buenas, así como buenas son desseadas. E por esto se puede concluir que la bondad soberana es causa para que el ombre todas las cosas sobredichas cobdiçie e dessee, e así es creída.

Dize aún que más es desseada aquella cosa por la qual otra cosa es cobdiçiada que aquello mesmo que es cobdiçiado. E pone enxemplo como si ombre, por causa de seer más sano [84v] e por salud, quiere cavalgar; ya este tal non dessea fazer aquel movimiento por causa del cavalgar, mas por causa de la cosa de la salud que busca. E assí concluye que más desseado es el bien que las otras cosas que por aver el tal bien son desseadas.

—Empero ya otorgamos en lo que desuso avemos dicho la bienandança seer por la qual todas las otras cosas son desseadas. E así la bienandança sola es buscada así como fin e cabo de todo por lo qual todo lo otro es desseado. E assí notoriamente paresçe que una mesma es la substançia de aquellos bienes que ombre dessea para alcançar la bienandança, ca pues la propiedad d'ellos es una, convenible que todo sea uno. E assí de la bienandança como de aquellos bienes, es a saber, riquezas, honras e las cosas, por sí mesmas es todo una cosa, ca por aver la bienandança todo lo ál es desseado.

Responde Boeçio e dize:

—Non veo cosa en que pueda desacordar de lo que dizes.

Faze emiente Filosophía de la segunda conclusión que puso, e dize:

—Ya avemos mostrado como Dios e la verdadera bienandança, que todo es una cosa.

Responde Boeçio e dize:

—Çiertamente así es.

Dize Philosophía:

—Pues seguramente conviene concluir que la substançia de Dios está assentada en aquel mesmo bien que es Él e non en otro logar ninguno.

Capítulo ·XIX· d'este libro terçero, en el qual pone Filosophía los doze versos amonestando a los ombres que vengan a la verdadera bienandança, e muestra el provecho que d'ende averán

Dize Philosophía:

—¡Oh, vós, los ombres, que estades cativos y errados, a los quales las falsas delectaçiones d'este mundo breve vos tiene encadenados e de cada día las vuestras voluntades sume continuadamente en los yerros e fallesçimientos mundanales! Venid todos ayuntados en uno a esta bienandança verdadera, la qual está assentada en Dios segunt que es ya demostrado, ca aquí fallaredes [85r] folgança de los vuestros trabajos, aquí es el puerto seguro contra todos los peligros, aquí está el refugio e cobro abierto para todos los cuidados, que ningunt ombre enemigo non les pueda empesçer, la puerta del qual non será çerrada a ninguno.

Compara Philosophía este tan grant bien que ha dicho a los bienes temporales d'este mundo mostrando quán pequeños e peligrosos son los bienes mundanales, e dize:

—Otros son los bienes que aquí fallaredes, e mucho más seguros e más presçiados e más duraderos que non el oro de aquel río de Tajo trahe embuelto en las sus arenas. E más noblezas fallaredes así e más verdaderas que las piedras presçiosas verdes e coloradas e otras que trahen e da el río que corre por tierra de Asia o el río llamado Indio, que va çerca donde el Sol nasçe, el qual trahe aquellas piedras muy blancas de aljófar; ca todas estas cosas que dicho he, el bien que dan escuroso e tenebroso es, e como una imaginación falsa e mintrosa ponen a los ombres que las cobdiçian. E qualquier cosa temporal, por grande que sea, que a los ombres en este mundo plaze e despierta las sus voluntades para la cobdiçiar, pequeña e flaca es. E para mientes por qué dessea ombre e cobdiçia las piedras preçiosas, las quales están en las cuevas obscuras de la tierra muy vilmente escondidas. Deves antes considerar quál es el alteza e la nobleza de aquel bien soberano, el qual es Dios, en el qual ay toda la bienandança verdadera con aquel muy claro resplandor de aquella lux tan grande e maravillosa que se non puede dezir nin entender, por el qual el çielo e la tierra son regidos e governados, el qual desvía del alma aquellas obscuras e dubdosas imaginaçiones e aquel corto e poco saber de los ombres mortales. E qualquier que esta bienaventurada podiere aver cognosçida, sobervia los resplandesçientes rayos del Sol [85v] e negarles ha, que non ha lux semejante a esta.

## Capítulo ·XX·

### De la prosa onzena, en la qual Filosofía trae a Boeçio a conosçimiento de algunas cosas que avía olvidado, e lo uno es quál es la fin de las cosas, al cuyo conosçimiento lo quiere traer

Primeramente muestra aquí quál es aquel soberano bien buscando la su difinición, segunt muestra quál es la fin de las cosas, por lo qual es ya induzido todo lo que Philosophía ha dicho; e, alabando cómo la prueva, e dize:

—Consiento yo, Boeçio, que todo quanto tú, Philosophía, has dicho, que lo has provado con muy firmes e fuertes razones, e todas demostrativas.

E dize estonçe Philosophía:

—¡Oh, quánto tú lo preçiarías si lo cognosçiesses quál es el soberano bien!

Responde Boeçio e dize:

—Por çierto non podría poner presçio ninguno por grande que sea en lo cognosçer si pudiere cognosçer a Dios, el qual es aquel todo bien soberano.

E dize Philosophía:

—Yo demostraré e declararé por razón derecha todas estas cosas que dixe seer verdaderas, e dexemos aparte las otras sobre que avemos concluido.

Responde Boeçio e dize:

—Plázeme d'ello.

Dize Philosophía:

—Aquel es el bien soberano el qual todas las cosas del mundo lo cobdiçian.

E pruévalo assí:

—Seer es una cosa que todos cobdiçian. Pues el bien esso mesmo es que seer, síguesse que bien es lo que todos cobdiçian. E lo que dixe que el bien esso mesmo es que seer adelante lo declararé.

E dize agora así:

—Bien sabes tú, Boeçio, que he ya demostrado como riquezas, onras, poderíos, fama, gozo, las quales cosas son desseadas e cobdiçiadas de muchos, que non son bienes buenos nin perfectos por quanto entre sí desacordarían por aquella manera que de muchos son buscados e demandados, [86r] ca quando a uno fallesçe non podrían luego a los dos dar bien complido e absoluto en tal manera que de ninguna cosa non oviesse ninguna. Y entonçes demostramos el verdadero bien seer fecho quando en una forma e substançia son ayuntados, así como quando las riquezas concuerdan con el poderío y el poderío con la honra. E si todas estas cosas non es una cosa concordada, ya demostramos como non deven seer contadas entre las cosas que se deven desear.

Responde Boeçio e dize:

—Por çierto todo lo que has dicho e demostrado así es, e non ha en ello dubda.

Dize Philosophía:

—Aquellas cosas que quando entre sí desacuerdan non son buenas, quando començaren a seer una cosa e concordaren entre sí, buenas se fazen; antes acaesçe que quando estas cosas sean unidas, que sean buenas.

Responde Boeçio:

—Assí lo creo yo.

Pregunta Philosophía a Boeçio e dize:

—Dime, todo aquello que es bueno por partiçipaçión de bien, ¿tienes e otorgas que es bien o non?

Responde Boeçio:

—Otórgolo.

—Pues conviene —dixo Philosophía— una mesma cosa seer una e buena por semejante razón segunt que tú otorgas, e aquella mesma substançia es de aquellos de los quales naturalmente el efecto non es diverso nin departido.

Responde Boeçio e dixe:

—Esto non lo puedo negar.

—Quiero agora —dixo Philosophía— demostrarte como seer una cosa es aquellos que todos cobdiçian.

E pruévalo así:

—Qualquier cosa por tanto tiempo finca y está quanto tiempo es una cosa e non fallesçe. E, segunt esto, qualquier cosa cobdiçia seer una. Por ende —dizía Philosofía— cognosçiste tú, Boeçio, esto que yo he dicho, que tanto dura la cosa en quanto es una, e quanto dexa de seer una, luego es desatada e paresçe.

Boeçio, por que más ge lo declarasse Filosophía por enxemplo, responde diziendo:

—¿En qué manera es esto que dizes?

Philosophía muéstragelo poniendo enxemplos, e dize:

—Quando las animalias se ayuntan [86v] en uno por fazer generaçión por aquel tal ayuntamiento do los cuerpos e las almas son allegados, son llamados animal; e quando este tal cuerpo en quanto en una forma de ayuntamiento de miembros está, es allí puesta la semejança humanal. E así después las tales partes del cuerpo se arredraren de aquel ayuntamiento por muerte e dexar seer lo que fueran, sin dubda claro es que ya non serán llamados animal, ca cada uno está e se sostiene en quanto uno es. E quando dexaren de seer una cosa non es dubda que peresçen.

Responde Boeçio e dize:

—Maguer que yo pienso sobre esto muchas cosas, empero non veo ál salvo lo que tú dizes.

Quiere aún mostrar Philosophía como todas las cosas cobdiçian seer, e dize assí:

—Dime tú, Boeçio, ¿sabes tú si es alguna cosa que, en quanto naturalmente puede fazer e obrar, que dexada aquella paresçençia de seer de estar, que dessee venir a corrupción e a muerte e a seer nada?

Responde Boeçio e dize:

—Aunque yo considero las animalias, que han alguna natura de querer e non querer, non fallo ninguna cosa que, en ellas non les faziendo fuerça, aborrescan de seer, que por su voluntad se aquexa a non seer, ca todo animal trabaja por defender su salud y escusar la muerte y el desseamiento. Mas en este caso dubdo de las yervas e de las plantas, de las cosas que non han alma, si es assí.

Dize Philosophía:

—Aun esto es otra cosa de lo qual non deves dubdar, ca si tú bien catares a las yervas e los árboles, tú los verás cognosçer en logares convenientes e complideros a ellos, a do se puedan conservar en quanto podiere su natura de guisa que non se sequen nin se pierdan, ca los unos en los campos, como las olivas; los otros en los montes, como los pinos; los otros en lugares humidos, como los carrizos; los otros en lugares pedregosos, ca allí nasçen unas yervas tendidas por las peñas; los otros en lugares arenosos. E si qualquier d'estos mudares en otros logares que non sean tales como aquellos [87r] donde nasçieron, luego se secarán. Assí la natura da a cada uno aquello que le cumple, e trabaja por ello por que non se pierdan e puedan estar. ¿E qué piensas aún que te diré d'esto tal, que todos los árboles e yervas trahen sus nudrimientos a las sus raízes así como si las regassen con la boca, e por seer mejor conservados cúbrense de una corteza, e todo esto es por la cobdiçia que han del seer e non se perder? E que más verás, ca por quanto de dentro son muelles e blandos del aquel meollo que tienen, empero guárdanlo con aquella dura corteza e con una reziura de madera que tienen de fuera. E aun esta tal corteza puso allí la natura para los defender de los desatempramientos de los aires, por quanto la flaqueza suya non la podría sostener si assí non se armassen. Otrossí para mientes quánta es la diligençia de la natura que todas las simientes, ensembrándolas, amochiguadas se tornen. E por ende tú considera que todas estas simientes assí multiplicadas non tan solamente por un tiempo, mas de cada año se amochiguan e multiplican por siempre, e todo esto non por ál salvo por que todas estas cobdiçian seer y estar. Y esto non es ninguno que lo non sepa que así passa. E aun tú verás que las cosas que non han alma cobdiçian e dessean aquello que suyo es, es a saber, aquello que concuerdan con su natura; e todo esto por guardar el su seer. Dime, ¿por quál razón la liviendad e ligereza del fuego faze subir altas las llamas e por qué la pesadura de la tierra la trahe a lo baxo salvo que estas propiedades e logares e movimiento les conviene e cumple para guardar del su seer? E assí a cada una cosa aquello que es a ella complidero e conviniente guarda el su seer, assí lo contrario lo corrompe e dextruye. Aún te mostraré para provar lo sobredicho otra señal la qual se toma de la con[87v]servaçión de la su natural propiedad: que aquellas cosas que son duras, así como las piedras, se aprieten

muy duramente con otras piedras e peñas, e resisten quanto pueden por que ligeramente non sean quebrantados nin partidos de las otras peñas con las quales están apegadas e unidas. E las otras cosas que son como licores aína dan logar a los que las quieren partir, mas muy aína se tornan aquellos logares donde fueron traídos. El fuego non sufre ningunt partimiento non porque non lo toman e lo parten, mas non le pueden fazer que él siempre non vaya a lo alto, ca aquello es su propia natura. E aún te digo que este tal desseo de seer non es apetito otro salvo natural, que yo non he fasta aquí tractado de los movimientos voluntarios del alma que cognosçe a sí mesma, mas tracté de la natural entençión, así como traspassamos en nós las viandas muchas vezes sin las veer; e quando dormimos movemos el espíritu ressollando non lo sabiendo, ca estamos embueltos en el sueño, ca el amor de la natura, que quiere e dessea el seer, non viene en las animalias por voluntad del alma, mas viene de los prínçipes de la natura, los quales en todas las cosas que han alma como que non han alma son fallados. Ca muchas vezes, costriñiéndolo algunas cosas, la muerte, que la natura aborresçe, la voluntad la busca e la abraça, assí como fue en los mártires. E aquello por el qual solamente dura la continuaçión de las cosas mortales, es a saber, la manera de se engendrar los ombres, lo arriedra la voluntad, así como veemos en las vírgines. Y esta tal caridad non proçede nin se levanta del movimiento que es en el ombre como animal, mas de aquella natural intençión, la [88r] qual quiso Dios dar a la natura por la justificar, ca Dios dio a las cosas que Él crió esta muy grant causa de conservaçión: que en quanto podieren desseen naturalmente el seer. E por ende non es aquí ninguna cosa por que tú, Boeçio, puedas dubdar que todas las cosas que son naturalmente cobdiçian la firmeza del seer e fuye del non seer.

Responde Boeçio e dize:

—Yo confiesso que agora veo sin ninguna dubda aquellas cosas que en otro tiempo non paresçían dubdosas, e veo que has provado que las cosas que non han almas, como fuego, agua, peñas e otrosí los árboles e plantas, que todos cobdiçian el seer.

Agora Philosophía, concluyendo su intençión, pone la difinición d'este bien del qual ha fablado, e dize:

—Pues que assí es que todas las cosas dessean e cobdiçian bien, conviene que digamos qué cosa es este bien, ca lo que cobdiçia estar e seer, cobdiçia e dessea seer una cosa e non departida. E, tirada esta unidad qual dessea, luego el seer non fincará.

Responde Boeçio e dize:

—Assí es la verdad.

Dize Philosophía:

—Pues otorgamos que todas las cosas dessean una cosa seer.

Responde Boeçio e dize:

—Assí lo otorgo.

Dize Philosophía:

—Y esta una cosa seer avemos mostrado que es esso mesmo que el bien.

Responde Boeçio e dize:

—Verdad es.

Dize Philosophía:

—Pues que assí es que todos cobdiçian e dessean el bien, razón es que digamos qué cosa es este bien. E, segunt a mí paresçe, aquel bien seer es aquel que de todos es desseado.

Responde Boeçio:

—Non es mayor verdad en el mundo que esto que tú dizes agora, ca o todas las cosas van a seer nada o conviene que aya una cabeça. Ca, si assí non fuesse, assí como desamparados de aver prinçipio e cabeça así como sin regidor que las governassen paresçerían, ca entonçe non avrían un regidor, mas mu[88v]chos. E si assí fuesse, sería una grant confusión. E por esto dizía el philósopho Aristotiles en el ·XII· libro de la *Methafísica*: «Adonde son muchos regidores que todos que eran mandar, las cosas sin mal ordenadas». E si uno es al qual todas las cosas caten e por aquel se goviernen, aquello tal es soberano bien de todos los bienes.

Responde Philosophía e dize:

—¡Oh, Boeçio, mi criado e mi diçípulo! Mucho só yo alegre por quanto es afirmada la tu voluntad en cognosçer la verdad. E non tan solamente te allegaste a ver la verdad, mas enteramente la alcançaste y en medio d'ella posiste los tus ojos. E agora se demostró claramente a ti la verdad de la cosa que poco tiempo ha que dezías que la non sabías.

Responde Boeçio e dize:

—¿Qué era lo que yo desseava que non sabías?

Dize Philosophía:

—Dezías que non podías entender quál era la fin y el cabo de todas las cosas. Ca, pues avemos dicho que aquel es el bien verdadero, conviene que otorguemos que aquel es la fin e cabo bueno de todas las cosas.

## Capítulo ·XXI· d'este terçero libro

### De los honze versos, en los quales Philosofía demuestra como ombre con diligençia e trabajo de estudio puede venir en conosçimiento de las virtudes que non son conosçidas

Demuestra Philosophía qué manera deve ombre tener para fallar el tal cognosçimiento, e dize:

—Qualquier que quisiere e cobdiçia buscar con grant fondura de la su voluntad e con sotileza la verdad non se embuelva en ningunas falsas proposiçiones que le arriedren de la verdad, e cobdiçia alcançar la lux de aquella entraña vista que es la razón natural e verdadera; e recoja en sí aquellos luengos [89r] movimientos de las propiedades de la natura e aquellos mudamientos que faze en el mundo tornando; sobre esto tal los sus pensamientos enseñe al su coraçón, el qual está escondido, entender e posseer los sus thesoros del poderío natural que ha. E aquellas cosas que la obscura nuve de error avía cubierto y embargado para non

alcançar este tal cognosçimiento será tirada, e será la lux mostrada al su entendimiento más clara que el Sol.

Quiere agora Philosophía asignar e demostrar la razón por que dixo esto, e dize:

—Devedes saber que, segunt deximos en la novena prosa, Platón el philósopho, en demostrando la su paçiençia, diolo y enseñolas con unas obscuridades e con unas palabras propias a la philosophía, e por ocasión d'esto tal muchos de los que d'él aprendieron non lo bien entienden; desviáronse de la verdad. Empero Platón buen entendimiento ovo, mas la manera y el modo de los poetas es de usar de fablillas en las quales se muestran las razones verdaderas, empero encubiertas; e Platón quiso en esto semejar a los poetas.

E por ende Boeçio en los versos que aquí fizo siguió aquella manera de Platón, e usó de fablar por sus palabras, las quales devemos tomar a buena parte e con sano entendimiento.

E dize aquí Philosophía que todo cuerpo, sufriendo aquella pesadura de olvidança, non arriedra toda lumbre de su voluntad por quanto non ovo aquellos prinçipios que alumbran el entendimiento. Empero la perfecçión, que es simiente de la verdad, tiene dentro en su coraçón, ca de los prinçipios naturales son traídas las conclusiones verdaderas como si sallessen de la simiente allí sembrada; la qual simiente, quando es aventada y exerçitada, trahe e da la verdadera doctrina.

E devedes aquí [89v] saber que la sçiençia es en el alma assí como es la sanidad en el cuerpo, e de partes de los prinçipios de fuera e de los prinçipios de dentro. E lo que es de los prinçipios de fuera, alguna vez es avida la sanidad sin ningunt exerçiçio. Posimos enxemplo: así como el ombre algunas vezes es fecho sano por virtud de la natura que viene de parte de algunt miembro sano, así como del coraçón, o do non se pone ninguna melezina, ca el prinçipio que viene de partes de fuera nunca sana la dolençia que está dentro.

E por ende, si no fuesse el coraçón sano el qual non resçibe melezina y el qual es miembro prinçipal e fuente de la vida, nunca el phísico lo sanaría. Esso mesmo la dolençia es avida por prinçipio de fuera, assí como por un doctor que la enseña, e algunas vezes por parte de prinçipio de dentro, assí como algunos que fallan e alcançan sçiençia por sus solas imaginaçiones. E algunas vezes es avida la sçiençia por estas dos maneras que dicho avemos ayuntadas en uno, así como en el sabidor que la enseña y en el diçiplo sotil que quiere aver doctrina por lo mejor saber. E que se alcançasse la sçiençia por prinçipio de fuera si prinçipio de dentro es cosa que non podía seer, ca, por mucho que el doctor enseñe, conviene que el entendimiento del que aprende sea allí.

E quando la sçiençia por los dos prinçipios que deximos, como por doctor e por sotileza de coraçón viene siempre el prinçipio natural, el qual es el entendimiento sotil que la toma, es más prinçipal que el prinçipio de fuera, el qual es el enseñador.

Agora Philosophía quiere provar que aquel prinçipal prinçipio que dize que es en la sotileza del que aprende la sçiençia, que de parte de fuera algunas vezes viene, e pone enxemplo:

—Verás tú [90r] moço que non sabe de sçiençia de geometría e que responde muy sabiamente a lo que le preguntan en razón del triángulo e de otros tales semejantes puntos de

geometría; y esto ha él por les ser fechas las preguntas bien hordenadas, las quales valieron mucho para lo enformar.

E por ende dize aquí:

—¿Por quál razón los que sodes preguntados judgades bien las cosas salvo que la raíz de la verdad de los prinçipios, que estava escondida, fue a nós descubierta? E assí la sabiduría de Platón, si el philósopho canta o dize verdad: «Aquello que ombre bien aprende, sin lo olvidar se acuerda d'ello».

## Capítulo ·XXII· d'este terçero libro

### Cómo Philosophía trahe a Boeçio en conosçimiento de una cosa la qual confesó él que la non sabía, y es a saber, quáles governamientos el mundo es regido

Dixo primeramente Boeçio:

—En los dichos que Platón demostró yo de buena voluntad otorgo con él. E tú, Philosophía, ya estas cosas dichas las avías a mí, es a saber, que Dios es fin e cabo de todas las cosas y Él es aquel soberano bien al qual todas las cosas van. Empero la grant graveza e pesadura del mi cuerpo me avía puesto en tal olvidança que non me acordava d'ello.

Estonçe Philosophía dixo:

—Si tú, Boeçio, considerares las primeras cosas que has otorgado, nin aun esto de agora dubdas non será a ti en olvido, ca muy aína verná a la tu memoria, es a saber, por quáles governamientos el mundo es regido.

Estonçe Boeçio, muy desseoso para esto saber, dixo:

—Bien me remiembro yo que confessé que lo non sabía. E maguera que agora yo lo vea por quanto só enformado por las cosas que dichas son, empero desseo oír qué [90v] dirás e qué pruevas me traherás para ello.

Agora torna Philosophía a declarar con quáles governamientos el mundo sea regido, e dize que por la sola bondad de Dios.

E remiembra Philosophía a Boeçio de aquellas cosas que él avía otorgado diziendo:

—Ya tú, Boeçio, non dubdavas, segunt que ya primero avías dicho, que el mundo se rige e govierna por Dios.

Responde Boeçio e dize:

—Por çierto assí lo creo e lo tengo, e non judgaría que en esto es dubda alguna. E qualesquier razones que para esto fallare, brevemente las declararé, ca este mundo compuesto e ayuntado non podiera por ninguna manera seer en una forma si aquel Dios non ayuntara las cosas tan diversas e tan departidas en uno, ca la diversidad e contrariedad de las naturas de las cosas, las quales eran desacordadas e variadas entre sí, las departiera e desayuntara si non fuera allí uno que las ayuntó e concordó e conservó, ca ninguna cosa non se movería por ende e como devría segunt la hordenança del tiempo e del logar si non oviesse allí un regidor

e governador de los movimientos d'ellas, nin esta hordenança de la natura non sería tan çierta levando las cosas siempre a lo mejor si non fuesse allí uno, el qual es sin movimiento alguno, que hordena las tales mudanças desvariadas segunt los tiempos e segunt los logares: que veemos que la Luna cresçe e mengua; otrossí la mar ha sus sallidas de cresçer con sus logares para tornarse, e sigue a la Luna; otrosí las otras planetas son arredradas del Sol siguiendo sus qualidades, e agora dan frío como el invierno e otras vezes dan calor en el estío; e assí qualesquier cosas que assí son criadas están e son governadas con aquel vobulo de todos usados el qual es en el nombre de Dios, que todo esto faze e govierna.

Dixo estonçe Philosophía:

—Boeçio, bien entiendo [91r] yo que tú dizes verdad —dize Philosophía—, pues assí es cognosçido por ti que el mundo es governado por Dios. De aquí adelante muy poco trabajo me finca para te mostrar más. E tú bien has entendido, e assí es, que el mundo se govierna por Dios e por la su bondad; pero menester es que tú cognoscas las condiçiones de la verdadera bienandança, el qual es Dios, que todo esto faze e govierna. E para esto catemos e paremos mientes las cosas que ya dicho avemos. Bien sabes que si contaren en el número de la bienandança las riquezas, e diximos que la bienandança verdadera, que Dios es.

Respondió Boeçio e dixo:

—Así fue.

Dize Philosophía:

—Pues este Dios que tú dizes para governar e regir el mundo non ha mengua de ningunas ayudas que de parte de fuera vengan, ca, si assí fuesse, luego non sería en Él nin avría plenariamente riquezas.

Responde Boeçio, e dize:

—Así es.

Dize Philosophía:

—Pues si Dios todas las cosas hordena, si ha menester ayuda de algunos, empero ya provado es que non ha mengua Dios de ninguna ayuda para esto hordenar, e que Él por sí mesmo solo lo hordena.

Responde Boeçio e dize:

—Non lo podría ya negar que assí es.

Dize Philosophía:

—Pues ya es mostrado como el soberano bien Dios es.

Otórgalo Boeçio e dize:

—Assí es, que esto demostrado e provado es.

Concluye agora Philosophía su final intençión e dize:

—Assí es çierto que Dios todas las cosas hordena e govierna por aquel bien, el qual bien avemos otorgado que es Dios. Y este tal governador Dios es como un clavo en el govierno con el que se rige e govierna la nao, por el qual governamiento toda la nao e los que en ella van son governados e guardados de todos contrarios.

Consiente Boeçio en esto e dize:

—Poco ha que así lo quisiera yo [91v] dezir, maguera que lo non avía bien acordado.

Dize Philosophía:

—Yo te creo, ca, segunt que yo pienso, ya más abiertos trahes los ojos que primero para veer la verdad d'estas cosas.

Muestra aún Philosophía por quál manera Dios govierna todas las cosas muy mansamente, e dize:

—¿Qué quieres que te diga? Mas todos lo veen e a todos es notorio como Dios sea creído que Él govierna todas las cosas de su grado, e de su natural entençión se aquexa a ir a Él como a soberano bien. E non ha dubda ninguna que por su propia voluntad las cosas por Él son governadas e se convierten e tornan a la su dispusición e hordenar d'Él así como cosas que se atiempran con el su regidor.

Responde Boeçio e dize:

—Nesçessario es, ca non sería visto bueno nin loado regimiento si fuesse duro e desatemprado a los sus regidos, como es yugo que costriñe los bueyes; nin sería bueno nin saludable a los obedesçientes.

E pone aún Philosophía una conclusión, en la qual se afirma e dize que non es en el mundo cosa alguna que, guardada natura, se esfuerçe contrariar a Dios nin al su governamiento. E si se esforçasse, nin puede en ello aprovechar en ninguna cosa contra el qual avemos ya otorgado seer muy poderoso en todo derecho de verdadera bienandança, la qual Él mesmo es.

Responde Boeçio e dize:

—Por çierto assí es, e otra cosa non valdría nin podría seer.

Philosophía, después que esto le fue assí otorgado, concluye diziendo:

—Non es cosa por çierto que contra este soberano bien pudiesse resistir nin contrariar.

Responde Boeçio e dize:

—Non por çierto, yo así lo judgo que ninguno quiera nin pueda contrariarlo.

E luego Philosophía pone otra conclusión, e dize:

—Assí es que el soberano bien es aquel que todas las cosas rige e govierna mansamente e fuertemente.

Responde Boeçio, e dízele:

—Non me delecto tan[92r]to en las razones de las conclusiones verdaderas que me fazes buenas e sotiles como me delecto en oír las tus palabras fermosas e verdaderas de las quales usas en el tu fablar, tanto que me plaze por que yo sea envergonçado que me atrevía tan sueltamente e reprehender las cosas que tocan en el muy alto governamiento que Dios faze sobre todas las cosas.

Cuanta aquí Philosophía una fablilla a provar lo que dicho es, que ninguna cosa non puede resistir a Dios, otrosí por quanto dixo Boeçio que errara en querer reprehender la providençia de Dios.

E la fablilla es esta, en la qual algunos son reprendidos encubiertamente. E dize que los gigantes mucho dessearon cobrar el regno de los çielos. E para esto ponían un monte sobre otro diziendo que por allí subrían. E que, veyendo esto Júpiter, lançó rayos de fuego e quemó los montes, e murieron allí los gigantes.

Y este enxemplo es creído para demostrar cómo los ombres mundanales dessean e cobdiçian seer bienandantes en este mundo. E como los gigantes ayuntavan los montes, estos ayuntavan riquezas a los poderíos e a la sapiençia temporal, en lo qual cresçen e se alçan mucho en sobervia como montes altos. Después llega el poder de Dios e derríbalos, e dándoles penas muy grandes o trayéndolos a cognosçer sus yerros.

Dezía Philosophía a Boeçio:

—Amigo, dime si te plaze, pues las razones que aquí avemos dicho son buenas e verdaderas, que las fagamos unas en otras que se combatan, e por aventura d'esto tal podría sallir e levantarse en una çentella fermosa de verdad.

—Fágasse como a ti ploguiere.

Dixo Philosophía:

—Ninguno non dubda, mas firmemente tiene, que Dios es poderoso.

Responde Boeçio:

—Non creo que es ombre de buen entendimiento nin bueno en sí el que en lo tal dubda.

Dixo Philosophía:

—Pues al que en cosas es poderoso, non es [92v] ninguna cosa que Él non pueda fazer. E, segunt tengo, Dios nunca puede fazer mal.

Responde Boeçio:

—Por çierto assí es, e la razón es esta: que, assí como Dios es causa de todos los bienes, assí esso mesmo es fin; e qualquier cosa que se fizo por Él, toda es hordenada a Él así como a fin. E Dios es fin de las cosas por quanto todos se inclinan en Él así como a fin e cabo d'ellas, mas el mal nunca se puede inclinar al bien. E assí por esto nunca Dios puede fazer mal.

—Pues, segunt esto —dize Philosophía—, el mal non es ninguna cosa, quando non le puede fazer el que non puede fazer lo que non es nada.

Alguno faría tal pregunta: «Pues si tú dizes que el mal non es ninguna cosa y el ombre es condepnado por el mal, síguesse que por nada es condepnado». Devedes saber que el mal es dicho fallesçimiento del bien que devía seer avido. E por quanto en el poderío del ombre es

ave<e>r aquel bien, e non lo ha quando devía, por ende es condepnado. Pongamos enxemplo: un ombre era tenudo de pagar çient doblas; si las non pagare, será encarçelado. Non paga. Claro es que non pagar non es cosa alguna, mas es nada. Empero non es visto simplemente seer encarçelado por nada, mas por quanto nada fue allí do alguna cosa deviera seer.

Maravíllase Boeçio de cómo Philosophía desembuelve e otra vez ayunta estas razones, a las quales por ninguna manera él non puede contradezir.

E pregunta si este tal ayuntamiento fue fecho verdaderamente o como por manera de solaz, o si viene de la natura de la cosa. E dize así Boeçio:

—Mucho querría saber si tú, Philosophía, me dizes todas estas razones por me escarnesçer o por me poner en un trabajo de mi coraçón al qual yo non pueda dar cabo nin fin, ca veo que me fazes unas razones assí rebueltas entre sí las quales, segunt a mí paresçe, non prueva cosa alguna. E non puedo saber nin entender [93r] a dó quieres entrar quando concluyes la tu qüestión para tomar el prinçipio, nin entiendo a dó quieres sallir quando llevas contigo la dicha conclusión; o por aventura estas tus razones assí se embuelven e se ayuntan unas en otras la esençia de la simpleza divinal. Ca aun poco antes de agora, començando tú a fablar de la bienandança verdadera, dezías que aquello era el bien del qual avíamos tractado, e aquel soberano bien dezías que era assentado en Dios, e allí declaravas qué cosa era aquella bienandança verdadera diziendo que ninguno non era nin podría seer bienaventurado e soberano bien salvo Dios. Y este dicho me davas tú a mí como por una joya noble. Otrosí dezías otra vez que aquella mesma forma de Dios bueno e de la verdadera bienandança ser uno, e aquel uno seer aquel bien perfecto el qual sería demandado e desseado de toda natura. Otrossí, disputando provavas que aquel soberano bien, el qual Dios, con governamientos de la su bondad regía e governava el mundo, e todas las cosas obedesçían a Él, e non seer natura de ningunt mal nin tomando ningunos prinçipios de partes de fuera, mas de sí mesmo traía la fe. E por verdaderas razones todo esto provavas segunt que convenía a la cosa.

Responde Philosophía a estas razones que le dixo Boeçio, e primeramente niega aquella que le dixo que le escarnesçía, e dize:

—Por çierto, Boeçio, yo non juego nin fablo como non devo, nin cumplía nin era razón que en tan alta e profunda materia como esta jugasse nin engañasse, mas fablava de aquella muy grande potençia de Dios, de la qual suso me rogaste que te d'ella dixesse alguna cosa. Ca tal es la forma de aquella sustançia suya que nin se derrama a buscar prinçipios de partes de fuera nin en sí mesma ningunt prinçipio estraño resçiba, mas, segund que el philósopho llamado Parménides, «todo este mundo movible faze andar [93v] en derredor e muda todas las cosas como en derredor por generación e corrupción». E si las razones que non son pedidas de se fazer por los prinçipios de fuera, mas por las que son assentadas en la su esençia tractamos, non es cosa en el mundo de que te devas maravillar, como tú ayas aprendido por Platón el philósopho, que lo dezía: «Las razones deven seer propias a las cosas de que fablamos».

### Capítulo ·XXIII· d'este terçero libro, en el qual Filosofía pone el dozeno verso amonestando a Boeçio que guarde en contemplaçión

Después que ha mostrado Philosophía a Boeçio quál es aquella verdadera bienandança e dó está assentada, es a saber, en Dios, agora aquí le amonesta que persevere e continúe en la su contemplaçión y en el desseo d'esta tal bienandança.

E por quanto el ombre a estas tales cosas gravemente se ordena salvo arredrando todos sus desseos d'estas cosas mundanales, por ende dize:

—Bienaventurado es aquel que pudo ver, cumpliendo sus desseos, aquella fuente clara aluzia de aquel bien soberano, es a saber, Dios. E bienaventurado es aquel que pudo partirse de aquellos atamientos de los desseos temporales d'este mundo pesado e peligroso.

E mostrando cómo los desseos de los bienes temporales empachan y embargan al ombre para ver esta verdadera e clara fuente, la qual es Dios, pone una fablilla de Orpheo, e dize:

—Cuéntasse que era un jublar que avía nombre Orpheo, y era de tierra de Traçia, el qual tanto saber avía de tañer su instrumente e tan dulçemente fazía sus sones que non tan solamente los ombres, mas [94r] aun las animalias brutas venían a lo oír dexando sus apetitos naturales. E dize que los ríos que corrían estavan quedos quando él fazía aquellos sus sabrosos sones. Y este Orpheo tenía una muger de la qual estava enamorado un pastor que avía nombre Arista. E, fuyendo aquella muger d'él por unos prados, pisó unas serpientes e murió. E Orpheo falagava a los dioses tañiendo su instrumente por que le diessen su muger. E non lo oyendo ellos, dizién que Orpheo que desçendió a los infiernos, do estava su muger. E tantos solazes fizo allí a los dioses que le otorgaron su muger, con tal condición: que levándola non bolviesse la su cara atrás por la ver. E quando fueron açerca de la salida del Infierno, tan grande era el amor que Orpheo tenía de su muger que bolvió su rostro a veer si venía, e non la vio, e perdiola para siempre.

Y el entendimiento d'esta fablilla es este: por este juglar Orpheo se entiende la parte intelectiva enseñada e complida de sapiençia. E por aquella dulçura del su instrumente se entiende el su fermoso fablar, ca con la dulçura de las sus mansas palabras los ombres silvestres e rudos, que son como animalias brutas del campo, vienen a oír las dulçes palabras de la sapiençia e los tornan a seer razonables. Su muger era llamada Erudites, que es tanto como 'enseñadora', que es la parte razonable que en el ombre ha, a la qual naturalmente se allega. Por aquel pastor Aristeo que era enamorado d'ella se entiende la virtud. Y en quanto ella fuye por los prados verdes e fermosos e delectables d'este mundo e d'esta vida presente pisa la serpiente e non la mata, mas matando a sí mesma perdió la mansedumbre del bien que tenía e desçendió a los infiernos postrimeros. Este su marido Orpheo, el [94v] qual es interpetrado 'entendimiento', queriéndola tirar de las tales delectaçiones, ruega e amansa con sus dulçes palabras a los dioses soberanos del su dulçe fablar de aquellos peligros baxos e desseos mundanales a do yaze perdida. Mas por quanto es grave cosa sobir de lo baxo a las cosas çelestiales, por muchos peligros d'estas delectaçiones temporales que embargan y empachan la sallida arredrando las virtudes que tenía sobir a lo alto, esle puesta ley que non torne más los ojos e la voluntad a ello. E Orpheo, rogando a los dioses, otorgáronle su muger con condición que non catasse atrás nin bolviesse el rostro a dessear e cobdiçiar estos bienes temporales que le assí fizieran perder la su muger, que era entrepetrada la parte intelectiva que era primero en él. E Orpheo, non guardando la ley que los dioses le mandaron, tornó a catar atrás como primero fazía poniendo su voluntad en las delectaçiones mundanales, por lo qual perdió para siempre su muger, el su buen entendimiento, e assí peresçió para siempre.

Después pone Philosophía otra maravilla como por semejança, e dize que este Orpheo juglar, de quien se ha contado, con sus dulçes sones amansó las tres dehesas del Infierno. E para esto entender devedes saber que todo pecado o es en el pensamiento o en la palabra o en la obra; e segund esto pónesse semejança que son tres dehesas, las quales por quanto se ayuntan unas con otras son llamadas hermanas. Por la primera, que es el pensamiento, es significada la cobdiçia; e por la otra la luxuria; e por la palabra la ira. E dize Philosophía a estas tres dehesas hermanas son vengadoras, las quales aguijonan a los que [95r] quieren que usen d'ellas e los fazen medrosos e tristes e llorosos, ca aun se duelen e plañen que non cumplieron sus voluntades vengadoras así como quisieran.

Aún pone Philosophía otra semejança, e dize que uno llamado Isión quiso echarse con la dehesa Juno, e que cogió Juno su simiente en una nuve, e que de aquello se engendraron los çentauros. Y él fue judgado para el Infierno, e todo tiempo le trahe una rueda en derredor.

E la significaçión d'esta fablilla es que la dehesa Juno es comparada a la vida activa, la qual siempre trabaja en las cosas temporales. Y es llamada esta dehesa Juno, madrastra de Érçoles, como enemiga del sabio e virtuoso. Con esta dehesa se quiso echar Isión: esto es quando esta vida activa quiere ombre buscar la delectaçión de la bienandança. Empero Juno entrepuso la nuve: significa quando ombre cae en la obscuridad de la razón. E d'ella nasçen los çentauros, que en una partida de sus cuerpos son ombres y en otra parte cavallos: significa que los tales, los unos son ombres razonables e otros en que non ha razón. Los quales en los infiernos son traídos en derredor en una rueda: esto es ca los tales, puestos en los cuidados temporales, a las vezes alcançan bien como ombres, a las vezes son trabajados como cavallos.

Aún pone otra maravilla tal, e dize que Tántolo despedaçó su fijo e diolo a los dioses que lo comiessen, por lo qual fue condepnado al Infierno, e que tiene allí el agua fasta la barvilla, que le non llega a la boca, e una mançana delante la boca, e muere de sed e de fambre, ca nin llega el agua a la boca para que pueda bever e, quando quiere alcançar la mançana, fúyele.

La significaçión d'esto es: Tántolo significa el avariento. Que da a su fijo a los dioses a comer: ca este qualquier cosa [95v] que la natura fizo presçioso en él, todo lo aventura por ganar riquezas; e después que las ha ganado siempre está pobre, ca en las sus nesçessidades duélesse de las espender e, delectándose en verlas, non quiere nin puede sofrir en su coraçón que las logre.

Aún pone Philosophía enxemplo de otra maravilla. Dize que Tiçio que se echó con Latona, madre de Epolinis, e que el dicho Apolinis lo mató, y está en el Infierno e las sus entrañas comió el bueitre.

La significaçión d'esto es: Taus fue un philósopho que, trabajando por saber las cosas por venir, usó de la arte del adevinar. E lo que dizen que quiso echarse con la madre de Apolinis, esto es querer él cobrar aquella sçiençia del adevinar. E a esta madre de Apolinis llamavan Latona, que quiere dezir poca çertidumbre de la tal sçiençia, ca pocos o non ningunos alcançan saber las cosas del tiempo por venir. En tales trabajos embuelto por saber la tal sçiençia muere e va al Infierno, y el su fígado comen los bueitres: significa la grant cobdiçia e avariçia, que en el fígado tiene su assentamiento; las quales todas peresçen, otros lo comen.

Aún quiere Philosophía demostrar cómo la muger de Orpheo le fue tornada, e dize:

—Finalmente aquel juez de los infiernos mandó que la muger de Orpheo le fuesse tornada. Y en esto la misericordia venció a la crueldad. E dezía: «Demás á este varón su compaña, la qual él ha comprado e declarado por sus dulçes cantares que fizo. Empero non ge la demos así simplemente, mas cuestele alguna cosa. Y esto será que le ponemos ley que él non cate nin buelva sus ojos a catar atrás en quanto la levare».

Quiere dezir que, pues [96r] ha librado de sacar su imaginaçión, la qual es su muger, de los abismos, do la tenía puesta e perdida, que nunca buelva más sus ojos nin su voluntad a caer en los otros tales yerros como fizo fasta aquí.

Aún demuestra Philosophía cómo Orpheo perdió su muger por quanto non guardó la ley, e dize:

—¿Quién nunca puso ley entre aquellos que se aman? Ca el amor nunca puede seer restañido por ley, e mayor es que la ley, lo qual paresçió en Orpheo, que por el amor que avía a su muger quebrantó la ley puesta por los dioses del Infierno.

Y esta tal fablilla es para qualquier que quiere poner su voluntad en los bienes soberanos, ca el que es vençido por la cobdiçia de los bienes temporales desvía los sus ojos por veer aquel soberano bien e tornarlos catar atrás allegándosse a la cobdiçia e avariçia e los otros terrenales, e lo que avía ya ganado e cobrado, veyendo las tales cosas que atrás fincavan perdiolo.

## Aquí comiença el quarto libro de *Boeçio de consolaçión*

### Capítulo primero, en el qual pone Philosophía la primera prosa

Después que Philosophía haya demostrado como el bien soberano Dios es e como Él es fin e cabo de todas las otras cosas, otrosí ha mostrado por quáles governamientos govierna, agora quiere demostrar como por non se le entender complidamente a Boeçio estas cosas se siguieron muchos inconvinientes.

E [96v] primeramente muéstrasse como Boeçio, muy cobdiçioso e desseoso para saber algunas cosas, las quales por las non saber le tovieron triste e cuidoso, assí como Philosophía dixesse sus fuerças de sus versos e sus cantares muy fermosamente con muy mansos dulçes cantares, todas estas cosas mostrasse por fablillas encubiertas guardada aquella dignidad e mansedumbre honesta del su rostro e aquel atempramiento de la su boca, estonçe yo, non aviendo del todo olvidados los mis lloros y enojos que tenía, arrebateme a dezir mi entençión.

E, alabando Boeçio a Filosophía de las razones que avía dicho, fabla él e dize:

—¡Oh, tú, Philosophía, guiadora de la verdadera lumbre! ¿Fasta quándo durará la tu razón, la qual, de la especulativa divinal tractando de Dios e trayendo tus razones philosóphicas e demostrativas, que ombre non puede desatar? E maguera en los otros días con el dolor de las injurias que sofría oviésselas olvidado, empero non fueron a mí del todo non cognosçidas. E aquello es la muy grant causa del mi dolor, o a lo menos la materia es esto: como aquel regidor de las cosas bueno sea, o que todos los malos puedan seer o que passen sin seer punidos, lo qual es de maravillar. E aun puesto que esto fuesse verdad, considerar devemos de quánto maravillar tal cosa sería digna. Aun esta tal inconvinienҫia non sería sola, ca otra muy mayor le sería luego ayuntada, la qual sería así: e después que los malos fallesçiessen con el

grant poderío que cobrassen los buenos e los virtuosos, non tan solamente serían menguados de gualardones, mas aun so los pies de los tales malos serían pisados, e con los tormentos llorarían. E d'estas cosas ninguno non puede maravillarse nin querellarse, ca se fazen por mandado de aquel que es poderoso e sabidor e que non quiere nin ama salvo los bienes.

[97r] Agora demuestra cómo Philosophía promete a Boeçio de desembolver esta materia, e dize:

—Si estas cosas fuessen assí como tú, Boeçio, lo afirmas, sería una grant maravilla de oír.

E después promete Philosophía de mostrarlo adelante en este libro que non es assí.

Estonçe Philosophía dixo a Boeçio:

—Por çierto te digo que, si esto que tú dizes fuesse verdad, que sería una cosa muy mucho de maravillar e muy espantable, es a saber, que en una cosa muy fermosa e bien ordenada de algunt señor, que lo vasos viles sean presçiados e los vasos buenos e fermosos envilesçidos. Mas non es assí como tú piensas, ca, guiándovos Dios, de cuyo regno fablamos agora, si las cosas que antes de agora con concluidas son guardadas, para siempre serán duraderas, ca siempre serán desechados e flacos, nin nunca los pecados sin pena passarán nin nunca a los virtuosos fallesçerán gualardones, e siempre a los buenos las bienandanças e a los malos las desaventuras acaesçerán. E, assí amansadas tus querellas, fincarás rezio.

Agora de presente torna Filosophía a la su intención primera para demostrar a Boeçio la carrera por la qual pueda alcançar el soberano bien, e dize assí:

—Por quanto tú, Boeçio, me viste ya en la prosa novena d'este libro e aun en la prosa quarta, que te mostré la forma de la verdadera bienandança, tractadas e fenesçidas todas las otras razones, que tengo que es nesçessario de las agora dexar, e demostrarte he la vía e la carrera que te lleve e guíe el cognosçimiento de la verdadera bienandança. E aun pienso poner péñolas a la tu voluntad (quiere dezir, razones buenas e verdaderas te daré con las quales puedes bolar e sobir a lo alto) e, tirada de ti la turbaçión de los desseos de bienes temporales, con salud e salvo con el mi guiamiento, e por la mi carrera e con las mis ayudas tornes en salvo a la tu tierra.

### [97v] Capítulo segundo del quarto libro, en el qual se ponen los primeros versos, demostrando Philosophía la vía e la carrera por la qual la voluntad venga en conosçimiento del soberano bien

Dize Philosophía assí:

—Deves tú, Boeçio, saber que son a mí péñolas ligeras, las quales son virtud e sapiençia, que traspassarán los altos çielos que Dios crió para buscar a Él. Las quales péñolas, quando la mi voluntad las toma, apartándosse e desechados todos los desseos terrenales, alcançan e cognosçen; sobre todos los aires está el que los crió, e las nuves e cuidados anublados d'este mundo a espaldas los dexa. E aun aquellas callenturas e fuegos del Sol buscando a Dios los trespassa, assí como aquel que es señor de todos los elementos; e assí passa allende por todas las planetas e vías e carreras del Sol buscando aquel bien; los trespassa allende e del camino de Saturno el antiguo. E assí la mi voluntad será como cavallero faziendo todas estas cosas,

e de las quales avrá victoria alcançando cognosçimiento de aquel soberano bien, el qual es Dios. E traspassando la mi voluntad los elementos, llegará fasta las sillas de las planetas, e aun allí non tardará más subiendo allende fasta que busquen el çielo Sodiaco, el qual de diversas estrellas está afermosado. E después que la mi voluntad oviere complidamente contemplado todo esto, e veyendo que ninguna de las estrellas non es lo que buscava, pasará yendo muy más alta fasta el postrimero çielo buscando aun allende el Criador. Allí, sobre todos estos cuerpos çelestiales, non por assentamiento del logar, mas por poderío e dignidad fallarán aquel señor de los reyes, el qual tiene el prinçipado e soberano señorío del mundo. Aquel es el que atiempra las naturales inclinaçiones del [98r] mundo, e rige e govierna aquellos ligeros movimientos del Sol e de los cuerpos çelestiales toda vía fincando en sí como juez resplandesçiente de todas las cosas.

Demuestra aún aquí Philosophía qué era lo que judgava su voluntad quando, traspassando tales criaturas, llegó a fallar el cognosçimiento verdadero de Dios, e dize:

—Si la vía o la carrera que busca el tal cognosçimiento de Dios tome la voluntad, apartada ya de aquellos desseos temporales que primero buscava, e quiere aver aquel cognosçimiento de Dios como aquella que está anublada y escuresçida con estos bienes del mundo fallesçedero, dirá así: «Aquí es mi morada para contemplar; aquí es mi tierra, la qual yo tenía olvidada con aquellas nieblas de las cosas temporales. Y en esta tal contemplaçión afirmaré mis cuidados postrimeros e faré sosiego». E diré a mi voluntad: «Si a ti plaze considerar las cosas terrenales quáles son a comparaçión de Dios, estando tú en tan abondosa vista del cognosçimiento suyo, verás que lo que tú primero veías en el mundo era así como una noche obscura e aína desechada. E a los quales prínçipes tiranos, a los quales los mesquinos pueblos temen por quanto non consideran salvo en estos bienes del mundo pasaderos, de los quales son muy grandes males, verlos has desterrados e perdidos».

## Capítulo ·III· d'este quarto libro

### De la prosa segunda, en la qual Philosophía quiere arredrar de Boeçio unas inconvinienças de las quales Boeçio se querella, e tenía que le venían por su inorançia

### E primeramente Boeçio pide a Philosophía que lo faga segunt ge lo prometió

[98v] Acabadas las razones que Philosophía dixera, fabló Boeçio e dixo:

—Assí yo só muy maravillado de las cosas muy grandes que prometes, e non dubdo que tú lo complirás. Empero non tardes, ca el que tú despertaste presto está ya para te oír.

Aquí primeramente Philosophía quiere contentar a Boeçio de lo que primero prometió arredrándose de algunos errores malos en los quales caía<n> Boeçio por olvidança e ignorançia de algunos prinçipios que ya desuso son declarados.

E muestra a Boeçio que los buenos siempre son poderosos e los malos flacos e poco poderosos, y esta cosa tal Boeçio non la entendía por quanto non sabía quién era la fin de las cosas.

E después adelante quiere declarar que estos mudamientos de la tal fortuna non acaesçen sin algunt fazedor e regidor fablando de la dispusición de la divinal providençia; y el contrario

de todo esto tenía Boeçio, e por tanto non alcançava<n> con quáles governamientos regía Dios el mundo. Y esto se mostrará en la quinta prosa d'este quarto libro.

E luego primero prueva poniendo a ello razones que los buenos siempre son poderosos e los malos non, e muestra la manera que terná de los mostrar e la causa por que esto assí sea.

E por ende luego dize Philosophía assí:

—Boeçio, conviene que tú primeramente cognoscas que los malos siempre son poderosos e los buenos son desiertos e pobres y enflaquesçidos de todas fuerças. Y en esto la una cosa se muestra por la otra, ca, si los malos son poderosos, síguesse que los buenos sean flacos e sin ningunas fuerças, ca estas dos [99r] cosas contrarias son.

Pone agora Philosophía razones por las quales demuestra los buenos seer poderosos e los malos non. Dize primeramente:

—Deves tú, Boeçio, saber que son dos prinçipios en los quales está todo el efecto e la fortuna de los fechos humanales, es a saber, voluntad e poderío. E si algunos d'estos fallesçen, ninguna cosa non se puede fazer.

E decláralo así:

—Non es dubda que, si fallesçe la voluntad, ninguno non acomete de fazer lo que non quiere. Otrossí, [si] el poderío fallesçe, la voluntad por demás es y en vano es. Por lo qual se faze que, si tú vieres alguno querer ganar lo que non se puede ganar, a este tal non dubdes que el poderío ya le fallesçe para cobrar lo que quería la voluntad.

Responde Boeçio e dize:

—Esto claro es, y en ninguna manera non se puede negar.

Dize Philosophía:

—E si tú vieres que alguno fizo lo que quiso, este tal la voluntad y el poderío le acompañaron. En esto creo que non dubdarás que así es.

Responde Boeçio:

—Non dubdo que, pues fizo lo que quiso, que el poderío ayudó a la voluntad.

Dize Philosophía:

—Por ende assí se prueva que qualquier que lo quisiera fazer, que en aquello poderoso es, y el que non puede fazer lo que quisiere, que el poder le fallesçe.

Responde Boeçio e dize:

—Confieso que así es.

Dize Philosophía:

—¿Pues acuérdaste, Boeçio, agora que por las razones que fueron dichas ya en el terçero libro en la segunda, que es concluido que la intençión de la voluntad del ombre, la qual es

traída por diversas maneras de trabajos, que es hordenada e se aquexa ir buscar aquella bienandança verdadera?

Responde Boeçio e dize:

[99v] —Acuérdome d'ello, que ya fue mostrado.

—Otrosí, ¿acuérdaste que has provado aquella tal bienandança es el soberano bien e, por esa manera, quando la bienandança es buscada e demandada, que aquel bien de todos es desseado?

Responde Boeçio e dize:

—Acuérdome e non lo olvidé, y en la memoria lo tengo puesto.

Dize Philosophía:

—Pues assí, concluyendo, es que todos los ombres, así buenos como malos, todos en uno, non sabiendo qué fazen se esfuerçan a alcançar el bien.

Responde Boeçio, e dize así:

—Çierto es.

Dize Philosophía:

—¿Pues los buenos alcançan lo que cobdiçian?

Responde Boeçio e dize:

—Así paresçe.

Dize Philosophía:

—Pues si los malos alcançassen el bien que cobdiçian, non podrían seer malos.

Responde Boeçio e dize:

—Assí es.

Dize Philosophía:

—Pues que los buenos e los malos cobdiçian bien e los buenos lo alcançassen e los malos non, [non] es dubda que los buenos son poderosos e los que son malos son flacos e non poderosos.

Responde Boeçio:

—¿Quién dubda segunt la natura de las cosas e segunt las razones ya dichas?

Agora Philosophía pone otra razón como en preguntando, e dize:

—Otrossí dos ombres a los quales una cosa mesma segunt natura sea propuesta, y el uno d'ellos por natural ofiçio faga aquello e lo acabe y el otro aquel natural ofiçio non lo

pueda administrar por la manera que conviene a la natura e non cumpla el su propósito, mas como que remiembra aquel que lo cumple e acaba, dime, ¿quál d'ellos judgarías tú por más poderoso?

Responde Boeçio e dize:

—Yo bien pienso qué me quieres dezir, empero querría que me lo declarasses más, y esto desseo oír de ti.

Dize Philosophía:

—Bien [100r] sabes tú e non dubdas que el ofiçio de los pies natural es andar, y esto non me negarás.

Responde Boeçio e dize:

—Non lo niego.

Dize Philosophía:

—Pues si alguno que pueda andar con los pies anda, e otro, al que este ofiçio natural le fallesçe porque non tiene pies, e se esforçasse de andar con las manos, ¿quál d'estos te paresçe que deve seer judgado por más poderoso?

Responde Boeçio e dize:

—Passa a las otras razones que has a dezir, ca en esto non dubda ninguno que aquel que es poderoso de su ofiçio natural más poderoso es que el otro que non puede complir su ofiçio natural. Y así, el que andudo en los sus pies e goza del su natural ofiçio que ellos avían más poderoso era que el que andava rastrando con las manos, que non avía el tal ofiçio por natural.

Quiere aún Philosophía ayuntar una su razón a la su primera proposición que avía dicho, e dize:

—Pues que así es que aquel soberano bien que egualmente a los buenos e a los malos es propuesto para quien podiere alcançarlo, que le alcançe, paresçe que los buenos lo piden e demandan con natural ofiçio de las virtudes que son en ellos, e los malos lo demandan por cobdiçiar variable, lo qual non es ofiçio natural para alcançar bien; e por allí se esfuerça de lo ganar. E dime tú, Boeçio, si lo entiendes de otra manera.

Responde Boeçio e dize:

—Yo non, antes me paresçe, segunt estas razones ya dichas, que es verdad lo que ya avía otorgado, es a saber, que los buenos nesçessario es seer poderosos e los malos flacos e non poderosos.

Mucho plogo a Philosophía esta respuesta de Boeçio, e díxole:

—Derechamente vas a la razón, y esto es lo que los phísicos suelen entender y esperar. E quando el phísico vee al doliente levantarse por [100v] sí mesmo de la cama, tómalo por buenas señales, pues que él se esfuerça e la natura lo ayuda.

E assí en este caso Philosophía mucho le plogo que vio a Boeçio ya esforçado de la dolençia grande que solía tener e que ya la natura se esforçava en él, pues cognosçía que los buenos siempre son poderosos e los malos non.

Aún Philosophía trahe otras breves razones para provar esto, e dize assí:

—Ya dicho es que assí buenos como malos naturalmente cobdiçian el bien. Otrossí es dicho que los malos fallesçen de aquello que les cumple segunt natura. E muy pequeño poder es en el ombre quando le fallesçe aquello que la natura quiere; e assí fazen los malos.

E siguiendo su razón dize:

—¡Oh, tú, Boeçio! Por quanto yo te veo muy presto e bien aparejado para entender lo que digo, muchas otras razones aún quiero ayuntar a las primeras que dixe. E para mientes quánta enfermedad es la de los malos ombres, e qué notoria es que non puede alcançar aquello que la natural intençión les costriñen del todo. ¿Pues qué te paresçe que sería d'estos malos si la tal ayuda que la natura les otorga, es a saber, cobdiçiar el bien, e non lo fazen, si del todo les fuesse denegada e la non oviessen? ¿Cuidas si fincarían desamparados quando ayudándolos non son para ello?

Responde Boeçio e dize:

—Así lo creo.

Faze aún Philosophía otra razón, e dize así:

—Quanto muy mayor es aquella cosa de la qual los malos fallesçen e non es vil nin pequeña, mas muy grande e muy buena, síguesse que muy grande además es el su efecto d'ellos.

E dízelo por estas palabras Philosofía:

—Considera tú, Boeçio, quán pequeño poder han los malos, ca non pueden cosas ligeras o cosas de juegos, [101r] las quales por non las poder cobrar nin alcançar non sería grant fuerça, mas açerca de aquella soberana virtud de todas las cosas fallesçen e non han virtud de poder alcançarla, la qual aun los ombres mesquinos trabajan las noches e los días por la aver.

Aún trahe Philosophía otra razón para provar que los buenos son muy poderosos e los malos non, e dize:

—E assí esta cosa manifiesta es a todos: que para alcançar aquel soberano bien, mucho aprovecha la virtud poderosa de los buenos, ca, assí como deximos aquel deve seer judgado por muy poderoso en sí el que, yendo sobre sus pies, pudo llegar aquel logar allende del qual ya non fincava más espaçio, assí aquellos alcançan la fin del bien que dessean allende de la qual non puede seer más bien. A los tales como estos por muy poderosos los judgaría. Por lo qual paresçe que se concluye que assí esso mesmo los malos por alcançar tal bien como este non son poderosos, ca son menguados de todas fuerças por los sus pecados.

Pone aún Philosophía otra razón para provar que los malos, que non son poderosos, y esto les viene por sentençia de razón quando los malos, desamparada la virtud que devían buscar, se abaxan e desvían a buscar los pecados; e dize assí:

—Estos malos, o saben que es buena cosa allegarse ombre a las virtudes o non. Si non lo saben, penan por la ignorançia; e assí paresçe que los que por ignorançia pecan, que non son poderosos para alcançar la verdad. Si non lo dexan por su voluntad, mas porque son vençidos de algunas passiones como de luxuria, sobervia e otros tales pecados, síguese que non son poderosos, pues de tales cosas non se podieron defender, ca grant mengua e pequeño poder es non poder [101v] ombre resistir nin se defender del pecado. E si, sabiendo que es buena cosa llegarse ombre a las virtudes e por su voluntad propia lo dexan de fazer, síguesse que non tan solamente non son poderosos, mas que son muy malos e flacos, ca toda natura, en quanto es hordenada a fin çierta, tanto quanto alguna cosa fallesçe a alguno de aquella ordenança, tanto fallesçe a él del debdo propio de la natura.

E por ende dize aquí Philosophía estas palabras:

—¿Por quál razón, te pregunto, Boeçio, que los malos, desamparando las virtudes, siguen e van a los pecados? Si esto es por ignorançia e non cognosçen quál es la mejor, esto es una grant mengua de poderío para alcançar a se guardar d'ello, ca podría seer peor nin más flaca que la çeguedad de la ignorançia e del poco saber. ¿O sabían estos malos que las virtudes devieran seguir, mas los yerros e pecados suyos los desviaron e destorvaron que lo non fiziessen assí? E si esto assí es, paresçe que el poco atempramiento e flaqueza que en ellos era los venció en manera que non pudieron luchar con aquel pecado nin le resistir, e assí fincaron como flacos e poco poderosos. ¿O sabían estos malos que era bien allegarse a las virtudes e arredrarse de lo malo, empero sabiéndolo non lo quisieron fazer, e desampararon el bien e fueron fazer el pecado? Quanto en este caso tal, non lo judgaría yo tan solamente non querer ellos seer poderosos, pues lo podían fazer e non quisieron, mas aun desampararon aquel seer que es común a todos e tornáronse como nada. Y la razón es esta: ca aquellos que desamparan e dexan aquel que es fin común de todos, [102r] que es Dios, el qual es el mesmo seer, assí estos tales del todo desamparan el seer e, como dixe, son nada. E assí se fallan tres causas o razones de las quales todo pecado desçende, ca todo aquel que peca, o peca por non saber o por non poder o por maliçia.

Mueve aquí Philosophía una dubda tal:

—Podría alguno dezir: «¿Cómo podremos otorgar nós de ningunt ombre que es malo e negar que perdió el seer, que es cosa común a todas cosas? Ca, assí como nós otorgamos que el cuerpo del ombre muerto es cuerpo muerto, assí devríamos otorgar que el ombre malo es mal ombre, assí que él siempre está allá».

E dize Philosophía tales palabras:

—A alguno por aventura paresçería dubda, de lo qual se maravillaría, que digamos malos a muchos ombres que lo son, e que aquellos digamos que lo non son e que han perdido el seer; empero paresçería esta dubda tal. Empero la verdad es esta, ca aquellos que malos son non los digo ser malos por una cosa, mas antes les niego pura e simplemente seer; ca, assí como dizes cuerpo muerto de ombre, empero simplemente non lo puedes dezir nin llamar ombre, e assí a los malos que non han en sí virtudes, otorgado he seer malos, mas non puede confessar nin otorgar absolutamente sin determinación que han el seer. E la razón por qué es esta: ca aquella cosa sola que guarda la hordenança, guarda la natura, e la que fallesçe d'esta

natura non guarda la hordenança, mas aun aquello que era assentado en la natura desampara. Mas dirás tú, Boeçio: los malos pueden e poder han. Esto yo, Philosophía, non te lo niego, ca bien dicho es que los malos pueden. Empero este tal poderío, si lo pierden, non es por mengua de fuerça, mas por su flaqueza, ca pueden los malos fazer malos que muy poco valerían [102v] si ellos podieran fincar que les non menguaran los bienes. Aún quiero yo provar —dize Philosophía— que aquel poderío por el qual los malos son dichos aver poder, que desçiende e viene de flaqueza más que de fuerça que en ellos es, ca por fazer mal es poder fazer nada, ca el mal nada es.

E por ende dize assí:

—¿Qué poderío es este con el qual los malos pueden fazer las malas cosas? Ca claramente los demuestra non poder fazer alguna cosa, mas lo que fazen es nada. Lo qual se prueva así: ya antes de agora avemos concluido que el mal es nada e los ombres malos non han poder salvo fazer nada quando mal fazen.

Responde Boeçio e dize:

—Esto claro es.

Dize Philosophía:

—Pues para que tú, Boeçio, entiendas que este tal poderío non desçiende de fuerça que aya en el malo para alcançarlo, ya ovimos dicho en el libro terçero en la prosa novena como ninguna cosa non es más poderosa que aquel soberano bien.

Responde Boeçio e dize:

—Assí es verdad.

Dize Philosophía:

—Pues aquel soberano bien, el qual es Dios, non pueda fazer ninguna cosa mala.

Responde Boeçio e dize:

—Assí lo otorgo.

Dize Philosophía:

—¿Es alguno en el mundo que piense que los ombres pueden fazer todas las cosas?

Responde Boeçio e dize:

—Non creo que ninguno que seso aya lo piense.

Dize Philosophía:

—E los ombres pueden fazer malas cosas.

Responde Boeçio e dize:

—¿Cómo non podrán?

Dize así Philosophía:

—Pues que assí es que son poderosos de fazer los malos, manifiesto e claro es que aquellos que pueden fazer el mal, que menor poder han. A estas razones ayuda lo que ya avemos demostrado en el libro terçero en la quarta prosa: que todo poderío es contado entre los bienes que son desseados, el qual [103r] es dicho que va al bien assí como a una gloria de la su natura. Empero el poder del mal ya fecho non puede seer dicho que cata el bien, pues tal poderío non deve seer desseado maguer que poderío verdadero de dessear es. E assí claramente paresçe que el poder que han los malos non es verdadero poderío. E por ende yo quiero concluir lo que primero avía dicho, lo que los malos non son poderosos e los buenos son poderosos. E concuerda comigo la sentençia de Platón el philósopho, mi criado, al qual dixo que solamente los sabidores pueden fazer lo que dessean e que los malos non podrían complir lo que dessean; empero pueden usar de aquello que les delecta, así como de luxuria e otros pecados. E así los malos fazen lo que les plaze en quanto por aquellas cosas en las quales se delectan piensan alcançar aquel bien que dessean; empero non lo alcançan, ca faziendo las malas cosas, como los pecados, non llegan a alcançar la verdadera bienandança.

### Capítulo ·IIII· d'este quarto libro, en el qual Philosophía pone los segundos versos, en los quales demuestra como el poderío de los malos se deve considerar preçiosamente en aquellos que paresçe que han muy grant poderío, así como tiranos e prínçipes que usan de tiranía

Dize Philosophía assí:

—Si alguno profaçare considerando en quanto puede entender aquellas vanas vestiduras e coberturas de los sobervios, los quales vee estar assentados en muy altas sillas resplandesçientes con paños de púrpura e de oro, e çercados e guardados sus cuerpos de ombres medrosos con tristes armas (los quales son dichos medrosos por quanto los que se arman, por miedo e [103v] temor se armaron), y están las sus bocas torçiendo e amenazando a todos, e bravos e sañudos e fieros con quexa del su coraçón, todo esto, después que así lo vieres, si bien considerares, ál verás: que estos tales tienen dentro en sus coraçones puestas unas cadenas duras e fuertes, que son los atamientos de los pecados en los quales están embueltos. Esso mesmo verás como la luxuria derriba los coraçones d'estos tales tiranos que fallan embueltos en los veninos de los grandes pecados. E de la otra parte la ira e la saña los trahe a passiones e persecuçiones turbias. E assí a los tales o la tristura los cansa o trabaja, o la esperança de la luxuria los atormenta. Pues quando tú vieres uno d'estos tales prínçipes tiranos sofrir e sostener tales e tan grandes passiones que le turban su voluntad, paresçe que este tal prínçipe non faze aquello que él dessea<r> naturalmente e con razón, ca preso e cativado está con todas estas ataduras de pecados que dichas son.

E por esto tal dezía Sant Agostín en el quarto libro, capítulo ·III· de *La çibdad de Dios*: «El bueno, si sirviere, libre es; el malo, si enseñoreare, siervo es. E aun lo que es peor, si el tal malo, si regnare, non tan solamente es siervo de un señor, mas es siervo de tantos señores quantos son los males e pecados que d'él se apoderaron».

### Capítulo ·V· d'este quarto libro, en el qual pone Philosophía la prosa terçera, por quanto dixo e provó que siempre los buenos son poderosos e los malos non; e trae algunas razones que cumplen para la prueva

Dize Philosophía:

—Pues vees tú, Boeçio, en quánta vileza y en quánto çieno los malos ombres son [104r] embueltos, y en quánta lux y en quánta claridad los ombres virtuosos buenos resplandescan, por ende tú claramente puedes entender que nunca jamás fallesçen penas a los malos nin gualardones a los buenos.

E pruévalo así:

—De las cosas que se fazen, aquello por lo qual qualquier cosa es fecha es visto seer gualardón de aquel que la faze e non injuria, assí como aquel que corre en aquel logar que es hordenado para esto, danle al que más corre una corona, e aquel es su gualardón. E assí, en enxemplo d'esto, la verdadera bienandança es aquella corona e aquel bien e aquel gualardón por el qual ombre corre. Esto ya lo avemos mostrado en el terçero libro en la prosa quarta. Pues es en los fechos que trabajan los ombres aquel verdadero e soberano bien como corona e gualardón puesto a aquel que por ello trabajó por lo alcançar. Y este tal bien non puede seer apartado de los buenos, nin será llamado bueno con razón el que de tal bien es menguado.

Aquí responde Philosofía a una razón dubdosa, que dirían assí: «Los malos munchas vezes dapñan y empesçen a los buenos, e pensaría alguno que por el poderío de los malos los buenos son privados e menguados del su gualardón bueno que esperan».

A esto responde Philosophía, e dize:

—Quantoquier que los malos ensenen por fazer mal e dapño a los buenos, empero nunca el bien fallesçerá al bueno nin la maldad agena non menguará nin fará que la propia honra que el bueno meresçe le sea tirada. Empero si el bueno se alegrasse de ave<e>r gualardón que a él non pertenesçiesse, qualquier ge lo podría estorvar que lo non oviesse. Mas por quanto el gualardón que el bueno ha, esto es por su bondat, digo que esto será menguado d'él quanto dexare de ser [104v] bueno. E finalmente, como todo gualardón por ende es cobdiçiado por quanto es creído seer bueno, pregunto: ¿quién es aquel que será judgado por seer poderoso de aver el gualardón? (Quiere tanto dezir como: 'he temor que pocos serán'.)

Quiere aún mostrar Philosophía qué tal es aquel gualardón que los buenos aun non pueden cobrar, ca sin dubda muy grande deve seer. Dize:

—El gualardón del qual los buenos serán gualardonados si lo meresçieren, por çierto muy mucho es bueno e fermoso. E d'esto fallarás lo que dixe en el libro terçero en la quarta prosa, e ten aquella conclusión.

Agora concluye Philosophía que el bueno es bienaventurado y el bienaventurado es semejante a Dios, e dize:

—Como aquel soberano bien sea una verdadera bienandança, claro es que los buenos, por aquello que buenos son, son bienaventurados, mas los que son bienaventurados conviéneles dioses para la partiçipación que han en usar e fazer bien. E assí el gualardón de los buenos es que ningund día non lo consuma ningunt poderío, non lo abaxe ninguna maldad agena, non lo enfume. E assí es que aquel que verdaderamente es bueno e bienaventurado, dios es non segunt essençia, a dezir Dios verdadero es, mas segunt la partiçipación e las propiedades que avemos dicho.

Agora quiere provar Philosophía que a los malos nunca les mengua sus penas, e dize assí:

—Assí es que a los buenos nunca les fallesçe sus gualardones, esso mesmo ningunt ombre, si sabio es, non dubda que los malos non ayan sus penas, ca como el bien y el mal sean contrarios, nesçessario es que, si los buenos veemos alcançar galardón, que esso esperamos que el malo averá su pena. E assí como la bondad de los buenos les sea a ellos galardón, assí esso mesmo la maldad de los malos les [105r] será a ellos pena.

Dize aún que la pena non es dicha pena salvo porque es mal, e por ende dize:

—Qualquier que es atormentado con pena non es dubda que es malo. Pues si los malos se quisieren considerar, bien puede veer que son meresçidos de pena. E aquellos que la maldad postrimera, que es seer mal acostumbrados, en alguna manera non pena por poco que sea, empero mucho los atormenta.

Demuestra aún Philosophía de quál manera es aquel tormento que assí pena a los malos, e dize que se tornan como en una bestialidad e fuera de razón, e dexan de seer ombres. E dize assí:

—Para mientes agora, Boeçio, e cata quál pena compaña a los malos, ca toda cosa que se faze uno, ser aquello mesmo bueno es. D'esta materia ya fablé suso en el libro segundo en la prosa novena. Por lo qual se sigue que todo aquello que es e a el seer conviene, que sea visto bueno. E por ende aun digo agora que qualquier que fallesçe del bien fallesçe del seer, por lo qual contesçe que los malos, después que fueron malos, dexen e desamparen de seer lo que fueran. Maguera que aún aquella semejança de cuerpo humanal muestra que fueron ombres, empero, después que se convirtieron en aquella maliçia, perdieron la natura de ombres. E como la sola bondad puede levantar y ensalçar a qualquier ombre trasmudándolo en paresçer a Dios, siguiendo razón nesçesario es que la maldad que otorgo los ombres de la humanal condición que non siguieron razón nin fueron en los fechos razonables, que los torne en bestialidat y en todo privamiento de buen entender. Por lo qual contesçe que, quando tú vieres algunt ombre mudo en otras condiçiones bestiales que fuera de razón, que lo non tenga por ombre.

Quiere aún Philosophía demostrar aquí como muchos ombres por pecados que fazen [105v] se convierten e tornan como en bestias; e dize:

—Si algunt ombre fierve con la avariçia como robador e forçador de los bienes agenos, este tal lobo le puedes llamar. Otrosí es fiero e bravo desatentado rebolviendo su lengua siempre en contiendas; este tal al can lo compararás. Otrossí açechador encubierto con muchos engaños; este tal a la gulpeja lo compararás. Con ira e con saña desatemprado; este tal al león lo compararás. Medroso es e fuidoso e las cosas que non son de temer temen; esto tal al çiervo lo compararás. Perezoso e floxo e desmayado lo verás; este tal al asno lo compararás. Ligero, non firme e de poca costançia; este tal a las aves lo compararás. En muy suzios deleites e desseos se embuelve; este tal al puerco lo compararás. E por ende se concluye aquí que aquel que, dexada toda la bondad, desampara seer ombre, pues que non puede seer Dios, conviene que sea tornado en bestia.

## Capítulo ·VI· d'este quarto libro

### De los versos quartos, en los quales Philosophía demuestra que este mudamiento del ombre malo y en bestia, que mucho peor es que trasmudamiento, que dizen los poetas que fueron trasmudados los compañeros de Ulixes

En estos versos demuestra Philosophía como aquel trasmudamiento que se faze en los ombres tornados como bestias quando se parten de la razón, como es malo. E faze e pone

enxemplo d'ella en unos compañeros de Ulixes que fueron assí trasmudados, e declara cómo se entiende.

Cuenta Ovidio en un libro que fizo que, después que Ulixes partió, conquistada Troya, e se tornasse para Greçia, que aportó en una isla en la qual morava una deesa la qual era llamada Çerçes, e que era fija del Sol. E con sus cantares [106r] dulçes e con beveres confaçionados tornava los ombres que venían por allí por huéspedes en bestias.

E cuéntasse que unos compañeros d'este Ulixes el griego aportaron en aquella isla, e fueron huéspedes de aquella deesa, e con aquellos tales cantares e vebrajos fueron tornados en bestias. E, quando Ulixes lo sopo, fue por ende muy triste e dando sus querellas a los dioses. E dize que Mercurio le dio una flor blanca y enseñole por quál manera pornía remedio en aquella poçión o bevrajo que aquella dehesa Çerçes diera a sus compañeros. E dízesse que Ulixes puso assí aquellas cosas que le fueron dadas en manera que, maguera los sus compañeros fincassen como en semejança de bestias quanto a los cuerpos, empero el entendimiento ovieron sano entero como primero lo tenían, tirada d'ellos toda bestialidad.

E maguera que Ovidio el poeta cuente esto por fablilla, empero la significaçión d'ella es esta: esta dehesa Çerçes, segunt las verdaderas estorias, fue una muger que sabía arte mágica, e por las grandes obras que con aquella tal sçiençia fazía dizen por ella que era dehesa. Otrossí, por quanto fue muy fermosa dizen que fue fija del Sol. Otrossí Ulixes, por su saber grande e grant seso que en él avía, se escusó de los sus abraçados desonestos que ella quisiera, e desató aquellos encantamientos que fazía con una flor blanca que le dio Mercurio, el qual es llamado dios de la prudençia. E morava esta mágica deesa en una isla que es, segunt cuentan las estorias, açerca del reino de Traçia, e que Ulixes era rey de aquella tierra.

E dize assí los versos:

—El viento que es de la parte del Oriente, donde el Sol nasçe, traxo las naves de Ulixes que es, e andavan como variando por la mar a una isla do mora[106v]va una dehesa fermosa llamada Çerçes, fija y engendrada del Sol, la qual dava sus beveres mezclados con dulçes cantares a los nuevos huéspedes, los quales en variables figuras los mudava como en figuras bestiales, e al uno fazía que tenía semejança de león, e a otro de puerco, e los dientes e las uñas les fazía cresçer.

Otrosí cuéntasse que otros, por aventura passando un estanque, se tornaron lobos, e andavan e fazían su vida con otros lobos bravos e salvajes que eran en aquella tierra. E dizen que, si non comiessen de carnes de ombres, que después de nueve años andando por aquel estanque se tornavan ombres como primero.

Cuéntasse aún que uno avía nombre Demenetus que, como sopiesse que Archades sacreficó un moço su hermano al su dios, e por quanto él era mudado en figura de lobo, que dende a quatro años fue tornado en su propia figura de ombre.

De otro se cuenta que un venino que le dieran fue mudado en asno, en poco que fincó en su entendimiento natural.

Otrossí cuenta Sant Agostín en el libro de *La çibdad de Dios* que él fizo que él, estando en Italia, oyó que en una provinçia de aquella tierra fueron unas mugeres que sabían mucho del arte mágica, que en el vaso confaçionado solían dar a los que por allí passavan, en manera que se tornavan en figura de bestias; luego, que lo comían e que traían las cargas como bestias. E, después que avían acabado sus obras, tornavan en sí y el entendimiento siempre les fincava.

Empero muy cosa dura es de creer que el ombre razonable tornarse en figura de bestia e non perder el entendimiento, e veo que muchos lo cuentan que fue así; empero mucho me paresçe cosa maravillosa de creer que el alma raçional pueda manificar el cuerpo bestial.

E para ver qué fue la verdad de estas tales fablillas, primeramente devemos saber [107r] si este tal trasmudamiento assí fecho como aquí se cuenta fue assí verdaderamente fecho o que paresçía ser así fecho. E, si segunt semejança fue fecho, devemos mucho saber qué significa e declarava aquella tal paresçençia o semejança. E si el tal trasmudamiento de los cuerpos humanos, de lo qual aquí assí se fabla, fue realmente e de fecho segunt aquí se pone, nesçessario era que fuesse o segunt la sustançia o segunt los acçidentes. Que se fiziesse segunt la sustançia, esta era cosa impossible, ca en tal trasmudamiento es traída nueva forma sustançial. Empero si el cuerpo del ombre segund sustançia es trasmudado en figura de lobo, nesçessario sería seer traída aquella forma sustançial por la qual el cuerpo fuesse lobo, cuya es aquella forma por la qual fue el cuerpo humano. E así non fincaría aquella voluntad raçional segunt que en este traspassamiento es dicho que fincava, puesto que en el ombre fuessen muchas formas sustançiales, assí que otro sea la forma por la qual el cuerpo del alma intelectiva; empero non es cuerpo humano por otra forma de aquesta apartado.

E de aquesta materia non cumple más dezir; dexémoslo a los philósophos naturales, a quien pertenesçen determinar.

E lo que aquí Philosophía pone en estos versos es assí dicho:

—El un ombre que fue tornado lobo, en quanto se apareja a llorar la su desaventura, aúlla. Y el otro, mudado en tigre de tierra de India, anda fincándole su entendimiento a su razón como manso. Empero aquella divinidad de Mercurio, aviendo piedad de Ulixes, le ovo acorrido veyéndole çercado de muchos males que la su dehesa Çerçes le avía fecho dándole aquellos beveres confaçionados. E avían ya mudado las sus viandas, es a saber, el pan, e comían las vellotas del monte. E ninguno de los suyos de Ulixes non fincara [107v] entero e sano, mas, mudada la fabla y el cuerpo perdido, la su voluntad razonable le fincara. Y estavan llorando tales cosas assí estrañas en ellos seer fechas.

Compara agora Philosophía el mudamiento de las costumbres de los ombres a este mudamiento del qual aquí ha fablado como los ombres se mudavan en bestias, demostrando que mucho peor es quando un ombre se muda de buenas costumbres a malas que si se mudasse en figura de bestias, ca en mudar sus buenas costumbres en malas múdasse la voluntad, y en mudarse en figura de bestia múdasse el cuerpo; pues mucho noble es la voluntad, que es el alma, que non ha cuerpo.

E dize assí Philosophía en este caso como maravillándose:

—¡Oh, qué ligera era la mano de la dehesa Çerçes, la qual mudava los ombres en bestias con sus cantares dulçes e con sus beveres confaçionados! Ca, maguera mudava los cuerpos,

empero non mudava nin tirava los entendimientos. Mucho peores son los veninosos pecados e malas costumbres, que el alma e la voluntad mudan e lo tornan bestial, maguer que dexen los cuerpos flacos e mesquinos en su semejança primera.

## Capítulo ·VII· d'este quarto libro

### De la prosa quarta, en la qual Boeçio prueva que los ombres mesquinos mucho más mesquinos son quando acaban e cumplen los sus malos deseos que si los non cumpliesen

Primeramente Boeçio, continuando su razón a lo que dicho es fasta aquí, otorga todo lo sobredicho por la Philosophía de esta enformaçión e mudamiento de buenas costumbres a malas. E dize:

—Estonçe yo, Boeçio, dixe: «Yo otorgo que es verdad todo quanto tú, Philosophía, has dicho [108r] fasta aquí, que maguera que los ombres en sí la semejança de cuerpos de ombres, como primero tenían <los ombres en sí la semejança de cuerpos de ombres, como primero tenían>, tengo que es mucho peor mudar la qualidad de las sus voluntades a seer bestias en sus costumbres y en sus entendimientos. ¡Mesquinos aquellos que la su voluntad cruel e desaventurada llena de pecados así contra ellos se ensañan faziéndoles perder los bienes del natural entendimiento que primero tenían!».

E agora dize aquí Philosophía:

—En este caso non cumple a las malas costumbres; assí se ensañan a fazer venir otras malas salvo quanto es permisso por la hordenança de aquella providençia de Dios e para la virtud e gloria de los buenos. E d'esto —dize Philosophía— adelante fablaremos largamente en ello, en la sexta prosa. Empero si aquellos que los malos tienen que les a ellos cumple les fuere tirado, que non puedan fazer mal, e grant pena de los tales malos será relevada en non poder complir aquel mal que ellos desseavan de fazer. E por çierto sería malo de creer a muchos, empero así es que muy más mesquinos e desaventurados son los malos quando acaban los sus malos desseos que si non podiessen complirles. Ca, si mesquina e desaventurada cosa es querer ombre fazer mal, mucho más mesquina e desaventurada cosa es aver poderío para lo acabar, ca si el tal poder les fallesçiere, los desseos de la mala voluntad e mesquina se enflaquesçería, e non avrían poder nin esfuerço para complir e acabar lo mal desseado. E quando tú vieres que a los tales mesquinos e desaventurados estas tres penas los acompañan, es a saber, querer, poder e acabar los sus malos desseos, ten que del todo son desaventurados.

Responde Boeçio e dize:

—Consiento e otorgo esto que tú, Filosofía, [108v] dizes: que la desaventura de los malos se acresçienta quando tan solamente dessean mal fazer, mas que lo pueden fazer e lo pueden acabar. Empero mucho quería e mucho lo dessea que a estos tales mesquinos les fallesçiesse aquel tal poder.

Dize Philosophía e muestra como a los malos aína les fallesçerá aquel tal poder:

—Cree tú, Boeçio, que muy más aína serán menguados los malos de aquel poder que dezimos que por aventura tú querrías o devías querer, después que entendieres quánto provecho viene a los buenos por la persecución que los malos averán. Aún más aína les será tirado aquel tal poder a los malos que ellos non piensan.

E pruévalo assí:

—En esta vida breve e corta, a comparaçión de aquella vida inmortal e que para siempre ha de durar, ninguna cosa non puede ser duradera. E ninguna cosa non es tan tardía nin duradera tanto en estos términos breves d'esta vida temporal en que los ombres piensen que non deve por luengo tiempo seer esperada, ca tienen que aína verná. E la tal esperança que los malos han d'este tal poderío que an, el qual ganaron e cobraron con sus malas invençiones e artes engañosas, con una muerte que vino súbitamente e sin sospecha, todo es destruido. E por ende puedes tú entender cómo aquel poder mesquino que los malos cobran aína es menguado, ca el poderío que ellos tenían para fazer mal, cabo e fin ha e non es duradero. E assí como en los buenos aquello que es más duradero es mejor, assí en los malos aquello es peor lo que es más duradero. E assí la muerte, la qual pone término a la su maldad d'ellos, la desaventura faze menor en quanto le da cabo que non dure. E por ende digo que yo judgaría a los malos por muy desaventurados si la muerte, que da fin a la desaventura, non les viniesse. E por ende, concluyendo, digo así: que [109r] tanto mayor es la desaventura quanto más dura, e tanto menor quanto menos tiempo dura. E assí, notorio sería que la maliçia e desaventura de los malos sería infinita si fuesse por siempre durable, e la tal durable fuera salvo que la muerte le dio fin.

Maravillosse agora Boeçio d'estas razones que ha dicho Philosophía, e dize:

—Mucho me maravillo d'esta conclusión tuya, en la qual dizes que la mesquindad e desaventura de los malos, que aína ha fin e se acaba. Empero que mucho me paresçe y es conviniente a las razones que por mí son otorgadas.

Dize Philosophía:

—Por çierto con razón lo dubdas, ca muy fuerte cosa es tal como esto de creer. Mas si por grave e dura has esta conclusión, nesçessario es que muestres que las razones que fasta aquí avemos dicho para lo provar, que non son sufiçientes o que son falsas. En otra manera, forçado es que las otorgues aunque tan graves e tan fuertes te parescan.

Quiere agora demostrar Philosophía como los malos muy más mesquinos e desaventurados son si non fueren punidos, e dize assí:

—Ya dicho es cómo la muerte faze menguar la mesquindad de los malos. E comoquier que esta razón sea muy grave de creer, empero es nesçessario que sea assí creído, ca aun esto que agora diré non sería menos grave de creer. Mas segunt las razones ya dichas, nesçessario es que sea assí concluido: que los malos que lloran los sus tormentos e penas son más bienaventurados que si ninguna pena de justiçia non los costriñiesse. Nin yo entiendo en quál voluntad caherá tal dicho para lo creer. Empero deves saber que dos razones son por las quales es visto a todos los ombres que mejor es a los malos seer punidos que non. La primera, por quanto los malos de malas costumbres peor se corrigen. La otra razón es que muchos, con temor de aquella [109v] pena que veen padesçer a los malos, desvíanse del mal obrar.

Pregunta Boeçio e dize:

—¿Es aún otra razón para provar lo que dexiste demás d'estas que agora pones?

Responde Philosophía e dize:

—Ya avemos concluido que los buenos son bienaventurados e los malos mesquinos.

Dize Boeçio:

—Verdad es.

Responde Philosophía e dize:

—Pues si a la mesquindad e desaventura de alguno es añadido algunt bien, más bienaventurado será el tal que el otro a cuya mesquindad ningunt bien non se le ayunta e tiene aquella mesquindad pura e sola sin añadimiento de ningunt bien.

Responde Boeçio e dize:

—Assí paresçe a mí.

Aún Philosophía dize:

—Pues si aquel mesquino e sin ventura que está menguado de todos bienes fuere añadido algunt otro mal demás de los que tienen, ¿quién más dirá que este tal non es más desaventurado que aquel cuya desaventura se alivió yaquanto con el bien que le fue añadido?

Responde Boeçio e dize:

—¿Quién dubda en esto?

Torna Philosophía a dezir:

—Pues los malos, quando son punidos, algunt bien han, ca cobran aquella pena que les dan la qual, por razón que es hordenado con justiçia, buena es, otrosí los malos, quando ninguna pena non han por los males que fizieron, claro es que les mengua justiçia, la qual es bien, e assí les es añadido otro mal demás de lo que primero tenían, es a saber, la mengua de la justiçia.

Responde Boeçio e dize:

—Non lo puedo negar, ca assí es.

Concluye agora Philosofía su prinçipal intençión, e dize:

—Pues assí es que mucho más desaventurados son los malos quando por mengua de justiçia cobran aquella mala libertad que los que con justiçia e razón son punidos y escarmentados, quiero aún declarar, como dixe ya, que a los [110r] malos que son punidos alguna cosa de bien le es ayuntada, e a los malos que non son punidos, que alguna cosa de mal es allegada.

E dize:

—Magnifiesto es que justa cosa es los malos seer punidos e mala cosa e si razón sería los tales malos escapar sin pugnición; e lo que es claro e manifiesto non se puede negar.

Responde Boeçio e dize:

—¿Quién negaría tal cosa? (Como que diga: 'ninguno non la niega'.)

Dize Philosophía:

—Nin otrosí non es ninguno que niegue aquello non seer bueno, es a saber, que toda cosa que justa es contra aquello que injusta es, que mal es dexarla e non se complir.

Estonçe respondió Boeçio e dixo:

—Todas estas razones que has dicho concuerdan con las otras que fasta aquí has razonado e concluido.

E faze Boeçio una tal qüestión a Philosofía, e dize:

—Ruégote que me digas que los malos que en este mundo son punidos, si después que son muertos, si les finca alguna pena que ayan de aver en el otro mundo, ca paresçe a mí que non, ca tú agora me dexiste que los malos que non son punidos en este mundo, que mucho más desaventurados son que si fuessen punidos. Pues si son punidos, non fincan desaventurados; e si los tales, ya aquí punidos, aún han de seer punidos después que fueren muertos, paresçería que los pecadores condepnados más bienaventurados son o menos mesquinos que los pecadores que aún biven.

Y es de notar cómo segund la voluntad del ombre es aparejada al tiempo de la muerte o a bien o a mal, segunt aquesto finca afirmada después de la muerte. E por ende la condición de los malos que mueren [110v] en pecado es doble condición, ca el su pecado es tal que por él es obligado a resçebir mal así como es pecado mortal. Y en este caso, los que assí penan son punidos de pena durable después de su muerte.

E por esto dezía Sant Gregorio en el su quarto libro del *Diálogo*: «A la justiçia grande del juez pertenesçe que nunca sean menguados de tormentos e de penas los que nunca fueron menguados de pecados». O el pecado es tal que empero la voluntad siempre está aparejada al bien, e la tal voluntad para siempre está bien gualardonada después de la muerte, ca perdurablemente fue y está confirmada en el bien; e si pecó, non deve seer punida para siempre. Empero por quanto a la justiçia de Dios pertenesçe que ningunt pecado non finque sin pena. Por ende conviene que sea punido temporalmente en este mundo.

E por quanto por tal embargo de seer aquí este pecado tal purgado el alma es embargada para alcançar el gualardón verdadero, que es la gloria de Dios, púnesse este pecado por la pena purgatoria, e d'esta doble manera, después de la muerte.

Dize aquí Philosophía:

—Yo digo a los malos después de la muerte muchos tormentos e penas, de las quales las unas penas son las de los para siempre condepnados, do sofrirán amarguras muchas. E otras penas serán piadosas e purgativas, de aquellos que mueren en pecado venial o bien arrepentidos de los pecados mortales. Empero agora non es mi intençión —dize Philosophía— de fablar en esta materia.

Agora torna Philosophía a concluir las cosas que son provadas e cómo sobre las tales los juizios de los ombres son variables; e dize a Boeçio:

—De aquellas [111v] cosas avemos fablado fasta aquí como el poderío de los ombres, que a ti paresçía non seer digno nin bueno, como aun conoscas que es ninguno. Ca tú querellavas que los malos non eran punidos e nunca eran menguados de los tormentos e penas de la su maldad. Y esta liçençia que los malos avían para seer mal, rogavas que fuesse ya complida, ca más desaventurada pena sería si fuese continuada e mucho más desaventura si fuesse para siempre. E después d'esto dezía que más mesquinos eran los malos que non eran punidos que los que con castigo punidos eran, a la qual sentençia concuerda que estonçe finalmente los malos sean creídos seer punidos quando son penados con más graves tormentos.

Queréllase Boeçio a Philosophía diziendo que estas razones que ella le ha dicho que non son assí quanto al común juizio de los ombres, maguera que parescan seer razonablemente dichas; e dize assí:

—Quando yo, Boeçio, considero las tus razones, pienso que non es en el mundo cosa tan verdadera que ellas; empero si la tornamos a justificar segunt la común opinión de los ombres, otramente serán judgados, ca ¿quién es aquel al qual agora non parescan non tan solamente de creerlas, mas nin de seer oídas? E todos te deven dar logar para que las digas.

Responde Philosophía e dize assí:

—Es verdad, ca los ombres, que son acostumbrados de tener los sus ojos (quiere dezir, el su entendimiento e su razón) en las tiniebras y en las cosas obscuras e dubdosas, non pueden levantarlos a catar la lumbre de la verdad que vean aquello lo que es verdadero juizio de la razón. E los tales ombres son semejantes a unas aves que el día çiega la su vista e la noche la esclaresçe, assí como son los búhos e lechuzas, [111v] ca los ombres mundanales, en quanto non catan al día, que es aquella lux e claridad de Dios, mas veen e siguen las sus afecçiones e desseos temporales, piensan e tienen que aver soltura e liçençia de fazer mal los faze bienaventurados; empero non es assí. Mas para tú mientes e considera qué es lo que la ley manda e ordena e qué es lo que es establesçido por la ordenança de Dios e, faziendo esto, conformarás tu coraçón en mejores costumbres, ca non han por qué trabajar el juez por aver gualardón, ca ya lo tiene. E pues tú eres egualado ya con Dios en seer razonable y estás tú como juez, la tu intençión non la tornes a lo peor nin busques como bestia vengança, así como a vezes catar al çielo e otra vez a la tierra, que non es limpia; e, çessadas todas las otras cosas, non verás ál salvo una vez çieno, que es la tierra, otra vez las estrellas. Empero las gentes de los pueblos non curan d'esto tal nin lo catan, e por ende tú non deves allegarte a las sus opiniones. ¿Pues qué quieres, Boeçio, que fagamos? ¿Quieres otorgar e concordar con aquellos que mostramos que eran semejantes a las bestias? Pongo aún tal enxemplo: si alguno, perdida la bestia, fecho çiego del todo, olvidasse que nunca viera e que para seer ombre complido non le fallesçía ninguna cosa, agora si los tales viessen estas cosas, ¿pensaríamos si eran çiegos? Çierto non lo pensaríamos, mas de çierto lo sabríamos que çiegos eran.

Aún demuestra aquí Philosophía que más mesquinos son los que fazen las injurias que los que las padesçen, e dize:

—Non lo he por maravilla si el pueblo non cree las cosas que ya son di[112r]chas, maguer que sean muy bien provadas, ca tampoco creerían aquello que es afirmado con fundamientos de razones buenas e fuertes. E d'esto non curo, ca notorio es que más desaventurados son los que fazen la injuria que los que la padesçen.

Responde Boeçio e dize:

—Mucho me plazería de oír aquellas razones que dizes.

Luego Philosophía pone una razón, e dize assí:

—Quanto alguno es más digno de aver pena, tanto es más mesquino. Pues aquel que faze la injuria es más digno de aver pena, síguesse que tanto es más mesquino aquel que la padesçe. E aun esto se prueva assí: todo malo es mesquino, e todo aquel que es digno de pena es mesquino, e quanto es más digno de aver aquella pena, es más mesquino. E tú, Boeçio, non me niegues que el tal non es digno de aver.

Responde Boeçio e dize:

—Non lo niego.

Dize Philosophía:

—Claro e manifiesto es que los malos son mucho desaventurados.

Responde Boeçio e dize:

—Otórgolo.

Dize Philosophía:

—Pues los que son dignos de aver pena non dubdamos que son mesquinos.

Responde Boeçio e dize:

—Assí es razón.

Dize Philosophía:

—Pues si tú, Boeçio, fuesses juez, ¿a quién darías la pena, al que fizo la injuria o al que la sufrió?

Responde Boeçio e dize:

—Non pongo yo en esto tal dubda, ca aquel que padesçió la injuria faría aver la sastifaçión a dolor del que la fizo.

Dichas estas razones, concluye Philosophía e dize:

—¿Pues paresçe a ti que más mesquino es el que fizo la injuria que el que la padesçió?

Otorgando esto Boeçio, concluyendo por lo que dicho es e por otras razones que ayudan a esto que el mal fecho e turpemente de su propia natura [112v] faze al ombre que la faze

mesquino, e paresçe segunt esto que la mesquindad es de aquel que faze el tal mal fecho o injuria, e non de aquel que la resçibe.

Pone agora Philosophía sus denuestos contra los razonadores que muchas vezes, por aquellos que algunas cosas injustas e graves han padesçido, se esfuerçan a partir la misericordia de los juezes por que perdone a los que ge las fizieron, lo qual non es razón, ca más justamente se deve pedir la misericordia para los que las injurias fazen.

Agora demuestra aquellos que acusan a los que fazen las injurias, e dize:

—E a los tales injuriadores converná seer traídos a juizio, non por los acusadores sañudos, mas por los que ruegan por ellos, así como son traídos los enfermos al phísico por que las llagas de la su culpa con pena los corten e melezina.

Aún reprehende a aquellos que defienden a los que fazen injurias a otros, e dize:

—Por lo qual la obra de aquellos que defienden a los que a otros injurian, o del todo se refriaría o del todo çessaría. E si quisiessen aprovechar antes que dapñar, tornarse ían acusadores aquellos malos si les fuesse otorgado por alguna manera ver la virtud que perdieron e se les entendiesse de quántas virtudes son guarnidos los buenos; verían cómo devían dexar e desamparar las suziedades con los tormentos de las penas, nin estos tales tormentos cont<r>arían por tormentos, e las obras de sus defendedores desecharlas ían, e a sí mesmos enteramente en poder de los juezes se pornían.

Agora reprehende aquellos que guardan la malquerençia contra otros, e dize:

—E de las cosas que avemos dicho podemos entender que ningunt ombre nunca sea puesto en aborresçimiento contra otros nin ningund logar açerca los sabidores sea dado a ellos, ca ¿quién es [113r] aquel que aborresçe e quiere mal a otro? Tengo que non ninguno salvo el muy loco, ca aborresçer e querer mal a otro, mengua es de razón, ca, así como la enfermedad es dolençia del cuerpo, así el pecado es como dolençia del alma. E, como dezimos que a los que veemos flacos e dolientes de sus cuerpos, que los non devemos querer mal, mas antes los devemos aver piedad e misericordia, de aquellos cuyas voluntades la maldad, más cruel que toda dolençia nin enfermedad, costriñe.

## Capítulo ·VIII· d'este quarto libro, do pone Philosophía los quintos versos, en los quales clama contra los que con contiendas e batallas e peleas se mueven por malquerençia unos con otros fasta alcançar la muerte; e de otras cosas vanas en las quales los ombres se ocupan

Dize Philosophía reprehendiendo a los que quieren contender unos con otros:

—¿Qué aprovechan o qué provecho es despartir los ombres sus movimientos dañosos, aborresçimientos e de contiendas segunt que de cada día lo veemos en batallas e persecuciones? ¿E para qué aprovecha poner muy grande diligençia en querer saber las ordenanças de las cosas que Dios ha de fazer e saber la muerte de ombres quándo han de morir? Por çierto en todas estas cosas trabajar es poco provecho, ca por vós saber la muerte avrán o de otros quándo será non aprovecha, ca ella se açerca de cada día aunque ninguno non la acuçie; e non tardará, e más ligera viene que las aves que buelan. Otrosí mucho me maravillo que los ombres, a los quales las serpientes, los leones, las tigres, los ossos, los puercos salvajes,

los buscan para matar, por quál razón se matan ellos unos con [113v] otros. E por quanto por aventura alguno podría dezir que esto acaesçe, que los que son de diversas costumbres, por lo qual non se pueden en uno concordar, e por ende se enseñan a pelear unos con otros moviendo sus injustas guerras para aver vengança unos de otros, a esto se responde que non es justa razón para escusación de saña tan desordenada. E por ende, si tú quisieres hordenar tu vida más con buena razón que por costumbres que tengas contrarias, ama con razón a los buenos e toma piedad de los malos.

### Capítulo ·IX· de la prosa quinta d'este quarto libro, en el qual Philosophía consuela a Boeçio por quanto él cuidava que estos mudamientos de la fortuna non venían por hordenança de la providençia de Dios, salvo por acaesçimientos

Dize agora Boeçio:

—Por las razones que son ya dichas yo entiendo e veo quál es la falsa bienandança e la mesquindad que está en los meresçimientos de los buenos e de los malos. Empero alguna cosa entiendo, que es: mal nin bien non es en esta bienandança de la fortuna, la qual comunalmente las gentes del pueblo tienen que es así. E ningunos de los ombres sabios e honrados del pueblo non querría seer desterrado nin pobre nin enfamado, e más querría seer honrado con reverençias e valiente con poderío y estando en la su çibdad floresçer entre sus vezinos. E con estas tales cosas quando las cobran, muy más honradamente es creído a él e la su sabiduría es más presçiada. Y esto es quando la bienandança es puesta entre los ombres virtuosos, ca el abondamiento de las riquezas a los que sabiamente goviernan la república nesçessario es, ca los tales [114r] tienen mayor e mejor manera para acorrer a los menguados e para abaxar a los malos e para defender a los súbditos e guerrear los enemigos. Otrosí las cárçeles, los otros tormentos que ponen las leyes, son puestos e ordenados para los otros que non usaren bien. Pues querría mucho saber quál es la razón por que estas cosas que dicho avemos, que son hordenadas las unas para honrar a los buenos e las otras para apremiar a los buenos e las otras para apremiar a los malos, por qué se muda la hordenança d'ellas, ca veo ca los tormentos, que eran hordenados para los malos, apremian a los buenos, e los galardones de las virtudes roban los malos. E d'esta cosa tal me maravillo mucho, e querría mucho saber que me dixeses por quál razón viene tal confissión en esto tal, ca si tú razon derecha non me das, creeré que esto tal viene por caso e fortuna, segunt que muchos dixeron. E aun menos me maravillaría si assí lo creyesse yo que todas las cosas vienen en este mundo por caso e acresçentamiento de la fortuna. E aun este mi maravillar y espanto que tengo en mí d'estas cosas Dios, nuestro regidor e governador, mucho más lo acresçienta, del qual non podemos presumir salvo lo que es razón; empero Él, seyendo regidor e governador, tal confusión de cada día lo veo, e aun mucho lo multiplica, ca le veo dar muchas vezes a los buenos bienes e a los malos males, e otras vezes da a los buenos males e a los malos las cosas que dessean. E así con razón non me vences, ¿quién me faría entender salvo que todo viene por casos de la fortuna? Por çierto ninguno non me fará creer lo contrario fasta que mejor sea enformado.

E contra esta tal desesperación que Boeçio toma en sí, Philosophía lo consuela e dize:

—Boeçio, tú deves seer çierto, y en esto non dubdes, que esta desesperación que tú tienes [114v] en dezir que crees las cosas que vienen en este mundo así confusas e non bien ordenadas, por lo qual te paresçen que se ordenan por casos de fortuna e non por regimiento hordenado

de Dios, dígote que lo yerras mucho. E deves saber que este entendimiento assí errado viene y es por la tu ignorançia e por non poder el entendimiento alcançar estas cosas, mas non es nin viene por aver confusión en el governamiento e regimiento que Dios faze. E non es maravilla si este tal yerro venga a ti por ignorançia, ca, aunque las tales cosas vengan por ignorançia, non deves tú crees que razonables causas Dios non tenga para todas estas cosas así las fazer como tú dizes que se fazen. Empero maguera que tú non sepas las causas e razones por las quales Dios así lo faze, empero ya sabes e non dubdas que Dios es buen regidor e governador; por su bondad, que es infinita, rige e governa el mundo con todo atempramiento, e todas las cosas son bien fechas por Él. E d'esta materia ya te fablo más largamente en este libro.

### Capítulo ·X· d'este libro quarto, do pone Philosophía el sexto verso, en el qual dize como aquellas cosas de las quales las causas por que así se fazen non paresçen, que son vistas a los ombres ser maravillosas e non bien ordenadas, e pone exemplo en las estrellas

Para demostrar Philosophía que por venir las cosas ordenadas en diversas maneras, que los ombres se maravillan d'ello, pone un enxemplo de lo que acaesçe en las estrellas, e dize que açerca de la partida del çielo aseptentrional, que es a la parte que llaman los marineros el Norte, do está el carro de las siete estrellas, por quanto estas estrellas están apartadas más que todas las otras, que por ende se mueven más tarde e más ligeramente nasçen. Y el Sol, que non sabe la causa d'esto, mucho se mara[115r]villa d'ello, e tiene que es contra la ley e hordenança de todo el universal movimiento de las otras estrellas.

E deves saber que la estrella llamada Arcuro en griego, la qual los latinos llaman Osa, y es un signo açerca de la parte septentrional el qual nós llamamos el Carro. E así lo nombra Sant Gregorio en el primero libro de los sus *Morales* sobre aquella palabra de Job en el noveno capítulo, do dize: «Aquel que faze la estrella llamada Arcuro, etc.». Este Arcuro es un signo de muchas estrellas, e sigue a la estrella llamada Osa segunt que lo pone Sant Isidro en el libro *De las ethimologías*, do fabla de las estrellas e de los signos e cómo el exe del mundo es nunca movible, el qual en estas partidas es llamado la Estrella de la Tramontaña o la Estrella del Norte. Y en las partidas de Asia está otra tal estrella tal como esta que es el otro exe del mundo. Y estas dos estrellas nunca se mueven, e todas las otras estrellas que açerca d'estas se buelven, así como estrellas más arredradas, mayor rodeo fazen, e las estrellas que están más çercanas al exe fazen menos çerco. E por ende, como las estrellas más çercanas çerque el çerco menor se rebuelven en el día natural, paresçe por aquellas maneras de la tardança e de la ligereza que las estrellas más çercanas al çielo más tarde se mueven e que las más arredradas más ligeramente. E aquello se mueve más ligero lo que en el tiempo igual passa mayor espaçio.

Y el que estos tales movimientos así rebueltos vee toma en sí confusión cómo puede ser; empero todo es bien hordenado por Dios, que todo hordenadamente lo crío; mas por nós las causas d'estos tales movimientos maravillámosnos d'ello.

—Otrosí algunos se maravillan del eclipsi que contesçe en la Luna, e tienen que la tal obscuridad viene por encantamiento. Y empero assí es [115v] que, si los cuernos de la Luna se tornan amarillos (e dize cuernos non por la Luna que los tenga, mas por quanto la claridad e la obscuridad la visitan como que paresçe que tiene unas puntas que paresçen cuernos, que son como cabos de la Luna; maguera que sea redonda, empero la claridad e obscuridad lo demuestra así a la flaqueza de la nuestra vista), e dizen que si quando aquel color amarillo

paresçe en la Luna, alcançada de los términos de la noche e de la sombra de la tierra por el alumbramiento del Sol, fázela paresçer menor. E los que estas cosas naturales non alcançan non pueden judgar la verdad d'ello; empero todo esto es bien ordenado e naturalmente por Nuestro Señor. E quando las causas paresçen claras por que tales cosas contescan, estonçe non se maravillan los ombres. E ninguno non se maravilla quando aquellos vientos rezios que vienen de la parte del Occidente, donde el Sol se pone, faga movimientos grandes en la mar e la torne irada e llena de tormentos e tempestades; nin se maravilla ninguno cómo aquellos grandes e duros ayuntamientos de la bien congelada nieve se desaten con el calor ardiente del Sol. Assí contesçe a ti, Boeçio, que de muchas cosas te maravillas por quanto non sabes nin alcanças las causas por que se así fagan, e de muchas cosas te maravillas porque vienen de tarde en tarde. E por ende el tu error que tiene el tu entendimiento anublado en non alcançar a saber estas cosas den logar a la justiçia de Dios, estonçe çessarán todas estas maravillas que tú non entiendes.

### Capítulo ·XI· d'este quarto libro, do Philosophía pone la sexta prosa, en la qual dize cómo Boeçio le pide que le declare las causas de aquellas cosas que son en el governamiento de Dios, las quales paresçen a nós non bien ordenadas, y esto por la nuestra inorançia

[116r] Dize Boeçio:

—E por çierto, Philosophía, así es todo como tú dizes. Empero por quanto a la tu manifiçençia e nobleza pertenesçe declarar las causas e las razones d'estas cosas así obscuras que a mí paresçen, ruego e suplico a ti que esta tal dificultad, que me la departas e declares tú, ca por esto çierto esta tal maravilla que yo tengo muy mucho me perturba, es a saber, que algunas cosas que son so el governamiento de Dios non me paresçen seer bien ordenadas.

Y estonçes Philosophía comiença a tractar e declarar las causas que Boeçio pide, e primeramente demuestra dificultad e graveza que ha en sí en lo así fazer. E dize que, por quanto estas tales cosas, para seer mejor entendidas, mucho mejor e más llanamente se dize por prosa que por versos, dexó de presente los versos.

Estonçe Philosophía, como un poco sonriéndose, dixo:

—Boeçio, tú me llamas que te responda a una muy grant qüestión. E si d'ella alguna cosa has entendido, assaz te devía abastar, ca tal es la materia que tú pides que yo te declare que, atajada e respondida una dubda, se levantan e cresçen muchas otras, así como se cuenta de una serpiente que, quando le tajavan una cabeça, le nasçían otras siete; nin ha término çierto para lo alcançar salvo si lo ombre buscare con la mayor e más diligente acuçia que en el mundo puede seer. Ca en esta qüestión dubdosa que tú me preguntas nasçen e son otras muchas e graves e obscuras qüestiones, es a saber, fablar de cómo Dios es uno y en todo poderoso, e de la simpliçidad de la su providençia, de la ordenança de los fados, de los casos o acaesçimientos que vienen sin sospecha, del cognosçimiento e de la predestinación de Dios, del libro arbitrio. De todas estas cosas suele seer fecha qüestión. E quáles e quán grandes e graves cosas sean todas estas para [116v] determinar e de quánta carga, tú mesmo entiendes. Empero aun por quanto tú sabes que estas gravezas e dificultades son en esta qüestión, será a ti como una partezilla de melezina en saber yaquanto d'ello. Maguera que estamos encerrados en una grande angostura de breve tiempo de vida, empero esforçarme he de te mostrar alguna

cosa d'estas que tú pides. E por que más llanamente lo pueda yo dezir e tú entender, dexaré los versos e dezírtelo he por prosa llana. E faré aquí tres ordenanças: primeramente te declararé algunas cosas que son nesçessarias para que yo mejor pueda determinar estas cosas; después porné mi determinaçión; lo terçero, responderé a algunas dubdas que son graves açerca de la mi determinaçión. E por çierto yo entiendo que es mucho nesçesario para el mi propósito saber tú qué cosa es providençia de Dios e qué cosa es fados.

E aquí devemos considerar que, segunt se puede tomar de unas palabras que dixo Sant Agostín en el quinto libro de *La çibdad de Dios* en el primero capítulo, fados en dos maneras se toman e se entienden: aquella fuerça del poderío de las estrellas segunt el tiempo que alguno nasçe y es conçebido, e segunt esto los fados ninguna cosa son, e así lo prueva Sant Agostín en aquel libro; e de otra manera son dichos fados así como dicha dispusición e ordenación de las cosas segunt que cuelgan e vienen de aquel poderío e bondad de Dios, e segunt esto otorgo que los fados alguna cosa son.

E la primera manera que deximos de los fados, que es en el poderío de las estrellas, es más usada entre los ombres que la segunda. E aquella primera manera, de las estrellas en los fados, <e> negávala Sant Gregorio en una omilía que fizo sobre un evangelio que se lee en la fiesta de la Epiphanía diziendo assí: [117r] «Non quiera Dios que nós digamos que en los coraçones de los buenos e fieles cristianos que son fados alguna cosa, que lo non son».

De la segunda manera, de los fados segunt la disposición e hordenança de Dios, dize Sant Agostín en el quinto libro de *La çibdad de Dios*, en el ·IX· capítulo: «La hordenança de las cosas en lo qual Dios mucho puede non lo negamos nin lo pornemos nombre fados». E la segunda manera de fados, quanto tañen a la disposición e hordenança de Dios, maguera que los santos doctores fados non lo llaman.

E faze dos cosas: lo primero, para dezir que non son fados por fuerça de las estrellas, qué es lo que se entiende por nombre de fados e por nombre de providençia; lo segundo, determina las fuerças de cada una d'estas dos cosas, es a saber, de fados e de providençia.

E dize assí:

—Estonçe Philosophía, tomando otros prinçipios más apartados de los que primero dizía, dixo e declaró: «El engendramiento de todas las cosas e toda la andança de todas las movibles naturas a qualquier cosa en qualquier manera que en otra se mueva, e las causas por que son engendradas o mueren, e la ordenança como deve venir, e las formas por las quales son departidas, todo esto fenesçe en la firmeza de la voluntad de Dios, ca si fuesse alguna cosa que non viniesse por la voluntad de Dios, nesçessario era que viniesse sin la su voluntad. E segund esto, sería reduzida e tornada en otra primera causa que Dios, e luego se siguiría que Dios non sería causa universal de todo, lo qual sería falso de dezir. Y esta voluntad divinal, firmada en aquel apretamiento de la su simpliçidad, hordenó y establesçió a muchas maneras de cómo se avían de regir las cosas. La qual manera, segunt se puede considerar en aquella [117v] puridad de aquella dignidad divinal inteligençia, e segund aquel solo seer que ha en aquel entender de Dios, esta tal es llamada providençia de Dios. E quando es tomado y entendido çerca aquellas cosas que mueve e hordena, por quanto aquel movimiento es considerado así como una disposición e hordenança en las cosas movibles, los antiguos a tal como esto llamaron e pusiéronle nombre fados».

E agora quiere demostrar Philosophía cómo providençia e fados son dos cosas contrarias. E por quanto desuso ha dicho que la ordenança de las cosas que en el mundo se fazen es en muchas maneras, ca, si se entiende en las cosas mundanales, es llamada fados, a segunt está en el entender de Dios es llamada providençia.

E podría alguno dezir que fados e providençia una cosa significa so diversos entendimientos, lo qual Philosophía aquí niega. E pone la difinición de fados e de providençia, e dize así:

—Claramente paresçerá como providençia e fados non son una cosa, mas diversas, a quien bien considerare la fuerça e la natura e la essençia de qual d'estas dos cosas.

E primeramente muestra qué cosa es providençia, e dize:

—Providençia es aquella razón divinal puesta en aquel prínçipe soberano, el qual es Dios, la qual razón todas las cosas hordena. Otrossí fados son hordenança açerca los bienes mundanales, por la qual disposición e hordenança la providençia ordena por horden cómo las cosas vengan, lo uno en un tiempo e lo ál en otro tiempo. E propia cosa es a la providençia que todas las cosas que son antevistas sean ayuntadas en uno. E magnifiesto es que estas cosas non pueden seer ayuntadas en uno salvo en la voluntad de Dios. Otrosí, los fados propia[118r]mente son que aquellas cosas que a los fados son sometidas, que sean destribuidas por tiempos e logares, en tal manera que la hordenança de los fados trahe consigo una susçesión temporal. E la tal susçesión es a saber que sean las cosas a fados sometidas por diversos tiempos a lugares e formas, lo qual non puede seer salvo en las cosas movibles. E providençia en un tiempo e momento e logar todas las cosas abraça e ayunta, maguera que entre sí sean contrarias e maguera que sean infinitas. Otrosí los fados endereçan cada cosa en el movimiento, partidas e distribuidas en sus logares e tiempos e formas. Y esta diferençia es entre fados e providençia, ca la providençia todo esto faze ayuntando. E por ende, esta susçesión assí partida por tiempos e logares, la qual pertenesçe a los fados, seyendo ayuntada en la presençia e vista de la voluntad divinal es dicha providençia; e aquel tal ayuntamiento partidos por tiempos e logares es llamado fados. E quiero aún demostrar que, maguera que providençia e fados son departidos en sus propiedades, empero lo uno depende e cuelga del otro. E primeramente te quiero mostrar cómo los fados dependen e cuelgan de la providençia. E çierto es que la hordenança de los fados de aquella simpliçidad de la providençia proçede, sale, así como un carpentero para fazer una obra de casa: primeramente lo imagina en la voluntad e después lo pone por la obra. E aquello que primero simplemente veía, todo delante sí, en el su entendimiento, después todo acabado e ayuntado en uno, es así Dios: simplemente hordena todas las cosas que son de fazer por su providençia firmemente. E a los fados, aquellas cosas que [118v] ordena la providençia, por muchas maneras e tiempos les administra.

Quiere aquí tirar Philosophía una dubda que algunos dirían. Segunt que dicho es, los fados son una hordenança de las cosas que después han de venir. Y estas cosas por venir son diversas e de muchas maneras, ca algunas vezes las cosas que son antes vistas son traídas a obra así como por misterio de los cuerpos çelestiales, e algunas vezes por otra manera. E por esto tal podría alguno creer que la natura de los fados se muda segunt que por departidas causas usa.

E por ende dize aquí Philosophía que en qualquier manera de las sobredichas los fados obran ayudándolos algunos espíritus divinales, o el alma a toda la natura, o los movimientos de las estrellas, o la virtud de los ángeles, o la agudeza mala de los diablos, o alguna cosa d'estas sobredichas o todas, con las quales la ordenança de los fados es ayuntada.

Empero çiertamente aquello es claro e magnifiesto que la providençia de Dios es forma non mudable e simple de todas las cosas que se han de fazer. E los fados son de aquellas cosas que la providençia de Dios ordena que se han de fazer en cosas mudables e temporales.

E quiere aún Philosophía demostrar cómo los fados dependen de la providençia de Dios, e dize así:

—Nesçesario es segunt lo que es dicho que todas aquellas cosas sometidas son, empero la providençia non es sometida a los fados. E a la providençia pertenesçen a las cosas que son en honrar e cognosçer a Dios, e los fados pertenesçen a aquellas cosas que por las criaturas que Dios fizo son fechas.

E por ende dize aquí algunas cosas que son assentadas so la providençia sobervian e [119r] mayor logar han que la hordenança de los fados, los quales son aquellas cosas que son fechas por Dios, así como criar de nuevo todas las cosas.

E por ende dize:

—Aquellas cosas que son çercanas a la veidad e firmemente puestas sobervian e aventajan de toda hordenança de fados.

Demuestra aún Philosophía cómo algunas cosas son sometidas más a los fados e otras menos, e otras que del todo son mayores que los fados; e dize.

E lo que aquí dize Philosophía poniendo comparaçión de la rueda e del exe por do se govierna, algunos lo ponen más claro, e dizen: «Algunos ombres que del todo son allegados a Dios por su voluntad, lo qual en esta vida cosa possible es, y estos tales son más libres de los fados por quanto poco curan qué cosa venga por los fados, porque todas las cosas temporales que son hordenadas por los fados menospreçian. E por ende tienen el coraçón más libre que todos los otros e más folgado. E otros ombres son como mediantes, que maguera que a Dios por su voluntad sean allegados, empero siempre querría buscar los bienes temporales. E tales como éstos más subjectos e sometidos están a los fados. E por ende los coraçones d'estos tales, por mudamiento de las cosas que por causas de los fados vienen, se mudan maguera que non son allegados. Y estos tales quieren tener parte en lo perdurable. Otros ombres son que toda su voluntad tienen en estas cosas terrenales, y estos del todo son sometidos a los fados».

Concluye Philosophía cómo sean los fados con la providençia poniendo buenas semejanças, e dize:

—Aquella hordenança de los fados, que es mudadiza, será comparada aquella simpliçidad firme y estable de la providençia divinal así como es el [119v] razonar al entendimiento, ca aquello que el entendimiento con simple verdad considera, aquello la razón poco a poco lo conquiere, e después uno en pos de otro, assí como aquello que es engendrado para siempre, segunt que es nesçessario el subjecto al movimiento. Otrossí, el tiempo en el qual es susçesión

del tiempo passado e del tiempo por venir para siempre d'esta manera es la hordenança mudable de los fados a comparación de la simpliçidad firme de la providençia de Dios.

Muestra aún Philosophía quáles son aquellas cosas que por los fados son hordenadas, e dize:

—Aquella hordenança de los fados mueve el çielo e las estrellas e, maguera que el çielo e las estrellas sin ningunt medio son subjectas a Dios, empero los sus movimientos e las sus possessiones que de los tales movimientos recresçen, así como son eclipsis, oposiçiones, conjunçiones, a los fados son subjudgados.

Dize aún que a los elementos aquella hordenança de los fados los atiempra unos con otros, aun los trasmuda uno en otro, así como del agua viene el aire e del aire viene el agua.

Dize aún Philosophía:

—E aquella hordenança de los fados renueva todas las cosas que nasçen así en las animalias como en las planetas, e otrosí estriñe los fechos e las fortunas de los ombres con muy fuerte atamiento de las causas, las quales causas así de los fados, como salgan e vengan de aquellos prinçipios e comienços non mudables de la providençia de Dios, nesçessario les es a la tal hordenança non seer mudables.

Aquí devedes saber que la hordenança de los fados se pueden considerar en dos maneras. La una manera, se[120r]gund que es en las cosas que d'ellos se siguen, e tal ordenança e dispusición es llamada fados; e segunt esto la tal hordenança de fados es mudable e cosa que se puede desbolver. Otra manera se puede considerar segunt que depende e desçiende de la divinal providençia, e segunt esto gana e cobra non seer mudable. Empero que el tal non mudarse non es absoluto de nesçessidad, mas es condiçional, como dezimos: «Si Dios quisiere, esto será».

Demuestra aún Philosophía cómo es provechoso e bueno que los fados entendidos, que segunt que d'ellos avemos dicho, que non sean mudables, es a saber, en quanto proçede e nasçe de la providençia de Dios; e dize así:

—E d'esta manera las cosas muy buenas son regidas si, estando aquella simpliçidad en la voluntad de Dios, declare la hordenança de las causas non seer mudable.

Demuestra aún Philosophía que aun será provecho a las cosas que se han de fazer que los fados en esta manera non sean mudables, e dize:

—Esta ordenança que la providençia de Dios pone a las cosas costriñe e faze a las cosas mudables seer inmudables, ca sin hordenança alguna las cosas paresçerían.

Concluye Philosophía diziendo que Dios todas las cosas hordena muy bien, e dize que aquellas cosas que a nuestra vista flaca paresçen seer confusas, Dios muy bien e razonablemente las hordena.

—E después que la providençia de Dios puso hordenança non mudable a las cosas, síguese que si a vosotros las tales hordenanças vos parescan confusas e conturbadas, que esto es por lo vós non poder bien considerar. Empero su propia manera de Dios es que todas

[120v] las cosas ordena enderesçándola sabiamente. E non es cosa alguna que por causa del mal por los malos se faga. E a los que buscan el bien, el mal error los desvía d'él segunt que más largamente lo avemos dicho en el libro terçero en la prosa segunda. Pues mucho menos la hordenança que viene de Dios se arredraría del su començamiento, el qual es el soberano bien, que es comienço e cabo de todo.

Muestra aún Philosophía que como todas las cosas ordenadas al bien; e que si en ellas paresçiere alguna confusión, que esto es por la nuestra ignorançia e por nós non lo entender; e dize así:

—Tú, quienquier que tú seas que comigo quieres contender e disputar, ¿qué me dirás? Bien sé lo que me quieres dezir; dirás así a mí: «¿Puede seer en el mundo mayor confusión que estonçe vengan a los buenos males e cosas contrarias quando a los malos les viene bienes e bienandanças? Ca siempre a los buenos les desvían venir los bienes e a los malos los males, e vienen a estos malos los bienes meresçiendo males».

Demuestra agora Philosophía lo que avía primero dicho, es a saber, que esta tal confusión que es en los ombres en non saber cómo Dios ordena estas cosas por que vienen males a los buenos e bienes a los malos, que todo viene por nós non lo poder alcançar, empero que los sus juizios de Dios justos e razonables son, ca los ombres son menguados y empobresçidos de non aver nin alcançar este entendimiento, que aquellos que ellos judgan por buenos puede seer que sean malos, e los que judgan por malos, que sean buenos, ca los juizios de los ombres entre sí contrarios son, que aquellos que los unos piensan que meresçen gualardones podrá seer al juizio ver[121r]dadero de Dios que meresçen penas, y esso mesmo los que cuidan que devían seer penados, e segunt la verdat meresçen seer galardonados. Empero pongamos agora e otorguemos que algunos podiessen querer cognosçer quáles son buenos e quáles malos. Sepamos si podría ver aquella condición entraña que los ombres tienen en sus coraçones como vee la condición de los cuerpos en esa mesma dubda escura como estava primero, es a saber, que a unos cuerpos convengan e sean buenas las cosas dulçes e a otros cuerpos sean buenas las cosas amargas o agras, ca esto es por la diversidad de la complissiones e porque cumplen a un ombre livianas melezinas, e otro es más ayudado con otras más duras. Pues de razón non es maravilla el phísico, que conosçe las maneras de las dolençias de las complisiones. ¿Pues qué es la salud de las almas salvo la bondat e la dolençia de los cuerpos salvo los pecados? ¿Pues quién e quál es otro mejor phísico e dador de los bienes sinon Dios e arredrador de los males sinon Él solo? El qual, como de la su alta providençia todas las cosas vee e cognosçe, da e otorga aquello que Él sabe que le conviene seer dado a cada uno segunt sus complissiones, que judgó de los meresçimientos de qualquier ombres, o buenos o malos.

Concluye agora por lo que dezía que los ombres se maravillan de las cosas que segunt la providençia de Dios vienen, e non pueden alcançar a saber quáles ombres son buenos e quáles malos, nin qué es lo que conviene o cumple o meresçe cada uno. E muchas cosas tienen que convenían seer dadas a unos, las quales, segunt el juizio de Dios, el qual es verdadero, non les conviene. E por esto dizen que se les faze a ellos una cosa grande [121v] de maravillar, en quanto non alcançan esto. Lo qual non es maravilla en non saber los ombres aquellas cosas que por Dios son fechas.

Empero quiere aún demostrar Philosophía que aun aquellas cosas que los ombres veen contesçe segunt dicho es, que razonablemente contesçe maguera que a los ombres paresca el contrario; e dize assí:

—Por quanto pocas cosas puede recoger en mí de las cosas que Dios faze, ca la razón humanal non podrá alcançar la perfecçión de alcançar aquellos abismos e fonduras de los juizios de Dios, empero aquella dubda declararé: cómo aquel que tú tienes que es muy justo e que devía seer más guardado que a la providençia de Dios, que todas las cosas profundas sabe, en otra manera es visto. Pongo agora enxemplo en aquella batalla que fue entre Jullio Çésar e Pompeyo, de los quales el uno fue vençedor, como Jullio, y el otro fue vençido, como Pompeyo. ¿Pues quál d'estos fuera más justo e tenía más justa razón para aquella batalla? E así fue que seer Jullio vençedor, esto plogo a los dioses, e seer Pompeyo vençido, esto non plogo a Catón.

Y este Catón era un cavallero muy bueno e muy virtuoso e de muy grant actoridad, e tenía la partida de Pompeyo. E como era bueno e virtuoso, pensava e creía firmemente que Pompeyo tenía mejor justiçia en aquella batalla que non Jullio. Empero los juizios de Dios fueron al contrario.

E por ende devemos considerar que aquellas cosas que vienen e acaesçen por otra manera de lo que los ombres esperan e cuidan, que non son de maravillar, ca los secretos de Dios non los alcança qualquier.

E si nós tomamos por esto tal alguna confusión en nós, esto viene por la nuestra ignorançia e flaqueza en non lo poder [122r] alcançar por qué Dios así lo faga e lo ordene, ca las opiniones de los ombres así son contrarios por este poco saber que en ellos es.

Pone agora Philosophía dos razones espeçiales por que a los buenos algunas vezes les vienen males, algunas vezes bienes, e aun quiere demostrar por quál razón a algunos buenos non les vienen todas estas cosas contrarias. E después mostraría cómo vienen todas estas cosas bueltas e mezcladas en uno. E pone dos razones por que a los buenos non les vengan las cosas contrarias.

La primera razón es por la enfermedad, e dize así:

—Pongamos agora que un ombre es de buenas costumbres, en tal manera que Dios e los ombres lo tienen por bueno; empero es flaco en sus fuerças, e si alguna contraria a él viniesse por aventura, con la flaqueza dexaría de guardar la su simpleza, por lo qual non pudo retener la fortuna de la su inoçençia.

E por esto dezía la su muger a Job quando vio que le venían las tribulaçiones: «¿Aún tú fincas y estás en la tu simpleza? Bendize a Dios e muere». Como que dize: 'mal a Dios, que ya non lo podrás sofrir', dando a entender que, después que los bienes se parten del ombre, fuerte cosa es el sufrimiento.

E la dispusición e la misericordia de Dios perdona a aquel que sabe que las adversidades e males, si le vinieren, lo podría fazer malo o peor.

Pone la segunda causa e razón por que esto así venga, e dize que es la mucha salud la bondad, ca, así como Dios a los mucho malos no tan solamente en el otro mundo, mas aun en

este los puna e da males, así algunos que son ya muy mucho buenos, non tan solamente en el otro mundo, mas aun en este los galardona e los [122v] guarda de todos los contrarios.

E por ende dize el testo aquí:

—Es otro ombre perfecto e bueno e complido de todas virtudes, santo e muy amigo de Dios. A este tal la providençia de Dios judga que non sea tenido de males algunos en su cuerpo. E así lo considera un grant sabidor griego llamado Perménides.

Torna agora Philosophía a demostrar por quál razón los buenos alcançan unas grandes dignidades e muy grandes honras, así como seer regidores e governadores de la república e otros ofiçios semejantes. E dize:

—Muchas vezes contesçe, así conviene, que el ombre muy bueno sea fecho governador e mayor que otros, esto es, non tan solamente por el su provecho apartado, mas por que la maliçia que primero era por los malos regidores sea encortada e por que los malos sean corregidos.

Dize otrosí Philosophía:

—¿Quál es la razón por que a los buenos les da Dios agora bienes, agora males así todos mezclados?

E dize que esto es segunt que los sus coraçones se mudan e las sus complisiones, ca muchas vezes a los buenos da Dios las cosas contrarias por que aquella bienandança que tenían non les ensobervesca. A otros buenos, empero flacos e perezosos, los quales están muy prestos para caher con la su muy grant negligençia, e a estos tales da Dios algunas tribulaçiones por que las virtudes que en ellos están con uso de paçiençia e sufrimiento sean conformadas. E otros buenos que son que algunas presunçiones cresçe en ellos, e por aventura si males non les viniese, menospreçiarían el bien que en ellos es. E segunt la espiriençia [123r] que Dios toma d'estos tales, assí les es proveído por Él bien e razonablemente. E aun d'esta tal manera fueron algunos en este mundo que por presçio de su muerte compraron nombradía e fama honrada por la grant presunción que en ellos era. Otros son que, sufriendo tormentos grandes, que les non podieron vençer por dar enxemplo a otros. E así, notorio es que la virtud nunca es vençida por los males que vengan, los quales justamente e con razón o algunos vienen por la hordenança de Dios, e por el bien que viene aquellos que lo sufren. E d'esto non es dubda ninguna. Empero a los ombres que esto non pueden alcançar, por qué Dios assí lo faga parésçeles cosa maravillosa.

Assigna agora Philosophía e pone por qué razón a los malos les vienen unas vezes enojos e tristuras e otras vezes les vienen las cosas como ellas las dessean. E dize que la primera razón por que esto tal así contesçe es porque ellos lo meresçen. E así lo tienen todos los que lo veen pasar mal y enojos tristes. La segunda razón es que por ellos seer punidos muchos otros se castigan e toman miedo. La terçera razón es que aquel mal que sufren pueden seer entendidos e corregidos.

Aún asigna Philosophía razones por que a los malos vienen bienes, otrosí por que les vienen bienes e males en como. E dize que muy grant provecho es a los buenos que

estos bienes temporales vengan a los malos, ca, quando los bienes vienen a los malos, que los buenos toman en sí muy grant esfuerço e piensan quánta buena ventura ellos averán seyendo buenos. Pues los malos alcançan bienes, empero bien se les entiende a los buenos que aquella bienandança que a los malos viene non es verdadera, mas [123v] falsa y engañosa.

Assigna e pone Philosophía tres razones por parte de los malos por que ellos alcançan bienandanças, e dize que la primera razón es por que ellos se partan de los sus pecados e tornen a conosçer a Dios, e que esto les viene por dispensaçión e ordenança de la su misericordia, ca por aventura la condiçión natural de lo malo sería tan mala e tan inclinada al mal que la grant pobreza, si le viniesse, le podría traher e fazer pecados malos, así como furtar e robar e otros pecados graves que de aquí nasçen, como matar e perjurar. E a esta tal dolençia de pobreza provee Dios en lo fazer rico.

Otros malos son que por alcançar bienes non tan solamente se escusan de fazer malas cosas, mas aun se tornan a fazer e cobrar bienes. E por ende dize aquí:

—Si alguno vee su conçiençia ensuziada con pecados malos, feos e desonestos, e veyendo que sus meresçimientos non es digno de aver bien, toma miedo que de aquella cosa con que usándola resçibe plazer, que, quando la perdiere, que tome grant pesar, e por esto tal muda sus costumbres en que teme de perder aquella fortuna que le viene segunt que lo deseó, e pártesse de la maldad que continuava. Otrosí son otros que así son porfiados en el mal que les viene una tal bienandança e les cresçe tanto por que, quando la perdieron, sienta en sí mayor desaventura e mayor tristeza e cayan en mayor mesquindad. Ca, segunt es dicho en el segundo libro en la quarta prosa, entre todas las desaventuras muy grant desaventura es aver seído ombre bienaventurado.

Aún demuestra Philosophía por quál razón algunas vezes a los malos es otorgado aver poderío en este mundo, e dize:

—A algunos es otorgado [124r] el poder de punir por que sea causa de exerçiçio a los buenos e a los malos seer causa de pena e de tormento, ca nunca fuera loada la paçiençia de los mártires si non fuera la persecución de los malos. E así es que entre los buenos e los malos non es concordia ninguna, esso mesmo los malos entre sí non pueden seer concordes. ¿Pues quál es la razón por que los malos entre sí non se concuerdan? Non se deve ninguno maravillar, ca, como los malos consigo mismos están desconcordados por los pecados e yerros que fazen, por quanto veen que fazen contra su sçiençia que desonran a sí mesmos, pues mucho más desacordarán con los otros que fueren malos como ellos, ca más razón era concordar consigo mismos que con otros e non lo fazen. E que algunas vezes los malos non concuerdan consigo pruévase ca muchas vezes, quando fazen el mal, ellos mesmos lo judgan por mal fecho e querrían que non fuese fecho. Así acaesçe a todos los que son vençidos de los pecados, ca, amansada la voluntad de fazer el pecado, ellos mesmos judgan que non fuera de fazer.

Concluye agora Philosophía sobre todo esto, e dize:

—Aquella soberana providençia de Dios traxo este tan grant miraglo: que los malos fagan a los malos buenos en esta manera, ca quando los malos veen que sufren dapños e males de los malos, con grant ardor que tienen en sí los que estos dapños e males sufren, con aborresçimiento de aquellos que los tales males e dapños les fizieron cobdiçiar tornan a seer

virtuosos e aborresçen de seer tales e semejar a los que avían aborresçido en vida e [124v] <e> en costumbres.

Quiere agora Philosophía demostrar como el bien que viene por la maldad de los malos non es de agradesçer a ellos, mas solamente a la virtud e hordenança de Dios; e dize así:

—En Dios solo es este poder: que por su sola hordenança e providençia los males sean bienes quando Él, usando conveniblemente de los malos, saca ende efecto de algunt bien. Mas esta es la hordenança de la providençia de Dios: que todas las cosas alcança por que uno desacuerde de la razón asignada de la su hordenança. En aquel desacuerdo está la razón del mal, por que ninguna cosa atrevida me non cumpla seer fecha en el reino de la su alta providençia.

Agora se escusa Philosophía, que non entiende buscar más largamente las cosas e razones que vienen segunt la providençia de Dios; e dize:

—Non es cosa convenible el ombre querer alcançar todas las obras que Dios faze, e las sus hordenanças nin razonarlas o declararlas por su palabra. E una cosa tan solamente le abasta a entender: que Dios, criador de todas las cosas, endereçándolas al bien las ordena. E quando aquellas cosas que Él fizo e crió le plaze de las endereçar en bien, desecha e arriedra el mal seer de los términos del mundo por hordenança de los fados nesçessarios, la qual nesçessidad toman e aun de la su alta y escondida providençia, ca otros fados yo entiendo. Por lo qual se sigue de los malos, que son assaz en el mundo, si tú esperares la hordenança de la providençia de Dios, ninguna cosa de mal non será de que bien non venga. Empero véote, Boeçio, ya ha grant tiempo enojado con muchas cargas de quistiones muy [125r] luengas, e devías tomar contigo por tirar de ti enojos alguna manera de dezir e fablar lo que a ti ploguiere en manera de cantares, e con aquella dulçura serías más espaçiado para oír las cosas que son aún de dezir.

## Capítulo ·XII·

### De los setenos versos que Philosofía pone, en los quales alaba la providençia de Dios açerca la ordenança de <Dios> los cuerpos çelestiales, e primeramente en el ordenamiento del Sol e de la Luna e de todas las otras cosas que Él fizo e crió

Dize Philosophía a Boeçio:

—Si tú quisieres diligentemente veer con la tu pura voluntad, arredrada de los cuidados temporales, por quáles maneras el mundo es regido, cata e para mientes a las alturas del çielo, do las estrellas guardan su antigua costumbre por çierto hordenança de Dios, e verás que el Sol, maguera fuego non sea, empero caliente a semejança d'él, embarga la friura de la elada Luna e fría. E como aquella estrella llamada la Osa e abaxar los tres passamientos arrebatados del mundo, estando en la soberana altura del çielo, andando en derredor siempre, nunca cobdiçia se abaxa los logares de la mar en la partida de Oriente, do el Sol se pone, por quanto es fixa e firme en el çielo sin se mudar salvo como en çerco redondo veyendo todas las otras estrellas como que van a se sumir en la mar. Otrosí verás como aquella estrella Venus siempre por eguales tiempos demuestra el verano seer grande y el día alto, e por esta tal manera por siempre renueva los cursos de las estrellas; e concordia, que la hordenança de Dios en ello pone parte, arriedra la contienda que podría seer en ellas. Y esta tal concordia de la ordenança

soberana atiempra los elementos por eguales vezes, assí que los humidos den logar a los secos, e los elementos callentes como llamas se [125v] ayunten con los fríos, e que el ligero e liviano fuego suba a lo alto e la tierra pesada esté baxa. E todos estos tales verás e más, ca en el verano temprado por semejantes casos las flores de los árboles dan sus buenos olores, y el estío desseca con calenturas, y el otoño cargado viene con mançanas, y el invierno acarrea las muchas aguas. E aún Dios provee açerca la hordenança animalias que se engendran que son a corromper nudriendo y engendrando qualesquier cosas que á respiración en el mundo; después esconde e lo faze non seer la muerte veniendo sobre cosas nasçidas. E aquel Dios soberano que todas estas cosas faze por siempre está sin mudamiento alguno, atemprado e regiendo movimientos de las estrellas como rey e señor, del qual todos los bienes vienen como sabio juez de toda egualdad. E todas aquellas cosas que Él rige e govierna despiértalas a sallir moviéndolas, y en el su seer las faze fasta tiempo estar, e después las fazer e retraher e tornar a los sus prinçipios primeros faziendo las cosas que son a non seer e fazer perpetuas en el seer los cuerpos çelestiales. E todo esto non lo faze sinon Dios renovando aquellas andadas por las quales las cosas van al seer e otras a non seer, e trahe todas estas como en rodeo, las quales la su hordenança firme tiene agora. Después, faziendo apartadas del su comienço, las fizo cansar e que todos tornen en nada. Y esta es la fuente común a que todos van. E todas estas cosas piden fincar en el su seer, ca en otra manera non podrían durar salvo tornando a aquel que las crió.

## Capítulo ·XIII·

### De la ·VII· prosa, en la qual Philosofía de todo lo sobredicho faze una conclusión, e dize [126r] que toda fortuna es buena, e después compárala segunt opinión de los ombres

Dize assí Philosophía a Boeçio:

—¿Ya tú vees que a qué fin e conclusión van todas estas razones que he dicho fasta aquí?

Responde Boeçio e dize:

—¿Pues qué fin e conclusión es esta que dizes?

Dize Philosophía:

—La conclusión verdadera es esta: que toda fortuna es buena.

Responde Boeçio e dize:

—¿Cómo puede seer esto?

Dize Philosophía:

—Deves saber, Boeçio, que toda fortuna será dulçe o áspera, o galardonando a los buenos o puniendo o corrigiendo a los malos. Segunt esto, toda fortuna es buena, ca o será justa o provechosa.

Responde Boeçio e dize:

—Por çierto verdadera es tu razón, e ya así me lo enseñaste en la primera prosa d'este quarto libro, e la afirmaste con verdaderas sentençias.

Demuestra agora Philosophía qué dizen comúnmente los ombres por esta opinión que dicho ha, que toda fortuna es buena, ca es justa puniendo los malos o provechosa gualardonando a los buenos, e dize que la común opinión de muchos es que la fortuna es mala:

—E si tú, Boeçio, quieres, a mí plaze que nos lleguemos poco a poco a oír las razones que sobre esto dize el pueblo.

Responde Boeçio e dize:

—Yo lo quiero.

Dize Philosophía:

—¿Paresçe a ti, Boeçio, si judgarías que es bueno aquello que á provecho?

Responde Boeçio e dize:

—Yo por bueno lo judgaría.

E dize Philosophía:

—Pues la fortuna que corrige y emienda, ¿dizes si es buena?

Responde Boeçio e dize:

—Assí es.

Dize Philosophía:

—Pues esta fortuna que agora es provada, o es de aquellos que, seyendo virtuosos, trahen su contienda o su batalla contra las cosas ásperas e malas, o es de aquellos que, queriéndose partir de los pecados, toman [126v] el camino de la virtud; esta es la fortuna que corrige.

Responde Boeçio e dize:

—Non te lo puedo negar.

Dize Philosophía:

—Pues dime, Boeçio, la fortuna que da a los buenos su gualardón, ¿dirán los ombres que es mala?

—Quanto yo, por bueno lo judgaría.

Dize Philosophía:

—Pues la fortuna que por justo juizio punen e penan a los malos, ¿los ombres non la ternán por buena?

Responde Boeçio e dize:

—Por çierto quanto a la opinión de los ombres a esta tal fortuna como tú agora dizes, entre todas las cosas que en este mundo son judgan ellos por muy mesquina.

Dize Philosophía:

—Pues cata tú, Boeçio, e avísate por que tú e yo, siguiendo la opinión común del pueblo, non ayamos concluido una cosa muy mucho contraria.

Responde Boeçio e dize:

—¿Qué cosa sería la tal así contraria?

Dize Philosophía:

—Según estas razones que son otorgadas, yo otorgo que toda fortuna, qualquier que sea, o buena o áspera, de aquellos que son ya virtuosos o de aquellos que vean a seer virtuosos, que es buena; e la fortuna que es en aquellos que fincan en su maliçia, que es muy mala.

Responde Boeçio e dize:

—Esto es verdad, maguera que ninguno le ose así confessar delante el pueblo.

E trae agora Philosophía sobre esto como un amonestamiento, e dize:

—Al ombre sabio y entendido deve pesarle quantas vezes es traído en batalla e contienda de la fortuna, así como un ombre fuerte y esforçado non se deve ensañar quantas vezes oyere sonar aquellas trompas de la batalla, ca semejante cosa es la una a la otra, ca aquella graveza e dificultad por la qual el varón fuerte alcança la victoria de la batalla, esa mesma es al sabio por alcançar vençer a la fortuna, ca cada uno d'estos es la materia se[127r]mejante: al fuerte ombre ayuntar e amontonar la su gloria con la victoria, e al sabio conformarse con la sapiençia por quanto con el su esfuerço vençe aquella graveza e dificultad de la fortuna, que non sea vençido por las cosas contrarias que vinieren. Por ende es llamado virtuoso, porque vençe tal dificultad e graveza es llamada virtud.

Aún agora amonesta Philosophía que ombre deve menospreçiar la fortuna quando del todo viene como el ombre la demanda, e pide e dize:

—Nin nós, puestos en el grant abondamiento de la virtud, devemos dexarnos del todo dar a los deleites d'ella, por lo qual es desseada la fortuna buena e agradable. E por ende, por quanto estas cosas de vençerse ombre a los tales deleites es, la tal fortuna que así viene plazentera es de desechar. Empero querría mucho mostrar —dize Philosophía— cómo ombre se deve governar con qualquier d'estas dos fortunas, es a saber, con la que viene contraria e con la que viene graçiosa. Con qualquier d'estas dos fortunas, así con la áspera como con la dulçe, muy rezios devedes ser e muy duramente contender por que nin do la fortuna triste e áspera non vos traya en desesperaçión, nin veniendo muy dulçe e al nuestro talante non vos faga corromper con sus deleites. E por quanto la virtud siempre está en los medios de las cosas, nos ocupa con muy firmes esfuerços aquel medio d'estas dos fortunas, ca qualquier cosa que se parte d'esto, o que es más baxo que ello o más largo, vos podría dapñar. Pongo enxemplo: la fortuna áspera e contraria vos trahería en desesperaçión y en temor, e la fortuna dulçe vos levaría a presunçión e vanagloria. Y el que passa los tales términos fallesçiendo de guardar la virtud que es en el medio d'estos dos non alcançan [127v] galardón de su trabajo, el qual es devido a aquellos que virtuosamente trabajan. E si te dixeren que la maliçia de la fortuna

embargaría esto que digo, non lo creas, ca en tu mano e poder es con quál fortuna te quisieres conformar, o áspera o dulçe; ca, si con fortuna áspera, que es lo más duro de dezir, quieres usar punir los malos, buena obra fazes, e buena es la tal fortuna.

## Capítulo ·XIIII· d'este libro quarto

### De los setenos versos, en los quales pone Filosofía enxemplos de ombres fuertes que, menospreçiando sus voluntades, sofrieron grandes trabajos

### E fabla luego del prínçipe Agamenón

Deves saber que, segunt cuenta Daires, natural de la çibdad de Troya, en la corónica que fizo de las guerras que fueron muy grandes entre los griegos e troyanos, que, quando los griegos se ayuntaron para venir sobre Troya por el robo que fiziera Paris en levar, por fuerça robando, a Elena, muger del rey Menalao, que todos los griegos tomaron en aquel camino por cabdiello de la su hueste al rey Agamenón, hermano del dicho rey Menalao, e fueron sobre Troya. E allí estovieron diez años teniéndola çercada, fasta que la tomaron e la destruyeron. E después partieron dende para Greçia. Y esso mesmo en la mar fue su capitán e cabdiello aquel prínçipe Agamenón, segunt que lo fuera quando Troya estava çercada.

E cuenta que a la tornada que los griegos fazían para Greçia, que ovieron muy grant fortuna e tempesta en la mar, en manera que todos pensaron peresçer. E cuenta que Agamenón, el prínçipe e capitán de la flota de los griegos, demandó consejo a los marineros cómo faría para escapar de aquella tan grant tormenta; e los marineros dixieron que ya otras vezes vieran [128r] tales tormentas, e que non valía otra cosa salvo que el señor o prínçipe o cabdillo de la flota fiziesse un sacrefiçio de la cosa que más quería que consigo traía, e que, esto faziendo, luego çessavan las tormentas.

Y el prínçipe Agamenón llevava allí consigo una donzella su fija, que era la cosa del mundo que él más amava; e, por aquello que dixeran los marineros, fízola matar e sacreficola a la dehesa Diana. E luego la tormenta çessó.

Este enxemplo cuenta aquí Philosophía conortando a Boeçio cómo non desmaye por la tribulaçión que sufre, e que sacrefique su coraçón a Dios, que le porná consejo e aliviará de aquella pena en que está.

Pone aún otro enxemplo de Ulixes, e dize que, después que Ulixes partió de sobre Troya, andudo por la mar muy grant tiempo con muy muchas tormentas que ovo, que le echó la fortuna a una isla a do estava un muy grant gigante, que era su nombre Polifeo e que non tenía sinon un ojo en la frente; e que los mató e comiolos, por lo qual Ulixes fue muy triste.

Y esperó quando aquel gigante estodiesse bien farto e dormiese, y estonçe llegó a él e quebrole aquel ojo que tenía. Y el gigante levantose muy sañudo cuidando tomar a Ulixes, mas non lo podía fallar como estava ya çiego. E tornó Ulixes dende muy alegre a su tierra.

Y este enxemplo cuenta aquí Philosophía conortando a Boeçio como, después de muchas tribulaçiones, Dios acorre por maneras que ombre non podía pensar.

Pone Philosophía otro enxemplo: que Hércules, cómo sufrío e passó muchos trabajos, entre los quales cuenta diez; e todo esto esperando por ellos alcançar gloria.

El primero trabajo que Hércules ovo fue que tomó los çentauros, los cuerpos meitad ombre e meitad cavallos.

El segundo trabajo que Hércoles passó fue <que> en la isla llamada Seno, do peleó con el león, [128v] e matolo e tirole el cuero, e traíalo después cubierto.

El terçero trabajo que Hércules sufrió fue que mató las aves llamadas Arpías, que eran muy bravas e muy peligrosas; e con las saetas del su arco las mató.

El quarto peligro que Hércules passó fue que tomó e robó las mançanas que guardava un dragón muy bravo e muy cruel, las quales mançanas ponen los poetas que eran de oro. E todo aquello era encantamiento, y Hércules se atrevió a ello e lo desató.

El quinto trabajo que Hércules passó fue que traxo preso en cadena al can llamado Çervero, el qual era portero de los infiernos.

El sexto trabajo que Hércules passó fue que se cuenta que Diógenes, rey de Traçia, matava los ombres e dávalos a comer a sus cavallos, y Hércules mató aquel rey e diolo a comer aquellos cavallos.

El seteno trabajo que Hércules passó fue así: cuéntasse que en la laguna de Lerne era una serpiente que tenía muchas cabeças, e quando una le cortavan, nasçían tres; e dízesse que Hércules mató aquella serpiente. Y en esta fablilla dizen los poetas que aquella serpiente era una laguna que tenía bocas muchas, e quando una le çerravan, quebrava por otros logares munchos fasta sumir las çibdades que eran açerca d'ella. E cuenta que Hércules con muy grandes trabajos çerró todos aquellos logares por do el agua de aquella laguna salía.

El octavo trabajo que Hércules ovo fue que Ovidio cuenta que una virgen llamada Diana Deimira, por lo qual se combatieron Hércules e un gigante llamado Athelous; e que, en luchando Hércules, començava a vençer al gigante; e sintiéndolo él e veyendo que non podía defenderse por fuerça de su cuerpo, començó, segunt un arte que él sabia, trasfigurarse en departidas formas. E mudose en fi[129r]gura de culebra e deslevose de las manos de Hércules; e tornó otra vez a él e apretolo Hércules con las manos duramente. Estonçe tornose en figura de toro, y Hércules peleó con él e derribole e quebrole un cuerno. E Atholeus con grant vergüença fuxo y escondiosse en un piélago del río.

El noveno trabajo que Hércoles ovo fue segunt cuenta el poeta Lucano, e dize que era un gigante llamado Antheo, el qual fuera engendrado de la tierra, e la virtud que en él avía era que, quando se sentía cansado por qualquier cosa, luego que se bolvía en la tierra cobrava sus fuerças. Este estava como tirano en tierra de Libea. E veno allí Hércules e luchó con él. Y el gigante, quando se sentía cansado de la lucha, echávasse en tierra e luego se levantava esforçado e rezio. E quando Hércules sintió aquello, tomolo de sus braços e levantolo de la tierra, e sobre sus pechos tanto lo tovo fasta que se afogó.

El dezeno trabajo que Hércules ovo fue, segunt cuenta Virgilio el poeta, que era una cosa maravillosa llamado Cato, el qual lançava fuego de sí por la boca. E dizían que Vulcano era su padre, e que moravan en el monte Adventino, e de allí robava los ombres que passavan por aquella comarca e los matava, de lo qual mucho pesava al rey Evando, que era señor de

aquella tierra. E, llegando allí Hércules, que venía de España, que traía consigo muchas vacas, aquel Cato furtole quatro toros e quatro vacas, e por que non fallasen el rastro llevava aquellos toros e vacas por las colas, en manera que desmentían el rastro. Y él, Hércules, buscando su ganado oyó bramidos del un toro, e llegó a la boca de una cueva, do estava Cato, e falló luego el ganado e tráxolo consigo. Después allí vio do estava Cato escondido, e prendiolo e matolo luego.

El onzeno trabajo de Hércules fue, e cuen[129v]tan los poetas, que era un gigante llamado Atlas, del qual dize que sufría sobre sí el çielo, e que fue de una pelea que ovo con otros gigantes muy cansado. E rogó a Hércules que sufriesse sobre sí el çielo en quanto él descansava, y Hércoles fízolo así.

Y estas cosas así contadas por los poetas otras cosas significavan, ca este Atlas que agora diximos dizen que era un ombre muy grande estrólogo, e por quanto sabía mucho de aquella çiençia es dicho que sostenía el çielo, e que, después que este murió, que Hércoles trabajava por aquella mesma sçiençia.

Devedes saber que non es de creer que Hércules fue ombre al qual todas estas cosas acaesçieron segunt que lo cuentan los poetas. E dize Sant Agostín en el libro ·xviii· de *La çibdad de Dios* en el capítulo ·xiii· que muchos Hércules fueron, e aun de Sansón, por las grandes fuerças que fazía, en algunas istorias Hércules es llamado. E Jasón, el primero que fue que navegó en la mar e que fue en el primero destruimiento de Troya, por Hércoles es contado.

Otrosí en estas cosas que avemos contado de Hércules, en algunas cosas así fue como se cuenta, quanto es del león que él mató e del puerco javalí; las otras cosas que d'él se cuentan son como comparaçión de cosas que él fiziera.

E por ende Philosophía, conortando a Boeçio, dize:

—Los varones rezios e fuertes, id e sofrid las cosas duras e contrarias para alcançar la bondad e para seer virtuosos, e paresçed a los enxemplos que los fuertes ombres dexaron solamente por alcançar la gloria d'este mundo.

Aquí se acaba el quarto libro

[130r] Aquí comiença el quinto libro de Boeçio

Capítulo primero

De la primera prosa

En este libro quinto su intençión de Filosophía es determinar qué cosa es caso e qué cosa es providençia, e dize que, si son todas las cosas en la presençia de Dios en tal manera que ninguna cosa non venga fuera de la hordenança de la su providençia, paresçe luego que ninguna cosa non viene por casos, que es como por acaesçimiento.

Otrosí, por quanto avemos ya dicho que todas las cosas son ordenadas segunt la hordenança de los fados nesçessarios, segunt esto paresçe que desecha la nesçesidad de aquellos de los quales es el libre alvedrío, ca, si la providençia e los fados son, luego el libre alvedrío non es.

E primeramente Boeçio quiere demostrar si esto que dezimos o acaesçimiento es así, e dize:

—Después que Philosophía ovo acabada su razón en quanto tañía a la consolaçión que fazía a mí, e torna agora su razón a fablar en otras cosas que tiene que son complideras.

E pregunta Boeçio a Philosofía que le diga qué cosa es caso, ca dizen los ombres entre sí quando alguna cosa viene, o bien o mal, que viene por caso, o si este tal nombre caso, si es en el mundo o pueda seer.

E dize Boeçio a Philosophía:

—Yo bien he visto que todo el tu fablar ha seído razonable, e grant dignidad la tuya, mas lo que muchas vezes me dexiste e fablaste de la providençia, pregúntote si es en el mundo d'esto que los ombres llaman caso, e qué cosa es.

Estonçes [130v] Philosophía dixo:

—Boeçio, esto que tú me preguntas de caso yo me acuçio quanto puedo de te demostrar segunt que yo te lo prometí en el libro quarto en la segunda prosa, e que te abreviaría la carrera e vía por la qual tú podieses alcançar aquella soberana bienandança. Y esta pregunta que tú fazes que te diga, si es en el mundo caso e, si lo ha, qué cosa es, respóndote que, maguera saber estas cosas es muy provechoso, empero es una cosa muy apartada de la materia que fasta aquí avemos tú e yo fablado, y he temor que te enojes con estas qüestiones e canses, que non son mucho nesçesarias, e para continuar el tu camino que has tomado, por aventura que te embargarían.

Responde Boeçio a Philosophía diziendo:

—Non ayas vergüenza de me querer fablar en esta materia, ca esto será a mí muy grant folgança, e son cosas con quales yo tomo grant delectaçión, ca bien veo y entiendo que todas las tus disputaçiones e respuestas a ellas son verdaderas e católicas en la fe.

Estonçe Philosophía dixo:

—A mí plaze de te complazer e de me conformar con la tu voluntad. E lo que te diré a la pregunta que fazes del caso es esto: si alguno dixiere que el caso, lo qual es venir una cosa sin sospecha e improvisa que non ha fundamento de razón alguna, dígote que este nombre caso ha acaesçimiento llamado nada es, e así lo confirmo yo. E por ende esta boz y este nombre caso o acaesçimiento, segunt el común fablar de los ombres, non es cosa alguna, e pruévolo así: a do todas las cosas que se fazen son primero vistas a Dios, síguese que entre las cosas que Dios faze non es alguna d'ellas que venga sin sospechas e sin razón; y el caso e acaesçimiento de que tú fablas es tal quando dizen que una cosa sin sospecha, sin razón, por acaesçimiento viene al ombre; así que concluyo que el caso nada es.

E dize así:

—¿Qué logar [131r] puede seer dado en el mundo para que ningunt caso o acaesçimiento sin razón, a do Dios todas las cosas costriñe en el su poderío grande que sean e vengan y estén en hordenança çierta? E por ende verdadera es aquella sentençia como que se dize que de la nada, nada se faze. E segunt esto el caso nada es. Y esta sentençia es dada, e nunca ninguno

de los antigos sabidores la contradixo, maguera que todos ellos, es a saber, los philósofos, non fablavan de aquel prinçipio e comienço e fundamento de todas las cosas, salvo de aquella cosa que era fundada en la materia e de los mártires subjectos de toda la natura razonable pusieron sus fundamientos.

Luego concluye e dize:

—E si alguna cosa es vista seer nasçida sin razón alguna, paresçe que es nasçida de nada. Pues si esto non se puede fazer, es a saber, que cosa sea nasçida de nada, síguesse que ninguna cosa sin razón non es nasçida, e luego sería concluido aquello que poco ha que diximos, que ninguna cosa non viene sin alguna cosa razonable. ¿Pues qué diremos si a caso o por ventura venir las cosas? Pregunto si es ninguna cosa que con derecho así deva ser llamada o el alguna cosa a quien estos vocablos convengan seer dichos, maguer que en el fablar de los ombres non se alcançe.

E devemos aquí notar que Boeçio llama caso o fortuna como en egual nombre por quanto todo es una razón, empero es diferençia segunt los philósophos, ca fortuna non solamente es dicha propiamente en las cosas que han entendimiento, así como los ombres, e caso es solamente en las brutas animalias.

Responde Philosophía a esta qüestión, e dize que ya Aristotiles respondió a ella, e pone tales palabras:

—Aristotiles, mi diçiplo e amigo, en el segundo libro de los *Phísicos* [131v] naturalmente fabló assaz verdaderamente e muy çierto, empero que non complidamente, ca non dixo nin enseñó cómo esto e que aquí llamamos caso, o cosas que vienen como por aventura, cómo cahen e son so la hordenación e hordenança de Dios.

Pregunta Boeçio e dize:

—¿Pues qué es esto que dizes que Aristotiles determinó?

Dize Philosophía:

—Aristotiles determinó que avía caso çiertamente, e declaró la diferençia d'él segunt que primero se ponía.

Pregunta Boeçio e dize:

—¿Pues por quál manera puso la difinición d'esto que llamamos caso?

Responde Philosophía e dize:

—Quantas vezes alguna es fecha por razón de alguna cosa o por otras razones en otra manera de lo que ombre pensava, es llamado caso. E por que mejor lo entiendas, pone un enxemplo: si alguno, por labrar su campos, cava en la tierra e falle allí una pella de oro soterrada, a esto llamamos caso, que es cosa que vino por aventura sin sospecha, e sin lo cuidar nin pensar. E quiérote mostrar cómo esto que agora digo es diferençia de lo que primero dixe, ca este caso non prueva que la cosa se faze de nada, segunt que primero dezíamos, que lo que de nada era nasçido, nada era, mas agora aque<e>sto non nasçió de nada, ca propias causas e

razones ovo este tal o acaesçimiento que este ombre ovo en fallar aquella pella de oro, ca si este ombre non cavara en aquella tierra, el logar do el oro <do el oro> pusiera el que lo allí escondió nunca lo fallara. Empero quiérote mostrar cómo esto que llamamos caso o acaesçimiento non tiene esta causa o razón por sí, ca la causa prinçipal non se faze salvo en quanto es movida a la fin que ombre demanda; ca, si paresçe alguna cosa en lo que ombre faze en otra manera de lo [132r] que era la intençión del que la fazía, aquella cosa será como por acçidente que recresçe, mas non prinçipal en sí. E por ende digo que estas son las causas de aquel a quien la fortuna o aventura provechosamente viene, así como de aquel que falló aquel thesoro, lo qual vino por acaesçimiento de ventura e por acaesçimiento de acçidente que le assí recresçió, non lo demandando él nin seyendo la su intençión tal, ca él non fue a cavar allí teniendo que fallara allí thesoro, mas fue a cavar e, sin seer la su intençión de fallar thesoro, fallolo.

Quiere agora Philosophía responder a una qüestión que se puso ya, e dize:

—Tú que preguntas qué cosa es caso e quál es la su difinición, dígote que caso es una cosa que acaesçe sin sospecha sin lo ombre cuidar nin pensar nin aver cuidado nin pensado, e viene de cosas que se fazen non por aquella intençión.

### Capítulo segundo d'este quinto libro, en el qual Philosophía pone los primeros versos

Quiere agora Philosophía mostrar poniendo ensiemplos cómo esto que llamamos caso de aventura sea açerca de la providençia de Dios. E pone un ensiemplo tal por que mejor se pueda entender, e dize así:

—Tigris y Enfatron son dos ríos que nasçen de una fuente, e después se aparta el uno del otro. Y esto es en las partidas de Armenia.

E dize que si estos dos ríos contesçiesse que tornassen a correr atrás donde vinieron, que nesçessario era que las naves que en ellos andavan que tornassen fasta la fuente donde estos dos ríos salleron e se encontrassen con los otros navíos que ivan.

Empero esta tal tornada o encontrada d'estos navíos es en quanto son governados e andan en aquel corrimiento d'estos dos ríos, que nasçen e [132v] <e> sallen de aquella fuente e comiençó, la qual es comparada aquí a Dios, que es comiençó de todo. Pero este tal tornar es contra la intençión de aquellos que las naves goviernan.

E así, maguera que nós, non lo alcançando, la ordenança de la providençia de Dios paresca seer vista caso de aventura, empero por comparaçión a Dios todas las cosas son hordenadas e aver vistas por Él.

## Capítulo ·III· del libro quinto

### De la segunda prosa, en la qual pregunta Boeçio si so aquella çertidumbre de la providençia de Dios, si puede estar el libre alvedrío

Dize así Boeçio:

—Estó catando e pensando cómo que esto que llamamos caso o cosa que viene de aventura, cómo está con la providençia de Dios, ca, como tú lo dexiste, yo así lo otorgo. Mas pregunto si en la hordenança de las cosas que Dios faze, si la nuestra libertad del nuestro

alvedrío, si es alguna, o si aquel acatamiento encadenado de las cosas de la providençia de Dios, si costriñe los nuestros movimientos.

Philosophía responde a esta qüestión, e luego primeramente demuestra que la providençia de Dios y el libre alvedrío, que todo es una cosa. E faze aquí dos partidas: primero muestra que el libre alvedrío es; lo segundo, que el libre alvedrío cae so la hordenança de la providençia de Dios. Empero que quiere cómo este libre alvedrío en muchas cosas contrarias es departido.

E responde a la qüestión si ha libertad del alvedrío, e dize que sí, que en esto non es dubda alguna, y en todas las cosas razonables naturalmente siempre está el libre alvedrío, lo qual se prueva porque aquello que puede naturalmente usar de razón, así como el ombre, es juizio a que qualquier que le entienda e departa lo uno e lo ál. Y es diferençia d'este tal [133r] razonable juizio como del ombre al juizio natural, en el qual non ha juizio salvo de alguna cosa particular que faze la cosa. Pongo enxemplo: las avejas non tienen en sí industria para fazer otra cosa ninguna salvo en favor de fazer miel, mas el juizio razonable es; y esso mesmo de muchas cosas que se fazen por juizio natural. E las animalias brutas, maguera que conoscan muchas cosas que devan foir e otras que cobdiçian alcançar, empero esto non lo an por su juizio, ca non cognosçen la fin d'ellas, mas hanlo naturalmente. Otrosí digo que aquello que ombre judga que es aquello que pide e que es aquello de que deve foir.

E así puedes entender que en aquellos do es la razón, es eso mesmo la libertad del alvedrío. Y este libre alvedrío es siempre todo en la voluntad; e non dezimos otros poderíos seer libres salvo la voluntad.

Demuestra Philosophía como este libre alvedrío o esta libertad de alvedrío non es egualmente alvedrío en todas las cosas, ca mayor es en Dios y en los ángeles, e mayor libertad es en las sustançias como en Dios, e después en los ángeles mayor que en los ombres. Y en aquellos sin dubda es la voluntad sin ninguna corrupção, e tal que por ninguna manera non se podría bolver a mal, esto es, en Dios por natura y en los ángeles por graçia. E la tal voluntad es allí en Dios luego de presente, ca non es cosa que la embargue en la execución.

Demuestra agora Philosophía cómo la libertad es diversificada e de diversas maneras en las almas de los ombres, e dize así:

—Quando las almas se ponen e guardan en la consideração de Dios e se hordenan a seer virtuosas, estonçe nesçessario es que sean más libres. E menos libres son las almas quando se dexan deslevar de [133v] aquella alteza de la contemplação de Dios a los cuerpos baxos. E menos virtuosos son quando son ayuntados con los cuerpos e sobrevienen las passiones de los cuerpos que las atormentan. E lo postrimero e lo peor es seer en servidumbre e cativerio, y esto es quando, dadas todas a los pecados, cayeron de aquella possessión de la virtud que tenían, ca quando las almas arredraren los sus ojos y el su acatamiento de la lux de aquella soberana virtud, la qual es Dios, para catar con ellos estas cosas baxas e tenebrosas del mundo, luego en aquel punto son escuresçidas e conturbadas de la ignorançia de poco alcançamiento e son aquexadas con malos e desonestos pecados, a los quales allegándose e consintiendo, acresçientan en sí la servidumbre que començaron; e son desde ya estonçe cativas e privadas de la propia libertad que ovieron quando fueron criadas.

Agora quiere mostrar Philosophía como todos los fechos del libre alvedrío son [so] la providençia de Dios, el qual nunca fallesçe; se estienden a cognosçer e saber todas las cosas. E dize así:

—La providençia de aquel señor del mundo, el qual es perpectuo, sin comienço e sin fin, cata e vee desde siempre jamás todas las cosas e segunt los meresçimientos de cada uno las hordena, dando bienes a los buenos e males a los malos.

### Capítulo ·IIII· d'este quinto libro, do se ponen los segundos versos, en los quales Philosophía compara la exçelençia del conosçimiento de Dios a este Sol natural

Dize Philosophía:

—Aquel dulçe razonador Homero en los sus cantares escrive como el Sol tiene aquella lumbre de pura claridat, mas que non puede traspassar aquellas baxas entrañas [134r] de la tierra. Empero non es d'esta manera aquel criador de todo el mundo, ca el su cognosçer traspasa todas las cosas doquier que sean, e ninguna non se puede esconder a Él e al su acatamiento e a la su vista. Las alturas, por graves que sean, non se le pueden desviar que las non vea, nin la noche, por escura que sea, non se le puede encobrir. E todas las cosas que fueron e son e serán, todas son presentes al su acatamiento. E por ende al tal como este, que así todo el mundo vee, e ninguno otro non es a Él a esto semejante, bien le puedes dezir e llamar que este es el Sol verdadero.

## Capítulo ·V· d'este libro quinto

### De la terçera prosa, do Philosophía quiere argüir que la providençia de Dios y el libre alvedrío non pueden ser en uno ayuntados

Boeçio, después que oyó todas las razones que Philosophía dixo, respondió así diziendo:

—Agora estó en mucho mayor dubda que primero, es a saber, que Dios sepa e prueva todas las cosas e que aya en los ombres libertad de alvedrío, ca dos cosas sin ninguna dubda son contrarias, ca, si Dios todas las cosas que han de seer vee e non puede seer en ninguna manera engañado, nesçessario es que venga lo qual vio que avía de venir, ca, si non viniesse, el que sabe non fue entero y Él engañado fincó, lo qual non es de dezir, ca antes que el mundo fuesse, e de siempre acá, Dios non tan solamente vio lo que era por venir en los fechos de los ombres, mas aun vio e conosçió las sus voluntades e los sus consejos d'ellos. E si esto así es, luego non sería ninguna libertad de alvedrío en los ombres, ca todas las cosas vernían de nesçesidad. E que Dios cognosca de siempre todos los fechos de las voluntades claro es por lo que dicho a[134v]vemos, ca ningunt fecho nin ninguna voluntad non puede seer salvo aquello que Él ante ovo sabido e conosçido. E la su providençia non podría seer engañada nin en otra manera los fechos podrían venir salvo como los Él tiene ya ordenados, ca, si otramente viniese de como los Él ya tiene cognosçidos, ya non sería firme la su providençia, mas sería como una opinión non çierta, lo qual creer así de Dios sería grant sinrazón e grant pecado. E, segunt esto, parésçeme que providençia e libertad de alvedrío non puede seer en uno, nin aun loo aquella razón la qual algunos piensan de la desatar e de responder a ella, ca dizen que non por ende alguna cosa verná por quanto la providençia de Dios lo tiene ya conosçido que ha de venir, mas dizen que con lo que ha de venir non puede seer encubierto a la providençia

de Dios, que quiere tanto dezir como que de la venida de las cosas causa es la providençia de Dios. Otrosí dizen que non es nesçesario cognosçer las cosas que son vistas, mas dizen que nesçesario es que las cosas que son de venir, que sean antevistas.

Es de considerar que esta respuesta paresçe que fue de aquel grant maestro llamado Orígenes, quando fabló sobre aquella epístola que embió Sant Pablo a los de Roma, sobre la qual dizía que non por ende alguna cosa sería por quanto Dios sabía lo que era por venir, e que por ende es sabida de Dios antes que se faga.

Y esto tal se puede entender en dos maneras. Una manera, que el venir de la cosa sea causa de la presençia e providençia de Dios, e así es falsa la tal sentençia. E aqueste entendimiento que en esto se pone non es loado de Boeçio, antes lo contradize. E aquello que Orígenes niega diziendo que la presençia y el saber de Dios es [135r] causa del venir de la cosa, esto se entiende de la sçiençia e del saber de Dios segunt que preçisamente es tomada sin su voluntad seer allí ayuntada. E por ende desecha esta respuesta segunt su falso entender.

E primeramente pone e dize que non faze a la intençión d'esta presente dubda, e lo segundo muestra que esta tal conclusión non es verdadera, e dize así la letura de Boeçio:

—Paresçe que trabajamos de saber que sea de alguna cosa en saber las cosas por venir la nesçesidad de la providençia de Dios. E d'esto non curamos agora de fablar en ello e saber, si por la nesçesidad de las cosas por venir, en qualquier manera que se aya la hordenança de las cosas, sería nesçessario el venir de las cosas que son ya preçitas e antesabidas, ca maguera que la presençia e providençia de Dios non sea vista poner nesçessidad a las cosas que son por venir.

Pone d'esto enxemplo, e dize así:

—[Si] alguno está asentado, nesçesario es que aquella obra e aquella opinión, es a saber, estar asentado, que es verdadera. Otrosí, si de alguno la opinión es verdadera que está asentado, estar él assentado nesçesario es, ca ya lo está, pues en qualquier d'esto la nesçesidad está. Mas por tanto non está asentado porque es verdadera la opinión de dezir asentado, ca la verdad d'esta opinión, dezir «Asentado está», non troxo neçessidad para que estudiese asentado. Empero esta opinión es verdadera por quanto sallió e viene de la hordenança de la cosa en estar alguno assentado. E así como la causa de la verdad proçede e venga de la otra parte, es empero en qualquier d'estas partidas nesçesidat. E d'esta manera se puede dezir de la providençia e de aquellas que son antevistas por Dios.

E por ende dizen:

—Claro e magnifiesto es así razonado concluir en el semejante de la providençia e de las [135v] cosas por venir, ca, maguera por ende sean antevistas por quanto son por venir en tal manera que esta causa, aunque así sea, non es parte de la providençia.

E por ende dize luego:

—E todo esto empero nesçesario serían las cosas que son por venir seer antevistas, maguera que por ende que son por venir son antevistas; empero non vienen por quanto son antevistas de nesçessario. E por tanto, nesçessario es las cosas las que son por venir o seer

antevistas de Dios, o las cosas que son antevistas d'Él, nesçessario es que venga, lo qual para desatar la libertad del alvedrío assaz abasta esto.

Demuestra agora aquí cómo esta tal respuesta es falsa en quanto pone que alguna cosa temporal de lo que es perpetuo, e dize:

—Por çierto ya paresçe en el tal dezir que el venir de las cosas temporales sea causa de la presençia perpectua de Dios. ¿Pues para qué fablamos en el libre alvedrío si Dios antesabe las cosas? Por ende, por quanto son de venir, ¿qué pensar que las cosas que ya contesçieron fueron causa de aquella soberana providençia de Dios? (Como que diga: 'nada es esto'.)

Pone agora la segunda razón a estas cosas que dichas son añadiendo, e dize:

—Si alguno piensa seer alguna cosa en otra manera de lo que la cosa es, aquello tal non es saber, mas es una opinión engañosa e muy arredrada de la verdad, por lo qual, si alguna cosa es por venir que el su venir non sea çierto nin nesçessario, en ninguna manera lo que non puede ser por venir non puede saberse que ha de venir.

E para esto trahe tal razón:

—Así como este tal saber es mezclado con falsedad, así aquello que dende es conçebido e imaginado es otra cosa de lo que es imaginado e conçebido, ca si de otra manera se podiesse aver, estonçe aquel saber sería falso. E por ende, aquella razón [136r] es por que aquel tal saber non es mintroso, ca nesçessario es qualquier cosa así se aver que el saber comprehenda que lo ha.

Agora pregunta en qué manera te salva la providençia de Dios, e dize:

—¿Pues qué diremos para que la providençia y el antesaber de Dios esté en salvo? ¿Por quál manera Dios antevee estas cosas non çiertas por venir?

E pone tres maneras que fallavan algunas que se esforçavan salvar la providençia de Dios, e después reprehende estas tales maneras. La primera que dezían era que digamos que Dios judga aquellas cosas que son antevistas d'Él sin ninguna falta, maguera que puede seer que non vengan. A esta razón non es derecha nin buena, ca si las cosas non viniesen como aquí se pone, estonçe sería engañado e menguado el saber de Dios, lo qual non es de cognosçer nin aun solamente fablarlo.

La otra manera que dezían era que digamos que Dios antevee las cosas que son por venir indeterminadamente. E sin ninguna dubda en esta manera la providençia de Dios non podría seer çierta, así que Dios non podría conosçer las cosas que pueden seer fechas o non seer fechas. Pues dezir que providençia o antesaber es el tal que cosa çierta e firme non alcança, esto paresçería seer una cosa de escarnio.

E aquí se puede poner en enxemplo una fablilla que escrive Ovidio el poeta en un libro que fizo, de uno, Tiresia, la qual bien podemos dezir que es fablilla e deve seer escarnesçida; e fue tal: dizen e fingen los poetas que una vegada acaesçió que un ombre que avía nombre Tiresias iva a folgar por los campos, e falló dos sierpes que se tenían una a otra, e firiolas con un palo que levava. E luego, aquello fecho, el dicho Tiresias mudó la condiçión que tenía de

ombre e tornose muger. E después, [136v] a cabo del año, passó otra vez aquel mesmo logar, e falló allí aquellas primeras serpientes así travadas como primero las avía fallado, e firiolas con un palo e tornose ombre luego como primero. E acaesçió que Júpiter, que razonavan los poetas que es dios de los ombres, e Juno, que es deesa de las mugeres, ovieron su quistión quál avía más amor, el ombre o la muger. E non se podieron concordar, e tomaron abenidamente por juez a aquel Tiresias por quanto avía seído ombre e muger e lo podría bien determinar. E Tiresias dixo e determinó que el ombre avía nueve honças de amor e que la muger non avía sinon tres honças de amor. La qual sentençia desplogo mucho a Juno, e tóvose por muy desonrada, e dio tan grandes bozes que asombró a Tiresias. Júpiter, aviendo piedad de Tiresias, diole sçiençia que sopiese adevinar por que por aquella tal sçiençia oviese vida e se podiese mantener. E por quanto Tiresias non era usado de adevinar, aviendo miedo que las sus palabras viniesen en balde, quando quería adevinar dezía así: «Varones, esto que yo agora diré, será así como diré yo o non», por la qual cosa así dezir era escarneçido de todas las gentes que lo oían.

—E por ende digo que, si las cosas que pueden seer e non seer Dios sabe que puedan seer, seguirse ía luego otra inco[n]viniençia, la qual sería tal: que la providençia de Dios non sería de mayor çertenidad que la opinión de los ombres que judgan algunas cosas non çiertas. La qual cosa non deve seer dicha de Dios, el qual es fuente de çertenidad, e non es ninguna cosa que sea non çierta nin dubdoso a Él. Empero si la determinación de los sabidores antiguos que determinan esta quistión non fuese verdadera, segura sea que las primeras [137r] razones estaría en su virtud, de lo qual mucho sería maravillado, e non sin razón, por muy grandes inconvinientes que dende se siguirían. Lo primero, que de balde sería prometido galardón en la otra vida a los buenos e penas a los malos. El segundo inconviniente sería que virtudes e pecados non serían en nuestro poder, ca todo sería forçado e nesçesario que por Dios se fiziesse. El terçero inconviniente sería que la esperança de los ombres que han en Dios, e las oraçiones que fazen e ayuno e limosnas e buenas obras, con lo qual fallan consolación en Dios, todo esto çesaría, ca si todo avié de seer por nesçesidad e non por voluntad, los ombres serían alongados del su prinçipio, el qual es Dios. E todo esto sería muy grant inconviniente. Fasta aquí he fablado de los inconvinientes que se siguirían de la parte de los ombres. Agora quiero aún mostrar qué inconvinientes se siguirían de la parte de Dios. E lo primero, que si todas las cosas viniessen por la providençia e antesaber de Dios e non por el libre alvedrío de los ombres, luego diríamos que los males que en este mundo se fazen, que Dios es fazedor e acresçentador prinçipal por que se fagan, lo qual non podría seer peor dicho, que todos nuestros pecados sean contados a aquel fazedor soberano de todos los bienaventurados bienes.

Muestra aún los inconvinientes que serían de la parte que el ombre es ayuntado con Dios, e dize:

—Si esto así fuesse, que todas las cosas vengan por la providençia e antesaber de Dios e non por el libre alvedrío de los ombres, non avríamos por qué tener en Él esperança alguna nin rogarle humildad, ca ¿para qué ha de aver esperança nin de rogar ombre por las cosas que forçadamente [137v] han de venir? E que esto assí sea, sería tirado aquel allegamiento que ombre con Dios ha de esperar en Él e de le rogar. E así aquel tal presçio que non puede seer comparado de aquellos humiles ruegos que le nós fazemos fablando con Él por aver perdón non vale, ¿para qué la faremos si, antes que nós ayamos acabados nuestros ruegos, las cosas

por que rogamos han de venir forçadamente? ¿Pues qué nos finca para que nos podamos allegar aquel soberano prinçipio, el qual es Dios? Veo que nos finca cosa alguna. E segunt esto, nesçesario sería a los ombres partirse de aquel su primero e soberano prinçipio, que es Dios, lo qual non es a dezir.

### Capítulo sesto d'este quinto libro, do se ponen los terçeros versos, en los quales Boeçio clama diziendo por quál razón la providençia de Dios y el libre alvedrío de los ombres non pueden estar en uno, e cómo esto tal paresçe contrario e cosa que non puede ser al que lo considera

Considerando todo lo que sobredicho es, dize assí:

—¿Qué fue esta razón que tan grant discordia e desavenençia puso en estas cosas, es a saber, en la providençia de Dios y en el libre alvedrío de los ombres, para que así se desegualassen de non seer ayuntados en uno? ¿O quál dios tantas batallas e contiendas en este fecho establesçió entre estas dos verdaderas cosas, como así es verdad que qualquier d'estas cosas, cada una por sí, es verdadera? ¿Pues por quál razón quando son en uno ayuntados non es así?

Agora quiere demostrar como estas dos cosas, es a saber, la providençia de Dios y el libre alvedrío de los ombres, entre sí bien acordadas son e ninguna discordia non es entre ellas. E si alguna discordia paresçe que es, que esto viene por [138r] la flaqueza del nuestro entender. E dize assí:

—Entre las cosas que son verdaderas, ninguna cosa non es de discordia, e siempre lo que es verdad trahe. Mas el nuestro entendimiento, çegado con poco saber, non puede cognosçer aquellos mudamientos sotiles de las cosas como por quál manera vengan. Y estas tales dubdas, por nós non las poder entender, paresçen seer discordias, mas non lo son.

Faze agora aquí una tal pregunta diziendo así:

—Pues si nós non podemos entender estas cosas así tan sotiles, ¿qué es la razón por que las deseamos saber?

Responde Boeçio a esto, e dize:

—Quando el alma vio aquel su criador poderoso, estonçe vio en uno con Él las conclusiones de todos los prinçipios. Mas después la tal alma, escondida en las nuves del su cuerpo mortal do morava, non perdió del todo cognosçerse a sí mesma, el qual, segunt que a ella pertenesçe, quando nasçió lo ovo, mas perdió el cognosçimiento de todas las cosas particularmente. Por ende, qualquier que quiere conosçer las cosas verdaderas, el tal como este, pues non cognosçe en espiritual aquello que demanda nin del todo, como ningunas cosas non sepa, diremos que non sabe ninguna cosa, mas tan solamente se acuerda e remiembra de los primeros prinçipios que alcançe quando fue criada, el qual prinçipio mayor e soberano es Dios.

## Capítulo ·VII·

### De la quarta prosa, en la qual Philosophía responde a estas dubdas e qüestiones que faze Boeçio

Demuestra aquí Philosophía que en esta qüestión que Boeçio faze es grant dificultad, ca es una tal dubda que non tan solamente agora, mas por luengos tiempos ha seído entre [138v] los ombres; e dize assí:

—Boeçio, a mí paresçe que esto que tú me preguntas es vía vieja quererla fablar en la providençia de Dios, lo qual en el tiempo passado es mucho disputada, espeçialmente por Marcus Tullio Çiçero en el libro que fizo de las adevinaçiones e de los sueños; empero no fue perfectamente determinada, e la razón por que fue es esta: ca la razón humanal non puede abastar a entender perfectamente todas las cosas que son en la puridad de la providençia de Dios. E por ende primeramente te demando por quál razón non tienes por buena la respuesta de los sabios antiguos que dezían que la presençia e providençia de Dios non pone nesçesidad a las cosas que son por venir nin embargar el libre alvedrío. E yo non veo que ninguna cosa se faga tanto dubdar en la su respuesta como que las obras de los ombres sabidas por Dios pueden seer e non seer. Pues si ponemos que la providençia de Dios non da nesçesidad a las cosas que han de venir, e si esto así es, dime si las cosas que vienen por el libre alvedrío, si son costreñidas de venir por nesçesidad.

Responde Boeçio e dize:

—Digo que non.

Dize Philosophía:

—Pongamos agora la providençia de Dios que es, empero que non trahe ninguna nesçesidad a las cosas que son por venir. E segunt esto, aquella libertad libre fincará e absoluta de cada nesçesidad.

E desvíasse agora de una razón que podría seer dicha diziendo:

—A alguno sería visto que la nesçesidad sería en las cosas por venir por quanto así son vistas por la providençia de Dios. Digo que esta tal vía deve seer impugnada e contrariada por esta manera; tú, Boeçio, dirás: «Maguera que la presençia de Dios non ponga nesçesidad en las cosas por venir, empero es señal que sin falta ninguna deven venir, por que serían nesçesarias». [139r] A esto te respondo e digo: toda señal deve mostrar e muestra la cosa señalada, empero non faze aquello que señala, ca de las cosas que non han de seer non puede seer señal contraria. Agora esta manera de prueva que la nesçesidad viene de la señal de las cosas que son por venir, e digo que tal prueva non lo demuestra claramente. E aquí non avemos menester de andar en argumentos, mas fablar razones que claramente demuestren lo que se dixere en esta materia.

E dize agora:

—Si así como vós dezides es, que aquellas que non son antesabidas por Dios pueden non venir, ¿pues cómo puede seer que non vengan aquellas cosas que son antevistas que avían de venir?

Quiere agora responder que fazían algunos; dezían así: que las cosas que son antevistas en la providençia de Dios, non dize ninguno que non venga, antes dizen que han de venir de nesçesidad. Mas esto non es verdad, ca nós dezimos que aquellas cosas así antevistas por Dios,

que vengan, mas non dezimos que vengan por nesçesidad. E los que el contrario tenían non dezían bien.

E pone d'esto un enxemplo:

—Çierto es que alguna cosa es alcançada por nós açerca del cognosçimiento d'ella, empero non es nesçesario que en todas maneras vengan. E veemos esso mesmo en los torneos e justas: muchas cosas que se van a fazer, empero la nuestra vista non costriñe que de nesçessario sean fechas. E luego por demás sería el fecho de la obra si todas las cosas que veemos que se van como para se fazer costreñidamente fuesen movidas para se fazer. E por ende algunas cosas son por venir, y el venir de las quales de toda nesçesidad es quito. E contradixo aquello que algunos dezían, es a saber, que las cosas que agora se fazen non eran venideras por el tiempo por venir antes que fuessen. E antes [139v] digo que aun las cosas que ante son vistas libres tienen las sus venidas, ca si, como el saber de las cosas presentes non trahe ninguna nesçesidad a las cosas que se fazen, así la providençia e anteveimiento de las cosas por venir non trae ninguna nesçesidad a las cosas que son por venir. Mas dirás tú, Boeçio: de aquello es dubda si aquellas cosas que las sus sallidas non han nesçessarias, si pueden seer antevistas en la providençia de Dios, luego nesçessario es que venga. E si la nesçesidad non es, en ninguna manera non son antevistas, ca ninguna cosa non puede a Dios seer sabida salvo lo que çierta es. E si las sus sallidas de las tales cosas non son çiertas, que aquellas como çiertas podiesen seer dichas, esto sería una escuridad de opinión, mas non sería verdad. Y en esto errarías, en tener que la cosa sea en otra manera que puede seer. E quiero agora mostrar cómo es la causa d'este tal herror que se ponía de la presçiençia o anteconosçimiento de Dios diziendo que non puede estar en uno con la libertad del libre alvedrío, y es este: tú piensas que todas las cosas que qualquier conosçió, por la natura e fuerça d'ellas tienes que son sabidas, lo qual non es así, ca más son cognosçidas segunt la natura del cognosçedor que por la natura de las cosas. Y esto te quiero luego mostrar por enxemplo. Una mançana, que es redonda, en otra manera es cognosçida seer redonda por la vista, veyéndola ombre, e otra manera es cognosçida seer redonda tañiéndola, ca la vista luego en un punto que la vee, aunque sea de lexos, la conosçe seer redonda, y el tañer, llegando a ella e poco a poco tañiéndola e considerándola, conosçe que es redonda. E d'esta mesma manera el ombre otramente es conosçido [140r] por los sentidos e sesos corporales y en otra manera es conosçido por la imaginaçión, y en otra manera por la razón y en otra manera por las inteligençias (quiere dezir por los ángeles), ca sesos corporales solamente cognosçe la figura del ombre puesta en aquel cuerpo, e la imaginaçión cognosçe la figura sin ser puesta en el cuerpo; la razón cognosçe más alto, ca entiende la espeçie del ombre en universal, en dezir «Ombre es». Los ángeles aún más alto cognosçe, ca claramente e sin ninguna dubda cognosçe la espeçie de dezir «Ombre es» e sin ninguna tardança, lo que non puede fazer la razón, ca cognosçe con tardança e disputándola consigo mesma, e ha menester ayuda de la imaginaçión e aun de los sesos corporales. Mas los ángeles sobrepujan todo esto, ca nin han menester la razón nin los sesos corporales nin la imaginaçión, ca en un momento lo cognosçen todo. Quiérote agora demostrar cómo todas estas cosas que dicho he, es a saber, los sesos corporales, la razón, la imaginaçión, los ángeles, se an entre sí. Tú puedes bien entender que el conosçimiento soberano e comprehende el conosçimiento baxo e non al contrario, ca el conosçimiento baxo non comprehende el entendimiento soberano. Póngolo por enxemplo: toda cosa faze su obra propia segunt la condiçión natural a ella devida, e segunt esto fazen diversas obras, ca los ángeles cognosçen la cosa por entendimiento, la razón

conosçe razonablemente, la imaginaçión conosçe imaginándola considerándola, el sentido razonablemente o veyendo la cosa o taniéndola.

## Capítulo ·VIII·

### De los quintos versos de Filosofía

### Contradize la opinión de una gente llamada los estoicos

[140v] —Segunt esto, paresçen las opiniones de los antiguos philósophos llamados estoicos ser errados, los quales, fablando de la ánima raçional, dixeron que era compuesta de cosas materiales menudas e infinitas, e que por aquellas avía el cognosçimiento de las cosas. Aún ponía que era el alma raçional semejante al espejo material que representa las figuras de las cosas. E si esto así fuesse, querría saber dónde avería tanta virtud de cognosçer e difinir por divisiones partiendo las cosas que cognosçen y entendiéndolas e después desçendiendo de las cosas universales a las cosas particulares, como después que conosçe si es Pedro o Juan, lo qual en el espejo material non se faze. Empero esta es la verdad, e así lo dize el philósopho Aristotiles: que el alma, quando luego es criada, es tal como una tabla rasa en la qual non es cosa pintada, mas está presta e aparejada para seer en ella sçiençias e virtudes, e ayudándole los sesos corporales por entender e conosçer las cosas. E si así fuessen como ellos dizían, se siguirían çinco inconvinientes. La primera es que, si aquel cognosçimiento intelectivo que es el entender, el qual es en el alma, fuese complido por aquella sola imprisión quando el alma se pone en el cuerpo, estonçes en el alma non sería fuerça por la qual podiesse conosçer, ca por aquella imprisión que ovo en el cuerpo solamente cognosçió el cuerpo, e agora magnifiesto es que el alma otras cosas cognosçe más que el cuerpo, ca conosçe las virtudes e semejantes cosas. E la segunda inconvinienҫia sería que, puesto que el alma non podiesse cognosçer una cosa sin otra, ¿cómo non cognosçe el animal sin sus difiniçiones? E tal imprisión como esta non se faze salvo por artes, [141r] e todo convernía que allí paresçiesse assí como la imagen en el espejo. El terçero inconviniente sería que la voluntad del todo no trahería ninguna cosa salvo aquella impresia del cuerpo, y estonçe avería a dar otra fuerça por la qual ver la cosa cognosçida es de otro. El quarto inconviniente sería que por aquella razón mesma non sería a dar otra fuerça al alma para que considerasse las cosas una e después otra. La quinta inconvinienҫia sería que, segunt esta opinión, sería a dar otra fuerça por la qual el alma andudiesse argumentando las cosas verdaderas con las falsas. E por todas estas razones puedes cognosçer que las verdaderas, altas e soberanas más aína e mejor pueden cobrar que las baxas, ca más aína puede entender el ángel, e mucho más Dios, en el qual es toda perfecçión. Empero vees manifiestamente que las virtudes baxas cumplen su obra en diversas maneras, e, segunt que las criaturas son diversas, así han diversidad en el su cognosçer.

## Capítulo ·IX·

### De la [...], en la qual Philosofía contraría la opinión de aquellos que se esforçavan de provar la providençia de Dios por la manera del conosçer

—Agora de aquí adelante demostrarte he la manera de la conosçençia divinal, por que será manifiesta la solución de la qüestión. E la su determinación será asaz llana, ca, segunt que avemos dicho desuso, todo aquello es sabido segunt la manera de aquel que la sabe, e non por parte de la cosa sabida. E avemos dicho desuso que nós devemos fazer nuestro poder que

devemos conosçer el estamiento de la sustançia divinal atanto como a nós es posible, e por tal [141v] como la manera de la cosa que es. Por aquesta razón aquellos que quieren cognosçer la manera de la conosçençia divinal e de la su sçiençia, primeramente deven cognosçer el estado de la sustançia divinal por tal que, segunt aquella, pueden judgar derechamente según proporçión de la manera de la conosçençia de Dios. Sepamos pues primeramente que común estimaçión e conçebçión e sentençia de todas cosas que han entendimiento es atal que Dios es eterno e perpectuo, que non ovo comienço nin ha fin. Esto te conviene saber primeramente: qué cosa es eternidad; y, esto sabido, podrás cognosçer el estamiento de la conosçençia de Dios. Sepas que eternidad es posesión perfecta e complida todo en uno de vida sin término, esto es, sin començamiento e sin fin. E declaración d'esto deves saber que, como las cosas cognosçidas vengan o alguna conosçençia de las escondidas, nós, por las cosas mundanales e terrenales e divinales fecha comparaçión de las unas a las otras, veemos magnifiestamente que la venida de las cosas temporales nos es todo en uno, antes ha muchas partidas de cuerpo que continuamente alargan. E solamente es el dicho tiempo en un momento, por lo qual paresçe que non es cosa perfecta, ca non le desfallesçría ninguna cosa nin avría ninguna cosa fuera de sí, ca aquestas tres cosas se pertenesçen a cosa perfecta, segunt dize Aristotiles en el libro terçero de los *Phísicos*. E aún más, que tal movimiento de las cosas desuso dichas ha mudança en todo o en partidas y en todo, así como las cosas terrenales y en partidas, así como los çielos, que se mueven segunt sus partidas, los quales, maguera que ayan duraçión, ya por aquesto non es perfecta nin toda en vano la su [142r] possessión de su seer, por que non pueden seer dichos primeramente eternales. Por que paresçe la falsedad de aquellos philósophos que dixeron que el mundo es eterno, ca muchas cosas le fallan e les fuyen deleznando nin las puede posseer todas en uno, e han en sí muchas contrariedades por las cosas que paresçen en las criaturas eterrenales, esto es temporales, así como son obras e movimientos. E por aquellas que les pertenesçen a las sustançias separadas que non son temporales nin movibles nin han desfallimiento nós judgamos que aquestos son eterrenales. E así vino en cognosçençia Aristotiles, segunt que paresçe en el octavo libro de los *Phísicos*, que dize que aquellos que condepnava Platón por quanto dixo que el mundo non avía avido començamiento de tiempos nin avrá fin non lo entendieron bien, ca creyeron que entendía a dezir que el mundo era eterno, la qual cosa non es verdadera, ca non puso las otras condiçiones que le pertenesçen a çertenidad, esto es, vida presente e toda en uno e perfecta, las quales non ha en el mundo nin ninguna criatura, ca solamente pertenesçe a Dios. Nin por aquesto puede ombre dezir que Dios sea en tiempo antes que las criaturas, mas que es antes por propiedad de natura suya, que es sin tiempo, por que, puesto por possible que el mundo non oviesse avido començamiento de todas cosas e antes que todas cosas por natura, así como la sustançia del fuego es antes segunt natura e començamiento de la su calura e resplandura, ca aquestas dos son fondas y en la primera. Onde Platón, poniendo las dichas dos palabras, fizo departimiento entre Dios y el ombre diziendo que el mundo era perpetual, mas que Dios era eterrenal. Vengamos pues al propósito nuestro, en guisa [142v] que sea determinada la qüestión assí como pertenesçe. Dicho avemos que toda cosa deve seer judgada segunt aquel que la sabe, e que la sçiençia non es segunt la cosa sabida, mas segunt la propiedad e condición de aquella que la sabe. Pues como condición e natura e propiedad de Dios sea eternal e presençial, síguese que el juizio e la sçiençia de Dios en todos tiempos y en todas cosas eternalmente e presençialmente e sobre todos movimientos de tiempos todas cosas le son presentes qualesquier que sean, e variables e firmes e temporales o perpectuas. E todas las guarda e las vee manifiestamente

so el movimiento de la su eternidad, e por aquel las judga e las cognosçe claramente. E así como la sçiençia de Dios es eterna, así la materia del saber suyo es eternal. E como todas las cosas le sean presentes en instante e firmemente, por aquesta razón el su saber non deve seer propiamente nombrado e dicho solamente presençia, mas sçiençia de instante firme eterno. Asimesmo non deve seer dicho solamente providençia paternal, ca non le es puesta por las cosas a Él sometidas, mas Él mesmo, al qual todas cosas son presentes, por la su bondad provee a cada una segunt su grado. Pues para mientes que la qüestión dava a entender que non podía bien estar aquestas dos cosas, esto es, que Dios perconosçiese todas cosas e que ombre oviese libre alvedrío, por tal como las cosas cognosçidas por Dios paresçe que sean nesçessarias. La qual cosa es falsa, ca la dicha perconosçençia non da seer nesçesario a las cosas que se fazen por libre alvedrío. E aquesto puedes veer magnifiestamente por semejante: ca ombres non fazen seer de nesçesidad las cosas que por ellos son vistas, así puedes pensar que Dios non da nesçesidad de ser [143r] a todas cosas, que sabe que son por acçidente por que los prueva. E así es de la cognosçençia como de la vista. E deves saber que las cosas por sí, antes que sean atales como son, la natura ante Dios e, por conseqüençia, el seer, ca Él hordenó segunt que su condición natural requiere e puede resçebir, por la qual cosa algunos han seer movibles, otros firmes, segunt que requiere el su grado e condición natural. Y en esto partiçipa el seer con Dios atanto pueden segunt que su condición natural requiere segunt más e segunt menos, ca si partiçipara el seer divinal eterno, todas serían eternales, la qual cosa magnifiestamente es falsa, porque paresçe en las condiçiones de las cosas segunt sus condiçiones que Dios da seer, e rige e cognosçe todas las cosas segunt sus condiçiones, non andudo sus propiedades naturales, ca las cosas non son de condición que pueda resçebir la esçelençia del seer de Dios. Pues si las cosas han seer, nesçesario es acçidental o por libre alvedrío qualquier que seer aya, Dios las sabe atales como son e segunt que son en su propiedad, e las judga e las cognosçe non mudando su condición, e atales son presentes a Él eternamente como son venideras. E non ay ninguna dubda nin contraria, así como puedes veer manifiestamente en ti mesmo, ca en uno puedes veer sallir el Sol e andar algunt ombre; empero la una cosa sería por natura e lo otro por acçidente e libre alvedrío del ombre, que la tu vista non mudará su condición natural. E así la conosçençia o la vista de Dios non muda las condiçiones nin las qualidades de las cosas, ya sea que le sean presentes quando son esdevenideras, por lo qual paresçe que tú non ayas verdadera opinión quando pensavas que las cosas conosçi[143v]das por Dios eran nesçessarias.

Agora de aquí adelante responde a las dichas razones, e primeramente a la segunda razón, que dezía que las cosas por Dios presçitas o antevistas son nesçessarias:

—Dígote que, como la presçiençia de Dios non mude las condiçiones naturales de las cosas, que todas las cosas, ca por la manera de la su eternidad segunt que avemos dicho, síguese de nesçesidad que las cognosca atales como son segunt su condición qualquier que sea. Porque a Dios non le sea opinión çierta, así como tú dizes, ca esto non puede seer en Dios, como la sçiençia non sigua la cosa sabida e sigua aquel que la sabe segunt que es dicho. En otra manera non podría seer sçiençia de las cosas corrubtibles, como empero non sea hordenada sçiençia de los antiguos, la qual sçiençia es perdurable. E luego te respondo a la primera razón, que dizía: todo aquello que Dios ha visto, sin fallesçençia es nesçessario que se venga, ca, como Dios aya vistas todas cosas sin fallimiento, síguese que sean de nesçesidad. Dígote que todas las cosas que por bien sean venideras, en qualquier manera son entendidas por guarda

de la sçiençia de Dios, todas son nesçessarias, ca tales las previstas como son o como deven seer. Mas si son entendidas por guarda de su propia condición, non ha ninguna nesçesidad. Empero deves notar que seer alguna cosa nesçesaria puede ser en dos maneras. La primera, quando es nesçesaria sin toda condición, así como es nesçesario que ombre ha a criar o que el Sol sallirá passada la noche o que ombre es razonable o que Dios es bueno. E semejantes palabras de su natura muestran que de [144r] nesçessidad es assí. Otrossí nesçessario es con condición, así como dixéssemos: si alguno vee que tú vas, nesçesaria cosa es que vas; ca, quando es la cosa, nesçesario es que sea. Empero aquesta manera de nesçesario lo faze seer la cosa nesçesidad de natura, mas por condición que ya es puesta, ca claramente puedes conosçer que ninguna nesçesidad non fuerça de andar aquellos que por libre alvedrío quiere andar. Mas pues que ombre las vee andar, non puede seer que non vaya. En essa ora quando es así vista, la vista non le faze andar. Todo en aquesta manera es de la providençia de Dios, que quando vee ombre alguna cosa, es que sea atal e así como la vee, ca véela claramente segunt que es o ha seído o deve seer, por la qual mirando la divinal presençia o sçiençia que es sin fallimiento todas nesçessarias, comoquier que segunt su condición natural non lo sea. Mas si son guardadas segunt su condición e propiedad natural, ya por la dicha providençia non pierden su franqueza de su condición, ca las cosas así son delante la presençia divinal que algunos son nesçessarias segunt su natura e las otras son libre alvedrío de aquel que las faze. Por que paresçe la salvación de la dicha razón, ca, maguera que alguna cosa se prevista sin fallimiento, ya por esto non será nesçesaria segunt natura suya, mas solamente por la condición que ý es esta. E non es cosa descomunal, ca una mesma cosa por guarda de otra será en otra manera, así como si sensiblemente pueden veer que un ombre mesmo por guarda de otro ombre será grande e por guarda de otro será pequeño. Aún más, si tú te piensas contra aquesto diziendo que, como algunas vezes se fazen algunas cosas por sola voluntad de aquel [144v] que las faze, e aquel ya libre alvedrío de fazer o de dexar o de mudar aquello que avrá passado o començamiento podría que podiesse anublar la dicha providençia e la conosçençia de Dios, yo digo que cada uno podrá bien mudar el su propósito, mas ya por esso non mudará la sçiençia de Dios, ca todos aquellos mudamientos, por mucho que faga, ya los sabía Dios por la su eternidad. E darte he enxemplo grosero: si algunt ombre era en logar en guisa que te podiese bien veer e complidamente e non te podrás esconder d'él, e guardava continuamente en qualquier manera te fueses e te mudasses, por çierto tú non te podrías escusar estando tú aquel en la dicha disposición que él non viesse todo quanto tú farías por libre alvedrío que tú ovieses. Y él non quitaría que fizieses aquello que te pluguiese, antes averías así libre alvedrío así como antes. Todo así, tú non puedes fuir a la providençia de Dios nin a la su conosçençia, ca todas las mudaçiones que quieras fazer ya las sabía ante que las tú pensases. Aún más, podrías mover otra dubda, esto es, de si por el mudamiento del propósito por el qual quiere alguna cosa, e luego dexa aquella e faze otra contraria de aquella, si así como muda la su voluntad de aquel se muda en esa ora la sçiençia, la providençia, de Dios, cognosçientes los dichos mudamientos. E dígote que non, ca el momento de la eternidad co<no>gnosçe todos los mudamientos de las voluntades atales como son venideras. E aquesto complida confirmidad e la su sçiençia non ha de otra cosa, antes les viene de su propia natura, e las cosas venideras non dan sçiençia nin manera de saber Dios, mas la çiençia de Dios ha puesta manera a todas [145r] las cosas segunt la condición de cada una, y es començamiento de todas por el su libre alvedrío e bondad propia, que antes es que todas. Onde por las dichas palabras paresçe que las cosas a nosotros inçiertas, de las quales non podemos nin sabemos cognosçer

la razón por que se fazen nin en qué manera nin por qué fin, todas las cognosçe claramente Nuestro Señor Dios segunt la natura susodicha.

E devedes aquí notar que por aquesta mesma manera puede ombre veer e conosçer las qüestiones de la predestinaçión segunt que es dicho de la providençia divinal. En otra manera seguirse ían semejantes dubdas, ca la dicha predestinaçión non priva las condiçiones nin las propiedades de las cosas.

—Por todas las cosas susodichas puedes veer e cognosçer que libre alvedrío non es empachado por la sçiençia divinal. E puedes conosçer que las leys justamente ordenadas non son de balde, antes son buenas e guardan las comunidades galardonando los buenos, puniendo los malos, segunt la bondad o maliçia de las obras humanales. Puedes aún cognosçer que las oraçiones e rogarías fechas a Dios derechamente non serán de balde, e asimesmo la esperança e confiança que ombre ha en Dios, antes todas las dichas cosas han grant virtud, ca çierto seas que non es cosa fecha de balde quando es derechamente hordenada a la su fin, antes solamente aquella sigue la fin por que se faze, ca Dios, que es soberano bien al qual ninguna cosa non puede seer escondida, las vee todas e las judga e las resçibe al entendimiento por que se fazen, ca todo es [145v] a Él presente. Onde, como vosotros ayades poder sobre las vuestras obras propias, ca en vuestro poder es que las fagades seer buenas e razonables e virtuosas, e a esto sodes obligados por vuestra condición natural por la razón que desuso vos he dado. Por çierto sin dubda podedes levantar vuestro coraçón en pensamientos derechos e buenos e divinales a fazer oraçiones humanalmente e devotas. Y esto podemos fazer dignamente todos aquellos que biven virtuosamente, ca solamente las virtudes fazen andar la persona por el camino derecho e trahe a verdadera e complida bienandança, que es logar propio de los ombres e de las criaturas razonables, al qual han inclinado naturalmente su desseo. E por ende, si quisieres pensar e considerar la presençia de Dios, por la qual todas las cosas conosçe con derecho, entenderás que la tal non es presençia como de saber las cosas por venir, mas sçiençia que en un punto todo lo vee. E a la tal non la llamarás providençia, ca de la su grant altura todas las cosas conosçe desuso de los altos fasta los abismos de tierra. E Dios conosçe las cosas que son por venir a nós, ca del todo son a Él presentes.

Deo graçias

ihs maria grabriel xpofoni

ISTE LIBER EST ESCRIPTUS

DEUS SEMPER SIT BENEDITUS

### *4.5.2.3. Apéndices*

#### *4.5.2.3.1. Edición subsanada de I.4 y I.6–II.1*

En este apéndice se transcriben en el orden correcto los dos pasajes del texto que, por un error de encuadernación en alguno de los ascendientes de *W*, aparecen desordenados en el manuscrito. Señalo entre corchetes las diferentes secciones de que consta cada pasaje.

I. Segunda parte del capítulo IX («prosa quarta») del libro primero, titulada «Agora Boeçio quiere responder a una razón que Philosophía le podría fazer» (v. nn. 30, 32 y 33)

**[I: f. 16r]** E quanto más él se esforçava para fazer mal, tanto más yo le embargava, y empaché **[II: ff. 17v–18v]** que lo non podiese complir. Otrossí, ¿quántas vezes otro poderoso llamado Trigillan, el qual era adelantado de la casa real, le echo yo dende por defendimiento de la justiçia veyéndole que usava mal? Otrossí, tú sabes bien como yo defendí muchas vezes a muchos mesquinos de muchas sinrazones e agravios que algunos ombres bárbaros e malos e varos les fazían, y en quántos peligros me puse por esta razón. E todo mi estado e dignidad que tenía aventurava por defender los tales malefiçios, e nunca ninguno me pudo arredrar d'esta tal obra, ca tenía que era bien e provecho común de toda la república. Otrossí, las riquezas que venían ganadas por robería de mal título, e pechos sin razón echados en el mesquino pueblo, yo los encortava e amenguava. E non menos me dolía quando los tales pechos e thesoros mal ganados veía que aquellos a quien eran robados. Otrossí, quando viniera el tiempo de la grant fambre e amarga e fuera puesta una impusición sobre las viandas que se vendían en Roma, por lo qual se destruía la provinçia de Campania, y estonçe, doliéndome mucho de la grant lazeria de la pobre gente, tomé contienda contra el adelantado de la çibdat que esto fazía, y esto por razón del provecho común. E sabiéndolo e veyéndolo el rey Theodorico, non çesé de lo assí contender. E tanto trabajé fasta que aquella impusición que sobre las viandas fuera echada fue tirada. Otrossí, a Paulio, un varón honrado e cónsul de la çibdad de Roma, al qual los ombres del palaçio del rey Theodorico, assí como canes fambrientos, por le robar las sus riquezas con grant avariçia e sin razón lo avían ya tragado, yo libré e tragué e tiré de las gargantas de los tales canes. Y esso mesmo, Philosophía, bien te devías membrar e non seer en olvido como yo me pu[18r]se en grant aventura a la saña e malquerençia de Çipriano, el qual era varón muy poderoso en la çibdad, por defender a Albino, cónsul varón bueno e onrado, el qual, inoçente, era acusado. E assí, por tales como estas que aquí he dicho, son venidas a mí muchas tribulaçiones e muchas grandes discordias contra mí son levantadas. E por tal como esto más razonable cosa era yo seer más seguro, pues que por amor de la justiçia lo fize e non puse en ello dubda nin lo dixe por temor de los que andavan y estavan de cada día en las casas de los prínçipes buscando mal a mí.

Aún demuestra Boeçio otra razón por que estava assí triste e muy conturbado, y era porque se sienten mucho de la injustiçia, condepnación que padesçía por acusación de viles testigos que dixeron contra él; e dize:

—Yo fui acusado por un falso testigo llamado Vasilio, el qual era echado de la corte de aquel rey tirano Theodorico por malos e feos fechos que fiziera. E maguera aun estava condepnado en una grant suma de dinero que devía, todo le fue dexado e perdonado por que dixesse e testiguasse contra mí, y era ombre malo infame. Otrossí aún se levantaron otros dos testigos que dixessen contra mí, e mandolo el rey Theodorico, los quales eran Opilio y el otro Gaudençio. E por malos fechos que fizieran eran condepnados a sentençia de muerte e a desterramiento. Y estos non querían dezir contra mí aquella maldad que el rey les mandava dezir, e con temor d'él fueron fuyendo, e pusiéronse en los santos templos cuidando escapar. E quando el rey lo sopo, fizo mandamiento que fasta término çierto sallessen de la çibdad de Rávena, do estavan, e si lo non fiziessen assí, que fuessen quemados en las fruentes de señal de fierro. ¿Qué podríamos aquí dezir de tan grant crueldad e maldad como esta que aquel cruel e malo tirano Theodorico mandó fazer? E luego en aquel día que este mandamiento fue fecho, estos fueron perdonados por quanto testiguaron contra mí. E la mi acusación fue [18v] resçebida. ¿Pues qué meresçieron las sçiençias que yo avía aprendido para resçebir tanto mal

que la falsa acusación fecha contra mí fizo justos e perdonados a los que eran condepnados justamente por sus malefiçios? E bien paresçe que la fortuna non ovo vergüeña de sofrir tan injusta acusación contra mí. E aquí vistes ya un ombre por la su simpleza e inoçençia seer acusado e condepnado e los malos por su maldad seer perdonados, lo qual fue muy grant yerro e vergüeña a los que lo vieron e oyeron.

E aún muestra aquí Boeçio qué era la razón de que lo acusaron, e dize:

—A mí acusavan de dos cosas: primeramente dizían que yo defendía a los cónsules e senadores de la çibdad de Roma, a los quales el dicho tirano Theodorico queríalos destruir poniéndolos que cayeran en crimen de lesa magestad e de traición. E quando lo yo sope, empaché a los acusadores que tan falsa cosa non dixessen. Y esto fue contra mí allegado: que quería yo defender a los que fazían contra el prínçipe traición, lo qual non era verdad. ¿Pues qué me dirás tú, Philosophía mi maestra, que devo yo fazer en este caso? Negaré la maldad que fue puesta contra mí e confesarlo he? Çierto es que yo defendía a los cónsules e senadores, porque sabía que falsamente eran acusados, e d'esto tal yo non he vergüeña nin nunca d'ello me partiré. E non negaré que era mal fecho, que **[III: ff. 16r–17v]** estos tales cónsules e inoçentes fuessen assí destruidos. E non negaré nin callaré la razón mala e sin justiçia que contra mí es levantada, e assí yo digo que el Senado era sin culpa e que devía çesar el que mala acusación fazía contra él <que mala acusación fazía contra él>, ca non puedo confessar que erré yo en dessear la salud e querer que fuesse salvo el Senado, que non pecara. Aquel tirano Theodorico judgó que, por querer yo salvar al Senado, que fiziera maldad, e que todo esto era por fazer que la mi condepnación paresçiese seer fecha justamente, lo qual non era assí, mas siempre con mentira e a su dapño e con grant vergüeña suya trabajó traer falsos testigos contra mí. Otrossí, segund la doctrina del philósopho Sócrates, a mí non era dado nin otorgado de encobrir la verdad e otorgar la mentira. E d'esto cómo devía yo usar, déxolo al tu juizio e de todos los sabios. E por esta razón yo faré mençión d'esta cosa [16v] en este mi libro e contaré toda la verdad como acaesçió por que finque en remembrança a todos los que de nós vinieren; e por ende lo puse por escripto. Otrossí quanto tañe a lo que yo fui acusado, que avía fecho cartas falsas o que las avía mandado fazer, por las quales yo precurava libertad de Roma, d'esto yo non he enojo, antes me plazería fazer tales cartas e procurarlas por que los çibdadanos romanos non estoviessen so crueldad de tirano e fuessen por mí libres. Empero aún yo avría provado que en esto los testigos contra mí traídos falsamente lo contavan, mas, ¿para qué lo diré? Pues non me dan logar para que yo responda a tales cosas. E por çierto por la confissión de los tales acusadores claramente paresçiera la su maldad si logar fuera dado a mí e assaz oviera yo cobrado salvedad, pues quando por la su confusión d'ellos paresçe yo seer inoçente, ca la tal confusión gran lugar ha en los juizios. E por çierto una cosa que llaman ellos falsedad podiera paresçer en aquellas causas de que yo fui acusado, ca dizen que yo procurava en ellas la salvedad del pueblo romano, en la qual cosa, si así fue, yo errava. E ca bien devía yo saber que, biviendo el rey Theodorico tirano, non era ninguna esperança seer salvo nin cobrar libertad. E por çierto, aunque yo fiziera tales cartas de que me acusavan, yo las fiziera lo más secretamente que yo pudiera, pues yo cognosçía la condición del tirano. E si fuera llamado por la tal acusación delante d'él, yo le respondiera como respondió un noble çibdadano de Roma llamado Camir quando fue acusado por Gayo Çésar, diziendo que fuera en un tracto fecho contra él por le matar; e díxole: «Por çierto si yo sopiera la tal fabla contra ti seer fecha

como dizes, tú nunca la sopieras». (Quería dezir: "tan malo eres tú que, si yo en tal fabla fuera, tan secretamente se fiziera que tú nunca dende te podieras aperçibir".)

Queréllase Boeçio de crueles juezes e, primera[17r]mente, con gran reverençia se querella de Dios, que los tales juezes malos consienten aver poderío para judgar.

E dize Boeçio:

—Maguera que yo considerava estas cosas que assí passavan, empero non empacharon nin embargaron todo el mi sentido y el mi entendimiento para que yo me querelle e pueda dezir que los malos ovieron poder de alcançar tanta fuerça para que podiessen empesçer a los buenos. Mas maravíllome mucho que los malos ovieron poder para poner en obra aquello que ellos tenían mal imaginado, e yo non dubdo, e bien lo veo, que los malos mala voluntad han para empesçer a los buenos; mas mucho me maravillo alcançar los tales malos desseos que aver voluntad de fazer mal en non es por el fallesçimiento de la natura e alcançar el malo poderío para empesçer e dapñar al inoçente veyéndolo Dios e consintiéndolo. Podemos dezir que esta tal cosa es mucho de maravillar, e como cosa contra natura. E por esto tal dezía un philósopho: «Así es verdad que y á Dios, querría saber dónde vienen los malos en el mundo, e si Dios non ha, dónde vienen los buenos».

Aún se querella Boeçio del Senado, por cuyo juizio fuera condepnado, e reprehende la crueldad del Senado de Roma llamándolos desagradesçidos de la voluntad que él siempre oviera contra ellos; e dixo:

—Para bien mientes tú, Philosophía, si es cosa razonable e buena que los malos ayan tal poderío para que ellos bevan sangre de los inoçentes, espeçialmente de los errados del Senado de Roma. E nombré aquí a mí, a los quales yo nunca meresçía aver tal gualardón peleando siempre por acresçentar sus bienes e su provecho. E por çierto yo nunca meresçía aver tal gualardón de los mis padres del Senado, los quales entiendo que por invidia me traxieron a este estado. ¿E acuérdaste tú, Philosophía, segund que yo [17v] pienso, pues comigo estoviste siempre, si yo fize nin dixe nunca el contrario d'esto que digo. E **[IV: f. 18v]** aun bien te acuerdas tú, Philosophía, quando estávamos en la çibdad de Verona [...].

### II. Capítulo XIII («sesta prosa») del libro primero–Capítulo segundo («primeros versos») del libro segundo (v. nn. 35–36 y 38–39)

**[I: f. 27r]** Ca por quanto tú, Boeçio, estás assí olvidado e arredrado de ti pensando que tan solamente eras ombre mortal e non curaste salvo por alcançar los bienes temporales e mortales que han fin, los quales perdiste, e por ende te judgas por desterrado e despojado de bienes propios, e non alcanças nin entiendes quál es la fin de las cosas, por ende judgavas e tenías que los malos ombres e de mala condición, por alcançando en este mundo **[II: ff. 29v–30r]** muchos bienes temporales, eran poderosos e bienaventurados. Otrossí avías olvidado por quáles maneras de governamiento el mundo era regido, por esto tal que assí tú cuidavas, pensavas e tenías que estos mudamientos que la fortuna fazía, que todo era sin saber sobre ello algund regidor e governador verdadero e poderoso para lo fazer, el qual es Dios, que con la su bondad todo el mundo rige e govierna. E por çierto te digo que estos tales pensamiento que en ti son non eran grant maravilla que turbassen muy mucho la tu razón natural e acarreasse en ti tan grant dolençia como tienes, ca non tan solamente las tales cosas acarrean e traherían dolençia muy grave, mas [30r] aun son causas finales e çiertas para del todo matar al ombre,

ca son causas de desesperaçión ca aun al alma matarían e farían perder. Empero pues yo conosco la prinçipal e final causa de la tu dolençia, do muchas graçias a Dios, que aína fallará la vía verdadera como tú seas guarido e cobres salud, ca yo fallo que la natura aún del todo non desamparó, ca en ti dexó la fuerça e vigor del entendimiento de la razón. E tengo ya buen comienço para tú seer salvo en cobrar para ti nudrimientos muy grandes para seer librado d'esta enfermedad que padesçes, pues conosçes la verdadera sentençia como todo el governamiento del mudno está so el poderío de Dios, e que non es solos casos dubdosos e sin razón de la fortuna. E pues assí es, non temas de ninguna cosa, ca d'esta pequeña çentella de fe verdadera que en ti fallo, el calor natural de la verdad será muy acresçentado».

Después d'esto Philosophía demuestra qué maneras se ternán para sanar a Boeçio d'esta su enfermedad, e dize:

—Por quanto agora de presente aún non es tiempo para buscar melezinas e remedios duros e fuertes, ca tal es la natura que, quando desecha las verdaderas opiniones, luego busca e cata otras falsas con las quales se guarnesca. E la razón d'esto es que, quando en el entendimiento toma una opinión, nunca d'ello le parte salvo con amonestamientos contrarios. E por esto la escuridad de la tal conturbaçión nudrida y esforçada de las falsas opiniones confonde e çiega el verdadero entendimiento. E por ende esta tal escuridad de turbaçión conviene seer melezinada con unos ungüentos e remedios ligeros e atemprados e poco a poco dados. Assí faziendo, la enfermedad se adelgazará e, tirados e arredrados las tiniebras de los engañosos desseos, e podrás tú, Boeçio, reconosçer el resplandor de la verdadera lux, que es la verdad.

## **[III: f. 29r–29v]** Capítulo XIIII

### De los setenos versos

### Cómo Filosofía amonesta a Boeçio que restringa en sí las pasiones que turban el su entendimiento e le arriedran de la carrera de la verdat.

### E para esto le muestra y enseña algunos enxemplos

—Bien vees tú, Boeçio, que las estrellas del çielo, quando están cubiertas con las nuves obscuras, non pueden dar ninguna lumbre. Otrossí, el viento llamado Auster, si rebolviere la mar con el çielo que está diuso d'ella, las ondas que primero eran claras como el vidrio e como iguales a los días luzientes e claros, e súbitamente se tornan luzias del lodo que se en ellas mezcla, en manera que a la vista de los ombres son enojosas de catar. Otrossí, los ríos que desçienden de las altas montañas muchas vezes con el su curso arrebatado se desvían de aquella carrera derecha por do solía venir con unos grandes cantos que se les atraviessan en el camino por do era su corrimiento, por do era su camino derecho. Pues si tú, Boeçio, quieres veer la clara lumbre e con claro entendimiento e por la hordenança devida que te non desvíes para alcançar la carrera derecha que lleva a la verdad, arriedra de ti estos gozos mundanales y el temor que has de los perder, e parte de ti toda vana esperança nin te espantes de ningunt dolor que a ti recresca, ca estas cosas tales anunblan y escuresçen la voluntad, por que non puede libremente, como [29v] devía, cognosçer la verdad.

Aquí comiença el segundo libro, en el qual Philosophía, después que entendió e conosçió la enfermedat de Boeçio, para le consolar trahe algunas razones que tomó de la manera común del fablar de los ombres, las quales son como alguna disposición para después fazer otras más fuertes razones que podría

## Capítulo primero

### De la prosa primera d'este segundo libro

—Después d'esto Philosophía calló un poco, e conosçió y entendió estando así callada e assossegada la mi enfermedad. E dixo a mí: «Por çierto, segunt verdaderamente he conosçido la causa de la tu enfermedad, tú estás espantado e turbado del desseo que tienes de la primera fortuna e de aquella bienandança temporal que tú avías cobrado. **[IV: ff. 27r–29r]** La qual fortuna, agora después que se mudó, ha trastornado, segund tú razonas, el qual estado del tu coraçón tornándolo de aquel gozo que consigo tenía e de aquella bienandança temporal que perdiesse a esta tristura que agora padesçes. Y en esto entiendo yo los engaños muchos e de muchas maneras que aquella fortuna te fazía, ca verdaderamente ella engaña a los ombres. E fasta complir en esto todas sus artes, muéstrales que ha con ellos grant familiaridad muy blanda e muy lisonjera fasta que los desampara en un dolor tan grande que se non pueda sofrir con toda desesperaçión».

Aún muestra aquí Philosophía que non será cosa muy grave fasta que Boeçio se parta d'esta tal imaginación e que non se duela assí tan amargosamente por averse partido d'él aquella fortuna primera que tenía de las buenas andanças temporales; e dize:

—Boeçio, óyeme e sey çierto que, si tú te acordares e traxeres a tu memoria la natura e la condición e costumbres que la fortuna consigo trahe, tú conosçerás luego e sabrás por çierto que nin avías visto en ella cosa que fermosa fuesse nin farás cuenta de los bienes que ella te avía dado, ca yo te conosco por tal que todas estas cosas tú las entiendes e sabes bien. E, segund que yo creo, non he yo por qué trabajar mucho para traher estas sus condiçiones de la fortuna a tu memoria, ca tú lo sabes tan bien como yo. E tú, Boeçio, algunas vezes acostumbravas, segund que yo, a la fortuna denostar, e me[27v]nospreçiar sus lisonjas e sus blandos ofresçimientos e dezirle muchas buenas palabras. E, seyendo tú enformado por mí, la perseguías dando tus sentençias contra ella; ¿pues qué diré que agora seas tú mudado en otra sentençia? Empero non lo he a maravilla, ca çiertamente todo mudamiento que súbitamente viene de las tales cosas como tú padesçes non contesçe sin algunt trabajo muy grande e pena de coraçón. E assí acaesçió a ti, que por tal súbito apresurado mudamiento, que te partiste de aquella bienandança do estavas assossegado e contento, estás assí turbado. Empero ya tiempo es que gostes de aquí adelante algunas melezinas de remedios que yo te diré segund que te prometí, e serán cosas blandas e ligeras e que las resçibirás con plazer e te delectarán; las quales melezinas, después que en ti las ovieras tomado, a otros de mayor fuerça farán logar para que se pueda resçebir. Pues venir agora un amonestamiento de dulçura de la retórica e bien razonar, la qual estonçes va por su carrera derecha quando non se partiere de la nuestra compaña. Con esta tal retórica venga la música, criada de la mi casa, la qual con sus dulçes cantos, agora alçándolos, agora abaxándolos, cantará.

Otrossí demuestra Philosophía a Boeçio por otras razones más fuertes como él se deve querellar de la fortuna, ca ella non fizo ál salvo que guardó la condición suya açerca d'él segunt que siempre lo acostumbró fazer.

E pone aquí Philosophía para esto tres maneras de amonestamientos que faze a Boeçio, e dize luego:

—¿Qué cosa es esto, Boeçio, que así te echó en tanta tristura e lloro? ¿E viste tú por ventura alguna cosa nuevamente que se levantó contra ti de las que non eran acostumbradas de acaesçer? ¿Piensas tú que la fortuna se mudó e ha tomado otras costumbres nuevas contra ti las que non solía aver? Çiertamente, Boeçio, tan firmemente que estas maneras [28r] que fortuna çerca de ti tovo, siempre las tovo tales, e non es mudada nin punto de sus costumbres. E verdaderamente ella guardó e mantovo açerca de ti firmeza de sus costumbres quales siempre ovo, e non se mudó nin punto nuevamente en otras. Tal qual agora la sientes era quando te lisonjava e quando te escarnesçía con sus falsas delectaçiones de las sus bienadanças que te prometía. Dime, Boeçio, ¿alcançaste tú saber las sus condiçiones de la fortuna e cómo tiene dos rostros, uno çiego e otro con que vee? Çiego quando fuertes acaesçimientos e dapños acarrea; otrossí otro rostro con que vee quando otorga los bienes temporales. Si dizes que esto era bien e loas, non te querelles de sus costumbres e concuérdate con ella. E si las tales costumbres suyas aborresçes, échala de ti como a falsa lisonjera, ca aquella que agora es a ti grand causa de tristura e de enojo porque te partiste d'ella tú non lo queriendo, esta mesma deviera ser a ti causa de bien e de sosiego si de tu voluntad te partiste d'ella; ca ella te desamparó, e mejor fuera desamparar tú a ella. E por çierto el que d'ella non se partiere, nunca podrá seer seguro.

Aún pone Philosophía a Boeçio otro amonestamiento diziendo que non deve ombre mucho presçiar la cosa que non es duradera, demás que, aun en se partir después d'él, ha gran peligro e grant trabajo. E dize:

—¡Oh! ¿Por ventura tú, Boeçio, tienes por muy presçiada cosa la fortuna quando la cobrar podieses? E por ende esta fortuna que agora de presente es contigo mucho la amas e presçias, lo qual non devrías fazer, ca bien sabes e çierto eres que esta tal fortuna non tiene contigo assossegado que non se partirá de ti. E demás que, si se partiera, tan amarga es la su partida que non muestra que faze ál salvo que da dolores de muerte. E si por aventura esta tal fortuna a tu alvedrío e a tu voluntad contigo fincasse, empero a la su partida, la qual non se podría escusar, dexarte ha con tristura e con dolor e como mesquino desamparado aquel a quien primero acompañava. [28v] ¿Pues qué muestra la partida o fuida d'esta tal salvo como unas señales de la desaventura que después ha de venir? E por ende non te deves engañar por esta bienandança que tú vees agora de presentar estar delante tus ojos, mas, como ombre cuerdo e sabidor, deves considerar como desde agora vees las cosas que después pueden contesçer, e siempre deves considerar e medir a quál fin las cosas pueden venir. E pues que la fortuna non es firmeza que dure, y es mudable todo su curso, por ende es menos de amar e menos de temer, ca nin la su bienandança es firme nin la contrariedad o tribulación que trahe tampoco es duradera.

Aún pone Philosophía otro amonestamiento sobre lo tal fablando con Boeçio; e dize:

—Finalmente mi consejo es que tú, Boeçio, todos estos tales mudamientos variables de la fortuna, que con egual coraçón los sufras aunque sean a ti contrarios, pues que abaxaste el tu cuello a lo poner so el su governamiento. E si tú quieres poner ley assí en el estar como en el partirse de ti a la fortuna, la qual de tu grado e por tu voluntad la resçebiste por señora, dígote que me paresçe que le fazes injuria, ca el súbdito non puede nin deve poner ley nin

costreñimiento ninguno a su señor. E si lo quisieres fazer, parésçeme que esto es por poca paçiençia que en ti ha en querer tú desabrigar y entristeçer la suerte de la fortuna, lo qual non podrías en ninguna manera acabar.

E para esto que dicho ha Philosophía pone una tal semejança, e dize:

—Si tú, yendo en la nao, acomiendas las velas d'ella al viento, çierto es que non te llevará a do tú escogieres, salvo allá do el viento empuxare, puesto que tú non quieras. Otrossí, si tú echares las simientes en los campos, los años vernán o abondosos o vanos e sin provecho, e non como tú lo pintasses. Ca pues que te tú acomendaste al regimiento de la fortuna e la tomaste por maestra e por señora, conviénete de todo en todo obedesçerle e acostumbran con las sus costumbres. Otrosí, [29r] si tú, Boeçio, te esfuerças de retener los empuxamientos que la rueda faze quando rezia en derredor, por demás lo fazes. E assí concluyendo, te digo que estas tales opiniones de lo que te ha tentado son muy vanas, es a saber, que ningund ombre mortal tenga e crea que, si la fortuna se comiença a mudar, que él por sus artes la pueda asosegar, ca por çierto propia cosa es a la fortuna e fue e será siempre seer mudable e non aver en ella ninguna firmeza.

**[V: f. 30v]** [30v] Capítulo segundo

De los primeros versos d'este segundo libro, en el qual Philosophía pone las costumbres que la fortuna suele aver, de las quales siempre usa

Dize Philosophía:

—Tú, Boeçio, deves saber que [...]

### *4.5.2.3.2. Los «Dichos del libro llamado* Boeçio de consolaçión*» de la Floresta de philósophos*

[xxiv] **Aquí comiençan algunos de los dichos del libro llamado *Boeçio de consolaçión***

Capítulo primero

**[1 (467 FD)]** Los cantares que en algund tiempo nos heran [xxiir] alegres, en otro nos fazen ser tristes.

**[2 (468 FD)]** La çiençia es incorrutible e, por ninguna desaventura que a hombre venga, nunca se puede perder.

**[3 (469 FD)]** Los cantares non consuelan al mezquino, antes le acreçientan más dolor.

**[4 (470 FD)]** El espíritu triste desseca los huesos.

**[5 (471 FD)]** Tres cosas son las que acarrean la vejez: la edad, la enfermedad y los cuidados.

**[6 (472 FD)]** Bienaventurada es la muerte que non viene en tiempo que los hombres están en la bienandança.

[**7 (473 FD)**] El herror del que non es sabio non finca ansí por enxemplo a los hombres como quando se faze por hombre sabio.

[**8 (474 FD)**] Bienaventurada es la muerte que viene a los hombres quando están en tribulación e la desean.

[**9 (475 FD)**] Quien cae, bien pareçe que flacamente estava asentado.

Capítulo ·II·

[**10 (476 FD)**] Tres cosas prinçipales deve hombre obrar: primeramente, enseñarse a buenas costumbres; la segunda, a governamiento de su familia; la terçera, en governança de çibdad o reino.

[**11 (477 FD)**] Antes deve hombre alcançar el saber que el governar.

[**12 (478 FD)**] Los dezires destruyen de non poder hombre llegar a ser virtuoso.

[**13 (479 FD)**] Del herror del que non es sabio non es tanto de doler como del herror del sabio.

[xxiiv] [**14 (480 FD)**] Non es yerro ninguno de la virtud o philosophía quando el non sabio la faze herrar.

[**15 (481 FD)**] En tanto que el hombre faga virtud, nunca puede ser vencido.

Capítulo ·V·

[**16 (482 FD)**] La tristura es enfermedad del coraçón e la consolación es su melezina.

Capítulo ·VI·

[**17 (483 FD)**] La paçiençia jamás se pierde, por muy perseguida que sea de grandes peligros e daños.

[**18 (484 FD)**] Propio es a los buenos siempre desplazer a los malos.

[**19 (485 FD)**] Si el número de los malos fuese tanto que se non pudiese contar, aun más devía ser menospreçiado que temido.

Capítulo ·VII·

[**20 (486 FD)**] Qualquier hombre claro, virtuoso e de buena vida nunca de la fortuna pudo ser vençido.

Capítulo ·IX·

[**21 (487 FD)**] Bienaventurada es la república quando los virtuosos e sabios hombres la goviernan.

[**22 (488 FD)**] Quando el regimiento de la çibdad es dado a los hombres de poca discreción, los buenos e sabios lo pasan mal.

[**23 (489 FD)**] Aver voluntad de fazer mal, en nós es por falleçimiento de la natura.

[xxiiir] **[24 (490 FD)]** Alcançar el mal[o] poderío para empeçer al inoçente, veyendo e consintiéndolo Dios, es cosa de maravillar e muy contra natura.

**[25 (491 FD)]** Manifestar hombre la cosa secreta da grand mengua en la buena obra que á de fazer.

**[26 (492 FD)]** Quien por buenas [obras] quiere ser alabado non faze ál salvo que toma preçio de su buena fama.

Capítulo ·XII·

**[27 (493 FD)]** Las penas que a los malos son devidas son tornadas a las vezes a los que sin culpa las padeçen.

**[28 (494 FD)]** Aquel hombre es mezquino al qual los hombres temporales le alçan e la pobreza le abaxa.

**[29 (495 FD)]** Desterrado es aquel el qual está fuera de los términos de la razón.

**[30 (496 FD)]** Non se puede ansí saber el dolor qué tanto es sinon quando el dolorido lo querella.

**[31 (497 FD)]** Aquel fiere a sí mesmo que desespera de nunca ser el que fue.

**[32 (498 FD)]** Nunca ninguno se pudo desterrar por fuerça de los términos de la razón.

**[33 (499 FD)]** Solo Dios es prínçipe e señor e regla derecha de la verdadera razón.

**[34 (500 FD)]** Qualquier bive en la derecha razón en quanto es sometido e obidiente a la ley de Dios.

**[35 (501 FD)]** Quien non se govierna por razón mereçe non ser [xxiiiv] vezino del prínçipe de la razón, el qual es Dios.

**[36 (502 FD)]** El hombre de fuerte coraçón e<s> esforçado, en todo lugar se compone e pasará bien.

**[37 (503 FD)]** Al hombre fuerte qualquier tierra le es común, ansí como la mar a los peçes.

**[38 (504 FD)]** El dolor trae desesperaçión, e la saña e la ira ençienden la voluntad, e la tristura acar[r]ea turbaçión al entendimiento del hombre.

Capítulo ·XV·

**[39 (505 FD)]** Las turbaçiones tienen tal poderío: que pueden mudar al hombre non perfecto de la perfiçión que pudiera cobrar.

**[40 (506 FD)]** El hombre es raçional e mortal, e inmortal quanto al ánima.

Capítulo ·XVII·

**[41 (507 FD)]** Quien de la fortuna non se partiere nunca podrá ser seguro.

**[42 (508 FD)]** Nunca la fortuna pudo con ninguno serle perpetua.

**[43 (509 FD)]** Pues la fortuna no es perpetua y es mudable su curso, todo es <es> menos de amar e menos de temer, ca nin su bienandança es firme nin la tribulación que trae es duradera.

**[44 (510 FD)]** Quien por señora reçibe a la fortuna, injuria le haze quando non le es obidiente.

[xxiiiir] **[45 (511 FD)]** El súbdito nin puede nin deve poner ley nin constreñimiento a su señor.

**[46 (512 FD)]** Quien se encomendó al regimiento de fortuna, conviénele de obedesçer sus costumbres.

**[47 (513 FD)]** Propia cosa es a la fortuna ser mudable e non aver en ella firmeza ninguna.

Capítulo ·XVIII·

**[48 (514 FD)]** Ofiçio es de fortuna hazer al mezquino rico o al rico mezquino.

Capítulo ·XX·

**[49 (515 FD)]** Quien tiene que es pobre, por mucho que tenga jamás será rico.

Capítulo ·XXI·

**[50 (516 FD)]** Non deve ninguno pedir a la fortuna la cosa que nunca a ninguno dio.

Capítulo ·XXII·

**[51 (517 FD)]** Ley perpetua es puesta que ninguna cosa nasçida en este mundo non sea duradera, salvo aquel poderoso Dios.

Capítulo ·XXIII·

**[52 (518 FD)]** Entre las adversidades de fortuna, es mucho de doler acordarse hombre aver sido bienaventurado e non lo ser después.

[xxiiiiv] **[53 (519 FD)]** Más ligera es de sufrir la desaventura a quien nunca fue bienaventurado que non al que lo fue.

**[54 (520 FD)]** Siempre son más alegres los que nunca ganaron que los que perdieron.

**[55 (521 FD)]** La fortuna no es de Dios del todo aborrida para que ansí se quexen los hombres d'ella.

**[56 (522 FD)]** Nunca alguno alcançó los bienes de la fortuna que en alguna cosa non se fallase menguado.

**[57 (523 FD)]** ¿Quién es aquel tan bienaventurado que non falle algunas menguas en su estado?

**[58 (524 FD)]** Muy ensangostada e muy estrecha e menguada es la condición del hombre mezquino.

**[59 (525 FD)]** Non plaze al hombre aquel estado por el qual non se gana nin cobra lo que él desea.

**[60 (526 FD)]** Nunca viene al hombre todo lo que desea, e si viene non dura mucho.

**[61 (527 FD)]** Muchas cosas son en esta vida que quien las provó las aborreçe, e quien nunca las provó las desea.

**[62 (528 FD)]** Tanto es más flaco e delicado el hombre quando es bienandante.

**[63 (529 FD)]** A los mucho bienandantes muy poca cosa que les fallezca les tira el complimiento de aquella bienandança.

**[64 (530 FD)]** Non nos fazen bienaventuradas aquellas cosas las quales deseamos más por hordenança de nuestro coraçón que por el bien que en ellas está.

[xxvr] **[65 (531 FD)]** Aquellas cosas nos fazen bienandantes que unos las juzgan por bienandanças e otros por mezquindad.

**[66 (532 FD)]** Los bienes que avemos pareçen estrechos e pequeños; a otros pareçen reinos e tierras libres e grandes.

**[67 (533 FD)]** Non es ninguno tan bienaventurado de los bienes de fortuna que non cobdiçie mudar el estado que tiene.

**[68 (534 FD)]** ¡Quán amarga es la bienandança de las cosas mortales, que nin con los que d'ella se deleitan finca nin a los que con ellos se ensangostan pone consejo!

**[69 (535 FD)]** Nunca la fortuna podrá tirar al hombre de hazer buenas obras, mas podrá serle cabsa para que las dexe de hazer.

**[70 (536 FD)]** Pequeña es la bienandança la qual con paçiençia de coraçón se çufre la su partida.

**[71 (537 FD)]** La bienandança que la fortuna da se acaba y feneçe quando hombre muere.

## Capítulo ·XXIIII·

**[72 (538 FD)]** Quien quisiere poner su asentamiento en lugar do nunca caiga, mas que siempre dure, guárdese de lo poner en lugar muy alto.

**[73 (539 FD)]** Todo hombre se deve guardar a todo su poder de non venir a gran pobreza e lazeria.

## Capítulo ·XXV·

[xxvv] **[74 (540 FD)]** Los bienes de la fortuna son quatro: riqueza, honra, poderío e gloria.

**[75 (541 FD)]** La riqueza non aprovecha al que laençierra, antes le acreçienta cuidados de la perder.

[**76 (542 FD)**] Si la riqueza, repartiéndola, aprovecha, pareçe que vil cosa es para la tener guardada.

[**77 (543 FD)**] La escaseza del que allega los thesoros haze aborreçerse a sí mismo de los hombres.

[**78 (544 FD)**] La franqueza en derramar los thesoros faze a quien los derrama claros amigos y benquerientes.

[**79 (545 FD)**] El guardar de las riquezas empeçe, e dándolas pierde el señor la posesión d'ellas.

[**80 (546 FD)**] Las riquezas dexando a muchos pobres se ayuntan.

[**81 (547 FD)**] ¡Oh, desaventuradas riquezas, que nin todos las pueden poseer e ninguno nunca las puede poseer sin pobreza e daño de otros!

[**82 (548 FD)**] Non se deve el hombre maravillar nin cobdiçiar aquella cosa que es menos noble que el hombre.

[**83 (549 FD)**] Nunca la fortuna fará tuyas aquellas cosas que la natura faze de ti ajenas.

[**84 (550 FD)**] Si el bien mundano, que qualquier de nós cobra, [xxvir] es preçiado más que aquel que lo posee, segund esto somos nós la más vil cosa del mundo.

[**85 (551FD)**] El hombre, quando se conoçe quién es, entonçes se torna a ser más baxo que todas las bestias.

[**86 (552 FD)**] Aquella cosa non es mucho de cobdiçiar la qual, cobrada, empeçe al que la posee.

[**87 (553 FD)**] Las grandes riquezas hazen a los señores que las cobran bivir menos seguros.

## Capítulo ·XXVI·

[**88 (554 FD)**] Luxuria se dize todo demasiado comer e bever e vestir e curar de su persona.

## Capítulo ·XXVII·

[**89 (555 FD)**] Aquella cosa non es buena en sí nin con gran trabajo de cobdiçiar que a los malos faze peores e a los buenos non añade bondad.

[**90 (556 FD)**] La verdadera bondad es la sapiença e virtud.

[**91 (557$_1$ FD)**] Quando los malos cobran los poderíos, amargosamente e con sobervia apremian a sus súbditos.

[**92 (557$_2$ FD)**] Por los súbditos esquivar sus premias se levanta<n> la guerra.

[**93 (558 FD)**] Pocas vezes acaeçe que las dignidades e los poderíos se dan a los buenos.

**[94 (559 FD)]** ¿Qué vale el señorío temporal, pues non puede hazer que otros non puedan empeçer al que lo tiene?

[xxvIv] **[95 (560 FD)]** Si en los señoríos temporales oviese algund bien natural e propio, nunca los alcançarían los malos.

**[96 (561 FD)]** Pues que las riquezas non quitan al hombre la cobdiçia, non le fazen rico.

**[97 (562 FD)]** La dignidad o poderío dado a los malos faze descubrir sus tachas.

Capítulo ·XXVIII·

**[98 (563 FD)]** Fuerte cosa es quando el poderío es ayuntado en el hombre cruel.

Capítulo ·XXIX·

**[99 (564 FD)]** A quien es encomendado de regir ofiçio de pueblo, á menester tres cosas: sabiduría, poderío, abtoridad.

**[100 (565 FD)]** Justa cobdiçia es al sabio poderoso [de] desear dignidades temporales, solo para regir e castigar los malos.

**[101 (566 FD)]** Cada uno se contente de la gloria que alcançare entre los suyos.

**[102 (567 FD)]** La cosa que perteneçe a vanagloria, mucho deve ser menospreçiada de los cuerdos e de los sabios.

Capítulo ·XXXI·

**[103 (568 FD)]** La más preçiosa cosa del mundo son los amigos.

Capítulo ·XXXV·

**[104 (569 FD)]** Aquel es bien verdadero el qual, ganado e cobrado por los hombres, no dexa desear más otra cosa.

[xxvIIr] **[105 (570 FD)]** Los hombres vanos creen que el verdadero bien es abastamiento de riquezas e non aver mengua de ninguna cosa.

**[106 (571 FD)]** Qual es cada uno, tal es su deseo.

**[107 (572 FD)]** En aquellas cosas en que el hombre está menguado, piensa que ende está el verdadero bien.

**[108 (573 FD)]** Santo bien es dicho aver amigos el hombre, pues más viene de virtud e honestidad que por fortuna.

**[109 (574 FD)]** Toda la bienandança humana está en çinco cosas: honras, riquezas, poderíos, glorias, deleites.

Capítulo ·XXXVII·

**[110 (575 FD)]** Naturalmente toda cosa torna a su prinçipio ansí como a su fin.

**[111 (576 FD)]** Las riquezas con fuerça se ganan e con fuerça se pierden.

Capítulo ·XXXIX·

**[112 (577 FD)]** La honra siempre se acompaña con las virtudes.

**[113 (578 FD)]** Los malos, aunque alcançan dignidades, por indignos son contados para las alcançar.

**[114 (579 FD)]** Los buenos e virtuosos son contados por dignos de alcançar las dignidades, aunque no las alcançen.

**[115 (580 FD)]** Las dignidades temporales nin traen virtudes nin tiran las tachas.

[xxviiv] Capítulo ·XLI·

**[116 (581 FD)]** Non es todopoderoso quien non tiene todo poder de fazer lo que querría.

**[117 (582 FD)]** El amigo que la bienandança d'este mundo [faze], la desaventura lo faze enemigo.

**[118 (583 FD)]** Non ay más peligrosa pestilençia en este mundo que el enemigo familiar.

Capítulo ·XLII·

**[119 (584 FD)]** El remedio de los mezquinos es querellarse.

Capítulo ·XLIII·

**[120 (585 FD)]** Aquello que es engañoso e non honesto non perteneçe fazer al hombre bienaventurado verdadero.

**[121 (586 FD)]** Engañosa e falsa es la gloria mundanal.

**[122 (587 FD)]** Aquellos que falsamente son loados, forçado es que ellos mesmos ayan vergüença de tales loores.

**[123 (588 FD)]** El pueblo antes loa lo que bien quiere que juzga<r> la verdad en ello.

Capítulo ·XLIIII·

**[124 (589 FD)]** En nobleza todos los hombres son eguales.

**[125 (590 FD)]** Aquellos non son nobles los que por sus malas costumbres non se levantan a aquella semejança de Dios a la qual fueron fechos.

**[126 (591 FD)]** Todas las criaturas quanto al ánima son fechas por un criador.

[xxviiir] Capítulo ·XLV·

**[127 (592 FD)]** Aquel es bienandante el que por su desaventura es menguado de fijos.

Capítulo ·XLVII·

**[128 (593 FD)]** Quien de la dignidad e gran señorío usa mal, non le puede mucho durar; e, si bien usa d'ella, la embidia de los malos le buscará asaz enojos.

[**129 (594 FD)**] Quien muy fermoso paresçe, non lo fizo ansí pareçer la natura, mas la flaqueza de los ojos que le miran le fazen fermoso.

Capítulo ·XLIX·

[**130 (595 FD)**] En tanto es alguno digno de aver honra en quanto se tiene razón del prinçipio por que la deve aver.

Capítulo ·LI·

[**131 (596 FD)**] Toda bienandança es perfecta e firme.

Capítulo ·LIII·

[**132 (597 FD)**] Tanto dura la cosa en quanto es una.

Capítulo ·LIIII·

[**133 (598 FD)**] La çiençia es en el ánima así como la sanidad en el cuerpo.

[**134 (599 FD)**] Aquello que hombre bien aprende, sin lo olvidar se acuerda d'ello.

Capítulo ·LV·

[**135 (600 FD)**] El mal es dicho fallesçimiento del bien que devía ser avido.

[xxviiiv] [**136 (601 FD)**] Las razones deven ser propias a las razones que fablamos.

Capítulo ·LVI·

[**137 (602 FD)**] Grave cosa es subir de lo alto a las cosas çelestiales.

[**138 (603 FD)**] Todo pecado, o es en el pensamiento, o en la palabra, o en la obra.

[**139 (604 FD)**] El amor nunca pudo ser apremiado por ley, ca mayor es que la ley.

Capítulo ·LVII·

[**140 (605 FD)**] Nunca el pecado pasará sin pena nin la virtud sin galardón.

Capítulo ·LIX·

[**141 (606 FD)**] Los buenos siempre son poderosos, e los malos flacos e poco poderosos.

[**142 (607 FD)**] Grand mengua e pequeño poder es non defenderse hombre del pecado.

[**143 (608 FD)**] Los que dexan a Dios, por quien tenemos el ser, desamparan el ser e tórnanse a nada.

[**144 (609 FD)**] Tres son las cabsas de las quales deçiende todo pecado: por non saber, o por non poder, o por maliçia.

Capítulo ·LXI·

[**145 (610 FD)**] El bueno es bienaventurado, y es semejante a Dios el bienaventurado.

**[146 (611 FD)]** Peor es mudarse hombre de buenas costumbres [xxixr] a malas que mudarse en figura de bestia.

**[147 (612 FD)]** Nunca hombre [muda] sus buenas costumbres en malas; múdase la voluntad, que es el ánima. Y en mudarse en figura de bestia, múdase el cuerpo.

## Capítulo ·LXII·

**[148 (613 FD)]** Las desaventuras son los malos quando acaban sus malos deseos que si non los podiesen cumplir.

**[149 (614 FD)]** Desaventurado poderío es poder acabar lo mal deseado.

**[150 (615 FD)]** En los buenos, aquello que es más duradero es lo mejor; ansí, en los malos, aquello es peor que es más durable.

**[151 (616 FD)]** Por muy más desaventurados devrían ser juzgados los malos si la muerte, que da fin a la desaventura, non les viniese.

**[152 (617 FD)]** Tanto la desaventura es mayor quanto más dura, e tanto menor quanto menos dura.

**[153 (618 FD)]** Muy mayor desaventura es a los malos quando la justiçia non los castiga que a los otros malos que con justiçia son castigados.

**[154 (619 FD)]** A justiçia pertenesçe que nunca sean menguados de tormentos los que nunca fueron menguados de pecados.

**[155 (620 FD)]** Más desaventurados son los que fazen las injurias que los que las padeçen.

[xxixv] **[156 (621 FD)]** Quanto alguno más dino es de aver pena, tanto es más mezquino.

**[157 (622 FD)]** Si a los malos pudiese ser otorgado de ver la virtud que perdieron, verían como devían dexar sus haziendas, e aun darse tormentos e penas.

## Capítulo ·LXIII·

**[158 (623 FD)]** Quien con buena razón quisiere hordenar su vida, ame a los buenos e aya piedad a los malos.

## Capítulo ·LXVI·

**[159 (624 FD)]** La salud de las ánimas es la bondad.

**[160 (625 FD)]** La dolençia de los cuerpos son los pecados.

**[161 (626 FD)]** Grand provecho es a los buenos quando a los malos les vienen estos bienes temporales, ca estonçe an mayor esperança de su bondad.

**[162 (627 FD)]** Nunca será loada la paçiençia de los buenos si non se sufre la persecuçión de los malos.

**[163 (628 FD)]** Entre los malos non puede aver concordia.

**[164 (629 FD)]** Non es cosa convenible al hombre querer alcançar de saber todas las cosas que Dios faze.

Capítulo ·LXVIII·

**[165 (630 FD)]** Siempre la virtud está en los medios.

Capítulo ·LXX·

**[166 (631 FD)]** Todas las cosas que se fazen son primero vistas a Dios.

Capítulo ·LXXV·

**[167 (632 FD)]** Entre las cosas que son verdaderas non ay cosa de discordia.

**Fin**

### 4.5.3. *Boeçio de consolaçión*

#### *4.5.3.1. Introducción*

Presento la edición crítica del *Boeçio de consolaçión*, basada en los dos manuscritos que se han conservado, *G* y *Mo*, y en la comparación sistemática con su modelo subyacente (§ 3.3.3).

Señalo con letra versalita la presencia de una interpolación; con versalita y negrita, el texto rubricado en *G*, que es el modelo que sigo en cuanto a grafías y a *ordinatio*. Se aportan en las secciones en prosa los números de parágrafos en letra negrita, entre corchetes y módulo menor al del texto.

#### *4.5.3.2. Edición crítica*

[1ra] **Comiénçase el preámbulo en el libro de *Boeçio de consolaçión*, el qual fizo e compuso el filósopho mismo que ovo nombre Boeçio, e fízolo para conortar a sí e a otrie, e púsole su nombre**

Boeçio fue un cavallero de armas muy preçiado de bondad e de fama, e vino del linaje de los patriçios, que quiere dezir tanto como adelantados mayores. E ovo por sobrenombre Aniçio Malo Malio Severino, e fue de los grandes cónsules ordinarios de Roma, e fue muy gran sabio e filósopho e ombre derechero, e trabajose siempre de acresçentar la onra de Roma e levarla adelante. E aviéndole embidia los malos, mescláronlo con Theodorio, emperador de Roma, e mandolo prender e meter en cárçel; e ya [1rb] siendo en la prisión, sin otras buenas palabras que dixo e muchos buenos libros que compuso, fizo ende un libro que llaman *De consolaçión*, que es manera de tomar conorte los cuitados en las cueitas que les vienen. Mas porque los conortes non podrían ser entendidos si non sopiese ombre las maneras de las cueitas e los pesares sobre qué vienen, por eso puso primeramente la manera de las cueitas e de los pesares por tal que a cada una manera de cueita e de pesar pusiese su manera de conorte; e tomó manera como si él mismo, sintiéndose de sus pesares e doliéndose d'ellos, fablase con otro más entendido que sí que lo oviese de conortar e lo sopiese fazer. E por ende puso nombre al libro *De consolaçión*.

Y en comiençó d'este libro á ombre menester de saber siete cosas que son raízes e se convienen saber en comiençó de cada un libro para poder mejor entender todo aquello de que fabla. La primera es saber ombre la materia de que fabla el libro, e la materia de que fabla este libro es de bienandança e saber quál es la verda[1va]dera para conosçerla para sí e quál es la engañosa e non verdadera para non preçiarla mucho quando la oviere nin dolerse d'ella quando la perdiere.

La segunda es saber el provecho del libro, y el provecho d'este libro es en dos guisas: la primera es aver el ombre conorte en los pesares, e la segunda es aver ombre enderesçamiento del entendimiento para ser complido de bondad e de buenas costumbres.

La terçera razón de las que son de saber en comiençó de cada un libro es por quál razón fue començado el libro, e la razón por que Boeçio començó este libro es porque él era preso y en gran pesar e sin que meresçiese por qué; y estando en la prissión entristeçía mucho veniéndosele mientes como fuera rico e poderoso e onrado y era venido sin culpa a tener pena con los malos. Y esforçose con seso a echar de sí aquellos pensamientos malos que lo traían a desesperar bolviendo su buen entendimiento e despertándolo a cuidar en las cosas de filosofía, e señaladamente en las que convenía para menospreçiar lo que avía perdido e co[1vb]nortarse con [el saber, que solo era el] que le fincava, e [con el buen presumir] que siempre havía bien vivido. E por [esta razón] fizo este libro.

La quarta es [...] nombre del que fizo el libro, y el [que fizo] este libro ovo nombre Boeçio Severino, ca, comoquier que ovo otros muchos sobrenombres, así como dicho es, por los linages donde venía e por los ofiçios que ovo por sus linajes, este sobrenombre ovo señaladamente por los meresçimientos de su bondad e de sus buenas costumbres, ca Severino tanto quiere dezir como ombre seguidor de verdad e de derechez que non se parte d'ello por ninguna razón. E por ende la Iglesia de Roma, quando lo canonizó por la su gran bondad provada e por la su santidad, dexó todos los otros nombres que avía e llamolo Sant Severino.

La quinta es saber el título del libro. *Título* es ayuntamiento de muchas cosas en uno por que se declara la entençión del libro e por que sabe ombre qué e de qué es de lo que fabla e lo que comiença a leer e quién lo fizo. E *título* es palabra griega que quiere tanto dezir como 'alumbramiento', e *titan* en griego quiere dezir 'sol', y en latín es dicho *título* por aquella semejança, que así como el sol alumbra el mundo, así [2ra] [el título alum]bra el libro, e por [esso] dixo un filósopho que llaman [Almonora] que, raído el título del libro, finca la carta muda y escura e non sabe ombre de qué fabla. Y el título d'este libro es este: «Comiénçase el libro que es dicho *Boeçio de consolación*, el qual fizo e compuso este filósopho mismo que ovo nombre Boeçio, así como dicho es, para conortar a sí e a otrie, e púsole su nombre».

La sesta es saber ombre de quál parte de filosophía es el libro. Ca las partes de filosophía son tres: la una es çiençia natural, que quiere tanto dezir como saber de natura; la otra es sermoçinal, que quiere tanto dezir como ordenamiento de palabras; la otra es çiençia moral, que quiere tanto dezir como saber de buenas costumbres; e por esta sabe ombre quáles son buenas costumbres e quáles malas, por que, conosçiéndolas, sepa obrar bien y esquivar el mal. E d'este saber fabla este libro.

La setena es cómo fabla el que fizo el libro, y esta se parte en dos guisas: la primera es quál manera de fablar [2rb] tomó el que fizo el libro, ca, maguer que los sabios tomaron diversas maneras de fablar en los libros que fizieron, Boeçio tomó en este libro una manera que dizen

*didascálica*, que tanto quiere dezir en griego como quando el disçípulo fabla con el maestro y el que menos sabe con el que sabe más por ser más çierto de aquello en que dubda e quiere aviriguar e por aver consejo en aquello que lo ha menester. E así fizo Boeçio en este libro, ca fabla él como razonándose con Filosophía demandándole consejo e çertinidad de las dubdas, e Filosophía fabla con él dándole consejo e conorte e respondiéndole a las sus preguntas e aviriguándole e allanándole las cosas dubdosas. La segunda d'estas dos maneras es en quál guisa y en quántas partes se departe el libro. E porque este libro es de bienandança en que ombre ha de tomar conorte en los pesares que le vienen por la aventura del mundo, e porque non puede ombre guaresçer bien al doliente a menos de saber qué enfermedad ha e por quál razón, por esto Boeçio, queriendo guaresçer de tristeza e de pesar para tomar el conorte qual era menester, por ende en la primera parte d'este libro cuenta sus pesares e sus malas andanças [2va] diziendo cómo y en quál guisa le vinieron. Y en la segunda parte fabla de Fortuna, que es la aventura del mundo, que fue como razón de sus males, e razonándose con ella e mostrando qué mala e qué falsa es, tomó alguna manera de conorte. Y en la terçera parte d'este libro, porque son de arrancar las malas yervas ante que ombre plante las buenas, muestra quáles son las falsas buenas andanças e por qué e cómo se engañan los ombres en ellas; e manda e conseja al ombre guardarse d'ellas e non preçiarlas quando las ha nin dolerse d'ellas quando las pierde. Y en la quarta parte muestra la verdadera bondad e verdadera bienandança y en quál manera la puede ombre aver e, desque la oviere, no la perder; e muestra como todo lo ál non es de preçiar sinon aquella bienandança, e que aquella, desque ombre la ha, es complido bien e conorte para todos los males. Y en la quinta parte fabla de aquella providençia de Dios, que quiere tanto dezir como el su ordenamiento e anteveimiento de las cosas que son por venir, e muestra como el libre alvedrío non se embarga por la providençia de Dios, e muestra qué es fado e qué es aventura e qué es preçiençia e predestinamiento, e la razón que lo movió a fablar d'estas cosas fue [2vb] por desfazer la opinión o seta de algunos ereges que dizen que ya puesto es de cada uno lo que ha de ser d'él e si ha de ser bienandante o malandante, e que esto non se puede mudar, ante ha de ser así por fuerça. E prueva Boeçio por muy fuertes razones e manifiestamente que todo esto no es nada, ante que ha dado Dios graçia al ombre sobre todas las creaturas de razón e de entendimiento de conosçer y escojer el bien e otrosí conosçer el mal e quitarse d'él por tal que, escogiendo el bien, sea digno de aver meresçimiento e buen gualardón, así como el mal meresçe aver pena.

E por ende elençerramiento de las razones de todo el libro es que, pues en mano de los ombres es, non se puede ninguno escusar de non buscar quantas carreras pudiere de bien abivando su entendimiento para echar de sí todos los males e toda razón d'ellos. E por esto Boeçio, que este libro fizo, veyendo que el su entendimiento era tornado por los grandes pesares de los males que acaesçían sin meresçimiento, por echarlos de sí despertó su seso e aguzó su entendimiento e ayuntó en este libro razones de conorte.

Y en la primera parte d'este libro, [3ra] [...] así como dicho es, contó los sus pesares e las razones d'ellos. E començó assí:

### Comiénçase el prólogo de Boeçio

¡Ay, mezquino! Yo, que fize muchos buenos dictados e muchos buenos libros en tiempo de mi buenandança, e agora triste e lloroso só forçado de començar ditados tristes por la tristeza que tengo. Mas la sapiençia, maguer sea tornada en mí, me muestra qué es lo que

he de dezir por resçebir conorte, pero que me non puedo tener de llorar en diziendo los versos de la tristeza. E comoquier que ove grandes razones de pesar e de espanto, non me pudieron quitar los enseñamientos de sapiençia, ca siempre fueron comigo e me guardaron, y el cumplimiento de la buena andança e la honra que ove quando era mançebo. Entiéndese aquí non por la onra e bienandança que él tovo por mala y engañosa, mas por la onra e bienandança verdadera que es de buenas costumbres, ca por tal como esta dize: Esta bienandança me es conorte de la desaventura de mí, triste e viejo. Y esta razón quiere tanto dezir que gran conorte es a los malandantes [3rb] quando fallan en sí que siempre fizieron e obraron bien. E porque dize que era viejo cuidaría ombre que era viejo por aver muchos años, e non lo era, e dize assí como si él mesmo lo dixese: Maguer que yo dixe que era viejo, non lo era de días, ca la mi vejedad vino, non cuidada, acuitada por males. E si la dolor del coraçón fizo venir la edad que es vejez, quiere dezir que la vejedad es hedad de pesar e de dolor, e por mostrar que la vejedad vino ante de tiempo, dize así que las canas, que son señal de vejedad, vinieron ante de tiempo, e desque el cuerpo fue enflaquesçiendo sonó el cuero floxo e arrugado e tremiendo.

E después d'esto dize así: E desque me cresçieron tantos pesares e se apoderaron en mí, buena me sería la muerte ante que sofrir atantos males luengamente, ca aquella muerte es buena que viene en los años de buena andança e viene a la malandança muchas vegadas llamada e desseada. ¡Ay, Dios, y cómo quando la llaman los mesquinos faze las orejas sordas e torna la cabesça al otro cabo, y ella, cruel, que no quiere çerrar los ojos llorosos! E con quexa estase querellando de la aventura, e dize así: Demientra que la aventura desleal era de mi parte, [3va] con sus bienes livianos llegava por dolençias açerca de muerte, e agora, porque ella, escura, mudó la su cara engañosa, la mala vida se proluenga por tardança desagradante. E por esta ventura que se muda tan rahez e por los pesares que le vinieron en su mudamiento, está razonando con sus amigos como querellándose d'ellos, e dize así: ¡Oh, amigos! ¿Por qué me alabastes atantas vezes diziendo que era bienandante? Ca aquel que cayó non era en estado firme. ¿Pues cómo podía ser bienandante, ca bienandança no puede ser la que perder se puede?

### Después que Boeçio ovo acabado este prólogo, començó en este primero libro a poner una metáphora, que quiere tanto dezir como semejança, para seguir la manera que es dicha.

### E dize assí:

**[I.1.1]** Demientra que yo callando recontava comigo aquestas cosas señalando la mi querella llorosa así como quien la escrive palabra por palabra, vi una muger estar sobre mi cabesça, cuyo vulto era de honrar. E avía los ojos enamorados que en[3vb]çendían a ombre en su amor, poderosos de ver aguda e sotilmente las cosas más de quanto las ombre podría ver. E la su color era biva, y era ella muy de grande esfuerço, maguer que era tan complida de hedad que non era de creer por ninguna guisa que fuese de nuestra hedad. E la su grandez era dubdosa de conosçer, **[I.1.2]** ca a las vezes egualava a la comunal grandez de los ombres e a las vegadas semejava que tañía al çielo con el somo de la su cabesça. E quando ella levantava más altamente la cabesça, aun al çielo mismo traspasava e desvanesçía la vista de los ombres que la catavan. **[I.1.3]** Las sus vestiduras eran complidas por sotil maestría fechas de filos muy

delgados, y eran de tal manera fechas que se non podían desfazer e, así como lo yo aprendí después mostrándomelo ella, avíalas texidas ella misma con sus manos. E la fermosura de los sus vestidos era escuresçida por escureza de vejez que le viene por menospresçiamiento de no ser guardados, así como suele acaesçer a unas imágines fumientas que non son guar[4ra]dadas. **[I.1.4]** En el cabo diyusano de sus vestiduras leyé ombre en griego esta letra: Π; entexido en el susano, esta otra letra: O; y entre estas dos letras veyé ombre gradas señaladas en manera de escaleras por las quales subiese de la parte yusana al comienço susano. **[I.1.5]** Empero aquestas vestiduras avían tajadas algunos forçadores, e cada uno d'ellos tirava dende los pañezuelos que pudiera. **[I.1.6]** Y en la su mano diestra tenía libros, y en la siniestra cemtro.

**[I.1.7]** E desque ella vio estar ante nuestro lecho las çiençias poéticas, QUE QUIERE TANTO DEZIR COMO LAS ARTES DE LA GRAMÁTICA E LÓGICA, que ditavan palabras para conortar mis lloros, un poco sañuda y ençendida con torvada catadura, dixo así:

**[I.1.8]** —¿Quién dexó llegar estas putillas fedientas a este doliente? Que los sus dolores non tan solamente non los amansarían con algunos remedios, mas con todo esto los criarían con dulçes ponçoñas. **[I.1.9]** Y estas son las que matan la miesse abondada en los frutos de entendimiento con espinas dañosas de voluntades e de movimientos de alma, e fazen los entendimientos [4rb] de los ombres venir a dolençias, e non guaresçen. **[I.1.10]** E si las vuestras lisonjas nos truxesen algún malo de echar de entre vosotros, así como las gentes suelen fazer, ternía que era de sofrir, mas sin pesar. ¡Qué maravilla, ca los nuestros entendimientos non se depravarían en aquesto! E a este, criado en los estudios eliáticos e académicos, ¿cómo lo osades destorvar? **[I.1.11]** Mas idvos a las Serenas, que cantan dulçemente en destruimiento de los ombres e dexad este a las mis sapiençias para guaresçer e sanar.

**[I.1.12]** Aquel coro de las artes, enculpado por estas cosas, muy triste baxó la catadura contra tierra e demostró vergüença por vermejura de la cara e salió triste por el umbral de la puerta. **[I.1.13]** Mas yo, cuya faz soposada en lágrimas, escuresçida en guisa que non podía conosçer qué muger era esta, en tan emperial actoridad, maravilleme, e fincada la catadura contra tierra, callando començé a esperar qué faría de aquí adelante. **[I.1.14]** Y estonçe ella llegose más açerca e asentose en cabo a mi lecho, e catando el mi vulto muy agraviado por lloro y en catando contra tierra por tristeza, querellose del torvamiento de mi pensamiento diziendo estos versos assí:

**PHILOSOPHÍA** —¡Ay, Dios, qué fuerte se embota el entendimiento sopozado [4va] en apresurada fondeça e, dexada su claridad, tiéndese para ir en las tiniebras de fuera cada vez que se mueve por vientos terrenales, acresçiéndole muy fuerte el cuidado dañoso! Este Boeçio, quando era libre, solía andar por las carreras çelestiales; Y ESTO QUIERE DEZIR QUE ESTUDIAVA EN LA ARTE DE ESTROLOGÍA. Y el çielo abierto catava la claridad del sol semejante a rosa, e veía los rayos de la elada e fría luna. Y este, que era vençedor de las cosas graves de entender, avía comprehendido en çiertos cuentos qualquier estrella que usa de corrimientos vagos e non estables, movida por desvariados çielos. E aun él solía saber las razones por que los vientos sonantes mueven las planezas de los mares, e quál espíritu es aquel que buelve el mundo estable, e por qué el sol que cae en las partes occidentales se levanta claro en oriente, e aun solía saber quál cosa es la que tiempla las plazientes oras del primer verano en guisa que faze bien paresçer la tierra por flores e por rosas, e quién fizo que el abondado otoño en

el año lleno faze aver abondamiento de uvas pesadas, e aun este solía dar razones diversas de la natura ascondida. ¡Ay, Dios, ago[4vb]ra yaze esvanesçido el alumbramiento del su buen entendimiento, e, apremiado por pesadas cadenas que tiene a su pescueço, tiene vulto abaxado por pesadumbre! ¡Ay, Dios, que mal forçado es catar la loca tierra!

E desque acabó esta manera de querella por estos versos, dixo así:

**[I.2.1]** —No es tiempo de querella, tiempo es de física para acorrer a los males.

**[I.2.2] Boeçio** Entonçe, parando mientes a mí con todos sus entendimientos, dixo así:

**Philosophía** —¿Eres tú aquel que, governado de nuestra leche e criado por nuestros mantenimientos, avías llegado a fortaleza de varonil coraçón? **[I.2.3]** Çiertamente tales armas te diéramos que, si tú primeramente non las echaras de ti, te defenderían en firmedumbre non vençedera. **[I.2.4]** ¿Conósçesme o non? ¿Por qué callas? ¿Por vergüença o por torvamiento? Más querría que por vergüença, mas, así como yo veo, torvamiento te tiene apremiado.

**[I.2.5] Boeçio** E desque ella me vio non tan solamente callado, ante como ombre sin lengua e mudo de todo en todo, llegó mansamente su mano a mi pecho e dixo así:

**Philosophía** —No ay ningún peligro, letargia ha; enfermedad es comunal de aquellos que por el mal que resçibieron han los entendimientos dañados. Olvidose yaque de sí mismo. **[I.2.6]** Rahez se acordará si a nós conosçiere. [*3vb*] Empero porque nos puede conosçer, alimpiemos la su vista escuresçida por nuve de las cosas terrenales.

**[I.2.7]** Estas cosas dixo Filosofía, desí cogió sus vistiduras por priego y enxugó mis ojos ondeantes por lloros.

## Versos

Estonçe, sacudida de mí la noche, esclaresçieron las tiniebras e tornose el primero esfuerço a mis ojos, así como acaesçe que quando se cubre la claridat del día por el apresuramiento del viento que dizen Coro, el çielo está cubierto de nubes de lluvias, el sol se asconde e, non paresçiendo aver las estrellas él, la noche se espande sobre la [*4ra*] tierra, e si el çierço es enviado de la rizón que es de parte de Septrentrión, fiere aquella obscuridat e abre el día ençerrado y esclaresçe el sol emblandeçiendo por lumbre a so ora e fiere con sus rayos los ojos que se maravillan.

**[I.3.1]** E d'esta guisa, desque fueron desatadas las tiniebras de tristeza, conosçí el çielo e cobré entendimiento para conosçer la faz de lo que me guaresçía. **[I.3.2]** Desque yo bolví mis ojos contra ella e finqué en ella mio catar, vi a Filosofía mi ama, en cuyas cosas yo visquera de mi mançebía acá, **[I.3.3]** e díxele así:

—¡Oh, tú, maestra de todas las bondades! ¿Por qué veniste en estas señeredades de nuestro desterramiento eslenada del tu quiçial alto? ¿E por aventura veniste por tal que tú en culpa por falsos acusamientos fueses aquí comigo trabajada como yo?

**[I.3.4]** —¿E tú, criado, desampararte ía? ¿Non partiría la carga que sofriste por embidia de mi nombre aparejado en el trabajo contigo? **[I.3.5]** Mas non caía esto a Filosofía, dexar non acompañada la carrera del derechero. Çiertamente avría vergüença del mio error, e así

como si cosa nueva estraña [*4rb*] acaesçiese, tomaría en mí aborresçimiento. **[I.3.6]** E agora, ¿judgas tú primero sapiençia seer maltrecha e con peligros entre aquellos que son de malas costumbres? ¿E non sabes de cómo los antigos, ante de la hedat de Platón nuestro deçípulo, ovimos grandes lides contra el atrevimiento e locura e, aun él mesmo viviendo, Socrantes su maestro, yo estando delante, meresçió vençer la muerte que era su contraria e contra derecho de sí? **[I.3.7]** Desque el pueblo de los epicuros e de los estoicos e algunos otros, cada uno por su parte, se esforçaron de ir a robar su heredat, traxiéronme así como en parte de su robo; costriñéndolos y esforçándome contra ellos, despedaçáronme las vistiduras que mis manos avían texidas, e, tirados por fuerça algunos pedaçuelos [...]. **[I.3.8]** Porque paresçía entre ellos algunas señales de nuestro hábito, la locura, confirmada por yerro de muchedumbre de gente dexcomulgada, corrompió muchos d'ellos para seer mis privados. **[I.3.9]** E si tú, Boeçio, non sopiste la foída de de Anaxágoras nin la ponçoña de Socrantes nin los tormentos de Zeno, porque fueron muy antigos y estraños, podiste saber lo que acaesçió a los Canios e a los Sénecas e a los Soranos, cuya memoria non es vieja y [*4va*] es mucho de onrar. **[I.3.10]** A todos estos ninguna otra cosa non los traxo a penas nin a tormentos sinon porque, enformados de nuestras buenas costumbres, eran muy desemejantes a los entendimientos e a las obras de los malos. **[I.3.11]** Por esto non has por qué te maravillar si en esta mar de la vida somos atormentados e de muchos cabos acometen señaladamente a nós, que tenemos este proponimiento, mayormente de fazer cosa que pese a los muy malos. **[I.3.12]** La hueste de los quales, maguer sea muy grande, dévela ombre menospreçiar porque anda sin ningunt cabdillo e salle muy amenado a denegar por yerro corriente locamente e comunal. **[I.3.13]** E si alguna vegada acaesçe que esta hueste de los malos ordenase su az poderosa contra el nuestro cabdillo,ençierra los sus abondamientos en torres. Ellos entienden de todo en todo robar las carguillas non provechosas. **[I.3.14]** E nós, estando desuso, fazemos escarnio d'ellos porque están robando las cosas viles. E somos seguros de todo roído loco e amparados por tal fortaleza a que non puede llegar la su vileza e su locura crudeçelente.

E dixo Filosofía contra la fortuna del mundo:

[*4vb*] —Todo ombre asosegado en bondat por vida compuesta e ordenada que puso a so pie el sobervio fado e que, catando la una e la otra ventura, estovo derecho e firme e pudo tener el vulto non vençido, a tal como este non lo moverán las raviosas ame[5ra]nazas del mar moviente fuerte a menudo fervor trastornado de fondón; otrosí non lo moverá Veseito, el monte que quema quantas vegadas quiere rompiendo los lugares do está echando fuegos firvientes. E non lo moverá la carrera del rayo ardiente que suele ferir las altas torres. E desque así es, ¿por qué los ombres mesquinos miran tanto los crueles prínçipes e bravos e con saña, maguer son sin fuerça? Non ayas esperança nin ayas miedo, e serás armado contra la ira del poderoso. Mas qualquiera ombre que es tremiente de miedo e desea estado en que non sea firme nin señor de sí, á echado el escudo de sí e, movido de su lugar, ata cadena en que lo lieve.

E después de los versos dixo Philosophía a Boeçio:

**[I.4.1]** —¿Entiendes aquestas palabras y entran en tu coraçón? ¿O eres tal como el asno a la viyuela? ¿Por qué lloras y eres triste de dentro? ¿Por qué manas lágrimas? Manifiéstalo a mí e no me lo encubras. Si tú esperas la obra del que te melezina, ha menester que [5rb] descubras la llaga.

[**I.4.2**] **Boeçio** Estonçe, desque ove cogido coraçón d'esfuerço, dixe assí:

—¿E aún ha menester de mostrar, o non paresçe assaz por sí la aspereza de la aventura del mundo cómo es cruel contra nós? ¿E non te mueve alguna cosa a juzgar que con derecho só triste parando mientes al lugar en que estó? [**I.4.3**]¿Y esta es la cámara de los libros que tú misma avías escogida que fuese, çierta sea para ti en las nuestras casas, en la qual estando tú, comigo muchas vegadas departíes de las cosas de Dios e de los ombres? [**I.4.4**] ¿En tal manera me avía e tal era mi vulto quando ordenavas comigo las poridades de natura, quando me mostravas las carreras de las estrellas con verga de geómetra, e quando formavas las nuestras costumbres e toda la razón de vida a semejança de la çelestial orden? ¿Estos gualardones sofrimos los que servimos a ti? [**I.4.5**] Mas tú bien sabes de cómo confirmaste esta sentençia por boca de Platón diziendo que bien andavan las cosas de común quando las governavan los mucho entendidos en sapiençia o quando acaesçía que los sus governadores en[5va]tendían a governarlas con sabiduría. [**I.4.6**] E tú dixiste por boca de aquel mismo filósopho que por esta razón era menester a los sabios de tomar mantenimiento del bien de común: por tal que los governamientos de las çibdades, desamparadas a los malos e tormentadores çibdadanos, non troxieren gran daño e muerte a los buenos. [**I.4.7**] Por ende yo, siguiendo este mandamiento, desseé cumplir por obra a pro de común lo que aprendí de tus poridades quando estava de vagar. [**I.4.8**] Tú y Dios, que te enxirió en los entendimientos de los sabios, me sodes testigos que nunca otra cosa me traxo a aver dignidad e poderío sinon comunal entendimiento de bien de todos. [**I.4.9**] E por ende me acaesçieron grandes discordias con los malos non aparejados a resçebir ningún amansamiento por razón nin por ruego. E dende aun acaesçiome de agraviar los poderosos porque no di nada de que ombre ha de aver desgrado. Y esto es lo que gana siempre la soltura de la conçiençia por amparar derecho. [**I.4.10**] ¿Quántas vegadas yo, contrariando a Tanigaste, travé d'él faziendo él fuerte mo[5vb]vimiento que fazíe contra la bienandança de algunos flacos? ¿Quántas vegadas redré a Triguilla, mayordomo de casa del rey, del tuerto que avía començado, e aun çerca de acabado? ¿Quántas vegadas yo amparé a los mesquinos, los quales la avariçia non escarmentada de los estraños trabajava siempre por muchos achaques, poniendo mi estado e mi honra a grandes peligros? E aun más te digo, que nunca ninguno me tiró de derecho a tuerto. [**I.4.11**] E dolime mucho, bien así como aquellos que el mal sufrían, quando vi destruir las bienandanças de los de las provinçias, a las vezes por robos apartados, a las vezes por pechos que levavan d'ellos públicamente. [**I.4.12**] E quando acaesçió en Campania muy gran fambre sin guisa e fue establesçido que todos comprasen de un lugar, y esto semejava que tormentava mucho por mengua la provinçia de Campania, tomé contienda contra el prefecto de la corte por razón del provecho del común, e, conosçiéndolo el rey, contendí sobre esta razón e fiz que se non fiziese aquella compra. [**I.4.13**] Yo saqué [6ra] a Paulino, un ombre bueno de los cónsules, e a sus riquezas de las gargantas abiertas de los canes de palaçio, que con esperança e cobdiçia las ovieran tragadas. [**I.4.14**] E yo me paré contra la malquerençia del acusador Çiván, que la pena de la acusación antejuzgada non oviese daño a Albino, que era de los cónsules. [**I.4.15**] Assaz vi que enasperesçí muy grandes discordias contra mí, empero yo, que por amor de justiçia non retove ninguna cosa por que fuese más seguro entre los de la cámara, devía ser más seguro entre los otros. [**I.4.16**] Mas ¿quáles fueron aquellos que nos acusaron? Entre ellos ovo uno que le dizían Basilio, que era ya echado del serviçio del rey e fue movido con cueita de aver ageno que devía, e quitárongelo por que acusare contra mi fama. [**I.4.17**] E desque esto por la sentençia del rey fue determinado, que Opolio e

Gaudençio fuesen desterrados por muchos engaños que fizieron sin cuenta, ellos, no queriéndole obedesçer, metiéronse en Iglesia. E quando el rey lo sopo, mandó que si non saliesen al día puesto de la çib[6rb]dad de Rávena, que los señalasen en las fruentes e los echasen. **[I.4.18]** ¿E quál cosa podría ombre ordenar semejante d'esta crueldad? Que en aquel mismo día fue resçebida la acusaçión d'estos contra nuestra fama. **[I.4.19]** Pues, ¿qué dirás? ¿Meresçieron esto las nuestras artes y estudios, o fizo justos a estos acusadores aquello por que ante eran caídos en culpa? E si la aventura non ovo vergüença de lo que fue más acusado contra derecho, ¿al menos oviese vergüença de los acusadores? **[I.4.20]** E si quisieres saber en suma de qué mal nos acusaron, dizen que queríamos nós salvar al Senado. **[I.4.21]** ¿E quieres saber la manera? Nós fuemos acusado que embargamos al acusador que non truxese mostramientos por los quales metiesen en culpa al Senado contra el rey. **[I.4.22]** Pues demuestra qué tienes por bien. ¿Negaremos este pecado por tal que te non venga por nós vergüença? Ante lo manifestaremos, ca digo que lo quis, e nunca dexaré de lo querer que el Senado sea salvo. E con esto quedará la obra del acusador. **[I.4.23]** ¿O quieres que diga de ser desaguisado desear bien de aquella orden de los senadores? Pero aquel Senado avía fe[6va]cho de mí por sus juizios que este desaguisado que me fizieron fuese juzgado contra mí como si fuese ende meresçedor, **[I.4.24]** mas la locura, maguer mienta a sí siempre, non puede mudar los meresçimientos de las cosas. E bien sé yo según el establesçimiento de Sócrates EL PHILÓSOPHO que non conviene asconder la verdad nin otorgar la mentira. **[I.4.25]** Empero que comoquier que aquello sea, déxolo juzgador a ti e a los sabios. Mas de cómo pasaron estas cosas e la verdad d'ellas, por tal que lo sepan los que después de nós vinieren, mandelo escrivir e meter en remembrança. **[I.4.26]** ¿Empero qué nos acaesçe agora a dezir de aquellas letras que dixeron que fueran fechas falsamente? En ellas me reprehendieron que yo mostrava que avía esperança de procurar la libertad del pueblo de Roma. Y el engaño d'ellos manifiesto fuera si a nós fuese dado liçençia de oír e de afrontar el dicho de aquellos acusadores, que es cosa que en todos los fechos que acaesçen á gran fuerça. **[I.4.27]** ¿E qué esperança puede ombre aver en ninguna libertad onde esto non se faze? ¡Mandase Dios que pudiese ombre aver alguna esperança! Ca si aquellos acusadores oviese oídos, [6vb] respondiera por la palabra de Canio, que quando le dixo Gayo Çésar, el fijo de Jermánico, que él con otros era sabidor de la jura fecha contra él, respondió e dixo: «Si yo lo oviese sabido, tú non lo supieras». **[I.4.28]** E por todo lo que nos acaesçió, el lloro non embotó aún así el nuestro seso por que yo me querelle si se esforçaron los malos de guisar sentençias de pena contra bondad, mas de lo que me yo maravillo es de cómo pudieron complir aquello de que ovieren esperança, **[I.4.29]** ca querer lo peor, de nuestro fallimiento es de los ombres, mas poder complir contra derecho las cosas que cuidare qualquier ombre dapñado por sentençia, e veyendo esto Dios, cosa es semejante a mostruo, QUE ES CONTRA NATURA, PERO QUE ACAESÇE A VEZES. **[I.4.30]** Onde alguno de tus criados preguntó non a tuerto: «Si Dios es, ¿onde vienen los males?», así como podríe ombre dezir: «Si Dios no fuese, ¿dónde vernían los bienes?». **[I.4.31]** Mas a los malos ombres que quieren astragamiento de todos los bienes e de todo el Senado conviéneles querer ir destruir a nós e a aquellos que vieren contrariar por los buenos e por el Senado. **[I.4.32]** Çiertamente nós non meresçíamos aquello [7ra] por nós nin por nuestros padres. E bien te viene emiente que, quando yo alguna cosa avía a dezir o a fazer, tú mesma seyendo presente lo enderesçavas. ¿E viénete emiente quando el rey, en Verona, cobdiçiador del destruimiento del común, que el crimen de magestad que era acusado contra Albino se esforçava a mudar contra toda la orden del Senado, con quánta siguridad del mi peligro defendía el derecho del Senado todo? **[I.4.33]** Sabes tú que estas cosas que yo digo son

verdaderas e que nunca me alabé por me loar, ca quantas vegadas alguno, mostrando el buen fecho que fizo, resçibe presçio de fama, mengua en alguna manera la poridad de bondad que es en el coraçón porque loa a sí mismo. **[I.4.34]** E bien vees tú quál acaesçimiento á tomado nuestra bondad: por gualardón de verdadera bondad somos sometido a penas de falso pecado. **[I.4.35]** ¿E quál conosçimiento de pecado manifiesto ovo nunca juezes tan acordados en crueldad que no baxase a algunos o el yerro mismo de los ombres o la manera de la aventura, que no es çierta a todas las cosas mortales? **[I.4.36]** E si nos dixesen que nós avíamos querido quemar las santas casas e matar los clérigos con espada, e aun aver ordenado muer[7rb]te a todos los buenos, empero la sentençia nos tormentaría quando fuésemos presente e que lo oviésemos conosçido o fuésemos vençido. E agora nós, redrados lueñe por quinientas vezes mil pasos, non defendido somos juzgado a muerte e a proscripción, mayormente porque contendíamos a pro del Senado. ¡Oh, Dios, sé yo meresçedores de tal pecado como este de que me acusaron con tuerto, e ninguno d'ellos no poder ser vençido! **[I.4.37]** El meresçimiento de aquella culpa, aquellos mismos que nos acusaron lo vieron, mas por que lo colorasen por mezclamiento de algún pecado, mintieron diziendo que avíamos ensuziado nuestra bondad faziendo sacrilegio por cobdiçia de dignidad. **[I.4.38]** Mas tú, puesta en nós, echavas toda cobdiçia de todas cosas mortales de la silla de nuestro coraçón, e non convenía que sacrilegio oviese logar ante los tus ojos, ca tú distilavas cada día en mis orejas y en mis pensamientos aquel establesçimiento de Pitágoras que dize así: «Servir a Dios e non a los dioses»; **[I.4.39]** nin convenía a mí desear ayuda de los muy viles espíritus, desque tú en tan grande alteza me componías que me fazías [7va] semejante a Dios. **[I.4.40]** E sin esto, de cómo yo pasé con derechura en mi casa e la compañía de los muy onestos amigos e aun el suegro Símacho, por su fecho mismo digno de onrar nos defiende de toda sospecha d'este pecado. **[I.4.41]** Mas, ¡ay, Dios, qué cosa tan desaguisada!, e creen aquellos de ti tan gran pecado, e por esto mismo que ellos dizen semeja que somos acostado con malefiçio porque somos embriagado en tus disciplinas e conformado en tus buenas costumbres. **[I.4.42]** E non cumplía asaz que no nos aprovechó la tu reverençia si tú más adelante non fueses en nós espedaçada, faziendo ellos mal a nós. **[I.4.43]** Mas aun este ayuntamiento se llegó a nuestros males, que el juizio de los más non cata el meresçimiento de las cosas, mas al acaesçimiento de la aventura. E tiene que aquellas cosas son solamente ordenadas de Dios, las quales le da la bienandança. Por ende acaesçe que la primera cosa que desampara a los malandantes es el buen asmamiento de los ombres. **[I.4.44]** Pésame agora averme a remembrar qué nuevas fa[7vb]zen las gentes e qué desacordadas sentençias dizen. Aquesto solamente digo: que es la mayor carga de la contraria aventura que, quando apone ombre algún mal a los mezquinos, creen que meresçieron las cosas que sufren por ello. **[I.4.45]** E yo, echado de todos mis bienes e despojado de todas mis honras e deshonrado por mal juizio de los ombres, por bien fazer sufro pena. **[I.4.46]** Seméjame que veo los desaguisados ofiçios de los dañados abondados de gozo e de alegría, e cada uno muy destruido por derecho y ensalçado por nuevos engaños de los acusamientos, e otrosí seméjame que veo los buenos echados en tierra por espanto del nuestro dapñamiento, e veo ser movido qualquier tormentador a usar pecado sin pena, e aun lo que es peor, véolo movido a lo fazer por gualardones, e veo los derechureros non solamente tollidos de siguridad, mas aun de todo defendimiento. E por ende me plaze de cridar assí:

¡Oh, Dios Señor, fazedor del çielo e de las estrellas! Tú, que eres firme en cátedra imperial perdurable, buelves el çielo aderredor por movimiento rezio, e [8ra] fuerças a las

estrellas que padezcan ley e çierto ordenamiento de guisa que la luna, luzia por lleno cuerno, contrapuesta a todas las llamas del sol su hermano, asconde las estrellas menores que ella; e a las vezes, amariella por escuro cuerno, açercada más al sol, pierde la lumbre, e la estrella que ha nombre Sperus, que al tiempo de la primera noche faze nasçimientos esfriantes, luzero amarillesçiente, en el nasçimiento del sol mude como de cabo las riendas usadas. Tú, Señor, en el frío de la niebla que faze caer la foja, costriñes el día por que sea de poca tardança. E Tú, Señor, quando el firviente estío viene, departes las oras de la noche para ser pequeñas. El tu poderío tiempla el año desvariado de guisa que las fojas que quita el fuerte salimiento del Çierço, manso Zéfiro las faga tornar. E qualesquier simientes que la estrella que dizen Ascuro vio, otra estrella que dizen Serio las quema seyendo altas mieses. La obra de seer cada cosa en su estado señalado non dexa ninguna cosa desamparada del ordenamiento antigo. ¡Oh, Señor Dios! Tú, que todas las cosas goviernas trayéndolas ordenadamente a çierta fin, ¿por qué menospreçias los fechos solos de los ombres? ¡Oh, Señor [8rb] Dios! Desque Tú eres governador, con derecho eres afrontado agora, ca dizen assí: «¿Por qué la ventura deslenadiza se buelve tantas vezes e apremia los no nuzientes por pena nuziente devida a pecado?». E las malas costumbres están asentadas en noble cátedra e alta, e coçean con los pies los pescueços santos nuziéndolos por vez non derechurera. E la clara bondad se asconde en las tiniebras escuras, y el derechurero padesçe mal por el pecado del muy malo. Non les nuze ninguna cosa los perjurios, nin les nuze otrosí engaño afeitado por color de mentira, mas quando plaze a los malos usar de sus fuerças, alégranse a someter a los altos reyes a que temen muchos pueblos. E Tú, Señor, que enlazas las avenençias de las cosas, cata las mesquinas tierras. Nós, los ombres, que somos non vil parte de tan grande obra, somos atormentados en el mar de la aventura. Tú, Señor governador, apremia los corrimientos arrebatados e firma las tierras estables en avenençia con la qual mantienes el gran çielo.

**[I.5.1]** Desque ove dichas estas cosas, así como gridando con atu[8va]rado pesar, Philosophía, con catamiento plaziente, non sañuda nin punto por mis querellas, **[I.5.2]** dixo assí:

**Phia** —E desque te yo vi triste e lloroso, luego conosçí que eras mesquino y echado de tierra, e quán lueñe eras echado non lo supiera si la tu razón non me lo oviera mostrado. **[I.5.3]** Mas quantoquier que eres lueñe de tu tierra, non eres echado, mas erreste así como el que quiere ir a un lugar e va a otro. Empero si quisieras tenerte por echado, tú mismo te echaste más que otro, ca çiertamente non podría ninguno fazer de ti esto, **[I.5.4]** ca si te acuerdas de quál tierra eres natural, non se govierna así como solía por señorío de muchos como la de Athenas, ante ha un rey e un señor, que se alegra con espesedumbre de çibdadanos e non con echamiento, e costreñirse por sus mandamientos e obedesçer a justiçia es muy gran libertad. **[I.5.5]** ¿E non sabes tú aquella muy antigua ley de tu çibdad por la qual es determinado non aver derecho de desterramiento qualquier que más quiere fundar sea en ella? Ca aquel que es çercado de su fortaleza non ha miedo que merezca ser echado de tierra. Mas qualquier [8vb] que dexa de morar en ella, luego dexa de meresçer. **[I.5.6]** E por esto non me mueve tanto el catamiento del lugar quanto el tuyo, nin busco tanto las paredes de tu cámara afeitada con marfil e con vidrio quanto la sea de tu entendimiento, en el qual yo pus no los libros, mas aquello que faze preçio a los libros, las sentençias que fueron de mis libros. **[I.5.7]** E tú de los meresçimientos que oviste del común dixiste çiertamente cosas verdaderas, maguer pocas por la muchedumbre de las cosas que te fizieron. **[I.5.8]** E oviste emiente de

la honestad e de la falsedad manifiesta a todos de las cosas que fueron dichas contra ti. E cuidaste que era derecho de fablar en alguna cosa derechamente e breve de los pecados e de los engaños de los acusadores por que, todas estas cosas reconosçiéndolas el pueblo, que las digan a menudo mejor e más abondadamente. **[I.5.9]** E aun sobre todo esto enculpaste muy fuerte el fecho del no justo Senado, e dolístete del nuestro acusamiento, e lloraste los daños de la fama dañada por mal juizio, **[I.5.10]** e después ensañose el pesar contra la aventura, e querellástete que non respondían eguales gualardones a los meresçimientos, y en la fin pusiste [9ra] las voluntades en voz de sapiençia sañuda por que la paz que mantenía el çielo mantoviese así las tierras. **[I.5.11]** Mas porque te acaesçió gran mezclamiento de pensamientos, e la dolor e la ira y el lloro te fazen diverso, en la guisa que agora está el tu entendimiento non te tañirán aún los fuertes remedios, **[I.5.12]** e por ende usaremos poco a poco de las cosas más livianas por que las cosas que se endureçieron con finchamiento corriendo los torvamientos, que se amollezcan por tañimiento más blando para resçebir la virtud de más fuerte mezclamiento.

### Versos

**Phia** Quando la estrella de Cancro es caliente gravemente por los rayos del sol, quien entonçes echó muchas simientes en los surcos negantes, escarnido de fe de aver fruto, vaya a los árboles robreños. Tú, que as de coger violas, nunca busques la silva de color de pórpola quando el campo estridiçiente se aborresçe por los bravos çierços, e non quieras los sarmientos del primer verano estreñir con cob[9rb]diçiosa mano si te plaze usar de las uvas. El dios de los vinos da sus dones en otoño mayormente. Dios señala los tiempos guisándolos para los sus propios ofiçios e non sufre que se mezclen las vezes las quales Él costriñió. E así la cosa que anda por desvariada carrera e desampara la çierta orden non ha alegres salidas.

**[I.6.1] Dixo philosophia** —Pues que así es, ¿sufrirme as un poco primeramente que yo alcançe e prueve el estado de tu pensamiento con unas poquillas de preguntas por que entienda quál es la manera de tu melezinamiento por que as de guarir?

**[I.6.2] Bcio** —Pregunta por tu alvedrío quál pregunta quisieres que yo te aya a responder.

**[I.6.3] Phia** —¿Cuidas tú que el mundo fue fecho por acaesçimientos desvariados de aventura, o crees que aya algún mantenimiento de razón?

**[I.6.4] B** —Non asmaría por ninguna manera que tan çiertas cosas se moviesen por derramamiento de aventura, ante sé que Dios fazedor es ante su obra, e nunca fue día que me quitase de la verdad de aquesta sentençia.

**[I.6.5] Phia** —Assí es que a[9va]quello que ante un poco cantaste e lloraste, que los ombres son solamente desamparados del governamiento de Dios, ca de las otras cosas non te movías que se non mantoviesen por razón. **[I.6.6]** Mas muy fuerte me maravillo, desque eres puesto en tan sana sentençia, por qué adolesçes. Empero más profundadamente escodriñemos, que yo asmo que alguna cosa te mengua e non sé qué. **[I.6.7]** Mas dime, pues que non dubdas que el mundo se mantiene por Dios, ¿entiendes aun por quáles governamientos se govierna?

**[I.6.8] B** —Apenas entiendo la sentençia de tu pregunta, ¿pues cómo podré responder a lo que me preguntas?

[**I.6.9**] **Phia** —Çiertamente te mengua alguna cosa por la qual te acomete enfermedad de torvamientos en tu coraçón, así como acaesçe algún acometimiento a los que están çercados quando los de fuera les fallan alguna abertura por mengua de algún palo que fallesçe del palenque de la çerca por do les entren. [**I.6.10**] Mas dime, ¿viénete emiente quál es la fin de las cosas o a qué amena la entención de toda la natura?

**B** —Ya oído lo avía, [9vb] mas el lloro embotó la mi memoria.

[**I.6.11**] **Phia** —¿E sabes onde vinieron todas las cosas?

**B** —Selo, e respondite que de Dios.

[**I.6.12**] **P** —¿Pues cómo se puede fazer que desque sabes el comiençó, que non sabes la fin de las cosas? [**I.6.13**] Empero estas son las costumbres de los torvamientos, y esto es el poderío que puede mover al ombre del lugar, mas non puede arrancar nin derraigarlo del todo. [**I.6.14**] Mas quiero que me respondas a esto: ¿acuérdaste que eres ombre?

**B** —¿E qué sería si non me acordase?

[**I.6.15**] **P** —¿Pues podrás dezir qué cosa es ombre?

**B** —Evás que te respondo: ¿preguntas si só animal razonable mortal? Sé que sí, e confiesso que aquello só.

[**I.6.16**] **P** —¿E sopiste si eres alguna cosa otra?

**B** —Non.

[**I.6.17**] **P** —Ya sé otra razón muy grande de tu dolençia: tú dexaste de entender qué cosa eres. E por ende fallé muy complidamente la razón de tu enfermedad e la carrera para tornarte a sanidad, [**I.6.18**] ca porque tú eres confondido por olvidamiento de ti mismo, dolístete por ser echado de tierra e despojado de tus bienes. [10ra] [**I.6.19**] E porque non sabes quál es la fin de las cosas, asmas que malos ombres e desaguisados son poderosos e bienandantes. E porque as olvidado por quáles governamientos el mundo es mantenido, asmas que los mudamientos de aventuras corren sin guiador. Estas son grandes razones no solamente para enfermedad, ante aun para muerte. Mas loado sea el fazedor de sanidad, que non te desamparó aún del todo la natura. [**I.6.20**] Avemos muy grande enderesçamiento para tu salud, la verdadera sentençia de los governamientos del mundo, que non crees que sea sometida al derramamiento de las ocasiones, mas al ordenamiento de Dios. Pues no temas, ca d'esta muy pequeña çentella se alumbrará en ti calentura de vida. [**I.6.21**] Mas porque non es aún tiempo de más firmes remedios, e çierta cosa es que los entendimientos son de tal natura que, cada que echan de sí las verdaderas sentençias, envístense de las falsas, por las quales cosas la obscuridad nasçida de los torvamientos con[10rb]fonde el verdadero catamiento del entendimiento, provaré poco a poco de adelgazar esta obscuridad con ligeras e medianas mediçinas por tal que, quando fueren tiradas las tiniebras de los talantes engañosos del alma, puedas conosçer el resplandor de la verdadera luz.

Las estrellas ascondidas por nuves escuras non pueden echar claridad. Si el Ábrego turvio, bolviendo el mar, enturvie el estivo e la onda, que semeja vidrio en las días claros,

después ensuziada por el çieno desatado, contraría a las vistas, y el río corriente que anda vagando en los altos montes muchas vegadas se retiene contrariando la piedra de la peña rompida. E tú, si quieres catar la verdad con clara lumbre, toma la calle por derecha carrera y echa de ti gozos e miedo y esperança, e non sea contigo pesar, ca el entendimiento onde estas cosas regnan es escuro e atado por frenos.

## Acabado es el Primero Libro

## E comiença el segundo

[**II.1.1**] **Boeçio** Después d'esto calló Philosophía un [10va] poco e, desque vio cómo yo estaba deseoso de oír callando, ella mesuradamente començó assí:

[**II.1.2**] —Si yo conosco las razones de tu enfermedad e la manera, tú te quexas por voluntad e por deseo de la primera aventura que oviste, ca aquella, desque se mudó, tornó el estado de tu coraçón así como tú dizes. [**II.1.3**] Yo entiendo las colores de muchas maneras de la su maravilla de la aventura, e aun el afazimiento muy plaziente que aquella á con aquellos a quien se esfuerça de mal jugar por tal que confonde con dolor muy grave de sofrir los que ella a desora desampara. [**II.1.4**] E si te acordares de su natura e de sus costumbres e de su mereçimiento, entenderás que non oviste ninguna cosa fermosa d'ella nin la perdiste. Mas, así como asmo, non trabajaré mucho en fazerte emiente aquestas cosas, [**II.1.5**] ca tú solías acometer a ella presente e plaziente con palabras de esfuerço e corrías contra ella por sentençias sacadas de nuestra poridad. [**II.1.6**] Empero así es que todo mudamiento de las cosas á so ora, non acaesçe sinon por [10vb] alguna cosa que se faze como corriente de los coraçones, assí acaesçió que tú eres partido algún poco de tu assossegamiento. [**II.1.7**] Mas tiempo es que comas e gostes alguna cosa tal que sea miel e alegría, que, enviada adentro, aparejará carrera a las cosas más fuertes que as de tomar. [**II.1.8**] Pues llegue el amonestamiento de la dulçor retórica, que entonçe tan solamente va por derecha carrera quando non desampara los nuestros establesçimientos; e otrosí la música, sirvienta de nuestra casa, con aquesta dulçor de retórica cante manera de dictados a vezes graves e a vezes livianos. [**II.1.9**] E tú, ombre, ¿qué razón es la que te echó en tristeza y en lloro? Cuido que viste alguna cosa nueva e non usada. ¿Cuidas tú que la aventura sea mudada contra ti solo? Yerras. [**II.1.10**] Estas son siempre sus costumbres y esta es su natura. Ella en su mudamiento çerca de ti guardó mayormente la su firmedumbre. Atal era quando te afalagava e quando ella te engañava con deleites de falsa bienandança. [**II.1.11**] Aprendiste los sus catamientos [11ra] dubdosos de la çiega deessa de la aventura, la que a los otros se encubrió, a ti se manifestó de todo en todo. [**II.1.12**] Si la loas, usa de sus maneras e non te querelles; si aborreçes a ella, que es desleal, menosprésçiala e deséchala así como aquella que trebeja trebejo mortal, ca aquella que agora es razón de tan gran lloro, ella misma devía ser razón de folgança. Desamparote aquella de quien no puede ninguno ser seguro que lo non desampare. [**II.1.13**] ¿O crees tú que la buena andança que ha de venir es cosa presçiosa, e plázete porque es cara la aventura presente, que non es firme de durar con el ombre, e quando se d'él parte trae dolor? [**II.1.14**] E desque así es que la non puede tener ombre por alvedrío, e quando fuye faze a los que desampara mesquinos, ¿qué ál es ella, fuidiza, sinon algún demostramiento de la mesquindad que ha de aver? [**II.1.15**] Ca non cumple aun catar ombre aquello que tiene ante los ojos; el seso comide la fin de las cosas, e por él mismo el mudamiento en qualquier parte de aventura faze que non tema

ombre sus amenazas nin dessee sus falagos. **[II.1.16]** E al cabo conviénete que sufras con igual coraçón quequier que se faze dentro en la era de aventura desque una vez ovieres sometido el pescueço [11rb] a su juego. **[II.1.17]** E si tú quisieres escrivir ley de estar e de andar a aquella que tú escogiste de grado por tu señora, ¿non serás tortiçero e sin sufrençia y enasperarías la aventura, la qual no puedes mudar? [12va] **[II.1.18]** Si dexas las velas a los vientos, non irás allá do tu voluntad querría, mas allá donde los [12vb] vientos te empuxarían. E si fiares las simientes en los campos, has menester que peses los años entre sí, los abondados con los menguados. Dístete a la aventura que te mantoviese; conviene que obedezcas costumbres de la señora. **[II.1.19]** ¿E tú te esfuerças de reteñir el fuerte movimiento de rueda que se buelve? E tú, muy loco además sobre todas las cosas mortales, ¿non sabes que si comiença a seer, dexa de seer ventura?

Quando esta aventura buelve las vezes con mano orgullosa, es dicha a manera de Euripo bulliente, QUE ES UN RÍO MUY RAVIOSO. Y ella, que es muy cruel, quebranta muy fuerte los reyes, de los quales las gentes solían tremer. Y ella, engañosa, alça el vulto abaxado del vençido e non oye los lloros de los mesquinos nin á cuidado d'ellos. E sobre todo esto ella, muy dura, ríese de los gemidos que fizo. Assí juega ella e assí muestra sus poderíos. Gran mostramiento muestra [13ra] a los suyos si alguno fuere visto en una ora aterrado e bienandante.

**[II.2.1]** —Querría razonar contigo algunas pocas palabras fablando en voz de Aventura; pues, para mientes si demanda derecho en esto que dirá. **[II.2.2]** **AQUÍ FABLA LA AVENTURA CON EL OMBRE DIZIENDO ASSÍ**: «E tú, ombre, ¿por qué me pones por enculpada querellándote de mí cada día? ¿Qué tuerto te fize o quáles bienes tuyos te quité? **[II.2.3]** Razónate comigo ante qual juez quisieres de la tenençia de las riquezas e de las dignidades e, si tú quisieres mostrar que alguna cosa d'estas sea propia de algunos de los mortales, de grado otorgaré que las cosas que tú demandas fueron tuyas. **[II.2.4]** Quando la natura te traxo del vientre de la madre, yo te resçebí desnudo e menguado de todas cosas, criete con mis riquezas, e yo, umildosa, otorgándote lo que tú querías, criete muy abondadamente; y esto te fizo non sufriente de nuestro fecho. Criete de abondamiento e de resplandor de todas las cosas que son de mi derecho. **[II.2.5]** Agora plázeme de tirar de ti la mano. As a rinder[13rb]me graçias como aquel que usó de cosas ajenas, non as derecho de te querellar así como si ovieses perdido las tus cosas de todo en todo. **[II.2.6]** ¿Pues por qué gimes? Non te vino de nós ningún tuerto. Riquezas e honras e las otras tales cosas, de mi derecho son. Los sirvientes conosçen su señora: comigo vienen, e desque me yo vó, vanse. **[II.2.7]** Aosadamente lo afirmaré que si las cosas de que tú te querellas fuesen tuyas, por ninguna guisa non las perderías. **[II.2.8]** ¿E si yo sola só vedada de usar de mi derecho? Puede el çielo fazer fermosos días, e puede aquellos mismos asconder por noches tenebrosas. Puede el año ennoblesçer la faz de la tierra, a vezes por flores, a vezes por miesses; a vezes ascóndelas con nieves e con fríos. Derecho es dado al mar seer manso a las vezes e muy llano, e a las vezes ensañarse con tempestades e corrimientos. La cobdiçia de los ombres, que non an fines, ¿nos atará a firmeza agena de nuestras costumbres? **[II.2.9]** Este es nuestro poderío, este juego jugamos continuadamente, la rueda bolvemos en el mundo. Alegrá[13va]mosnos mudando las cosas baxas en altas e las altas en baxas. **[II.2.10]** Sube si te plaze, mas por tal ley que non tengas por tuerto el desçender quando la razón del nuestro trebejo lo demandare. **[II.2.11]** ¿E tú non sabías mis costumbres? ¿Non sabías que Cresco, rey de los de India, maguer non avía mucho tiempo que lo temía Çiro, acaesçio·l que fue mesquino e leváronlo a las flamas del fuego, e por la lluvia que fue

embiada del çielo fue defendido? **[II.2.12]** ¿Non sopiste de cómo Paulo dio lágrimas piadosas por las mesquindades del rey de Persia, que fue preso d'él? ¿Qué avrá el grito e la voz de los dictados de las desaventuras si non de cómo la aventura bolvió los regnos bienandantes por golpe non çierto? **[II.2.13]** E tú, ¿seyendo moço non aprendiste de cómo dos cubas, la una buena e la otra mala, estando en el umbral de la puerta de Júpiter? **[II.2.14]** ¿Qué dirás si más abondadamente tomaste de la parte de los bienes? ¿Qué dirás si este mismo rahez mudamiento que es mío es a ti derecha razón de esperar mejores cosas? Empero [13vb] por que te non quexes en tu coraçón, que eres puesto en el regno común a todos, non dessees bevir por tu propio derecho».

**Phia** Si el abondamiento con lieno cuerno diese tantas riquezas non redrando la mano quantas arenas buelve la mar torvada por vientos ravinosos, quantas estrellas resplandesçen en el çielo demostrado en las noches estrelladas, non quedaría por esto el linaje de los ombres de llorar con querellas de mesquindad. Maguer Dios, desgastador de mucho oro, onre a los codiçiosos con preçiadas onras e dignidades, non les semeja nada las cosas ganadas. Mas la cruel voluntad de tomar tragando las ganadas abre otros abrimientos para tomar aún más. ¿E quáles son los frenos que pueden tener la cobdiçia desordenada trayéndola a çierta fin, ca quanto es más abondado por mayores dones, tanto más cresçe la sed por aver. El rico que con[...] treme, e a sí mismo tiene por men[14ra]guado, non faze nada de lo que entien[de fazer?], ca non se fará nin finca abon[dado?] así como cuida.

**[II.3.1] Phia** —Si la aventura fablase por sí por tales razones, çiertamente non avrías qué decir contra ella. E si alguna cosa ay que con derecho puedas defender tu querella, á menester que la digas, e darte hemos lugar para dezir.

**[II.3.2] Boeçio** Estonçe dixe yo así:

—Fermosas son estas cosas que tú dizes, e olvidada la miel de la dulçor de la retórica e de la música, ca deleitan estas cosas en quanto las oye ombre solamente, empero más profundado es el sentimiento de los males en los coraçones de los mesquinos. E por esto, quando aquestas cosas dexaren [11rb] de sonar, la tristeza assentada agravia el coraçón que está con pesar.

**[II.3.3] Phia** —Assí es como tú dizes, ca estas cosas non son aún remedio de tu enfermedad nin de tu dolençia, mas son algunas lieves melezinas contra el guaresçimiento de la dolor desobediente de guaresçer. **[II.3.4]** Mas quando fuere tiempo yo faré allegar a ti las cosas que traspasan a fondo. Empero por que te non quieras tener por mesquino, quiérome entre tanto razonar contigo d'esta guisa. Dime, ¿olvidósete la cuenta e la manera de tu bienandança o no? **[II.3.5]** Cállome de cómo tú, seyendo desconortado de padre e de madre (porque no los avías) fuiste resçebido en guarda de los muy grandes varones, escogido para ser en allegamiento de los prínçipes de la çibdad por tu bondad, que es muy preçiosa manera de aver debdo con otrie. Ante començaste de ser amado por bondad que llegado por cu[11va]ñados que oviste con los prínçipes. **[II.3.6]** ¿Quál fue que te non llamó bienandante e onrado, también por la grande onra de suegro e de suegra, también por castidad de tu muger, también por convenençia de fijos varones? **[II.3.7]** Pásome de las cosas comunales que vienen a muchos, e plázeme de las pasar, e las dignidades que tú oviste en tu mançebía que non quisieron dar a los viejos. Deléitame de venir a la alteza señalada de tu bienandança. **[II.3.8]** Si algún fruto de las cosas mortales de bienandança [...], ¿podrá ser desfecha en

quantoquier tiempo la memoria d'él por pesadumbre de acaesçimientos malos, quando tú viste salir adelantados de tu casa dos tus fijos cónsules en uno ante la espesedumbre de los padres e con alegría del pueblo, quando tú, estando en medio de dos cónsules, fartaste la comezón de muchos que estavan aderredor de ti dándoles tú algo assí como fazían en Roma los que venían de vençer alguna lid? **[II.3.9]** Assí como yo asmo, diste palabras a la aventura mientra que ella [11vb] te afalagava e te mantenía con sus deliçias. Quitaste el don que nunca acomendó a ningún privado. ¿Pues quieres llegar a cuenta con ella? **[II.3.10]** Agora te apremió primeramente con ojo de catadura brava. Si la cuenta e la manera de las cosas tristes e ledas catares, aun no puedes negar que non eres bienandante, **[II.3.11]** ca, porque las cosas que estonçe te semejavan ledas se fueron, non as por qué cuidar que eres mesquino, ca las cosas que agora cuidas que son tristes pássanse. **[II.3.12]** ¿E veniste tú primero huésped pasadizo a la maldad de aquesta vida? ¿Cuidas tú que aya alguna firmedumbre en las cosas de los ombres, pues que acaesçe muchas vezes que una ora apressurada las desfaze? **[II.3.13]** E maguer que la aya ombre alguna fiuza en alguna manera que ature, empero el postrimer día una es la muerte de la aventura, que aturó fasta estonçe. **[II.3.14]** ¿Pues qué cuidas o qué asmas que fuerça a lo uno más que a lo ál, o que tu dexes a ella muriendo o que te dexe ella así fuyendo?

[12ra] Quando el sol comiença a esparzir la lumbre en el çielo con carreras semejantes a rosa, la estrella embotada por las flamas apremiantes amarillesçe los vultos emblanquesçientes. Quando el monte se embermejeçe por rosas de verano sollando un viento templado que dizen Zéfiro, si sollare el Ábrego nubloso, ya se va estonçe la fermosura de las espinas. Muchas vezes somueve el Çierço tempestades firvientes bolviendo el mar. Si la forma del mundo está firme raramente e si desvaría en tantas maneras, ¡cree a las aventuras de los ombres aparejadas para caer e los bienes fuidizos! Firme cosa es e puesto es por ley perdurable que ninguna cosa engendrada non esté firme.

**[II.4.1] Boeçio** —Tú, ama de todas virtudes, çiertamente verdaderas cosas retraes, pero yo non puedo negar el mi curso apressurado de mi bienandança. **[II.4.2]** Mas aquesto es lo que me más fuerte nuze quando me [12rb] acuerdo de mi bienandança, porque en todo bolvimiento e mal de aventura, la más malaventurada manera de desaventura es aver seído ombre bienandante.

**[II.4.3] Phia** —Maguer que tú llores la pena del tu falso asmamiento, non as derecho por que lo devas aponer a las cosas, ca si te mueve aqueste nombre vano de la bienandança de aventura, de cómo eres aún abondado de muchas cosas e grandes conviénete agora que lo cuentes comigo por que muestre que no as por qué te quexar así como te quexas. **[II.4.4]** Pues si aquello que en todo el aver de tu aventura avías más preçiado te es guardado por Dios, no dañado nin corrompido, ¿podrás te querellar por derecho de la desaventura reteniendo las cosas mejores? **[II.4.5]** Y esfuérçase aquella onra muy preçiosa del linaje de los ombres, Símaco tu suegro, que es sano e salvo e tal que lo comprarías non peresçoso por preçio de vida, fecho todo varón por sapiençia e por bondades, seguro de tuertos que·l fiziesen, [12va] gime por los tuyos. **[II.4.6]** Bive tu muger, por entendimiento mesurada, alçada sobre las otras en vergüença de castidad, e por que yoençierre brevemente todas sus bondades, semejante a su padre; digo que bive, e, aborresçiendo esta vida, guarda el espíritu solamente a ti. En la qual una cosa otorgaré menguamiento de tu bienandança: desátase con lágrimas e con dolor por desseo de ti. **[II.4.7]** ¿Qué quieres que te diga? Has fijos cónsules; el sotil catamiento del su

entendimiento, maguer son moços por edad, luze en semejança del padre e del avuelo. **[II.4.8]** E pues el mayor cuidado que han los mortales sea de retener la vida, oh, Boeçio, si conosçes tus bienes conósçete bienandante, que aún te ayudan aquellas cosas de que non dubda ombre que son más amadas que vida. **[II.4.9]** Por ende enxuga las lágrimas, ca non te aborresçió aún del todo la aventura nin te acaesçió fuerte tempestad desque las áncoras tenientes llegan, que non sufren que fallesca conorte del tiempo presente nin esperança [14ra] del que es por venir. **[II.4.10]** Ruego a Dios que lleguen, ca mientra ellas llegaren, estonçe nadaremos. Mas bien vees tú quánta onra se fue de nuestros componimientos.

**[II.4.11]** **Phia** —Pues ya adelantamos algún poco en el conorte, si te non pesa aún de toda tu aventura. Mas non puedo sofrir tus deleites: ¿por qué te querellas tan lloroso e tan quexoso porque [14rb] te mengua alguna cosa de tu buenandança? **[II.4.12]** ¿E quál es aquel de tan compuesta bienandança que no baraje en alguna parte con la manera de su estado? Por ende es quexosa cosa la condición de los ombres, y es tal que nunca viene toda o nunca está perdurable, **[II.4.13]** ca si alguno ha sobejo el aver, es de baxa sangre, y el mal linaje le es vergüença. E si a alguno la fidalguía lo faze conosçido, es ençerrado por la angostura de lo que á menester para su compaña e non querría ser conosçido. **[II.4.14]** Ay otro abondado de lo uno e de lo ál; llora la vida çelestial porque non puede yazer con muger. Ay otro bienandante de sus bodas enagenado de fijos e cría el aver a heredero ageno. Ay otro que se alegra por fijos e llora triste por la maldad d'ellos. **[II.4.15]** E por esto non ay ninguno que rahezmente se acuerde con la condición de su aventura, ca en cada uno ay cosa que el que lo ha provado lo aborresçe y el que no lo ha provado non lo sabe. **[II.4.16]** Añadiré a aquesto que el sentimiento de qualquier muy bienandante es muy delicado, e si todas [14va] las cosas non le vinieren a su voluntad, el coraçón non usado de toda malandança altérase por qualesquier muy pequeñas cosas. Tan muy pequeñas cosas son las que quitan suma de bienandança a los muy bienaventurados. **[II.4.17]** ¿Quán muchos cuidas que son aquellos que cuidarían ser çercanos al çielo si les alcançase alguna parte muy pequeña de las remanentes de tu aventura? Y este mismo lugar que tú llamas desterramiento, su tierra es de aquellos que en él moran. **[II.4.18]** Non ay ninguna cosa tan mesquina sinon cuidar ombre que así es; e, al contrario d'esto, toda suerte es bienaventurada por igualdad de coraçón de aquel que bien lo sufre. **[II.4.19]** ¿E quál es aquel tan bienandante que, quando diere manos a non sufrir, que non dessee mudar su estado? **[II.4.20]** ¡De quán muchas amarguras es esparzida la dulçor de la bienandança de los ombres! Maguer que semeje alegre al que la usa, non la puede retener quando él quiere que se non vaya. **[II.4.21]** Pues manifiesta cosa es quán mezquina es la bienandança de las cosas mortales, que nin atura perdurable a los de [14vb] igual coraçón nin deleita toda a los quexosos. **[II.4.22]** Pues, oh vós, mortales, ¿por qué demandaes fuera de vós la bienandança, que es puesta dentro en vós? Yerro e nesçedad vos confonde. **[II.4.23]** Mostrarte he brevemente la raíz de muy más alta bienandança. ¿Ay ninguna cosa más preçiosa para ti que tú mismo? Dirás que non. Pues si tú fueres bien poderoso de ti mismo, avrás cosa que nunca la quieras perder nin te la podrá quitar la aventura. **[II.4.24]** E por que conoscas que en estas cosas de la aventura non puede aver bienandança, aprende assí: **[II.4.25]** si bienandança es el más alto bien de natura en entendimiento de aquel que usa d'ella e non es tan alto aquello que se puede quitar en alguna manera, ca lo sobra aquello que se non puede quitar, manifiesta cosa es que la non firmeza de aventura non puede llegar a resçebir bienandança. **[II.4.26]** Sobre todo esto, aquel a quien trae esta bienandança caediza, o sabe que es mudadiza o non. Si lo non sabe,

¿quál suerte puede ser bienaventurada a la çeguedad de non conosçer su estado? Si lo sabe, menester [15ra] á que tema de perder aquello que non dubda que se puede perder. Por ende, el miedo aturado non lo dexa ser bienandante. **[II.4.27]** ¿O cuida alguno que lo menospreçiará desque lo oviere perdido? Çiertamente así pequeño bien es aquel por que ombre non da nada quando lo pierde. **[II.4.28]** E porque tú mismo eres aquel a quien yo sé que es amonestado y en quien es asentado por muchos mostramientos que los entendimientos de los ombres en ninguna manera non son mortales, e como cosa manifiesta es que la bienandança de la aventura se acaba por la muerte del cuerpo, non puede ombre dubdar, aun si esta aventura puede traer bienandança, que todo el linaje de los ombres non se vaya por fin de muerte en mesquindad. **[II.4.29]** E si sabemos que muchos buscaron el fruto de bienandança non solamente por muerte, ante aun por dolores e por tormentos, ¿en quál manera la presente vida puede fazer bienaventurados los que ella traspasada non los faze mesquinos?

[15rb] **Versos**

Qualquier ombre sabio que querrá poner sea perdurable e querrá ser firme e que non sea alterado por el sollamiento del viento sonante que dizen Euro e á coraçón de menospreçiar la mar menazante por corrimientos, esquive la alteza del monte alto e las arenas aparejadas de se embeurar. Y el Ábrego malo costriñe aquel monte con todas sus fuerças, e aquestas arenas desatadas poco a poco arriédranse de sufrir el peso. E tú, çierto fuyendo la suerte peligrosa de la sea perdurable, véngate emiente de fazer la casa en la piedra baxa, ca maguer el viento suene mezclando las mares por tempestad, tú, ascondido a folgança, bienaventurado por fortaleza de muro, traerás la vida asosegada riyendo de las iras del aire.

**[II.5.1] Phia** Mas porque los remedios de mis razones desçienden ya en ti, tengo que he de usar de cosas más fuertes algún poco. **[II.5.2]** Pues entiende aquesto que te diré: si assí fuese que los dones de la a[15va]ventura non fuesen caedizos e de poca dura, ¿qué cosa ay en ellos que pueda nunca ser vuestra o que non sea vil quando ombre la cata e le para bien mientes? **[II.5.3]** ¿Las riquezas son preçiadas por vuestra natura o por la suya? ¿Quál d'ellas es la mejor, **[II.5.4]** oro o los averes llegados? Mas aquestas cosas mejor paresçen derramadas que llegadas, e por ende la avariçia faze a los ombres ser malquistos, e la largueza los faze preçiados. **[II.5.5]** E si non puede turar a ninguno aquello que se muda en otro, estonçes es preçiado el aver quando es mudado en otro: por uso de la largueza lo dexa ombre de aver. **[II.5.6]** E aun si el aver fuere llegado a alguno tanto quanto han las gentes fará menguados los otros. E la voz çiertamente toda en uno finche el oimiento de muchos, mas las vuestras riquezas si non menguadas non se pueden mudar en muchos, la qual cosa quando se assí faze, por fuerça á menester que faga pobres a los que dexa. **[II.5.7]** ¡Pues qué diré, oh riquezas angostas e menguadas, las quales non las puede [15vb] ninguno aver todas nin pasan a ninguno sin pobreza de los otros! **[II.5.8]** ¿E quiçá el resplandor de las piedras preçiosas falaga los ojos? Mas si en aquesta resplandor ay alguna cosa más preçiada, aquesta luz de las piedras es, que non de los ombres. E mucho me maravillo por que los ombres las miran tanto, **[II.5.9]** ca ¿quál cosa es que sea sin movimiento de alma e sin su componimiento que deva semejar fermosa por derecho a la natura que es con alma e con entendimiento? **[II.5.10]** Ca maguer son obras de aquel que las fizo e por su departimiento traen consigo alguna cosa de fermosura, empero asentadas so la vuestra alteza no meresçían en ninguna guisa ser miradas de vós. **[II.5.11]** ¿E quiçá si vos deleita la fermosura de los campos?

**Boeçio** —¿E cómo no? Ca es fermosa partida de muy fermosa obra, **[II.5.12]** e assí nos podemos alegrar por el catamiento del mar claro, e otrosí miramos el çielo e las estrellas y el sol e la luna.

**Phia** —¿E alcánça[16ra]te agora alguna cosa de aquestas? ¿E osas te gloriar por te paresçer fermosa alguna de tales cosas? **[II.5.13]** ¿O te moviste a tomar pagamiento en las flores del verano o levantose el tu abondamiento en las frutas del estío? **[II.5.14]** ¿Por qué sales de ti por gozos vanos? ¿Por qué abraças los bienes de fuera por tuyos? Nunca la natura fará tuyas aquellas cosas que la natura de las cosas faze de ti ajenas. **[II.5.15]** Çiertamente los frutos de las tierras peresçen para governamiento de las cosas que an almas; mas si tú quieres aquello que cumple a la natura, que es cumplir la mengua, no as tú por qué pedir grande abondamiento de aventura, **[II.5.16]** ca la natura de pocas cosas e muy pequeñas es pagada. E si quisieres por sobejedades forçar su fartura, lo que echares a demás fazerse á non alegre o nuziente. **[II.5.17]** E ya tienes que es fermosa cosa resplandesçer o aparesçer bien ombre por diversas vestiduras; e si el catamiento de la fermosura d'ellas es agradable, yo miraré la natura de la materia e [16rv] la sotileza de aquel que la fizo. **[II.5.18]** ¿O quiçá te faze ser bienandante la luenga orden de los sirvientes? Los quales, si fueren de malas costumbres, son carga destruidera de la casa e muy fuerte enemiga al señor mismo. Mas si por aventura fueren buenos, ¿en quál manera la bondad agena será contada en tus riquezas? **[II.5.19]** E por todas estas razones manifiestamente es demostrado que ninguna de aquestas cosas que tú contavas en tus bienes non son tu bien. En las quales cosas si non ay ninguna de desseadera fermosura, ¿qué razón as de te doler quando las pierdes nin de te alegrar quando las as? **[II.5.20]** Que si son fermosas por natura, ¿qué te faze a ti? Ca aquestas cosas por sí partidas de tus riquezas serían plazientes, **[II.5.21]** ca non son preçiosas porque vinieron en tus riquezas, mas porque te semejan preçiosas quisístelas contar en tus riquezas. **[II.5.22]** ¿Pues por qué desseades con tan gran ruido de aventura? Creo que buscades de cómo sagudades la mengua por abondamiento, **[II.5.23]** mas aquesto al contrario [16va] acaesçe, ca ombre ha menester muchas ayudas para amparar la muchedumbre de las alfajas preçiosas. E verdad es aquello que dizen, que los que mucho an, de muchas cosas an mengua; e al contrario de aquesto, poco han menester aquellos que miden el su abondamiento por lo que ha menester la natura e non por sobejanías de cobdiçia. **[II.5.24]** E así por esta razón ningún bien non es propio a vós nin es asentado en vós desque buscades los vuestros bienes en las cosas de fuera redradas de vós. **[II.5.25]** ¿E así la condición de las cosas es trastornada por que el animal de entendimiento por derecho de Dios non semeja que resplandezca sinon por tenençia de las alfajas sin alma? **[II.5.26]** Ca las otras cosas pagadas son de sus naturas, mas vós semejades a Dios por entendimiento, desseades tomar las onras de la natura alta por las cosas baxas. E non entendedes quamaño tuerto fazedes al vuestro fazedor, **[II.5.27]** ca Él quiso ensalçar el linaje de los ombres sobre todas las cosas terrenales, mas vósençerrades vuestra dignidad so qualesquier cosas baxas. **[II.5.28]** E si çierta cosa es que todo [16vb] bien es más preçioso que aquel cúyo es, quando vós juzgades que las muy viles cosas son vuestros bienes, sometedes vós mismos a aquellos bienes según vuestro asmamiento. **[II.5.29]** La qual cosa non acaesçe çiertamente a tuerto, ca la condición de la natura de los ombres es tal que estonçe solamente quando se conoçe es sobre todas las cosas; empero ella misma se torna a ser so las bestias quando se desconosçe, ca por natura han todas las otras animalias que alma han de se non conosçer, mas a los ombres viene por maldad. **[II.5.30]** ¡Anchamente se demuestra aquí el vuestro yerro, que cuidades

que alguna cosa se puede componer con componimientos agenos! **[II.5.31]** Mas esto non puede ser, ca si alguna cosa luze por lo que es sobrepuesto, lo que es sobrepuesto es loado, mas aquello que es encubierto d'estas tales cosas non finca por eso menos en su fealdad. **[II.5.32]** E yo niego que ninguna cosa non es buena que nuze a aquel que la á. Non miento en esto, que sé que dirás que non. **[II.5.33]** Mas las riquezas nuzieron muchas vegadas a los que las ovieron, ca cada un muy malo, e por sus maldad[17ra]es muy cobdiçioso de lo ageno, tiene e cuida que es muy digno de aver él solo quantoquier que es en cada lugar de oro e de piedras preçiosas. **[II.5.34]** Pues tú, que agora, cuidoso, temes mucho la lança e la espada, si quando entraste en la calle d'esta vida fueses caminando vazío, cantarías ant'el ladrón. **[II.5.35]** ¡Oh, muy clara bienandança de las riquezas mortales, la qual quando la ovieres ganada dexarás de ser seguro!

## Versos

Muy bienaventurada fue la primera hedad, que se tenía por pagada de los campos leales e non era destruida por astrosa sobejedad, la qual solía pagar los tardineros ayunos con rafez lande o legumbre. Non sabía bolver los dones del Baco, QUE ES EL DIOS DEL VINO, con miel clara, nin mezclar los velleçinos luzios de la tierra de Siria con la ponçoña que dizen tiro. La yerva les dava los sueños sanos, el su bever era el agua corriente, sombras les davan los pinos altos; e non [17rb] fendían los navíos aún las altezas de la mar, y el mercadero non sabía las nuevas riberas de la mar. Estonçe estavan quedas las crueles flotas de los navíos, e la sangre esparzida por fuertes malquerençias non avía aún tintos los campos; ca la gran saña primera de los enemigos ¿por qué querría mover algunas armas desque veíen que las llagas eran crueles e non eran ningunos gualardones de sangre? ¡Mandase Dios que estos nuestros tiempos tornasen agora en las costumbres antiguas! Mas el amor firviente del aver arde más cruelmente que fuegos de Mongibel. ¡Ay, Dios! ¿Quién fue el primero que cavó los peligros preçiosos, los quales son los pesos del oro encubierto e las piedras preçiosas que están ascondidas por natura?

**[II.6.1]** Pues razonaré de las dignidades e del poderío, ¡oh, vós, non sabidores de dignidad nin poderío, catad agora quáles cosas egualades al çielo preçiándo[17va]las mucho! Ca si cayeren en algún muy malo, dezidme, ¿quáles cosas echando de sí flamas infernales nin quál diluvio fizieron tales estragamientos? **[II.6.2]** Ciertamente, así como yo asmo, viéneme emiente que el señorío de los cónsules, que fue comiençó de libertad, cobdiçiaron desatar los vuestros viejos por la sobervia d'ellos; los quales, por aquella misma sobervia, cogieron nombre de rey de la çibdad. **[II.6.3]** Ca si algunas vegadas acaesçiere que las dignidades sean dadas a los buenos (lo que acaesçe pocas vezes), ¿qué otra cosa á ombre de plazer en ellas sinon la proeza de los que usan d'ellas? E assí acaesçe que non llega onra a las bondades de la dignidad, mas de la bondad a las dignidades. **[II.6.4]** ¿E qué poderío es este vuestro tan deseado e tan muy preçiado? ¡Oh, vós, animalias terrenales!, ¿non parades mientes a quáles cosas vos semeja que sois adelantados? Si agora vieses un mur que tomase poderío sobre los otros, ¡con quánto riso de escarnio te movrías! **[II.6.5]** ¿Mas quál cosa fallarás más flaca que el ombre si paras mientes al cuerpo, al qual trabaja fuerte muchas vegadas mor[17vb]dimiento de moscas o la entrada de las cosas que andan trastornando en qualesquier lugares ascondidos? **[II.6.6]** ¿Y en quál cosa puede ninguno usar de derecho contra otro ninguno salvo en el cuerpo tan solamente y en las cosas que son so él, que es la aventura? **[II.6.7]** ¿O podrás tú mandar con premia ninguna cosa al libre coraçón? ¿O podrás tú tirar la mente e voluntad que es llegada a sise con firme entendimiento del estado

del su propio asosegamiento? **[II.6.8]** Acaesçió que un prínçipe cruel quiso penar con tormentos a un varón libre por tal que descubriese a sus compañeros de la jura que avían fecho contra él. Desí aquel varón libre mordió su lengua él mesmo e tajola y echola en la cara al prínçipe cruel. E así las penas, que el prínçipe cuidava fazer materia de crueldad, el varón sabio las fizo materia de esfuerço e de bondad. **[II.6.9]** ¿Quál cosa es aquella que qualquier poderoso pueda fazer contra otro que non pueda él ser d'ella padesçedor faziéndogela otro? **[II.6.10]** Nós avemos por enxemplo que Busírides solía matar sus huéspedes, e matolo Hércoles su huésped. **[II.6.11]** Un prínçipe que dezían Régulo echó en [18ra] fierros muchos de África que prendió en batalla, e después él mismo fue vençido e metido en cadena de aquellos que él vençiera. **[II.6.12]** ¿Pues cuidas tú que el ombre ha algún poder que lo que él puede fazer a otro, que non pueda que otro non lo faga a él? **[II.6.13]** E sobre todo, si en las dignidades y en los poderíos oviese alguna cosa de natural bien, non se llegarían a los muy malos, ca las cosas contrarias non se suelen ayuntar en uno porque la natura niega que se ayunten. **[II.6.14]** Pues desque çierta cosa es que los muy malos usan muchas vezes de dignidades, manifiesto es que non son buenas en su natura desque sufre allegarse a los malos. **[II.6.15]** Y esta misma cosa puede ombre asmar e muy con razón de todos los dones de la aventura, que vienen muy abondadamente a qualquier muy malo. **[II.6.16]** De las quales cosas tengo que ha ombre de catar aquesto que diré: ca ninguno non dubda que es fuerte aquel en quien viere fortaleza, e aquel en quien ay ligereza manifiesta cosa es que aquel es ligero. **[II.6.17]** E d'esta misma guisa la música faze músico e la retórica retórico e la física físico, ca faze la natura de cada cosa lo que es propio y el contrario non [18rb] se mezcla en las obras de las cosas, e aun desecha las cosas contrarias. **[II.6.18]** Mas las riquezas non pueden constreñir la avariçia non cumplida nin fará el poderío poderoso de sí mismo a aquel que los plazeres malos tienen ligado con cadenas que se non puede desatar. E la dignidad dada a los malos non solamente los faze no dignos, ante mayormente los descubre e los muestra a menudo no dignos. **[II.6.19]** Mas acaesçe así ca vos alegrades en llamar por falsos nombres las cosas que son de otra guisa, las quales son rahezes de reprehender por las obras que d'ellas nasçen. E por ende aquellas riquezas nin aquellos poderíos nin aquellas dignidades non pueden así ser llamadas por derecho. **[II.6.20]** E finalmente esto conviene dezir de toda la aventura, en la qual manifiesto es que non ay ninguna cosa desseadera nin de bondad natural, ca non se llega siempre a los buenos nin faze buenos a los que se llega.

### Versos

Bien sabemos quántas maldades fizo Nero, aquel que ovo ençendido la çibdad de Roma e muertos los padres, el qual, muy fiero, después que mató su hermano, mojose en la sangre derramada de su madre y, escodriñando con su viso el cuerpo d'ella seyendo elado, [18va] non mojó las mexillas con lágrimas, mas pudo ser juez de la fermosura muerta. Empero este governava los pueblos con verga imperial, los que veíe el sol veniendo de oriente fasta donde asconde los rayos so las ondas, e los que apremian los septentriones fríos, e los que tuesta el fuerte viento que dizen Notus, que es entre Solano e Mediodía, con seco estío recoziendo las arenas ardientes. E finalmente el su alto poderío non le pudo amansar la ravia. ¡Ay, qué grave suerte cada que desigual poderío es ayuntado a cruel ponçoña!

**[II.7.1] Boeçio** Estonçe dixo Boeçio:

—Tú misma sabes que non se apoderó en nós la cobdiçia de las cosas mortales; mas avemos desseado materia en las cosas que son de fazer por tal que la bondad callada non envegezca.

**[II.7.2] Phia** —Cierto una cosa es que los entendimientos que son antepuestos naturalmente a las otras cosas e non son aún traídos al postrimer apoderamiento por cumplimiento de virtudes puédelos afalagar: [18vb] la cobdiçia de gloria e la fama de muy buenos meresçimientos en el bien de común. **[II.7.3]** La qual quán vana es e quán vazía de todo peso cátalo tú assí: todo el çercamiento de la tierra, así como aprendiste por los demostramientos de astrología, en comparaçión del espaçio del çielo, çierta cosa es que á razón de punto, es a dezir, si fuere comparada a la grandeza de la redondeza del çielo, es juzgada de todo en todo que non ay ý ninguna cosa de espaçio. **[II.7.4]** E d'este espaçio tan pequeño, así como aprendiste por Tolomeo, fascas el quarto quiñón no es aquel en que moran animalias que son conosçidas a nós. **[II.7.5]** E si por tu pensamiento sacares de aquesta quarta parte quánto apremian mares e los estanques e quánto se estiende la región desvastada por sed, apenas fincará a los ombres una era angosta en que moren. **[II.7.6]** Pues vós, çercados y ençerrados en muy pequeño punto de punto, ¿cuidades estender la fama por los pueblos e fazer dezir el nombre lueñe? ¿E qué anchura o qué grandeza puede aver la fama costreñida en tan angostos e tan pequeños límites [19ra] de vida? **[II.7.7]** Añade a esto que en este çercamiento de tan breve morada moran en ella muchas naçiones de gentes diversas en lenguajes y en costumbres y en razón de toda la vida, a las quales naçiones o por graveza de carreras o por diversidad de fablar o por non usança de mercadear unos con otros non solamente non puede ý llegar la fama de cada un ombre, mas nin aun la fama de las çibdades. **[II.7.8]** En el tiempo de Marco Tullio, así como él muestra en un lugar, la fama del estado del común de Roma, maguer era estonçes cresçida, non passava un monte muy alto que ha nombre Caucasso, y era muy temida a las gentes que avía conquistas e asimismo a otros de muchos lugares. **[II.7.9]** ¿Pues vees quán angosta e quán apremiada es la fama la qual vós trabajades de ensanchar e de acresçentar? ¿E do non puede llegar la fama del nombre de Roma llegará la fama del ombre de Roma? **[II.7.10]** ¿Qué dirás que las costumbres e los establesçimientos de diversas gentes son discordantes de guisa que aquello que entre los unos es digno de loar, en[19rb]tre los otros es judgado digno de pena? **[II.7.11]** E por esto acaesçe que, maguer que a alguno deleita la predicaçión de la fama, dezirle el nombre entre muchos pueblos non alcança a este que se deleita en esto. **[II.7.12]** Pues tenerse á cada uno por pagado en ninguna manera de la fama que es amochiguada entre los suyos, e aquella muy preçiada fama que non puede morir será constreñida entre los términos de una gente. **[II.7.13]** Mas ¡quán muchos varones muy famosos en sus tiempos desfizo la olvidança menguada de escriptos! ¿Pues qué aprovechan los escriptos, a los quales e a sus fazedores apremia la luenga vejez e obscura? **[II.7.14]** Mas seméjavos que acresçentades para vós cosa que non puede morir quando pensades en ganar la fama del tiempo que es por venir. **[II.7.15]** La qual cosa, si la comparas a la cosa perdurable que non ha fin, ¿qué has por que te alegras del alongamiento de la nombradía? **[II.7.16]** Ca la tardança de un momento, si fuere catada en cuenta de diez mil años, maguer pequeña, empero algún quiñón ay de espaçio, porque amos son espaçios que han fin; mas esta cuenta de años [19va] e qualquier amochiguamiento d'ella al alongamiento que non ha término non se puede comparar, **[II.7.17]** ca de las cosas que han fin entre sí de una a otra puede aver alguna, mas de las que han fin a las que non han fin non ay comparaçión. **[II.7.18]** E así acaesçe que la fama de qualquier luengo tiempo, si fuere comparada a la eternidad que non á fin nin comienço, non solamente será tenida por poca, ante será llanamente tenida por ninguna. **[II.7.19]** Mas vós non sabedes fazer ninguna cosa derechamente sinon a los vientos del pueblo (esto quiere dezir vana gloria del pueblo) e a las nuevas vanas e, desamparando el adelantamiento de

conosçençia e de bondad, demandades gualardones de las agenas raçionçillas. **[II.7.20]** Para mientes quán aína alguno puede escarnesçer a otro en aquesta liviandad de fama: un ombre acometió a otro con denuestos diziendo que se avía vestido falso nombre de philósopho non a uso de verdadera bondad, ante a soberviosa fama; e demás dixo que el sabríe si era philósopho o non si sufriese mansamente y en paz los denuestos y el tuerto que le fiziesen. E acometíale con denuestos e muy malas pa[19vb]labras, y él tomó paçiençia algún poco. E resçebido el denuesto, así como quien da salto a so ora a la porçima, dixo: «¿Entiendes que só philósopho o non?». Estonçe aquel que lo avíe acometido reprehendiole muy fuerte e dixo: «Entendiera que lo eras si oviesses callado».

**[II.7.21]** ¿Qué pro es la que se llega a los ombres buenos, de que es agora nuestra entención de fablar, que dessean la fama por bondad? ¿Qué cosa es lo que viene por la fama después que es el cuerpo resolvido por la muerte postrimera? **[II.7.22]** Ca si los ombres mueren del todo en todo, lo que viedan de creer nuestras razones, de todo en todo la fama no es ninguna desque aquel cúya es torna en nada. **[II.7.23]** E si el entendimiento, seyendo buen testigo de sí mismo, salido de la cárçel terrenal libre e quito, se va para el çielo, ¿cuidas que non menospreçia toda la obra terrenal, que usando del çielo se alegra porque es escapado de las cosas terrenales? Çiertamente sí.

Todo ombre que demanda la fama con entendimiento derramado e cuida que esto es la más alta cosa, ca[20ra]te las fazeras del çielo, que son muy anchas, y el asentamiento angosto de la tierra. Vergüença avrá del alto nombre que non puede fenchir tan pequeño çerco. ¡Ay, Dios!, los sobervios ¿por qué cobdiçian alçar sus cuellos en mortal yugo? Ca maguer la fama passe por pueblos alongados e derramándose departa los lenguajes e la gran casa resplandezca por claros loores, la muerte menospreçia esta alta fama y embuelve la cabesça baxa e la alta y eguala las cosas baxas a las altas. ¿Pues dónde están agora los huesos del leal Fabriçio? ¿Qué es de Bruto? ¿Qué es de Catón el derecho? La fama delgada, que finca e señala el nombre vano por pocas letrillas. Mas ¿es dado de saber agora a los muertos que nós conosçemos las fermosas palabras? ¿Que nós podríamos conosçer por ellas a los muertos por quien fueron dichas? Çiertamente non, pues vós, los muertos, yazedes desconosçidos de todo en todo, e la fama non vos faze conosçidos. Que si vós cuidades que la vida se aluenga [20rb] por el viento de la mortal nombradía, quando el postrimero día vos quitará aquesto, e aún vos finca la segunda muerte.

**[II.8.1] Phia** Mas por que non cuides que yo fago lid sin ninguna manera de avenençia contra la aventura, quiérote mostrar cómo es a las vezes buena, ca acaesçe a las vezes que, maguer ella es engañosa, meresçe bien de los ombres, es a saber, quando se muestra, quando se descubre su fruente, quando manifiesta sus costumbres. **[II.8.2]** Quiçá no entiendes aún lo que quiero dezir; maravillosa cosa es lo que he sabor de dezir, ca apenas puedo esplanar la sentençia por palabras. **[II.8.3]** Ca yo asmo que más aprovecha a los ombres la aventura aviesa que la bienandante, ca aquella bienandante aventura, siempre con semejança de bienandança, quando semeja blanda, miente; la otra siempre es verdadera, ca se demuestra por non firme mudándose. **[II.8.4]** Aquella engaña, aquesta enseña; e aquella ata los entendimientos de los que usan d'ella por semejança de bienes engañosos, esta los suelta por conosçimiento de flaca [20va] bienandança. E por esto conviénete que veas cómo es ventosa, corriente, sobejana e desconosçiente siempre de sise; aquesta, mesurada e atemplada e cuerda por el uso de su

malandança misma. **[II.8.5]** Finalmente, la aventura bienandante tira los ombres e desvíalos del verdadero bien, e la aviesa muchas vegadas tira a verdaderos bienes tirando a çaga con anzuelo. **[II.8.6]** ¿E cuidas que es esto de asmar entre las cosas pequeñas, que aquesta aventura áspera e aborresçida descubre los entendimientos de los leales amigos? Esta te departió los çiertos vultos e los dubdosos de los compañeros, la que se fue quitote los suyos que se llegaron a ti por ella y esta dexote los tuyos que se llegaron a ti por tu bondad. **[II.8.7]** ¿Por quánto preçio comprarías aquesto quando eras entero e bienandante así como a ti semejava? Çiertamente agora te querellas de las riquezas perdidas: falleste amigos, que es la más preçiosa manera de riquezas que puede ser.

[20vb] **Versos**

El amor liga los mudamientos diversos del mundo por que sean acordantes en estable fee, y el amor faze que los elementos que se contrarían tengan amistad perdurable, y el amor faze que el sol traiga el día semejante a rosa con carro que semeja oro por que señoree a las noches de la luna, las quales aduxo la estrella Esperia. Y el amor faze que el mar glotón apremie los corrimientos en çierto término por que non pueda estenderse por las tierras. E aqueste ordenamiento de las cosas ata el amor, que govierna las tierras e los mares e que aseñorea al çielo. E si este amor afloxare los frenos, todas las cosas que agora han amor entre sí farán batalla continuadamente e lidiarán para desatar el ayuntamiento del todo, el qual agora abiva fermosos movimientos con ayuntada avenençia. Aqueste amor mantiene çiertamente los pueblos en santa amistad, y él enlaza el santo casamiento con castos amores, y este [21ra] mismo amor dicta sus derechos a los leales compañeros. ¡Oh, linaje bienandante de ombres, si el amor por que se govierna el çielo governase vuestros coraçones!

## Acabado es el libro II

## Aquí comiença el libro terçero de Boeçio

**[III.1.1]** **Boeçio** Apenas avía ella acabado el canto quando la dulçor del dictado me avía fecho cobdiçioso de oír y estándome maravillando con las orejas enfiestas, **[III.1.2]** assí que un poco después díxele:

––¡Oh tú, que eres el más alto conorte de los coraçones eslenados de sí, quánto me esforçaste, quier por peso de tus sentençias, quier por alegría de cantar, de guisa que de aquí adelante non me tenga ya por non par a los golpes de la aventura! [21rb] Por ende los remedios que ante un poco dezías más fuertes non solamente los dexo de aborresçer, ante, cobdiçioso de los oír, te ruego por ellos.

**[III.1.3]** **Phia** —Sentí esto que dizes quando tú, callando y entendiendo fuertemente, robavas nuestras palabras. E yo esperé tal manera firme de tu entendimiento, e lo que es más verdad, yo lo fiz e lo complí. E las cosas que yo he a dezir son tales que, quando las gosta ombre, muerden, e quando son dentro resçebidas, son dulçes. **[III.1.4]** Mas a lo que tú dizes, que eres deseoso de oír, ¡con quánta ardor te ençenderías si conosçieses a quál lugar te començamos a traer!

**[III.1.5]** **Boeçio** —¿E a quál logar?

**Phia** —A la verdadera bienandança, la qual el tu coraçón sueña, mas, embargada la tu vista a las semejanças, non puedes ver aquella misma bienandança.

**[III.1.6] Boeçio** —Ruégote que lo fagas, e quál es aquella bienandança verdadera que me lo demuestres e non me lo detardes.

**[III.1.7] Phia** —Fazerlo he por tu amor de [21va] buena mente. Mas esforçar mḕ primeramente de te señalar e de informar en aquella razón que es más conosçida, por tal que, desque fuere aquella bien catada e bolvieres los ojos a la parte contraria, puedas conosçer la forma de la buenandança verdadera.

**Versos**

Quien quisiere sembrar grandes campos, libre primeramente las tierras de los arbolezillos que non lievan fruto e tage çarças y elecho con foz por que ande en la nueva miese el pesado fruto. Más dulçe es el trabajo de las abejas, QUE ES LA MIEL, si el mal sabor faze abrir las bocas primeramente. Más claramente resplandesçen las estrellas después que el Ábrego nubloso dexa de dar los lluviosos vientos. Desque el Luzero oviere empuxado las tiniebras, el fermoso día faze a semejança de cavallos a color de rosas. E tú, catando primeramente los falsos bienes, comiença a redrar los yugos de tu cuello, e desí entrarán las cosas verdaderas en tu coraçón.

**[III.2.1] Boeçio** Estonçe, afincada la vista yaque, e resçebida así como en alta sea de su enten[21vb]dimiento, començo assí:

**[III.2.2] Phia** —Todo cuidado de los mortales, al qual cuidado cansa el trabajo de desvariados ofiçios, çiertamente anda por diversa carrera, pero que se esfuerçe de llegar a una fin, que es bienandança verdadera. E aquello es bien, el qual desque ombre lo ha ganado non puede dessear ninguna cosa. **[III.2.3]** Y es el más alto de todos los bienes e que los comprehende todos en sí; al qual si le menguase alguna cosa non podría ser el más alto bien, ca fincaría de fuera cosa que se podría dessear. Pues manifiesta cosa es que bienandança verdadera es estado complido por ayuntamiento de todos bienes. **[III.2.4]** Este estado, así como diximos, se esfuerçan de ganar todos los mortales, maguer por diversas carreras, ca cobdiçia de verdadero bien es enxerida naturalmente en los entendimientos de los ombres, mas el yerro los desvía e los tira d'esto a las cosas falsas. **[III.2.5]** E ay algunos d'ellos que, creyendo que non aver mengua de ninguna cosa es más alto bien, trabájanse por que ayan abondamiento de riquezas; e otros, teniendo que el más alto bien es aquello que es [22ra] muy digno de onra, esfuérçanse ganando dignidades e de seer onrados de sus çibdadanos. **[III.2.6]** E otros ponen que el más alto bien es ser poderosos; y estos, o quieren regnar o se esfuerçan de llegar a los que regnan. Ay otros a quien semeja la mejor cosa que puede ser la fama, y estos pugnan en acresçentar el nombre famoso por artes de batallas o de paz. **[III.2.7]** E ay muchos d'ellos que comiden que el fruto de bien es por gozo e por alegría, y estos tales tienen que la más bienandante cosa que puede ser es darse a viçio. **[III.2.8]** Ay otros que las razones e las fines d'estas cosas asman de una en otra, así como los que dessean riquezas para viçios o para poderío, o los que piden poderío por razón de riquezas o de acresçentar la nombradía. **[III.2.9]** Y en estas cosas u otras tales se embuelve la entençión de las obras e los desseos de los ombres, así como es fidalguía e graçia del pueblo, que semeja que son razón de fama, muger e fijos, que son demandados por razón de alegría. Mas la manera de [22rb] los buenos amigos, que es muy firme, non es contada en aventura, mas en bondad, e la otra manera de amistad es tomada por razón de poderío o por deleite. **[III.2.10]** Pues manifiesta cosa es que los bienes del cuerpo se tornan a las cosas desuso dichas, ca la fuerça e la grandeza del cuerpo semeja que dan poderío; e la fermosura

e la ligereza, fama; e la sanidad, viçio. **[III.2.11]** Pues manifiesto es que en todas estas cosas sola bienandança es desseada, ca lo que cada uno cobdiçia más que otra cosa, aquello juzga que es el más alto bien. Mas nós determinamos e dezimos que bienandança verdadera es el más alto bien, e por ende juzga cada uno que es estado de bienandança aquello que dessea más que las otras cosas. **[III.2.12]** Pues tú tienes puesta ante tus ojos fascas la forma de la bienandança de los ombres: riquezas, onras, fama, poderío, viçio. Y el Epicuro, catando estas cosas solas, establesçió para sí el viçio por el más alto bien, ca las otras cosas todas semeja que traen alegría al coraçón. [22va] **[III.2.13]** Mas tornaré a los entendimientos de los ombres, el coraçón de los quales demanda el más alto bien, maguer con memoria escura, mas non sabe por quál carrera, así como el beudo non sabe por quál carrera torne a su casa. **[III.2.14]** E non semeja que yerran aquellos que se esfuerçan por non aver mengua de ninguna cosa, ca non ha ninguna cosa que así pueda complir bienandança verdadera como el estado abondado de bienes e que non aya mengua de lo ageno, mas que sea abondado para sí mismo. **[III.2.15]** E non se salen de la verdad aquellos que cuidan que aquello es muy gran bien que sea muy digno de endereçamiento de onra, ca aquello que la entençión de todos los mortales trabaja para ganar non es cosa vil nin de menospreçiar. **[III.2.16]** ¿Y el poderío non es de contar entre los bienes¿ ¿Pues qué? ¿Es de asmar que sea flaca cosa e sin fuerça aquello que es ombre çierto que es mejor que ninguna otra cosa? Çierto es que non es flaca cosa. **[III.2.17]** ¿E la fama, es de tener en nada o non? Mas non puede ombre esto partir, que toda cosa que es alta mucho [22vb] sobre todo lo ál en bondad, que non aya de ser muy preçiada. **[III.2.18]** Ca non á ombre por qué dezir que la buena andança e verdadera non sea quexosa nin triste nin sometida a dolores nin a enojos quando en las cosas muy pequeñas es deseado esto, averlas con deleite e usar d'ellas sin ningún pesar. **[III.2.19]** E aquestas son las cosas que los ombres quieren ganar, e por esa razón dessean aver riquezas, dignidades, regnos, fama, viçios, porque por estas cosas tienen que les ha de venir abondamiento, onra, poderío, fama, alegría. **[III.2.20]** Pues bien verdadero es aquello que los ombres demandan con tan departidos entendimientos; en la qual cosa rahezmente se demuestra quán grande es el poderío de la natura, ca maguer las sentençias sean desvariadas e desacordadas, empero acuérdanse en tomar la fin del bien.

## Versos

Plázeme de demostrar por canto agudo con cuerdas blandas quán grandes riendas de las cosas dobla la natura poderosa e por quáles leyes ella, muy sessuda, mantiene el mundo e a[23ra]prieta cada una cosa atándolas con atamientos que non se desaten. Maguer los leones de África traigan atamientos fermosos e tomen a menudo viandas dadas con las manos e sean usados de sofrir feridas e teman al cruel maestro que los guarda, si la sangre les tieñe las bocas, tórnanse los coraçones que eran amansados e acuérdanse de sí con graves bramidos e afloxan los cuellos soltando los nudos; el primero amansador, despedaçado con dientes sangrientos, resçibe muy graves dolores. Y el ave parlera que canta en los ramos altos ençiérrala ombre en jaula, e maguer el cuidado jocoso de los ombres le da bevrajes fechos con miel e largas viandas con plazer que ha del su cantar, empero si ella sale del techo angosto e viere las agradables sombras de los montes, ella, que era ante triste, esparze las viandas con sus pies e requiere los montes solamente e chiría en las silvas con dulçe voz. E la verga que es doblada con poderosa fuerça e dobla su alteza [23rb] manifiesta, si la dexa la mano que la acorva, cata al çielo con su cabo derecho. Y el sol otrosí cae so las ondas esperias, mas el su curso torna de cabo a los sus nasçimientos usados por carrera encubierta. E assí todas las cosas dessean tornarse a sus

naturas propias e alégranse cada unas con su retornamiento d'ellas, e non finca con ninguno la orden que le es dada sinon aquello que ayuntare el comiençó a la fin e fiziere firme el su bolvimiento.

**[III.3.1] Phia** —E vós, animalias terrenales, maguer con delgada imaginación, empero somiades el vuestro comiençó e veedes aquella fin de verdadera bienandança con qualquier pensamiento, empero non catamiento sotil, e por esto la natural entención vos trae a verdadero bien y el yerro de muchas maneras vos tira d'él. **[III.3.2]** E para mientes si los ombres pueden llegar a la fin que entienden por aquellas cosas que cuidan ganar la bienandança, **[III.3.3]** ca si los averes e las onras e las otras cosas traen tal [23va] cosa a que non fallesca ninguna cosa de los bienes, nós conosçeremos que algunos son bienandantes por la ganançia d'estas cosas. **[III.3.4]** Mas si estas cosas non pueden fazer lo que prometen e son menguadas de muchos bienes, bien puede ombre fallar en ellas manifiestamente la falsa semejança de bienandança verdadera. **[III.3.5]** Pues primeramente pregunto a ti mismo, que poco ante eras abondado de riquezas, si la quexa de algún tuerto que avías resçebido torvó nunca tu coraçón entre aquellas riquezas abundantes.

**[III.3.6] Boeçio** —Non me puede venir emiente que fuese nunca de tan libre coraçón que non fuese quexoso de alguna cosa.

**[III.3.7] Phia** —¿E non te quexavas porque era menos de ti lo que non querrías que fuese menos o porque era presente lo que non querrías que ý fuese o porque eras fuera de poder por poderío ajeno?

**Boeçio** —Ciertamente assí es.

**[III.3.8] Phia** —¿Pues tú desseavas que fuesse aí aquello que non ý era maguer lo querías, e que non fuese ý lo ál de que te pesava?

**Boeçio** —Çiertamente te lo confiesso que es assí.

**[III.3.9] Phia** —¿Pu[23vb]es cada uno á mengua de aquello que dessea?

**Boeçio** —Mengua á de aquello çiertamente.

**Phia** —Pues aquel que á mengua de alguna cosa, ¿es abondado por sí mismo?

**Boeçio** —Verdaderamente non.

**[III.3.10] Phia** —Tú, que eras abondado de riquezas, ¿sofrías esta mengua?

**Boeçio** —Dígote que sí.

**[III.3.11] Phia** —Pues çiertamente es que las riquezas non pueden fazer que non mengüe a ombre alguna cosa e que sea abondado para sí, y esto era lo que semejavan que prometían. **[III.3.12]** E tengo que aquesto era mayormente de catar: que el aver, por su propia natura, non ha ninguna cosa por que non pueda ser quitado a aquellos que lo han, aun no queriendo ellos.

**B** —Conóscolo.

**[III.3.13] P** —¿Qué cosa será si lo non conosçieses, do cada día vees que lo quita el más poderoso a los otros no queriendo ellos? ¿Pues onde son las querellas de los fueros e de los

juizios sinon porque son demandados los averes quitados a otros non queriendo por fuerça e por engaño?

**B** —Assí es.

**[III.3.14] P** —Pues todo ombre [24ra] avrá menester de demandar ayuda de fuera para amparar su aver.

**[III.3.15] B** —¿Quién negará aquesto?

**P** —Mas non avría menester esta ayuda si non oviese aver, el qual se puede perder.

**B** —Non ay dubda.

**[III.3.16] P** —Pues tornada es la cosa al contrario, ca las riquezas, de que los ombres cuidan que los fazen abondados para sise, mayormente les fazen aver menester de defendimiento ageno. **[III.3.17]** ¿E quál es la manera por que la mengua sea empuxada por riquezas? ¿E los ricos non pueden aver fambre nin sed? ¿E otrosí los miembros de los ricos non sienten el frío del invierno? **[III.3.18]** Dirás tú: han los ricos con qué farten la fambre e con qué echen de sí la sed y el frío. Y en aquesta manera puede ser la mengua conortada por riquezas, mas non puede ser quitada del todo, ca si aquesta mengua, que siempre está desseando e demandando alguna cosa, se cumple por riquezas, conviene que finque aquella mengua que podríe ser complida. **[III.3.19]** E yo aun me [24rb] callo que a la natura muy pequeña cosa le cumple, mas a la avariçia non le cumple ninguna cosa que la farte. E por ende, si las riquezas non pueden quitar mengua, ante ellas mismas traen mengua, ¿qué cosa es por que cuidades que ellas traen abondamiento?

### Versos

Maguer que el cobdiçioso sea rico de algún piélago corriente de oro e ayunte las riquezas que nunca fartan e cargue los cuellos de piedras preçiosas del mar que dizen Rubro e labre los muy buenos campos con çien yuntas de bueyes, empero por todas estas riquezas en quanto él biva non será sin fin de cuidado quexoso, pues las riquezas non le acompañarán quando fuere muerto, maguer son ligeras de perder en la vida.

**[III.4.1]** Mas dime, ¿las dignidades fazen digno de honrar o envergüençan a aquel a quien vienen? ¿O han tal poderío las dignidades que enxeran bondades en [24va] los entendimientos de aquellos que usan d'ellas e que echen d'ellos maldades? **[III.4.2]** Mas çiertamente non suelen segudar maldad las dignidades, ante mayormente la suelen descubrir e manifestar. E por ende acaesçe que nos ensañamos contra las dignidades, porque se allegan a los muy malos ombres. Por ende Catulo, un sabio, quando vio a Nonio, un cónsul de Roma, estar en la silla de los cónsules, llamolo corcova, que así como la corcova dessea el cuerpo, assí el malo dessea la dignidad en que es puesto. **[III.4.3]** ¿E non vees quánta desonra añaden las dignidades a los malos? Ca paresçeríe menos la su maldad si non fuesen conosçidos por algunas onras. **[III.4.4]** ¿E fuiste tú nunca traído por tantos peligros que quisiesses aver aparçería en dignidad con Decorado, un ombre de Roma, quando veyés en él entendimiento de bellaco e de mesturero? **[III.4.5]** Ca non podemos juzgar por las dignidades que sean dignos de onra aquellos que juzgamos non dignos de las dig[24vb]nidades. **[III.4.6]** E si vieses

a alguno mucho acabado de saber, ¿podrías asmarlo non digno de onra o de aquel saber de que era acabado más que los otros?

**B** —Non.

[**III.4.7**] **P** —Ca señalada dignidad ay en la bondad, la qual dignidad faze luego traspasar la bondad en aquellos que fuere ayuntada, [**III.4.8**] e porque las dignidades del pueblo non pueden fazer aquesto que faze la bondad, manifiesta cosa es que non han propia fermosura dignidades. [**III.4.9**] En la qual cosa ha ombre de catar aquesto: ca si cada uno es más despreçiado quanto de más ombres fuere menospreçiado, desque la dignidad non puede fazer onrados los malos e demuestra a muchos que son malos, mayormente los faze más menospreçiados la dignidad a los malos. [**III.4.10**] Mas non fazen esto las dignidades sin pena, ca los malos rinden egual vez a las dignidades, las quales manzillan con sus maldades. [**III.4.11**] E por que conoscas que aquella onra verdadera non puede acaesçer por aquestas dignidades que son como sombra: si alguno [25ra] que oviese seído cónsul muchas vegadas e viniese por ventura entre las gentes de los bárbaros, ¿fazerle íe la dignidad ser onrado d'ellos? Çiertamente non. [**III.4.12**] Mas si aquesto fuese natural a las dignidades, non quedarían de su ofiçio en ninguna manera en qualquier lugar de gentes, bien así como el fuego non dexa de calentar en qualquier tierra. [**III.4.13**] Mas porque el su propio poderío non los ata a aquello, ante la engañosa creençia de los ombres, fallesçe luego quando llegan a aquellos que las non tienen por dignidades. [**III.4.14**] Mas esto acaesçe entre las estrañas gentes; y entre aquellas que son nasçidas, ¿aturan siempre las dignidades? [**III.4.15**] Sepas que la prefectura de Roma fue ya gran poderío e agora es nombradía vana, e grave carga de aver la senaduría. Si alguno guardase el pan del pueblo en el tiempo pasado, por grande era tenido; e agora, ¿quál cosa es más desechada que aquel adelantamiento? [25rb] [**III.4.16**] Ca assí como un poco ante diximos, lo que non ha ninguna cosa de propia fermosura, por asmamiento de aquellos que usan d'ello a vezes resçibe resplandor e a vezes lo pierde. [**III.4.17**] Pues si las dignidades non pueden fazer a los ombres que sean onrados, e si se ensuzian aun por ensuziamientos de los malos que las an, e si por mudamiento de los tiempos dexan de resplandesçer, e si por asmamiento de las gentes envilesçen, ¿qué cosa es que ayan en sí de desseadera fermosura, mayormente que lo den a los otros?

### Versos

E comoquier que Nero orgulloso se afeitase con pórpola de Tiro e con pedrezuelas blancas como nieve, empero él, que era desenfrenado en luxuria e aborreçido de todos, era poderoso. Y él, seyendo malo, dava en el tiempo pasado las dignidades no onradas porque eran dadas por su mandado, e dándolas él a los padres meresçientes de honrar. Pues ¿quál es que cuida que las dignidades [25va] son onradas las quales dan los ombres que son mezquinos?

### Prosa

[**III.5.1**] **Phia** E los regnos y el afazimiento de los reyes, ¿pueden fazer a alguno poderoso? Çiertamente non. ¡Qué maravilla si non es así! ¿E quándo fue que la su buenandança turase siempre? [**III.5.2**] Çiertamente liena es la antigua hedad de enxemplos, e aun la presente hedad es liena d'ellos. ¡Quán grandes reyes mudaron la buenandança en mala andança! ¡Oh, qué claro poderío, que para guarda de sí mismo non cumple! [**III.5.3**] Ca si aqueste poderío

de los regnos es fazedor de bienandança, ¿non á menester que, si menguare en alguna parte, que mengüe bienandança e traiga mesquindad? **[III.5.4]** Mas maguer los imperios de los ombres se estiendan largamente, menester es de ser dexadas muchas gentes a las quales non manda ningún rey. **[III.5.5]** En aquella parte en que el poderío fallesçe que les fazía ser bienandantes, entra la mengua del poderío, que los faze ser mesquinos. Pues, en aquesta manera por [25vb] fuerça conviene que aya en los reyes mayor parte de mezquindad. **[III.5.6]** Un rey FUE MUY CRUEL QUE LE DIZÍAN DIONISIO, que avía provados los peligros de su estado, e demostró los miedos del regno por espanto de una espada que colgó sobre la cabesça DE UN CAVALLO. **[III.5.7]** Pues ¿qué poderío es este, que non puede echar de sí mordimientos nin cuidados nin puede escusar aguijones de miedos? Empero querrían bevir seguros, e non pueden; desí toman gloria vana de poderío. **[III.5.8]** ¿E juzgas tú que es poderoso aquel que vees que non puede fazer lo que él querría? ¿E juzgas tú poderoso aquel que se çerca de ombres armados que lo aguarden e que teme a aquellos a que espanta e por tal que semeje poderoso es puesto en manos de aquellos que lo sirven? Çiertamente. **[III.5.9]** ¿Pues qué departiré de los privados de los reyes desque yo demuestro que los regnos mismos son llenos de tan gran flaqueza? Los quales atierra el real poderío, muchas vezes estando en su buenandança e muchas vezes eslenado d'ella. **[III.5.10]** El emperador Nero esforçó [26ra] a Séneca, su privado e su maestro, que escogiese so quál muerte quería morir, e otrosí un rey que dezían Antonio echó de sí a Papiniano, que muy gran tiempo fuera poderoso entre los de su casa; e mandó a los cavalleros que lo despedaçasen con las espadas. **[III.5.11]** E cada uno d'estos querían de buena mente desamparar su poderío: Séneca quiso dar su poderío a Nero e pugnar de se dar a estudio e non a ál, e mientra que la pesadumbre de la cobdiçia los traía para caer, nin el uno nin el otro non fizo lo que quiso. **[III.5.12]** Pues ¿qué poderío es este quando los que lo an son en miedo, el qual, quando lo quisieres aver, non serás seguro, e quando lo quisieres dexar, non lo podrás esquivar? **[III.5.13]** ¿E quiçá cuidas que te defendrán los amigos que son ayuntados non por la bondad, ante por aventura? Non lo cuides, ca aquel que la bienandança fizo amigo, la malandança lo fará enemigo. **[III.5.14]** ¿E quál pestilençia espeçial es más fuerte para nuzir que el enemigo que es privado del ombre?

[26rb] **VERSOS**

Aquel que querrá ser poderoso, dome el su coraçón cruel e non someta el cuello a feas riendas vençiéndole la luxuria. E maguer la tierra de India, que es lueñe, trema por los tus poderíos e que te sirva la más postrimera isla, empero non es poderío non poder ombre segudar de sí los escuros cuidados nin las mesquinas querellas.

**[III.6.1]** Mas ¡quán engañosa e quán fea es la fama muchas vegadas! Onde dixo un griego: «¡Oh, fama, fama, que en mil millares de ombres non eres ál sinon gran finchamiento de orejas!». **[III.6.2]** Ca muchos robaron gran nombre para sí muchas vegadas por falsos juizios del pueblo. ¿E quál cosa puede ser cuidada que sea más fea que esta? Ca aquellos que falsamente son loados, conviene que ellos mismos ayan vergüença de sus loores. **[III.6.3]** E si aun sus loores fueren ganados por meresçimientos, ¿empero qué añaderán a la conosçençia del sabio? El qual sabio mide la su bondad [26va] non por murmurio del pueblo, ante por verdad de conoçençia de sí mismo. **[III.6.4]** Que si semeja fermosa cosa acresçentar esta nombradía, síguese que sea juzgado fea cosa non la estender. **[III.6.5]** Mas assí es que conviene por fuerça que son muchas gentes a quien non puede llegar la fama de un ombre, ansí como

un poco antes departí, acaesçe que aquel que tú tienes por famoso sea tenido por non famoso en otra tierra çercana. **[III.6.6]** Y entre estas cosas non tengo la graçia del pueblo por digna de remembrança, ca nin viene por derecho juizio nin atura firme. **[III.6.7]** ¿E quál es que non vea ya quán vana e quán sin suelo es el nombre de la fidalguía? Ca, si a fama fuere comparada, ajena es, pues semeja que es fidalguía alguna loor que viene de los meresçimientos de los parientes. **[III.6.8]** Pues si la loor faze fama, conviene por fuerça que aquellos sean preçiados que son loados. Por ende la nombradía agena non fará a ti famoso si la tuya non ovieres. **[III.6.9]** E si algún bien ay en fidalguía, yo asmo que es [26vb] este solamente: semeja que es fuerça puesta a los fijos d'algo que non salgan de linaje siguiendo la bondad de los mayores que fueron ante d'ellos.

### Versos

Todo el linaje de los ombres en las tierras se levantan de semejante nasçimiento, e uno es el padre de las cosas e uno es el que las da todas ordenadamente. E aquel que dio rayos al sol e cuernos a la luna, Él mismo dio ombres a las tierras y estrellas al çielo. Este ençerró las almas en los miembros demandadas de la alta silla. Pues todos los ombres mortales fizo nobles por engendramiento, ¿por qué fazedes gran ruido del linaje de los avuelos muy de lueñe? Si catáredes los vuestros comienços de los ombres e Dios que es fazedor, non ay ninguno que non sea fidalgo si non desamparare el su nasçimiento manteniendo las cosas peores con maldades.

**[III.7.1]** ¿Qué diré de los deleites del cuerpo, cuyo desseo es lieno de quexa, y el su forçamiento de arrepentimiento? [27ra] **[III.7.2]** ¡E quántas enfermedades e quántos dolores muy firmes de sofrir suelen dar los viçios a los cuerpos que usan d'ellos así como fruto de maldad! **[III.7.3]** E yo non sé qué ayan de alegría los movimientos de los deleites, mas todo ombre que se quiere acordar de sus luxurias entenderá que son tristes sus acabamientos. **[III.7.4]** E si los viçios pueden fazer bienandantes, non ay razón por que las bestias non sean bienandantes, de las quales es toda su entençión fenchir la laguna de los cuerpos. **[III.7.5]** E alegría de muger e de fijos será muy buena sinon por lo que es dicho, ca es muy de contra natura; non sé ningún padre que aya seído atormentador de sus fijos. E non ha menester de amonestar a ti esto, que lo as provado otras vegadas quando eras en tu estado, nin agora que estás quexoso: quán mordiente es qualquier condición de los fijos. **[III.7.6]** Y en esto loo la sentençia de Europes mi diçiplo, que dixo que aquel era bienaventurado que por su desaventura era sin fijos.

### [27rb] Versos

Todo el viçio ha aquesto: que mueve con aguijones a aquellos que usan d'él. Y es semejança de las bestias, abejas que vuelan, que, desque tiran los dulçores agradables, fuye el plazer e fieren los coraçones, e fincan feridos de mordimiento que se afinca muy fuerte.

### Prosa

**[III.8.1]** Pues no ay dubda que en aquestas carreras para verdadera bienandança sean algunos desviamientos e non pueden traer a ninguno a aquel logar a que prometen de traer. **[III.8.2]** E yo he mostrado brevemente de quántos males son lienos. ¿E qué dirás? ¿Esforçarte as de llegar aver? E quitarlo as a aquel que lo á. **[III.8.3]** ¿Quieres resplandesçer por dignidades?

Pidrás merçed al que las da. ¿E tú cobdiçias ir ante los otros por onra? Y envilésçeste por umildad de pedir. **[III.8.4]** ¿O quiçá deseas poderío? Someterte as obligándote a los açechamientos e a los peligros de los tus sometidos. **[III.8.5]** ¿Demandas fama? Mas, desviado por qualesquier cosas [27va] ásperas, dexas de ser seguro. **[III.8.6]** ¿Quieres vida viçiosa? ¿Pues quál es que non menospreçie e non deseche ser siervo de muy vil cosa e muy flaca, ca esto es el cuerpo? **[III.8.7]** ¡Bien paresçe en quán flaca y en quán pequeña cosa se esfuerçan aquellos que ante sí ponen los bienes del cuerpo! ¿E podrás vençer a los elefantes por fuerça de levar carga, e irás ante los tigres por ligereza e a vençer los toros por fuerça? **[III.8.8]** Catad el espaçio del çielo, su firmeza e su alteza, e dexadvos de mirar las cosas viles. Y el çielo non es de mirar aun por esto, ante mayormente por la razón de que es mantenido. **[III.8.9]** Mas ¡quán apressurada e traspasadera es la resplandor de la fermosura, e más fuidera que el mudamiento de las flores del verano! **[III.8.10]** Que si assí fuese como dize Aristotiles, que los ombres oviesen tales ojos como unas animalias que dizen lincos, de guisa que las sus vistas traspassassen las cosas contrastantes, aquel cuerpo de Alçipiades, muy fermoso en la sobrefaz, sería visto muy feo de dentro catando las entrañas. Pues por [27vb] que tú seas visto como fermoso, non lo faze esto la tu natura, mas la flaqueza de los ojos que catan. **[III.8.11]** Pues asmad quanto quesiéredes en mucho los bienes del cuerpo desque sopiéredes que esto que mirades se puede desatar por foguezuelo de una fiebre terçiana. **[III.8.12]** E de todas estas cosas conviene esto tomar en suma: las quales cosas non pueden dar los bienes que prometen nin son complidas por ayuntamiento de todos bienes, nin traen verdadera bienandança, assí como algunas carreras que traxiessen a ella, nin fazen complidamente bienaventurados a los ombres.

### Versos

¡Ay, Dios, quánto saca por carrera desviada a los mesquinos el non saber! Non busquedes el oro en el árbol verde nin tomedes en la vid las piedras preçiosas. Non ascondades los lazos en los montes altos por que enriquescades en pescados. E si queredes aver çiervos, non desseedes ir a los vados de los ríos de Italia, do non los ay. ¡Oh, los ombres saben los lugares mismos donde se riedra la mar, los quales [28ra] lugares son ascondidos por sus corrimientos, e quál onda es traedera de piedras preçiosas, e quál onda otrosí trae más pórpola bermeja! E aun sobre todo esto saben quáles mares an más de pescados tiernos e de ásperos erizos de mar. Mas los ombres locos son çiegos, porque sufren que non sepan do está ascondido el bien verdadero que cobdiçian e, sopozados por mengua de entendimiento, buscan en la tierra aquel bien que traspasa el çielo de las estrellas. ¿Qué cosa digna rogaré que venga a los entendimientos locos? Que cobdiçien las riquezas e las onras, e quando ovieren ganado muy gran contía de los falsos, estonçe conosçerán los bienes verdaderos.

**[III.9.1]** Cumple fasta aquí aver mostrado la manera de mentirosa bienandança, la qual si la catares claramente, ordenamiento es que demuestra de aquí adelante quál es la verdadera.

**[III.9.2] Boeçio** —Çiertamente creo que non puede acaesçer abon[28rb]damiento por las riquezas nin poderío por los regnos, nin onra por las dignidades, nin preçios por nombradía, nin alegría por viçios.

**Phia** —Pues dime, ¿aprendiste la razón por que es esto assí?

**[III.9.3] B** —Seméjame que lo veo por muy delgada fendedura, empero querríalo conosçer por ti más abiertamente.

**[III.9.4] P** —Mucho aparejada está la razón para demostrar esto, ca aquello que es simple e non partido por natura, el yerro de los ombres lo parte e pásalo de verdadero e complido a falso e non complido. ¿E asmas tú que el que alcança verdadero poderío á menester de ganar otro estado por que non le mengüe ninguna cosa?

**B** —Çiertamente non.

**[III.9.5] P** —Derechamente respondiste, ca si alguna cosa ay de flaco poderío en alguna cosa, por fuerça conviene que aya en ella menester ayuda agena.

**B** —Çiertamente es así.

**[III.9.6] P** —Pues una misma es la natura de abondamiento e de poderío, e aquella misma es la del abondamiento que es la del poderío.

**B** —Así semeja.

**[III.9.7] P** —¿Pues juzgas que es de menospreçiar lo que es tal?

[28va] **B** —Ante digo contra de aquesto, ca muy más digno es de onra de todas las otras cosas. En esto non puede aver dubda.

**[III.9.8] P** —Pues que así es esto, añadamos onra a abondamiento e a poderío, por que estas tres cosas juzguemos que son una.

**B** —Añadamos si quisiéremos dezir verdad.

**[III.9.9] P** —¿Pues juzgas que es esto vil cosa o non noble? ¿O qué dirás, o es muy noble e con todo loor? **[III.9.10]** Mas cata si esto que es otorgado de non aver mengua de ninguna cosa e de ser muy poderoso e muy digno de onra, si puede ser que aya mengua de fama el que atal es, e que la non pueda dar a sí, e que por esto sea visto más desechado de alguna parte. ¿Puede ser esto?

**[III.9.11] B** —Çiertamente non puede ser que non conosca aquesta cosa ser muy preçiada así como lo es.

**[III.9.12] P** —Pues síguese que conoscamos que non es departida la fama en ninguna cosa d'estas tres desuso.

**B** —Síguese.

**[III.9.13] P** —Pues aquello que non ha menester ninguna cosa de lo ageno e que pueda todas con sus poderíos e que es famoso e onra[28vb]do, ¿no es çierta cosa que es muy alegre?

**[III.9.14] B** —Mas onde acaesçe a tal como este alguna tristeza, sol non lo puedo cuidar, que por fuerça es de conosçer que es lieno de alegría si las cosas sobredichas oviere.

**[III.9.15] P** —Esto se sigue por estas mismas razones: que los nombres son desvariados d'estas cosas, de abondamiento, de honra e de poderío, de fama, de alegría, e la natura non se desvaría.

**B** —Assí es menester por fuerça.

**[III.9.16] P** —Pues aquesta cosa es simple e una por natura, la maldad de los ombres la departe en muchas partes, e mientra que se esfuerça de ganar una partida de la cosa que non resçibe partimiento, non alcança ningún quiñón d'ella nin ella misma, que mayormente dessea.

**[III.9.17] B** —¿En quál guisa es esto que dizes?

**P** —Aquel que demanda riquezas para segudar pobreza e mengua non se trabaja de poderío, mas ante quiere ser vil e sin nombradía e tira de sí muchos naturales viçios por que non pierda el aver que ganó. **[III.9.18]** Pero non le acaesçe d'esta guisa abondamiento, ca lo desampara pode[29ra]río e lo quexa pungimiento e fázelo ser desechado de la vileza y encógelo la mengua de fama. **[III.9.19]** Mas aquel que desea solamente poderío destruye las riquezas e menospreçia los viçios e la onra, que es sin poderío, çiertamente non preçia nada la fama. **[III.9.20]** Mas vees quán muchas cosas falesçen a este, ca le acaesçe a las vezes que aya mengua de las cosas que ha menester e que sea cuitado por muchos quexamientos, e desque non pueda echar de sí aquestas cosas, dexa de ser poderoso, que era la cosa que él más deseava. **[III.9.21]** Otrosí puede ombre razonar de las dignidades e de los viçios e de la fama, ca desque cada una d'estas cosas es aquello mismo que las otras, quienquier que demanda alguna d'estas sin las otras non alcança aun aquello que dessea.

**[III.9.22] B** —¿Pues qué?

**P** —Si alguno cobdiçiare todas estas cosas en uno, çiertamente aquel demanda la suma de la verdadera bienandança, ¿mas si la fallará en aquestas cosas que mostramos, que non pueden dar aquello que prometen?

**[III.9.23] B** —Non.

[29rb] **P** —Pues en estas cosas que cuidan los ombres que dan cada una d'estas cosas desseadas non es de buscar la bienandança verdadera.

**B** —Conóscolo, e ninguna cosa non puede ser dicha más verdaderamente que esta.

**[III.9.24] P** —Pues as ya la forma de la falsa bienandança e las razones d'ella, agora buelve el catamiento del entendimiento al contrario, ca aí verás luego la verdadera bienandança que te prometimos.

**[III.9.25] B** —Visto es ya esto a un çiego, e çiertamente poco ante lo mostraste quando te esforçavas de abrir las razones de la falsa bienandança, **[III.9.26]** ca, si yo non só engañado, aquella es verdadera e cumplida bienandança que faze a ombre abondado, poderoso, onrado, preçiado e alegre. **[III.9.27]** E por que tú conoscas que yo dentro en mi alma he parado mientes a esto, aquella es la verdadera bienandança que verdaderamente puede dar una de aquestas cosas, porque todas son una, e yo conosco sin ninguna dubda que aquesta es bienandança complida.

**[III.9.28] P** —¡Oh, criado! [29va] Dígote bienandante por este juizio si aquesto añadieres.

**B** —¿Qué es aquello?

**[III.9.29] P** —¿Cuidas que en estas cosas mortales e caedizas ay alguna cosa que pueda traer a ombre a este estado de verdadera bienandança?

**B** —Cuido que non, ca tú as mostrado que aquello es tal cosa que non puede ombre dessear otra ninguna desque aquella oviere.

**[III.9.30] P** —Pues aquestas cosas semeja que dan a los ombres mortales o imágines o semejanças de verdadero bien o algunos bienes non acabados, mas non pueden dar el verdadero acabado bien.

**B** —Otorgo lo que dizes.

**[III.9.31] P** —Pues porque tú conosçiste ya quál es aquella verdadera bienandança e quáles son aquellas çinco cosas que engañan a los ombres cuidando que por ellas avrán la verdadera bienandança, cumple que sepas dónde puedes demandar aquesta verdadera bienandança.

**B** —¡Grand pieça ha que lo desseo mucho!

**[III.9.32] P** —Mas así como dize Plato, nuestro disçiplo, en un libro que dizen *Thimeo*, aun en las cosas muy pequeñas la [29vb] ayuda de Dios es de demandar pidiendo merçed. ¿Pues qué juzgas que es de fazer agora por que merescamos fallar la silla de aquella muy alta verdadera bienandança?

**[III.9.33] B** —Tengo que es de llamar al padre de todas las cosas, el qual dexado non se raiga derechamente en ningún comiençó.

**P** —Derechamente dixiste en esto.

### Boeçio

#### Queriendo Philosophía mostrar en quál lugar es asentada la verdadera bondad por que ombre sepa la carrera por do ha de llegar a ella, pone esta oraçión en que pide la ayuda de Dios, sin la qual non se puede bien fundar ningún comiençó, e comiença primeramente en ella a loar el poder de Dios

**Phia** ¡Oh, señor Dios!, que goviernas el mundo con entendimiento perdurable y eres sembrador de las tierras e del çielo e mandas mover el tiempo, que començó de la tu virtud perdurable, e Tú, seyendo firme e sin movimiento de ti, fazes mover todas las cosas, e las razones de fuera, que suelen ser razón de mengua, non te forçaron a componer obra [30ra] de la materia corriente del mundo, que es dicha caos, mas ante te movió la forma de bondad muy complida que es sin toda envidia asentada naturalmente en ti. Señor Dios, Tú creaste todas las cosas e sacástelas del tu muy alto padrón.

Esto se entiende por que, ante que Dios fiziese el mundo, eran todas las cosas figuradas en Él, e a semejança de aquello que era figurado en Él fizo todo el mundo como quien lo saca de un padrón.

Tú, muy fermoso sobre todas las cosas, teniendo el mundo imaginado en tu entendimiento e formando las cosas por imágines semejantes, e Tú, complido, fazes ser el mundo complido e que aya sus partes complidas. Tú ayuntas los elementos por cuenta conviniente de guisa que los que son fríos se acuerden con los calientes e los secos con los umidos, por tal que el fuego, que es más subtil e más liviano que los otros elementos, non

se levante como bolando e por que la pesadumbre non abaxe las tierras sumiéndolas ayuso. [30rb] Tú, ayuntando el alma al cuerpo de tres naturas media, porque está en medio del cuerpo e mueve todas las cosas, derrámasla por todos los miembros del cuerpo, acordados entre sí. Esta alma, departida en dos movimientos de cuerpos que se mueven en çerco aderredor tornando al lugar donde comiença a mover, acuerda estos dos movimientos, e tornando a sí misma acaba el movimiento que faze andando aderredor e buelve el çielo assí como Tú, Señor Dios.

Esta alma es dicha alma del mundo, la qual es virtud que puso Dios en el sol y en la luna y en las estrellas, que son cuerpos çelestiales, y en todas las otras cosas del mundo que nasçen e biven así de ombres como de animalias como de plantas. Y esta alma es dicha media porque comunalmente es menester la obra de su virtud en todas estas cosas. E otrosí es dicha esta alma de tres naturas porque faze cresçer e sentir y entender.

Tú mantienes las almas de los ombres e las vidas de las bestias [30va] e de las animalias por iguales razones, y endereçando las altas d'ellas, que son las de los ombres, por carreras livianas, que quiere dezir por razón e por entendimiento, siémbraslas en el çielo y en las tierras, dándoles conosçimiento de las cosas çelestiales e terrenales. Las quales almas, convertidas a Ti por ley benigna, por fazerlas aparçeras de tu bondad, fázeslas tornar a ti por fuego guiador allá donde vinieron, que quiere dezir por ençendimiento de verdadero amor de Dios. Tú, Señor Dios Padre, dale entendimiento que suba a la alta silla, dale que conosca la fuente de bondad, dale que, fallada la luz, finquen en ti muy complidamente los catamientos claros del alma. Quítale las nieblas e la pesadumbre terrenal, e fazle resplandesçer con tu resplandor, ca Tú eres claro e Tú eres folgança sosegada a los piadosos, e ver a ti es fin de todo bien. Tú mismo eres comienço e levador e guiador e carrera e término.

[30vb] **[III.10.1]** Pues que tú viste quál es la manera del non complido bien e del complido, tengo que agora conviene mostrarte en quál lugar es puesto este cumplimiento de bienandança. **[III.10.2]** En la qual cosa asmo que ha ombre primeramente a pesquerir si el bien d'esta manera qual poco ante determinaste puede ser fallado en ninguna cosa, por que no nos engañe la semejança vana sin verdad de la sustançia de la cosa. **[III.10.3]** Mas no puede ombre negar que non sea fallado, y es aquesto así como alguna fuente de todos bienes, ca toda cosa que es dicha non complida es provada de ser non conplida por menguamiento del complido. **[III.10.4]** Por ende conviene que, si en qualquier manera de las cosas es fallada alguna cosa que non sea complida, en aquella misma manera á menester que sea fallada alguna otra cosa de aquella natura que sea complida. E si alguna natura de las cosas non oviese alguna cosa que fuese complida, non podría ser fallado dónde viene la mengua de la cosa non complida, **[III.10.5]** ca la natura de las cosas non tomó comienço de las cosas menguadas e non [31ra] complidas, mas, viniendo de las cosas enteras e complidas, eslénase en aquestas cosas caberas e vazías de complimiento. **[III.10.6]** Por ende si, así como poco ante mostramos, es alguna bienandança non complida e de flaco bien, non puede ombre dubdar que non sea alguna bienandança firme e complida.

**B** —Muy firme e verdaderamente es provado.

[**III.10.7**] **P** —Pues assí para mientes en quál lugar mora: el comunal juizio y entendimiento de los coraçones de los ombres prueva que Dios es prinçipio de todas las cosas e que es bueno. Pues desque non puede ombre pensar que ninguna cosa es mejor que Dios, ¿quién dubda que sea bien aquello de que ninguna cosa es mejor? [**III.10.8**] E assí el entendimiento demuestra que Dios es bueno, por que vençe el entendimiento mostrando por razón que Dios es bien complido. [**III.10.9**] Ca si tal non fuese Dios, non pudié ser prinçipio de todas las cosas, ca si alguna otra cosa toviese en poderío el complido bien, convenié que fuese mejor que Él e primero e más antiguo, ca todas las cosas com[31rb]plidas son conosçidas por ser primeras que las non complidas. [**III.10.10**] Por ende, porque esta razón non vaya lueñe sin fin, conosçer deve ombre y entender que el muy alto Dios es muy lieno de muy alto e muy complido bien. Mas ya pusimos que la bienandança verdadera es complido bien; pues conviene de todo en todo que la verdadera bienandança sea asentada en el muy alto Dios.

**B** —Otorgo esto, e non ay ninguna cosa que pueda ser dicha contra esta. [**III.10.11**] Mas ruégote que pares mientes de cómo prueves muy fuerte y enteramente lo que diximos, en quál manera Dios muy alto es muy lleno de muy alto bien.

**P** —Así lo provaré, [**III.10.12**] mas non cuides atrevidamente que este padre de todas las cosas, aquel muy alto bien de que es dicho que es muy lleno, que lo á tomado de fuera de sí, nin cuides que lo ha naturalmente d'esta guisa assí como que asmes que es desvariada sustançia de sí mismo, que es Dios, e de la bienandança que Él á. [**III.10.13**] E si tú asmas que lo toma de fuera, podrás asmar que mejor es aquella cosa que lo dio que el que lo tomó. [31va] Mas conosçemos muy derechamente que aqueste es muy más alto que todas las cosas. [**III.10.14**] E si dixere alguno que por natura es en Él el muy alto bien e pusiere por alguna razón que es otra cosa sinon Él mismo, diga quien pudiere quién ayuntó estas cosas diversas, Dios e bondad, pues que fablamos de Dios, que es prinçipio de todas las cosas. [**III.10.15**] E a la postre, aquello que es diverso de alguna cosa qualquier, çierto es que non es aquella misma cosa de que es diverso. Por ende, aquello que es desvariado por su natura del muy alto bien, non es muy alto bien, y es cosa muy desconveniente de cuidar d'Él, del qual çierto es que non ay ninguna cosa que más vala, [**III.10.16**] ca de todo en todo la natura de ninguna cosa non puede ser mejor que su comiençó. Por ende, por muy verdadera razón es provado que aquel que es comiençó de todas las cosas es aun por sise muy alto bien.

**B** —Muy derechamente has dicho.

[**III.10.17**] **P** —Pues yo he provado que el muy alto bien es bienandança verdadera.

**B** —Assí es çiertamente.

**P** —Pues menester as de conosçer de todo en todo que Dios mismo es aquella bienandança.

**B** —Non puedo con[31vb]trariar a las cosas primeras firmemente puestas, mas yo veo esto que as provado que es siguiente a aquellas cosas.

[**III.10.18**] **P** —Para mientes si se provará esto más firmemente d'esta guisa de aquí adelante: dos bienes muy altos que non pueden ser e que sean desvariados entre sí non puede ser, [**III.10.19**] ca los bienes que se desvarían, manifiesta cosa es que non es el uno lo que es el otro. Por ende non podrá ser complido el uno nin el otro desque el uno fallesçe al otro.

Mas el que non es complido, demostrado es que non es más alto bien, pues non puede ser en ninguna manera que los bienes que son muy altos puedan ser diversos. **[III.10.20]** Mas ya entendimos que verdadera bienandança e Dios son el más alto bien, por ende es menester de todo en todo que aquella misma sea bienandança verdadera que es muy alta divinidad.

**[III.10.21] B** —Non puede ombre provar ninguna cosa más verdadera nin que más firme sea por razón nin más conveniente que Dios.

**[III.10.22] P** —Pues sobre aquesto, assí como los geómetricos suelen fazer desque han mostrado lo que proponen de alguna cosa, que llaman *porismata*, QUE QUIERE TANTO DEZIR COMO DECLARAMIENTOS [32ra] PROVECHOSOS, assí daré yo a ti como coronamiento. **[III.10.23]** Mas porque assí es que por ganar verdadera bienandança son los ombres bienandantes e verdadera bienandança es la divinidad misma, manifiesta cosa es que se fazen bienandantes por ganar divinidad. **[III.10.24]** Mas así como por ganar derechura se fazen los ombres derecheros e por sabiduría sabios, assí los que han ganado divinidad, por semejante razón á menester de todo en todo que se fagan Dios. **[III.10.25]** Pues, todo ombre complidamente bienandante es Dios. Mas Dios es uno por natura, e non vieda ninguna cosa que sean muchos dioses por aparçería.

**[III.10.26] B** —Fermosa cosa es esta e muy preçiosa, quier le digas declaramiento provechoso, quier coronamiento.

**[III.10.27] P** —E non ay ninguna cosa más fermosa que esta, que el entendimiento amonesta a aquestas cosas en uno ayuntar.

**B** —¿Qué es aquello?

**[III.10.28] P** —Desque verdadera bienandança es vista comprehender en sí muchas cosas, pregúntote si todas estas cosas con algún desvariamiento de partes se ayun[32rb]tan en uno así como si se ayuntaren para fazer un cuerpo de verdadera bienandança o si ha alguna d'estas cosas que cumpla la bienandança verdadera e las otras que se tornen a aquesta.

**[III.10.29] B** —Querría que declarases aquesto por remembramiento de las cosas mismas.

**P** —¿Non juzgamos que verdadera bienandança es el muy alto bien?

**B** —Çiertamente el muy alto.

**[III.10.30] P** —Conviene que ayuntes aquesto a todos los otros çinco bienes sobredichos, ca el muy alto abondamiento es juzgado ser aquella misma bienandança, e otrosí el muy alto poderío e la onra e la fama y el viçio.

**[III.10.31] B** —¿Pues qué?

**P** —Pues mira que estas cosas todas, que son bien, abondamiento, poderío e las otras, assí son como unos miembros de verdadera bienandança, e tórnanse todos a bien assí como a cabesça.

**[III.10.32] B** —Entiendo qué es lo que propones de pesquerir, mas desseo ya oír lo que quieres establesçer.

**[III.10.33] P** —Entiende assí el departimiento d'esta cosa: si todas estas cosas fuesen miembros de verdadera bienandança, desvariarse ían entre sí, ca esta es natura de las partes, que desvariadas cosas compongan un cuerpo. **[III.10.34]** E demostrado es ya que todas [32va] estas cosas son una misma cosa, ca en otra manera semejaría que de un miembro era ayuntada la verdadera bienandança, lo que se non puede fazer.

**[III.10.35] B** —Aquello non es cosa dubdosa, mas espero lo que has a dezir, **[III.10.36]** ca manifiesta cosa es que todas estas cosas se tornan a bien, mas por esto demanda ombre abondamiento, porque juzga que es el bien; e por esto demanda poderío, porque cree otrosí que es bien; y eso mismo conviene asmar de onra e de fama e de alegría, **[III.10.37]** ca la suma e la razón de todas las cosas que ombre demanda es bien, ca aquello que non retiene en sí ningún bien en verdad nin en semejança, en ninguna manera non lo puede ombre dessear. **[III.10.38]** E al contrario d'esto, las cosas que non son buenas por natura, empero semejan buenas, assí como si fuesen buenas son desseadas. Por ende acaesçe que la más alta raíz e razón de todas las cosas desseadas tenga ombre por derecho que es bondad, **[III.10.39]** ca aquello por cuya razón ombre dessea alguna cosa, aquello por que lo dessea [32vb] es más de dessear, assí como si alguno dessea cavalgar por razón de sanidad, non dessea tanto el movimiento del cavalgar como el acabamiento de salud. **[III.10.40]** Pues que todas las cosas son desseadas por razón de bondad, todas aquellas non son de dessear tanto como el bien, que es de dessear sobre todo lo ál.

**[III.10.41] P** —Pues ya es otorgado que aquello por que todas las cosas son desseadas es bienandança verdadera, por ende çierta cosa es que sola bienandança es desseada, **[III.10.42]** por la qual razón manifiesta cosa es que una es la sustançia de bien e de verdadera bienandança.

**B** —Non veo ninguna cosa por que ombre se pueda d'esto desacordar.

**[III.10.43] P** —Pues ya mostramos que Dios e verdadera bienandança son una misma cosa.

**B** —Assí es.

**P** —Pues seguramente convieneençerrar razón que la sustançia de Dios es asentada en el bien complido mismo e non en otro logar.

### Versos

Venid acá todos los presos en uno, los quales tiene atados con cadenas malas el pla[33ra]zer engañoso que mora en los pensamientos terrenales. Aquí avredes folgança de vuestros trabajos, aquí avredes puerto que dura con folgança plaziente, aqueste es amparamiento manifiesto a los mezquinos. Quequier que da el río de Tajo con arenas de oro, o Yermo con riberas resplandesçientes, o Yndio, que es çercano del çerco caliente mezclando pedrezuelas verdes e blancas; todas estas cosas non alumbran el ojo del entendimiento, ante fazen los coraçones más çiegos en sus tiniebras. El resplandor por que se govierna el çielo e por que está en su fuerça esquiva todo aquesto que plaze e que despierta los pensamientos e lo que la tierra cría en cuevas fondas, y esquiva las caídas escuras del alma. Quienquier que pudiere ver esta luz dirá que non son claros los resplandesçientes rayos del sol.

**[III.11.1]** **Dixo Boeçio**—Otorgo lo que dizes, ca çierto es que todas las cosas son atadas por muy firmes razones.

**[III.11.2]** **Phia** —¿Quánto lo preçiarás quando conosçieres qué cosa es el bien verdadero?

**[III.11.3]** **B** —Sin cuen[33rb]ta si acaezca que conosca a Dios, que es bien verdadero.

**[III.11.4]** **P** —Çiertamente amostraré aquesto por muy verdadera razón, pues finquen agora las cosas que poco ante son provadas.

**B** —Finquen.

**[III.11.5]** **P** —¿E non avemos mostradas aquellas cosas que son desseadas de muchos, que por esto non son bienes verdaderos nin acabados porque se desvarían entre sí e, quando el un bien fallesçe al otro, que non pueden traer bien complido sueltamente? E avemos mostrado otrosí que estonçe se faze el bien verdadero quando se ayuntan assí como en una forma y en una natura, de guisa que aquella misma natura, que es abondamiento complido, sea poderío e onra e fama e alegría. E avemos mostrado que todas estas cosas, si non fueren una misma, non han por qué se contar entre las otras cosas desseaderas.

**[III.11.6]** **B** —Çiertamente es demostrado, e non es de dubdar por ninguna guisa.

**[III.11.7]** **P** —Pues los que quando se desvarían non son bienes e quando comiençan a ser una cosa se fazen bienes verdaderos, ¿pues no es que porque son en uno [33va] ganan de ser bienes verdaderos?

**B** —Çiertamente assí me semeja.

**[III.11.8]** **P** —¿Otorgas tú que toda cosa que es buena es por aparçería de bien, o non?

**B** —Assí es como tú dizes.

**[III.11.9]** **P** —Pues menester es que otorgues por semejante razón que uno e bien verdadero son una misma cosa, ca una misma cosa es la sustançia de aquellas cosas de las quales naturalmente non es diverso fecho.

**B** —Non lo puedo negar.

**[III.11.10]** **P** —¿Pues sopiste que toda cosa que es, tanto tiempo tura e finca quanto fuere una e que se destruye e se desata quando dexare de ser una?

**B** —¿En quál manera?

**[III.11.11]** **P** —Assí como en las animalias: quando el cuerpo y el ánima se ayuntan e fincan en uno, es llamado animal, e quando esta unidad se desata por departimiento del uno e del otro, manifiesta cosa es que se destruye e que non es animal. **[III.11.12]** Otrosí el cuerpo mismo, quando estudiere en una forma por ayuntamiento de miembros, vee ombre en él la forma de ombre, mas si las partes partidas e derramadas desbarataren la unidad, dexa de ser lo que fue. **[III.11.13]** En aquesta manera paresçerá a cada uno, corriendo por todas las otras cosas, que cada una cosa tu[33vb]ra mientra que es una e, desque dexa de ser una, destrúyese.

**B** —Catando yo en muchas cosas, non me semeja ál sinon lo que tú dizes.

**[III.11.14] P** —¿Ay ninguna cosa que, en quanto obra naturalmente, desamparando el desseo de fincar en su natura dessee de venir a destruimiento e a corrompimiento?

**[III.11.15] B** —Si yo cato a las animalias que han natura de querer e non querer, non fallo ninguna cosa por que echen de sí la entençión de aturar non forçándolas ninguna nin que de grado les plega venir a destruimiento, **[III.11.16]** ca todo animal se esfuerça de amparar salud y esquivar muerte e destruimiento. **[III.11.17]** Mas yo dubdo de todo en todo de otorgar de las yervas e de los árboles e de las cosas que non an almas.

**[III.11.18] P** —Non as por qué dubdar quando catares las yervas e los árboles, que nasçen primeramente en los lugares convenientes, en los quales non se pueden aína secar nin destruir quando la su natura puede, **[III.11.19]** ca algunas d'ellas nasçen en los campos, otras en los montes, otras ay que lievan los aguanales, las otras se ligan a las piedras duras, e las arenas mañeras son levadoras de algunas; las quales, si alguno se esforçare de las mudar en otros lugares, secarse an. **[III.11.20]** Mas [34ra] da la natura a cada una cosa lo que conviene e trabájase que non se destruyan mientra que pudieren aturar. **[III.11.21]** ¿Qué es por que todas las yervas tiran sus governamientos por las raízes así como por bocas afondadas en las tierras e derrámanlas por el meollo e por el tronco e por la corteza que es de dentro? **[III.11.22]** ¿Qué es porque aquello que es blando y muelle en el árbol, que es el meollo, es ençerrado en la parte de dentro e la corteza es puesta de fuera a bueltas con la firmedumbre del fuste contra el destemplamiento del aire assí como defendedor e sofridor del mal? **[III.11.23]** ¿E quál es que sepa quánto es el cuidado de la natura por que todas las cosas sean acresçentadas por mucha semiente? **[III.11.24]** ¿E qué es que non sepa que todas estas cosas son ordenadas non solamente por turar, ante para ser perdurables de generación en generación, assí como unos engenios que son fechos para acresçentar e guardar? **[III.11.25]** E aquellas cosas que ombre cuida que son sin almas, ¿non dessean cada una acatar lo que es suyo por semejante razón? Dígote que sí. **[III.11.26]** ¿Que por qué la liviendad lieva las llamas contra suso e la pesadumbre apesga las tierras contra ayuso sinon porque estos [34rb] logares y estos movimientos convienen a cada d'estas cosas? **[III.11.27]** Mas çiertamente aquello que conviene a cada uno mantiene qualquier cosa, así como lo corrompen las cosas que son enemigas. **[III.11.28]** E ya manifiesta cosa es que las cosas que son duras, assí como las piedras, son ayuntadas en sus partes teniéndose muy fuerte, e contraríanse por que non se desaten de rahez. **[III.11.29]** E las que son corrientes, assí como aire e agua, rahez dan lugar a los que las departen, e más aína se tornan en aquellas cosas de que son tajadas. Mas el fuego refuye todo tajamiento. **[III.11.30]** E nós agora non tractamos de los movimientos de voluntad del alma conosçiente, mas de la entençión de natura, assí como acaesçe que las viandas tomadas passamos sin pensamiento, e que non sabiendo traemos el huelgo en el sueño. **[III.11.31]** Ca el amor de aturar no es en las animalias de las voluntades del alma, ante viene de los comienços de natura, **[III.11.32]** ca muchas vegadas la voluntad abarca la muerte por razones que la fuerçan, a la qual teme la natura; e contra esto, aquella obra que es de engendrar, por la qual dura el alongamiento de las cosas mortales, la qual [34va] la natura dessea siempre, a las vegadas costríñelo la voluntad. **[III.11.33]** E aqueste tan grande amor de sise non viene por movimiento animal, ante por entençión natural, ca dio la virtud de Dios a las cosas fechas por Él aquesta graçia, razón de aturar en sí, por que desseen naturalmente aturar demientra que

pudieren. **[III.11.34]** Por ende, non ay ninguna razón por que tú puedas dubdar que todas las cosas que son dessean natural firmeza de aturar y esquivar destruimiento.

**[III.11.35] B** —Conosco que veo agora sin dubda de lo que ante me semejava non çierto.

**[III.11.36] P** —Lo que dessea de aturar e de fincar, dessea que sea uno, ca, quitado esto, non fincará ninguna cosa que sea.

**B** —Verdad es.

**[III.11.37] P** —Pues todas las cosas dessean uno.

**B** —Otorgado lo he.

**P** —Pues nós avemos ya mostrado que uno es aquello mismo que es bien verdadero.

**B** —Así es.

**[III.11.38] P** —Pues todas cosas dessean bien, porque conviene que lo entiendas assí: aquello es bien verdadero que es desseado de todos.

**[III.11.39] B** —Non puede ombre cuidar ninguna cosa más verdadera, ca todas las cosas tornan en nada e corren sin governador, assí como desamparadas de una cabesça, o, si es una [34vb] cosa a que se acueiten de ir todas las otras, aquello será el más alto bien de todos.

**[III.11.40] Phia** —¡Oh tú, criado, mucho me alegro d'esto, ca firmaste en el entendimiento la señal que está en medio de la verdad toda! Y en esto se te avrió lo que poco ante dizías que non sabías.

**B** —¿Qué es lo que dizes?

**[III.11.41] Phia** —Quál era fin de todas las cosas, ca çiertamente es aquel que es desseado de todos; e porque provamos que es bien verdadero, menester es que conoscamos que bien verdadero es fin de todas las cosas.

### Versos

Todo ombre que busca la verdad con entendimiento profundado e subtil e cobdiçia que non sea engañado por ningunos desviamientos torne en sí la lumbre del catamiento de dentro, QUE ES EL ENTENDIMIENTO DEL CONOSÇIMIENTO NATURAL, FIRMEZA DE ATURAR Y ESQUIVAR DESTRUIMIENTO. E llegando contra sí su pensamiento fuerçe los movimientos luengos, tornando a sí mismo en manera de çerco de sí a la cosa e de la cosa a sí, e muestre a su coraçón que tiene encçerrado en los tesoros del coraçón mismo todo lo que se esfuerça a aver buscándolo de fuera. E lo que encubrió pieça ha la nuve escura [35ra] de yerro, luzirá más claramente que el sol mismo, ca el cuerpo, que lieva en sí pesadumbre que faze al ombre olvidadizo, non echa toda la lumbre del entendimiento, ca çiertamente la semiente de verdad, QUE ES PODERÍO DE ENTENDER LA VERDAD, es apegada de dentro en el alma, e abívase trayéndola el enseñamiento. ¿Ca por qué quando vos pregunta ombre respondedes cosas derechas sinon porque el poderío de acresçentar el entendimiento, maguer que es sumido, bive de dentro en el coraçón? Ca si el saber de Platón dize verdad, lo que cada uno aprende non lo aprende de nuevo, mas remiémbrase de lo que avía olvidado.

**[III.12.1] Boeçio** —Muy fuertemente consiento a lo que dize Platón, e agora me acuerdo como de cabo a estas cosas, ca perdí la memoria primeramente con enconamiento corporal, desí apremiado con tristeza.

**[III.12.2] P** —Si tú paras mientes a las cosas que as otorgadas, non te fallesçerá de aquí adelante que non te venga emiente lo que non sabías.

**B** —¿Qué es aquello?

**[III.12.3] P** —Por quáles governamientos se govierna el mundo.

**B** [35rb] —Viéneme emiente que he conosçido el mi non saber; mas qué ál quieres dezir, maguer que ya lo veo, pero cobdíçiolo oír de ti más llanamente.

**[III.12.4] P** —Tú tenías poco antes que non era cosa de dubdar que este mundo se mantiene por Dios.

**B** —Nin aun agora non tengo ál nin nunca terné que en esto aya a dubdar.

**P** —Por quáles razones llegaré a mostrarte aquesto, departirte lo he brevemente: **[III.12.5]** este mundo de tan contrarias e tan diversas partes non vernía a una forma si non fuese uno el que ayuntase tan desvariadas cosas; **[III.12.6]** y el desvariamiento de las naturas que se desacuerdan entre sise desacompañaría e arrancaría las cosas ayuntadas si non fuese uno que mantoviese lo que enlazó; **[III.12.7]** e non andaría tan çierta la orden de la natura nin departiría tan ordenados movimientos en lugares y en tiempos y en fechos y en espaçios y en qualidades si non fuese uno que ordenase estos movimientos y estos desvariamientos seyendo él firme.

**[III.12.8] B** —Este por quienquier que sea que se fazen las cosas e aturan las que son fechas e se trexnan, según palabra de todos nómbrolo yo Dios.

**[III.12.9] P** —Desque tú esto entiendes assí, [35va] tengo que poca obra me finca para que de cabo veas la tu tierra sano e salvo, poderoso de bienandança verdadera. **[III.12.10]** Mas catemos lo que pusimos primeramente: nós avemos contado abondamiento en bienandança verdadera e otorgamos que Dios es la bienandança misma.

**B** —Çiertamente es assí.

**[III.12.11] P** —Pues non avrá menester de ningunas ayudas de fuera para mantener el mundo, ca en otra manera, si en alguna cosa oviere mengua, non avrá lleno abondamiento.

**B** —Assí á menester que sea.

**[III.12.12] P** —¿Pues por sí mismo Él solo ordena todas las cosas?

**B** —Non lo puede ombre negar.

**[III.12.13] P** —Demostrado es que Dios es el bien verdadero mismo.

**B** —Emiente me viene.

**[III.12.14] P** —Pues por bien verdadero ordena todas las cosas desque por sí las govierna aquel que otorgamos que es bien verdadero, y este es así como un clavo e un governamiento por el qual es guardada la fechura e la obra del mundo firme e non corrompida.

**[III.12.15] B** —Muy firmemente lo otorgo, e poco ante, maguer con delgada sospecha, conoçí que esto avías a dezir.

**[III.12.16] P** —Créolo, ca, así como yo asmo, ya traes los ojos más despiertamente para catar las cosas verdaderas. Mas [35vb] lo que yo agora diré non paresçe menos conveniente para catar.

**B** —¿Qué es aquello?

**[III.12.17] P** —Desque assí es que nós creemos con derecho que Dios govierna todas las cosas con clavo de bien e aquellas mismas cosas, assí como yo mostré, se acueitan con su natural entención para ir a bien verdadero, non puede ombre dubdar que se goviernen por voluntad del fazedor e que se buelven de grado a la voluntad del que las ordenó assí como cosas convenientes e obedientes al governador.

**[III.12.18] B** —Çiertamente así á menester que sea, ca non sería governamiento bienaventurado si fuese yugo de tirar a sendas partes e non salud de cosas obedientes este governamiento, COMO EL YUGO QUANDO TIRAN LOS BUEYES A SENDAS PARTES E NON Á PROVECHO DE LAS COSAS.

**[III.12.19] P** —¿Pues non ay ninguna cosa que, manteniendo su natura, se esfuerçe de ir contra Dios?

**B** —Non, ninguna.

**[III.12.20] P** —¿Qué será si se esforçare en alguna cosa contra Dios? Non aprovechará ninguna cosa a la postre contra aquel que por derecho de bienandança verdadera otorgamos que es poderoso sobre todas cosas.

**B** —De todo en todo non valdría ninguna cosa contra él.

**[III.12.21] P** —¿Pues non es ninguna cosa [36ra] que pueda o quiera contrariar a este muy alto bien?

**B** —Tengo que non.

**[III.12.22] P** —Pues el muy alto bien es aquel que govierna todas las cosas poderosamente e las ordena mansamente.

**[III.12.23] B** —¡Quánto me deleita non solamente aquella suma de razones, que es provechosa e provada, ante mayormente las palabras que tú usas, de guisa que a las vezes la locura que despreçia las grandes cosas aya vergüença de sí misma a la postre!

**[III.12.24] P** —Aprendiste en las fablillas que los gigantes ivan contra el çielo cansando a sí mismos; desí la fortaleza benigna, así como fue derecho, abatiolos. **[III.12.25]** ¿E quieres que afrontemos estas razones unas con otras? Ca quiçá de tal afruenta como esta saltará alguna çentella fermosa de verdad a muchas partes.

**B** —Faz a tu guisa.

**[III.12.26] P** —Non dubda ninguno que Dios es poderoso de todas cosas, e de todo en todo nunca dubda ninguno otrosí que Él non sea en el entendimiento **[III.12.27]** e que aquel que es poderoso de todas cosas, non es ninguna cosa que Él non pueda fazer.

**B** —Non, ninguna.

**[III.12.28] P** —¿Pues Dios non puede fazer mal¿

**B** —Non.

**[III.12.29] P** —Pues el mal no es ninguna cosa, desque aquel que puede [36rb] sobre todas cosas non lo puede fazer.

**[III.12.30] B** —¿Juégasme entretexendo lazo que non se puede desolver con tus razones entrincadas, en quales cosas entras agora donde salgas e después saldrás por la parte donde entraste, o quiçá doblegas çerco maravilloso de simpliçidad divinal? **[III.12.31]** Ca poco ante, començando de la bienandança verdadera, dizías que ella era el más alto bien e que era asentada en el muy alto Dios; **[III.12.32]** e departías que Dios mismo era el muy alto bien e la cumplida bienandança, por la qual razón davas como por don que ninguno non podía ser bienandante si non fuese Dios. **[III.12.33]** E otrossí la forma misma del bien verdadero dizías que era sustançia de Dios e de bienandança verdadera, e mostravas la unidad seer aquello mismo que bien verdadero, que es desseado de toda natura de cosas; **[III.12.34]** e disputavas que Dios governava todo el mundo con governamiento de bondad e que todas las cosas le quieren obedesçer e que non era ninguna natura del mal; **[III.12.35]** e desplanavas aquestas cosas non por ningunas razones tomadas de fuera, mas por pruevas de sí mismas assentadas, que fazían creençia unas de otras.

**[III.12.36] P** —Non jugamos, ante complimos cosa [36va] mayor que todas las otras por dono de Dios, al qual pieça ha rogávamos. **[III.12.37]** Ca tal es la forma de la sustançia de Dios que nin se eslena en las cosas de fuera nin resçibe ninguna cosa de las de fuera, mas es assí como Parmenides, un philósopho, dize de la sustançia de Dios: «Ella faze rodear el çerco movible de las cosas demientra que mantiene a sí misma non movible». **[III.12.38]** Ca si nós avemos meneadas las razones non demandadas de fuera, ante asentadas dentro en el çerco de la cosa que tractávamos, non as por qué te maravillar desque, afirmándolo Platón, as aprendido que las razones deven ser llegadas a las cosas de que fablamos.

### Versos

Bienaventurado fue quien pudo ver la clara fuente de bien verdadero, e bienaventurado fue quien pudo desatar los atamientos de la tierra pesada. Orfeo fue un ombre muy sabidor, y era de Traçia, y era dicho de Traçia porque aquel tiempo avía aí muy grande estudio, e morava él aí más que en otro lugar, e ovo una muger que ovo [36vb] nombre Euredices, e acaesçió que se le murió, e desí él fue muy triste e lloró e gimió mucho por ella, e fizo dictados e canticas llorosas con muy buenos sones, con los quales forçó las silvas a correr e las aguas corrientes a que estoviesen quedas, e fizo a la çierva llegar al lado del león sin miedo, e a la liebre, que non ovo miedo del can. E desque el fervor del pecho muy quemante le quemava las entrañas, e las canticas e las otras cosas que avía fechas non lo avían amansado, querellávase que los altos dioses le eran bravos, e fuese a las casas infernales llorando, e templó allá mansos dictados con cuerdas bien sonantes. E todo lo que avía sacado de las mejores fuentes de la deessa su madre, e quanto el su lloro muy poderoso dava, e quanto el amor, que doblava el lloro, y esto fazía él moviendo dictados fermosos e demandando perdón con dulçes ruegos rogando a los señores de las sombras. Çervero, portero del

Infierno que avía tres cabesças, preso por nueva cantica, maravillándose estava atomido. Las deessas vengadoras de pecados que menean los nuzientes por miedo, seyendo tristes mojávanse por lágri[37ra]mas. La rueda apresurada non traíe cayendo la cabesça a Anxión. Tántalo, muerto de sed, menospreçiava los ríos. El bueitre, desque fue farto de dulçes cantos, non sacó el fígado de Tiçio. Y en cabo el juez de las sombras ovo merçed d'este e dixo «Vençidos somos. Démosle su muger, comprada por dulçes cantos, mas por tal ley que, en dexando los infiernos, non nos buelva los ojos». ¿Quién dará ley a los enamorados? La mejor ley que ellos an es amor. ¡Ay, Dios, ya çerca de la noche Orfeo tornó la cabesça para ver su muger, e viola, e perdiola, e matola! Esta fabla cata a vosotros, que queredes traer el entendimiento en el alto día, que quiere dezir el bien verdadero, ca aquel que, vençido, tornara los ojos a la cueva del Infierno, perderá quanto bien troxiere mientra catare al Infierno.

**Acabado es el libro terçero**

[37rb] **Aquí comiença el libro quarto de Boeçio**

**[IV.1.1] Boeçio** Desque Philosophía ovo cantadas todas estas cosas blandamente e mansa, gurdando la dignidad del vulto e la pesadumbre de la boca, que quiere dezir por palabras pesadas, e yo, no aviendo aún olvidada la tristeza de mi coraçón, destajé la entençión d'ella, que se aparejava aún para dezir algunas cosas, e dixe assí:

**[IV.1.2]** —¡Oh, tú, delantadera de verdadera lumbre! Aquellas cosas que el tu razonar esparzió fasta aquí paresçe que se non pueden vençer, quier por subtil catamiento, que es de Dios, quier por las otras tus razones. E aquellas cosas, maguer me fueron olvidadas por razón del pesar e del tuerto que ove resçebido, empero non dixiste cosas que yo non sopiese ante d'esto. **[IV.1.3]** Mas esta es muy gran razón de nuestra tristeza: desque assí es que el gran governador de las cosas es bueno, que los malos puedan ser de todo en todo o que passen sin pena. Çiertamente bien vees quán[37va]to se deve ombre maravillar d'esta cosa sola. **[IV.1.4]** Mas otra cosa mayor se ayunta a esta, ca, enseñoreándose la maldad e seyendo en estado de bienandança, non solamente la bondad es sin gualardones, ante es aun sometida so los pies de los dapñados por derecho por los males que fizieron y es acoçeada en logar de aquellos que fizieron el mal e llora los tormentos que le dan. **[IV.1.5]** E porque estas cosas se fazen en el regno de Dios, que sabe todas las cosas e las puede todas e non quiere ál sinon bien, non ay ninguno que se pueda assaz d'esto maravillar nin querellar.

**[IV.1.6] Phia** —Sería cosa de maravillar sin cuenta e más aborresçedera que otras maravillas si así fuese como tú cuidas, en la casa muy ordenada de tan gran poder assí como padre de compaña, si los vasos viles fuesen onrados e los preçiosos ensuziados. **[IV.1.7]** Mas no es assí, ca si aquellas cosas que poco ante provamos fueren guardadas firmes, seyendo Dios mismo fazedor del regno del qual agora fablamos çiertamente conosçrás que los buenos son aí siempre poderosos e los malos desechados e flacos, e que las maldades nunca son sin pe[37vb]na nin las bondades sin gualardones e que a los buenos acaesçen buenas andanças e a los malos malas andanças. Muchas cosas firma esta manera que diximos que te esfuerçen en firme fortaleza aquedando las querellas. **[IV.1.8]** E porque pieça á que viste la manera de la verdadera bienandança que te yo mostré e conosçiste aun en quál logar es asentada, pasadas todas las cosas que tengo que eran menester poner ante, mostrarte he la carrera por que te torne a tu casa. **[IV.1.9]** E fincaré péndolas a tu entendimiento con que se pueda alçar en alto,

de guisa que, echado el torvamiento, tornes sano a tu tierra con la mi guía e por mi carrera e con los mis mostramientos.

**Versos**

Ca yo he péndolas muy ligeras que suben en las altezas del çielo, e desque el entendimiento apressurado las viste seyendo ligero, aborresçe las tierras e menospréçialas e traspasa el ayuntamiento redondo del grand aire e vee las nuves detrás de sí y este entendimiento traspasa el somo del fuego que se escalienta por el liviano movimiento del çielo, e dende adelante sube a las casas de las estrellas [38ra] e ayunta las sus carreras al sol, y el cavallero en la estrella resplandesçiente QUE DIZEN JÚPITER acompaña la compaña del viejo frío QUE DIZEN SATURNO fasta que corra el çerco de las estrellas, o quier que la noche resplandiente paresçiere pintada, e desque este entendimiento oviere assaz abarcado entendiendo, apoderado de la lumbre verdadera, dexe el çielo postrimero, QUE ES MÁS ALTO, apremiando los espinazos d'este çielo apressurado, E DESÍ PUEDE ALCANÇAR E CONOSÇER EL LOGAR DE LA LUMBRE VERDADERA E ONRADA MUY COMPLIDAMENTE, QUE ES DIOS. E nuestro señor Dios tiene aquí la dignidad de su imperio, e tiene las riendas del bolvimiento del mundo, y el firme e resplandesçiente juez de las cosas govierna el carro que se buelve. E si la carrera de bondad te levare, tornando tú a este lugar dirás: «Acuérdome que esta es mi tierra», la qual tú agora buscas desacordado. E dirás: «Aquí nasçí; aquí fincaré el mi andar». E si te pluguiere ver la noche desamparada de las tierras que as dexadas, verás los prínçipes crueles tormentadores desterrados, a los quales suelen temer los pueblos mesquinos.

[38rb] **[IV.2.1] Boeçio** —Maravíllome quán grandes cosas prometes, e non dubdo que lo non puedas fazer. Pues non detengas agora aquel que has despertado.

**[IV.2.2] Phia** —Pues menester es que conoscas primeramente que los buenos siempre han poderíos e que los malos son menguados de poderíos, e la una d'estas cosas se muestra por la otra. **[IV.2.3]** Ca, desque así es que bien e mal son contrarios, çierta cosa es que si el bien es poderoso, manifiesto es que la flaqueza es del mal; e si la flaqueza es conosçida del mal, la firmedumbre es conosçida del bien. **[IV.2.4]** E por que la creençia de nuestra sentençia sea más complida, andaré por la carrera de la una e de la otra cosa confirmando las cosas propuestas, a vezes de aquende, a vezes de allende. **[IV.2.5]** Dos cosas son por las quales se cumple todos los acabamientos de las obras de los ombres, es a saber, poderío e voluntad, ca si una d'estas fallesçiere, non ay ninguna cosa que se pueda traer a acabamiento, **[IV.2.6]** ca, fallesçiendo la voluntad, non comiença ombre lo que quiere e, si poderío non toviere, de balde será aí la voluntad. **[IV.2.7]** Por [38va] ende acaesçe que si vieres a alguno que quiere ganar alguna cosa e non la puede ganar, non puedes dubdar que le menguó el poderío de lo acabar.

**B** —Clara cosa es, e non lo puede ombre negar en ninguna manera.

**[IV.2.8] P** —E aquel que vieres que faze lo que quiere, ¿non dubdarás que lo puede fazer?

**B** —Non.

**[IV.2.9] P** —Pues cada uno es poderoso en lo que puede, en lo que non puede deve ser juzgado por flaco.

**B** —Conóscolo.

**[IV.2.10] P** —¿Pues viénete emiente de cómo es provado por las razones dichas que toda la entençión de la voluntad de los ombres, que se mueven por diversos estudios, se apressuran de llegar a verdadera bienandança?

**B** —Emiente se me viene; aquella cosa provada es.

**[IV.2.11] P** —¿Non te viene emiente que bienandança verdadera es bien verdadero y, en esta manera, quando es demandada bienandança verdadera, que por todos es deseado el bien verdadero?

**B** —Bien me acuerdo, ca lo tengo asentado en la memoria.

**[IV.2.12] P** —¿Pues todos los ombres, también los buenos como los malos, con non departida entençión se esfuerçan de llegar a bien?

**B** —Assí se [38vb] sigue.

**[IV.2.13] P** —Pues çierta cosa es que ganando el bien se fazen los ombres buenos, pues ganan los buenos lo que dessean.

**B** —Assí semeja.

**[IV.2.15] P** —Pues desque los unos e los otros dessean bien e los unos lo ganan e los otros non, non es dubda que los buenos son poderosos e los que son malos son flacos.

**[IV.2.16] B** —Todo ombre que en esto dubda non puede parar mientes a la natura de las cosas nin a lo que se sigue de las razones.

**[IV.2.17] P** —Si son dos que an un proponimiento según natura, y el uno d'ellos faze e cumple aquel proponimiento con natural ofiçio y el otro non puede fazer aquel natural ofiçio sinon en otra manera que non conviene a natura, e non cumple el su proponimiento, mas remedia al que lo cumple, ¿quál d'estos juzgas que es más poderoso?

**[IV.2.18] B** —Maguer asmo lo que quieres dezir, empero desséolo oír más llanamente.

**[IV.2.19] P** —Non negarás que el movimiento de andar non sea en los ombres según natura.

**B** —Non.

**[IV.2.20] P** —Pues non dubdas que el andar es natural ofiçio de los pies.

**B** —Nin esto non dubdo.

**[IV.2.21] P** —Pues si alguno que puede andar con los pies anda con ellos, e otro, a quien fallesçe este ofiçio natural e, sosteni[39ra]éndose en sus manos, se esfuerça de andar, ¿quál d'estos puede por derecho ser tenido por más poderoso?

**[IV.2.22] B** —Compón las otras cosas, ca non ay ninguno que dubde que aquel que es poderoso del su natural ofiçio non sea más poderoso que aquel que lo non puede fazer.

**[IV.2.23] P** —Pues el muy alto bien, que egualmente es propuesto a los buenos e a los malos, los buenos lo demandan con natural ofiçio de bondades, e los malos se esfuerçan de ganar aquello mismo por desvariada cobdiçia, que non es natural ofiçio de ganar bien. ¿E cuidas tú esto en otra guisa?

**[IV.2.24] B** —Non, ca aquello que se sigue d'esto ya paresçe. Conviene de todo en todo por lo que yo he otorgado que los buenos son poderosos e los malos flacos.

**[IV.2.25] P** —Derechamente respondiste. Assí como los físicos suelen aver esperança en los dolientes quando mejoran, podemos dezir en ti que esto es demostramiento de natura levantada que se ampara de la enfermedad. **[IV.2.26]** Mas porque te veo mucho aparejado para entender, ayuntaré mu[39rb]chas razones. E para mientes quán grande paresçe la flaqueza de los ombres lienos de maldad, que non pueden llegar a aquello que los trae la natural entención, ante fascas los fuerça. **[IV.2.27]** ¿E qué sería si fuesen desamparados los ombres de aquesta tan grande ayuda e non vençida de la natura que se antuvia a fazerles dessear bien? **[IV.2.28]** Para mientes quán gran mengua de poder an los ombres malos meresçedores de grand pena, ca non demandan los gualardones livianos nin jogosos, los quales non pueden alcançar nin acabar, mas fallesçen çerca de lo más alto de las cosas e al somo d'ellas, e aun en esto solo en que despienden las noches e los días non acaesçe a los mezquinos acabamiento; en la qual cosa paresçen los poderíos de los buenos. **[IV.2.29]** Ca, assí como juzgarías que es muy poderoso de andar aquel que andando en sus pies podría andar fasta tal logar e dende adelante non oviese cosa que paresçiese para poder andar, assí aquel que alcança la fin de las cosas desseadas, de las quales adelante non ay ninguna cosa, á me[39va]nester que lo juzgues por muy poderoso. **[IV.2.30]** E por ende acaesçe lo que se llega a esto, que los malos semejan que son aquellos mismos que son desamparados de todas sus fuerças. **[IV.2.31]** E por esto se sigue que desamparan la bondad por non saber de los bienes, pues ¿quál cosa es más flaca que la çeguedad de non saber? E quiçá conosçieron lo que an de seguir, mas el plazer los á atravessados, e assí el desamparamiento faze a los ombres flacos e que non puedan llegar a lidiar contra maldad. **[IV.2.32]** E quiçá, sabiendo el bien e queriéndolo, desampáranlo e buélvense a las maldades, y en esta manera non solamente dexan de ser poderosos, ante dexan de ser ombres, ca aquellos que dexan la çima comunal de todas las cosas que son, dexan de ser en uno con esto. **[IV.2.33]** La qual cosa quiçá semejará alguno maravillosa, ca los malos, que son los más de los ombres, digamos que son nada, empero así va la cosa, **[IV.2.34]** ca los que son malos non niego yo que son malos, mas niego yo que sean puramente e simple, **[IV.2.35]** ca assí como [39vb] a cuerpo de muerto dizes ombre muerto, empero non lo puedes llamar de llano ombre, yo assí otorgaré a los llenos de maldad malos, mas non puedo otorgar sueltamente que sean ombres, **[IV.2.36]** ca aquello es verdaderamente ombre que mantiene su ordenamiento e guarda su natura, e lo que de su natura fallesçe dexa de ser lo que avía de ser según su natura. **[IV.2.37]** Mas dime tú, los malos, ¿poderío an? Yo non lo negaré, mas aqueste poderío d'ellos non viene de poderíos, mas de flaqueza, **[IV.2.38]** ca pueden los malos lo que non podrían si pudiesen fincar en el complimiento de los buenos, **[IV.2.39]** el qual poderío muestra manifiestamente que ellos non pueden ninguna cosa, ca si, assí como poco ante provamos, el mal es nada, e desque los malos non pueden sinon solamente mal, manifiesta cosa es que non pueden nada.

**B** —Clara cosa es.

[**IV.2.40**] **P** —E por que entiendas quál es la fuerça d'este poderío, para mientes a esto que diremos: poco ante determinamos que ninguna cosa non es más poderosa que el bien verdadero.

**B** —Assí es.

**P** —Mas aquel non puede [40ra] fazer mal.

**B** —Non.

[**IV.2.41**] **P** —¿Pues ay alguno que cuide que los ombres pueden fazer todas cosas?

**B** —Ninguno non lo cuida sinon el que enloquesçe.

**P** —Ellos pueden fazer males.

**B** —¡Mandase Dios que los non pudiesen fazer!

[**IV.2.42**] **P** —Pues porque el que es poderoso de los bienes puede todas cosas e los poderosos de los males non las pueden fazer todas, por ende manifiesta cosa es que aquellos que pueden fazer males pueden menos. [**IV.2.43**] E llega a esta razón lo que nós avemos mostrado, pues nós avemos mostrado que todo poderío es contado entre las cosas que los ombres dessean e que todas las cosas desseadas se tornan a bien así como a una alteza de su natura. [**IV.2.44**] Mas por el poderío de acabar maldad non se pueden tornar al bien; pues, no es de dessear. E todo poderío es de dessear; pues, manifiesta cosa es que el poder de los malos non es poderío. [**IV.2.45**] E por todas estas cosas paresçe el poderío de los buenos e la flaqueza de los malos sin dubda. Assí es manifiesto que la sentençia de Pla[40rb]tón es verdadera, que dize que los cuerdos solos son que pueden fazer lo que dessean e los malos usan lo que les plaze, [**IV.2.46**] ca fazen qualesquier cosas demientra que cuidan ganar el bien que dessean por las cosas en que se deleitan; mas non lo ganan, ca los malos non llegan a verdadera bienandança.

## Versos

Los reyes altos que tú vees asentar en alta cátedra, luzientes por pórpola resplandesçiente, çercados de armas tristes, amenazando con las caras torvadas, deseosos de fazer mal con ravia de coraçón, si a estos reyes sobervios tiraren los cubrimientos de vanagloria, estonçe verán que los señores traen de dentro en sus coraçones cadenas estrechas, ca del un cabo la luxuria les buelve los coraçones por ponçoñas desseadas, e del otro cabo la ira torvada les torva los entendimientos levando los acorrimientos de yerros. E la tristeza los cansa presos e la cobdiçia eslenadiza los atormenta. Pues desque tú vees [40va] que tantos prínçipes crueles traen una cabesça de un rey apremiado por malos señores, QUE SON ESTOS: LUXURIA, IRA, TRISTEZA, COBDIÇIA, çierto es que non faze lo que dessea. [**IV.3.1**] ¿Pues vees en quántos çienos se embuelven los malos e por qué luz resplandesçe la bondad? Por la qual cosa manifiesto es que nunca fallesçen gualardones a los buenos nin tormentos a los malos, [**IV.3.2**] ca de todas las cosas que se fazen, aquello por que cada cosa se faze puede dezir ombre con derecho que es gualardón de la cosa, assí como aquel que corre çierta corredera por corona o por alguna cosa, aquella cosa por que corre le es gualardón. [**IV.3.3**] Pues nós avemos ya mostrado qué bienandança verdadera es aquel mismo bien por el qual se fazen todas las cosas; pues, el

bien verdadero mismo es así como comunal gualardón propuesto a los fechos de los ombres, **[IV.3.4]** y este gualardón no puede ser partido de los buenos, ca por derecho [40vb] aquel que es sin bien non será llamado dende adelante bueno. Por ende los sus gualardones non desamparan a las buenas maneras, **[IV.3.5]** pues, quantoquier que los malos sean crueles, empero la corona non decaerá nin se secará al sabio, ca la maldad agena non quita la propia onra a los buenos coraçones. **[IV.3.6]** Que, si se alegrase por bien tomado de fuera, poderle íe quitar aquel bien aquel que ge lo oviese dado o qualquier otro; mas, porque aquel gualardón le da su bondad a qualquier, estonçe será sin gualardón quando dexare de ser bueno. **[IV.3.7]** E a la postre, desque todo gualardón por esto es deseado, porque cuida ombre que es bien, ¿quién juzgará que el ombre que faze bien sea sin gualardón non ninguno?

**[IV.3.8] B** —¿Pues quál será el gualardón?

**P** —El más fermoso e mayor que todas las cosas, ca véngate emiente de aquel declaramiento de cosa provechosa que poco ante di por grande, e aprende esto assí: **[IV.3.9]** desque el bien verdadero mismo es la bienandança verdadera, manifiesta cosa es que todos [41ra] los buenos son bienaventurados por aquella misma razón que son buenos. **[IV.3.10]** Mas conviene que sean dioses aquellos que son verdaderamente bienaventurados. Pues, el gualardón de los buenos es ser dioses, el qual non quebrantará ningún tiempo ningún día nin lo puede menguar poderío ninguno nin obscuresçer maldad de ninguno otrosí. **[IV.3.11]** E desque estas cosas así son, non ay ningun sabio que pueda dubdar de la pena que se non pueda partir de los malos, ca desque el bien y el mal e otrosí las penas y el gualardón se contrarían con fruente aviesa, las cosas que veemos acaesçer en el gualardón del bien menester es que respondan a aquellas mismas por la contraria parte en la pena del mal. **[IV.3.12]** Pues así como la bondad misma es gualardón a los buenos, otrosí la maldad es tormento a los malos, ca ya non dubda qualquier que es tormentado de pena que non sea tormentado de mal. **[IV.3.13]** Pues si los malos pararen mientes a sí mismos, [41rb] ¿puédense ver partidos de tormentos o non, los quales la final maldad de los males non solamente los muda a mal, ante aun los corrompe muy fuerte? **[IV.3.14]** Mas cata quál pena compaña a los malos por la contraria parte de los buenos, ca poco ante aprendiste que todo lo que es, es uno, e aquel uno mismo es bien; e dende se sigue que todo lo que es, sea visto ser bien. **[IV.3.15]** En aquesta manera, toda cosa que fallesçe de bondad dexa de ser; por ende acaesçe que los malos dexan de ser lo que fueron. Mas la forma que les fincó de cuerpo de ombre muestra aún que fueron ombres; por ende, mudados en maldad, çiertamente pierden natura de ombres. **[IV.3.16]** Mas desque dende adelante la bondad sola puede traer a cada uno que sea ombre, menester es que los que la maldad desecha de condición de ombre los ençierre so el meresçimiento de ombre, QUE QUIERE DEZIR QUE NON MEREZCA SER OMBRE, pues acaesçe que aquel que vees trasmudado por maldades non lo puedes tener por ombre. **[IV.3.17]** Onde [41va] aquel que es robador forçando las riquezas agenas e fierve por avariçia, dezirle as semejante a lobo; y el cruel e non asosegado que usa su lengua bolviendo barajas es semejante a can; **[IV.3.18]** y el açechador escondido que se alegra de coger por engaños será egualado a gulpeja; y el destemplado de ira que se non doma, tenga ombre que trae consigo coraçón de león; **[IV.3.19]** y el medroso e fuidizo e que teme lo que non ha de temer es semejante a çiervo; y el que se entorpesçe como perezoso e atomido bive a semejança de asno; **[IV.3.20]** y el liviano e non firme que muda las voluntades non se departe de las aves; y el que se mete e sume en feas e non limpias luxurias

es tenido por su deleite por puerco suzio. **[IV.3.21]** Assí acaesçe que aquel que, desamparando bondad, dexó de ser ombre, desque non puede pasar en condición de dios, múdase en bestia.

### Versos

El viento Solano traxo a una isla las naves del duque Nariçio, que en otro tiempo ovo nombre [41vb] Ulixes, y en aquella isla morava una deessa muy fermosa que era fija del Sol, e mescló bevrajes vueltos con encantamientos e diógelos a bever a los huéspedes nuevos, e desque la mano poderosa les ovo dado las yervas, mudáronse en desvariadas maneras, ca ovo ý uno d'ellos que ovo figura de javalí; e otro ovo que fue león de África, e cresçió en dientes y en uñas; e otro ovo ý mudado en figura de lobo que, quando cuidava llorar, aullava; e otro ovo que fue mudado en tigre, e andava manso por los techos. E desque la deidad de Mercurio, aviendo merçed del duque, çercado de desvariados males, soltolo de la pestilençia de la huéspeda, empero los remadores ya avían tragados por las bocas los bevrages malos. Aviendo perdido las vozes e los cuerpos, non les fincava ninguna cosa entera, y el entendimiento solamente gemía por las penas que sufríe. ¡Oh, señor Dios, digo que la mano es muy liviana e non son poderosos los pastos, ca, maguer puedan mudar los miembros, non pueden mudar los coraçones! El esfuerço de los om[42ra]bres es dentro ascondido en torre escondida, y estas ponçoñas muy apoderadamente tiran los coraçones. Las quales ponçoñas crueles pasan de todo en todo, empero las cosas que nuzen al cuerpo non se encrueleçen por llaga de entendimiento.

**[IV.4.1] Boeçio** —Conóscolo, e veo que se non dize a tuerto que los malos, maguer tengan semejança de cuerpo de ombre, empero múdanse en bestias por qualidad de los coraçones. Mas que el entendimiento d'ellos cruel e dañado por destruimiento de bienes que se encrueleçe, esto non querría que fuese por ninguna guisa.

**[IV.4.2] Phia** —Nin conviene, así como se demostrará en el lugar conveniente. Empero si aquello mismo les fuere quitado que ombre tiene que les conviene, alíviase gran parte de la pena de los ombres malos, **[IV.4.3]** ca, lo que por aventura semejará a algunos non de creer, menester es de todo en todo que los malos sean más desaventurados si cumplen lo que cobdiçian que si non lo pueden complir, **[IV.4.4]** ca, si mezquina cosa es querer mal, más mezquina cosa es aver poder de lo fazer, sin la qual cosa enflaquesçe la obra de la voluntad mes[42rb]quina. **[IV.4.5]** Por ende, desque cada una cosa á señalada mezquindad, menester es de todo en todo que aquellos sean apremiados por tres desaventuras: que vees que quieren, e pueden e cumplen el mal.

**[IV.4.6] B** —Llégome a este entendimiento, mas deseo mucho saber que los que son desamparados de poderío de cumplir el mal sean sin esta aventura.

**[IV.4.7] P** —Serán sin ello por aventura ante que tú quieras, o que ellos cuiden ser sin ello, ca non ay ninguna cosa tan tardinera en tan breves términos de vida la qual esperar el coraçón mortal tenga que es luenga cosa. **[IV.4.8]** La grande esperança de los quales y el alto ingenio de las fazañas malas se destruye muchas vegadas por fin a so ora e non cuidada, la qual cosa çiertamente pone en ellos medida de mezquindad, ca si la maldad faze los ombres mezquinos, menester es que el malo sea más desventurado e más mesquino. **[IV.4.9]** Los quales yo juzgaría en la fin de malandança si la muerte postrimera non acabase su maldad,

ca, si nós provamos cosas verdaderas de la desaventura de maldad, manifiesta cosa es que sin cuenta es [42va] la mesquindad, pues que çierto es que es perdurable.

**[IV.4.10] B** —Esta prueva es maravillosa e grave de otorgar, mas conosco que se acuerda mucho con aquellas cosas que son primeramente otorgadas.

**[IV.4.11] P** —Derechamente lo asmas, mas el que tiene que es fuerte cosa consentir al que prueva, derecho es que muestre que ante vino alguna cosa falsa o que muestre que el ayuntamiento de las razones non es fuerte para lo que á menester de provar, ca, en otra guisa, otorgando las cosas antedichas, non ay por qué contender de la prueva. **[IV.4.12]** Y esto que diré non semeja menos maravilloso, mas de las cosas que son dichas, derechamente se muestra que ha de ser assí.

**[IV.4.13] B** —¿Pues qué es lo que quieres dezir?

**P** —¿Dirás que son bienandantes los malos que lloran sus tormentos más que si ninguna pena de justiçia non los costriñese? **[IV.4.14]** E non me esfuerço agora de dezir aquello que viene a entendimiento de qualquier ombre, que sean las malas maneras castigadas por vengança e que sean traídas a derecho por espanto de tormentos e que sean enxemplo a los otros de fuir las cosas culpadas, ca en otra manera yo tengo que los [42vb] malos sin pena son más desventurados, maguer non sea aí ninguna razón de castigamiento nin catamiento de enxemplo.

**[IV.4.15] B** —¿E quál será la otra manera sin estas?

**P** —¿Non avemos otorgado que los buenos son bienaventurados e los malos mezquinos?

**B** —Assí es.

**[IV.4.16] P** —Pues si algún bien fuere añadido a la mezquindad de alguno, ¿non es más bienandante que aquel cuya mesquindad es pura e señera e sin mezclamiento de ningún bien?

**B** —Assí semeja.

**[IV.4.17] P** —¿Qué será si aquel mesquino, que es sin ningún bien, si le fuere ayuntado otro mal sin aquellos por que es mesquino? ¿Non será de juzgar por muy más desventurado que aquel cuya desaventura se alivia por aparçería de bien?

**B** —¡Qué maravilla!

**[IV.4.20] P** —Pues an los malos allegada alguna cosa de bien quando son tormentados, es a saber por la pena, que les es buena por razón de justiçia, e aquellos mismos, quando son sin tormento, an alguna cosa de otro mal, es a saber ser sin pena, lo que confesaste que es mala cosa por razón de disigualdad.

**[IV.4.21] B** —Non lo puedo negar.

**P** —Pues los malos son dados por [43ra] muy más desaventurados por ser sin pena a tuerto que atormentados por derecha vengança. **[IV.4.18]** Mas derecho es que los malos sean atormentados, e manifiesta cosa es que es tuerto que sean sin pena.

**B** —¿Quién es que niegue esto?

**[IV.4.19] P** —Non negará ninguno esto que queremos dezir, que toda cosa que es derechera es bien e, al contrario d'esto, **[IV.4.20]** manifiesta cosa es que **[IV.4.19]** toda cosa que non es derechera es mala.

**[IV.4.22] B** —Estas cosas se siguen a aquellas que poco ante son provadas, mas ruégote que me digas ál: ¿non dexas algunos tormentos de almas después del cuerpo muerto?

**[IV.4.23] P** —Mas grandes, e ay algunos de los tormentos que yo tengo que se usan con crueldad de pena e otrosí con piedad del purgatorio; mas agora non es consejo de departir en estas cosas. **[IV.4.24]** Ca esto fezimos fasta aquí por qu'el poderío de los malos, que te semejava desconveniente, conosçieres que era nada; e los malos, de que te querellavas que eran sin pena, que supieses que nunca son sin tormentos de su maldad; y el poderío de fazer [43rb] mal, que rogavas que se acabase aína, que supieses que non fuese luengo, e sin fin la desaventura si fuese perdurable. E después d'estas cosas aprendiste que los malos dexados sin pena contra derecho eran más mezquinos que atormentados por derechera vengança. **[IV.4.25]** E a esta sentençia se sigue que estonçe finalmente son constreñidos por más graves tormentos quando cuidan los ombres que son sin pena.

**[IV.4.26] B** —Quando yo cato las tus razones, tengo que non puede ser dicha ninguna cosa más verdadera; mas si a los juizios de los ombres me tornare, ¿quál es aquel que dirá que estas cosas semejen de creer, mas a lo menos de oír?

**[IV.4.27] P** —Assí es, que non pueden alçar los ojos, costumbrados de tiniebras, a la luz clara de verdad, e son semejantes a las aves, la vista de las quales alumbra la noche e çiega el día, ca mientra que ellos catan non la orden de las cosas, mas los sus desseos, tienen que la liçençia de poder fazer males o ser sin pena en fazerlos es bienandança. **[IV.4.28]** Para mientes qué afirma la ley perdurable: si tú [43va] confirmaras el coraçón de las cosas mejores, non as menester juez que traiga gualardón; tú mismo te llegaste a las cosas más altas. **[IV.4.29]** E si bolvieras el tu entendimiento a las cosas peores, non demandes de fuera vengador; tú mismo te ençerraste en las cosas peores, assí como si a las vezes catares a la tierra suzia e al çielo, çesando todas las cosas de fuera, por la razón misma de catar verás que catas agora el çielo e agora las estrellas. **[IV.4.30]** Mas el pueblo non cata así. ¿Pues qué faremos nós a aquellos que mostramos que eran semejantes a bestias? **[IV.4.31]** ¿Qué dizes si alguno, después que ovo perdida la vista de todo en todo, se olvidase de aver avido vista e cuidase que le non menguava ninguna cosa para complimiento de ombre? ¿Non cuidarías que eran çiegos los que aquello cuidasen que era assí? **[IV.4.32]** Ca nin en aquesto que agora diré consintrán que es firme por tan grandes firmamientos de razones: que más desaventurados son aquellos que fazen el tuerto que los que lo resçiben.

**[IV.4.33] B** —Quiero oír estas mismas razones.

[43vb] **P** —¿Tú non niegas que todo mal non sea digno de tormentos?

**B** —Non.

**[IV.4.34] P** —En muchas maneras se manifiestan los malos que son desaventurados.

**B** —Çiertamente assí es.

**P** —¿E non dubdas que los que son dignos de tormentos son mezquinos?

**B** —Assí conviene dezir.

**[IV.4.35] P** —Pues si tú fueses conosçedor, ¿a quién ternías que era a dar el tormento, al que fiziese el tuerto o al que lo sufriese?

**B** —Non dubdo que el que sufrió el mal deve aver emienda con el tormento del que lo fizo.

**[IV.4.36] P** —Pues seméjate que más mesquino es el que faze el tuerto que el que lo resçibe.

**[IV.4.37] B** —Síguese.

**P** —Por ende e por otras razones esforçándose en aquella raíz, paresçe que la fealdad de su natura los faze mesquinos, e que el tuerto fecho a qualquier non es mezquindad del que lo resçibe, mas del que lo faze. **[IV.4.38]** Mas agora fazen contra esto los razonadores, ca por aquellos que alguna cosa grave e crua an sofrido la merçed de los juezes se esfuerçan a despertar, ca la merçed más con derecho conviene a aquellos que fizieron el mal. E a estos non conviene traerlos a juizio acusadores e airados, [44ra] ante piadosos e misericordiosos, assí como suelen traer los dolientes al físico, por tal que las enfermedades de culpa quiten sin graves tormentos. **[IV.4.39]** Por la qual razón, la obra de los defendedores se esfriaría toda o, si la obra de la defensión quisiese más aprovechar a los ombres, bolverse ía en manera de acusadores. **[IV.4.40]** E los malos, si pudiesen catar por alguna fendedura la bondad que les fincó, verían que avían a dexar las suziedades de las maldades por los tormentos de las penas; e pensando en la bondad que ganarían, no dirían que estos eran tormentos, e refuiríen la ayuda de los defendedores, e desampararse ían todos a los acusadores e a los juezes. **[IV.4.41]** Por ende acaesçe que entre los sabios non es dexado ningún logar de malquerençia, ca a los buenos, ¿quién los querrá mal sinon el muy loco? E querer mal a los malos es sin razón. **[IV.4.42]** Ca si, assí como es enfermedad de los cuerpos, así es la maldad una enfermedad de los coraçones, desque los enfermos en los cuerpos [44rb] judgamos que es cosa desconveniente de los querer mal, ante mayormente aver piedad d'ellos, pues mucho más conviene non perseguir, ante aver piedad de aquellos cuyos entendimientos la maldad, que es más cruel que otra enfermedad, los apremia.

### Versos

¿Qué aprovecha de abivar tantos movimientos de saña e aquexar al fado con su propia mano? ¿Demandades la muerte? Ella se açerca de su grado, e non detarda los cavallos ligeros QUE TRAEN PARA ELLA LOS OMBRES, a los quales acometen las serpientes, el osso, el león, el javalí con dientes; empero ellos mismos se acomenten con espadas, E NON LO DEXAN DE FAZER POR OTROS ACOMETIMIENTOS. E porque son arredrados en costumbres e diversos, mueven azes non derecheras e fieras batallas; quieren peresçer con armas que tiran uno a otro. E dígote que por ser diversos los ombres en costumbres non han con derecho razón de crueldad. ¿Quieres tornar vez conveniente a meresçimientos e amar los buenos por derecho? Ave piedad de los malos.

[44va] **Prosa**

**[IV.5.1]** **Boeçio** —Aquí veo yo que la mezquindad o bienandança es puesta a los meresçimientos de los malos o de los buenos e quál mesquindad es puesta a los meresçimientos de los malos. **[IV.5.2]** Mas en esta buenaventura del pueblo cuido que ay alguna cosa de bien o de mal, ca ningún sabio, estando en su çibdad, non quiere ser más esterrado que ser bienandante resplandesçiendo por riquezas, onrado por dignidades, esforçado por poderío, **[IV.5.3]** ca assí se trae el ofiçio de sabiduría más claramente e firme quando la bienandança de los que goviernan traspasa en los pueblos que a ellos pertenesçen. E los otros tormentos de las penas de las leyes, mayormente convienen a los çibdadanos destruidores, por los quales son establesçidas. **[IV.5.4]** Pues por qué se cambian estas cosas por vez trastornada e los tormentos de los malos apremian los buenos e los malos arrapan los dones de los buenos, d'esto me maravillo muy fuerte, e desseo saber de ti la razón de tan grand non derechera confusión. **[IV.5.5]** Ca menos me mara[44vb]villaría si toviese que todas las cosas se mezclavan por acaesçimiento de aventura; e Dios el governador acresçe agora maravillamiento. **[IV.5.6]** El qual, desque da muchas vezes cosas alegres a los buenos e ásperas a los malos e, al contrario d'esto, otorga a los buenos las cosas graves e a los malos otorga las cosas deseadas, si esto non fuere complido por razón, ¿qué cosa es en que semeja que se departe de los acaesçimientos de aventura?

**[IV.5.7]** **Phia** —Non es maravilla si alguna cosa de las que an orden de que ombre non conosçe la razón semeja loca cosa e confusa al que non sabe la razón de su ordenamiento. Mas tú, maguer non sepas la razón de tan grande ordenamiento, empero non dubdas que todas las cosas se fazen derechamente porque el buen governador tiempla e acabdilla el mundo.

**Versos**

Si alguno non sabe que las estrellas de la Ossa, que son çercanas al ex alto, se rebuelven, e non sabe que el Beotes lieva los carros tardineros e sopoza las llamas tardías en la mar desque [45ra] demuestra los nasçimientos muy apresurados, maravillarse á de la ley del çielo alto. E maravillarse á por que amarelleçen los cuernos de la luna llena, tintos por los términos de la noche escura, e maravillarse á por que descubre la luna las estrellas ascondidas que ella cubriera con su resplandesçiente catadura. El yerro público mueve las gentes e cansa las arambres por batimientos espesos CUIDANDO QUE LOS DE THESALIA ENCANTAVAN LA LUNA E QUE FAZIENDO ELLOS RUIDOS NON OIRÍA SUS ENCANTAMIENTOS. Non se maraville ninguno por que los sollamientos del viento que dizen Thoro fiere la ribera de la mar con su corrimiento fuerte, nin se maraville ninguno si la muela de la nieve, muy dura por frío, se desata por escalentamiento fuerte del sol, ca ver las razones en esto, manifiesta cosa es, y en lo ál, las razones ascondidas torvan los pechos. Y el pueblo movedizo maravíllase de todas las cosas que vienen a so ora, e de las cosas que el tiempo trae pocas vezes. ¡Váyase el yerro oscuro por mengua de saber e queden las cosas de semejar maravillosas!

[45rb] **[IV.6.1]** **Boeçio** Dixo Boeçio:

—Assí es; mas desque a ti es dado de desbolver las razones de las cosas escondidas e manifestar las razones que son encubiertas por obscuridad, ruégote que me determines esto de aquí adelante, e porque este miraglo me torva mayormente que otra cosa, que me lo departas.

[**IV.6.2**] Estonçe ella, sonriéndose un poco, dixo:

**P** —Tú me llamas a la mayor pregunta que puede ser, a la qual apenas cumple ninguna cosa de lo que ombre aprendió, [**IV.6.3**] ca la materia es tal que donde taja ombre una dubda cresçen otras sin cuenta so ella, assí como las cabesças DE LA SERPIENTE QUE DIZEN YDRA, QUE DIZEN QUE, QUANDO LE TAJAN UNA CABESÇA, QUE NASÇE OTRA EN SU LUGAR. E non ay ninguna manera para atajar estas dubdanças si las non costriñere ombre con muy abivado fuego de entendimiento, [**IV.6.4**] porque en esta materia suele ombre preguntar de la simpliçidad de la providençia de Dios, QUE ES REGIMIENTO DE DIOS CON ANTEVENIMIENTO, del ordenamiento del fado, e de las cosas que viene a so ora, e del conosçimiento de Dios e [45va] de su establesçimiento çierto e de la libertad del alvedrío, e tú mismo entiendes de quán grand sentençia son estas cosas. [**IV.6.5**] Mas porque conosçerlas es una partida de tu salud, maguer que somos çercados por angosto término del tiempo, esforçarnos hemos de librar alguna cosa d'esto. [**IV.6.6**] Mas si te deleitan los falagos del dictado de música, ESTO QUIERE DEZIR, SI AS SABOR DE OÍR VERSOS QUE AN SON DE MÚSICA, conviene que aluengues un poco esta voluntad demientra que yo texco las razones enlazadas entre sí por orden.

**B** —Faz como te pluguiere.

[**IV.6.7**] Estonçe Philosophía, así como començando de otra cosa, departió e dixo assí:

**PHIA** —La generación de todas las cosas e todo el cambiamiento de las naturas que se mudan de un estado en otro o de una hedat en otra, e toda cosa que se mueve por alguna manera, toma las causas e la orden e las formas de la firmedumbre del enten[45vb]dimiento de Dios. [**IV.6.8**] Este entendimiento, bien puesto en la alteza de su simpleza, establesçió en las cosas que se an de fazer manera de muchas guisas. La qual manera, quando es catada en la pureza del entendimiento de Dios, es dicha providençia; e quando se retorna a las cosas que mueve e que ordena, llámanle los antiguos fado. [**IV.6.9**] E rahezmente paresçería que son diversas estas dos cosas, fado e providençia, si ombre catare con entendimiento bueno la fuerça d'ellas, ca la providençia es la razón de Dios establesçida en Él, que es el más alto prinçipio de todas las cosas, la qual razón ordena todas las cosas; e fado es ordenamiento que se llega a las cosas movibles, por el qual ordenamiento la providençia de Dios ayunta todas las cosas en sus ordenamientos de las cosas mismas, [**IV.6.10**] ca la providençia abarca todas las cosas en uno maguer sean diversas e sin cuenta; mas el fado ayunta cada unas cosas departidas en movimientos y en lugares y en formas y en tiempos, [**IV.6.11**] de guisa que este desembolvimiento del or[46ra]denamiento temporal, aunado en el catamiento del entendimiento de Dios, sea providençia, e aquel mismo ayuntamiento, departido e deslegado por tiempos, es llamado fado. Y estas cosas, maguer sean diversas, empero la una cuelga de la otra, ca la orden del fado salle de la simpliçidad de la providençia. [**IV.6.12**] Ca, así como el maestro, resçibiendo entendimiento de la cosa que á de fazer, mueve el fecho de la obra e lo que avía catado simplemente e como de luengo trae por ordenamiento de tiempo, assí Dios por la providençia ordena las cosas que son de fazer cada una por sí firmemente; mas la providençia, que ordena estas cosas, aminístralas por el fado en muchas maneras e temporalmente. [**IV.6.13**] Pues siquier se use el fado sirviendo a la providençia algunos espíritus de Dios o el alma sirviendo toda la natura o los movimientos çelestiales de las estrellas o la virtud de los ángeles o la desvariada sotileza de los diablos, e siquier texca el

ordenamiento del fado por alguna d'estas cosas o por todas, [46rb] esto es cosa manifiesta que providençia es forma non movible e simple de las cosas que son de fazer; el fado es enlazamiento movible e ordenamiento temporal de las cosas que ordena a fazer la simpliçidad de Dios. **[IV.6.14]** Onde acaesçe que todas las cosas que se tienen so el fado sean sometidas a providençia, a la qual el fado mismo es sometido. Mas ay algunas cosas que son puestas so la providençia que sobran el ordenamiento del fado, e son aquellas que, seyendo çercanas a la divinidad primera, son fincadas firmemente en ella e sobrepujan la orden del fado movedizo. **[IV.6.15]** Ca, assí como acaesçe en los çercos que se mueven sobre un exe, que aquel que es más adentro llega más a la unidad de aquel sobre que se mueve, e aquel mismo çerco es assí como un exe sobre el qual se rebuelven los otros que son de fuera; y el más de fuera, que es rodeado por mayor rodeamiento, quanto se arriedra más de la unidad del punto que es en medio, tanto más se estiende por más anchos espaçios, e si alguna cosa [46va] se ayuntare o se llegare a la de en medio, será forçado de estar en la unidad e quedará de se derramar e de correr, pues por semejante razón, aquello que más lueñe se riedra del primer entendimiento de Dios es embuelto por mayores enlazamientos de fado, e tanto alguna cosa es más libre de fado quanto más se açerca a aquel exe de las cosas, QUE ES DIOS. **[IV.6.16]** E si se llegare a la firmeza del entendimiento susano, QUE ES DIOS, sin movimiento çiertamente sobrepujará la nesçessidad del fado. **[IV.6.17]** Pues así como es razonamiento a entendimiento, e aquello que se engendra a aquello que es, y el tiempo a lo que siempre atura, y el çerco al punto de en medio, assí el ordenamiento del fado movible es contra la simpliçidad firme de providençia, que se non mueve. **[IV.6.18]** E aquel ordenamiento mueve el çielo e las estrellas e tiempla los elementos entre sí e trasmúdalos por mudamiento de uno en otro. E aquel mismo ordenamiento renueva todas las cosas que nasçen e se mueren, las unas por semejantes sallimientos de criaturas e de simientes. **[IV.6.19]** E aun esta providençia costriñe los [46vb] fechos e las aventuras de los ombres por enlazamientos de razones que se non pueden desenlazar, las quales cosas, desque vienen de los comienços de la providençia non movible, menester es de todo en todo que sean non movibles. **[IV.6.20]** Ca assí se goviernan bien las cosas si la simpliçidad que finca en el entendimiento de Dios manifiesta el ordenamiento de las cosas de guisa que non tuerca; y este ordenamiento de la providençia de Dios, porque se non muda, fuerça a las cosas mudables, que en otra manera locamente correrían, e costríñelas a ser en uno. **[IV.6.21]** Por ende acaesçe que, maguer todas estas cosas semejen confusas e torvadas a vós, que non podedes entender este ordenamiento, empero la su manera, endereçando a bien, ordena todas las cosas, **[IV.6.22]** ca non es ninguna cosa que se faga por razón de mal, e aun de los malos mismos, a los quales trastorna el yerro malo maguer que quieran bien, assí como muy complidamente es demostrado; non que el ordenamiento que viene del exe del muy alto bien buelva a ninguno de su raíz. **[IV.6.23]** E dirás tú, ¿quál confondimiento puede ser peor que acaezcan a los buenos a las vezes cosas de bienan[47ra]dança e a los malos a las vezes las cosas que dessean, e a las vezes las que non quieren? **[IV.6.24]** ¿E biven los ombres en aquel complimiento de entendimiento que aquellos que judgan por buenos o por malos, que sean tales de todo en todo como ellos asman? **[IV.6.25]** Mas en esto son contrarios los juizios de los ombres, de guisa que aquellos que los unos asman meresçientes de bien, los otros los asman meresçientes de tormentos. **[IV.6.26]** Mas otorgamos que alguno pueda determinar quáles son meresçientes de bien e quáles de mal, e podrá ver aquel templamiento de dentro de los coraçones, assí como suele ser dicho en los cuerpos. **[IV.6.27]** Ca semejante miraglo es a quien lo non sabe por qué a los unos de los cuerpos sanos convienen las cosas

dulçes e a los otros amargas, e aun por qué algunos enfermos son ayudados con cosas mansas e otros con cosas fuertes. **[IV.6.28]** Mas el físico, que conosçe la natura y el templamiento de la enfermedad e de la sanidad, non se maravilla d'esto. **[IV.6.29]** ¿E qué ál es la salud de las almas sinon bondad? ¿E qué ál es la enfermedad [47rb] del alma sinon maldad? ¿E quál es mantenedor de bienes y empuxador de males sinon Dios, governador e melezinador de los entendimientos? **[IV.6.30]** Que quando cata de la alta atalaya de la providençia conosçe qué es lo que conviene a cada uno e da a cada uno lo que sabe que le conviene. **[IV.6.31]** E de aquí acaesçe aquel noble miraglo del ordenamiento del fado quando se faze por el sabio aquello de que se maravillan los que non saben. **[IV.6.32]** E por que yo ayunte pocas cosas, assí como puede el entendimiento de ombre, de la profundeza de Dios, de aqueste que tú cuidas que es muy derechero e guardador de egualdad, a la providençia que lo sabe todo semeja ál. **[IV.6.33]** E Lucano, nuestro criado, demostró que plogo a los dioses que fuese vençido el pleito que Catón devía vençer. **[IV.6.34]** E pues quequier que tú veas que se faze aquí de que non avemos esperança que se faríe, deves saber que derecha orden es dada a las cosas, mas en tu asmar ay mal confondimiento. **[IV.6.35]** Mas pongamos que es alguno tan bien acostumbrado que el juizio de Dios e de los ombres tenga d'él que es assí, mas es flaco de coraçón, e si alguna desaventura le viniere, [47va] quiçá dexará de guardar bondad, por la qual non pudo retener buenaventura. **[IV.6.36]** Por esto el ordenamiento sabio faze a aquel, que la desaventura podríe fazer peor, por que non sufra que trabaje él, a que non conviene. **[IV.6.37]** Ay otro alguno complido de todas bondades, santo e muy llegado a Dios; a tal como este juzga la providençia de Dios que non conviene que sea tañido de ningunas cosas aviesas, de guisa que non dexa que sea meneado por enfermedades del cuerpo, **[IV.6.38]** ca, assí como dixo un muy más alto que yo, «las bondades fizieron más firmemente el cuerpo del varón santo». **[IV.6.39]** E acaesçe muchas vegadas que la suma governadera de las cosas, QUE QUIERE DEZIR EL GOVERNAMIENTO, sea dada a los buenos, e que la sobejanía de los malos sea castigada; **[IV.6.40]** e a los otros da la providençia de Dios cosas mezcladas de bienandança e de malandança según la qualidad de los coraçones; e a otros refrena por tal que la luenga bienandança non les faga salir de mesura; e a otros sufre que sean meneados de cosas duras por tal que las bondades del coraçón se confirmen con uso de paçiençia e con grand afazimiento d'ella. [47vb] **[IV.6.41]** Ay otros que temen más de su derecho lo que pueden sofrir, ay otros que despreçian más de su derecho lo que non pueden sofrir; e a estos tales la providençia de Dios tráelos por cosas tristes por los provar. **[IV.6.42]** E algunos ovo ý que compraron por preçio de muerte muy loada la nombradía onrada del mundo, e otros ovo que, non pudiendo ser vençidos por tormentos, dieron enxemplos a los otros que la bondat non podía ser vençida por los malos. E non ay dubda ninguna de quán derechamente e quán ordenada e quán a pro se fazen estas cosas. **[IV.6.43]** E aquello que acaesçe a los malos, que a vezes les acaesçen cosas tristes e a vezes las que dessean, por aquellas mismas razones les vienen a los buenos, ca vienen de Dios e por su bien. **[IV.6.44]** E non se maravilla ninguno de las cosas tristes que les acaesçen, que todos tienen que son meresçientes de mal; e los tormentos d'estos, quando espantan a los otros que non son malos, emiendan aquellos a quien son dados. Mas las cosas alegres que acaesçen a los malos muestran gran razón de prueva a los bu[48ra] enos: qué es lo que deven juzgar d'esta bienandança porque se veen muchas vegadas que sirven a los malos. **[IV.6.45]** En la qual cosa creo que esto es ordenado: que quiçá es la natura de alguno tan apresurada e porfiada que la mengua de lo que á menester para su casa lo faze mayormente en fortalesçer en maldades, e la providençia de Dios guaresçe la enfermedad d'él

dándole aver. **[IV.6.46]** E otro, catando la conçiençia ensuziada por maldades, apoderándose a su ventura, quiçá témese que non le sea triste el perdimiento de aquello cuyo uso le es alegre; pues, mudará las costumbres e, porque teme perder la buena ventura, desampara la maldad. **[IV.6.47]** Ay otros algunos que derribó en tormentos mereçidos la bienandança de que obraron mal; a algunos malos es sofrido poderío de tormentar por razón de uso de bondad a los buenos e de tormento a los malos, **[IV.6.48]** ca, assí como los buenos e los malos non an ninguna avenençia de amistad, assí los malos entre sí non se pueden acordar. **[IV.6.49]** ¡Qué maravilla desque qua[48rb]lesquier d'ellos, derramando la conosçençia por maldades, se desacuerdan entre sí e fazen muchas vegadas algunas cosas, las quales quando las an fechas juzgan que las non avían de fazer! **[IV.6.50]** Por la qual cosa muchas vegadas la alta providençia de Dios mostró miraglo señalado, porque fizo los malos buenos e otros malos, **[IV.6.51]** ca desque ellos veen que sufren cosas disiguales de los muy malos, ençendidos por malquerençia de los nuzidores, tornáronse a provecho de bondad, trabajáronse de ser dessemejantes a aquellos a quien aborreçen, **[IV.6.52]** ca sólo el poderío de Dios es al qual los males son bienes quando, usando d'ellos assí como conviene, escoje ende algún bien fecho. **[IV.6.53]** Ca un ordenamiento abarca todas las cosas, de guisa que aquello que se redrare de la razón del ordenamiento que es señalado, eslénase en ordenamiento maguer sea otro, de guisa que non convenga que ninguna cosa sea derramada en la providençia de Dios. **[IV.6.54]** E non cae a los ombres que comprehendan todos los engenios de la obra de Dios por entendimiento nin los declaren [48va] por palabra. **[IV.6.55]** Y esto solamente nos cumple agora que entendamos: que Dios es demostrador de todas las naturas, y Él mismo las ordena todas endereçándolas para bien. E desque Dios se da priessa de retener en su semejança todas las cosas que fizo, y echa todo el mal de los términos del todo su bien de común por el ordenamiento de lo que es menester que conviene al fado. **[IV.6.56]** E por ende acaesçe que los males que ombre tiene que ay grand abondamiento en las tierras, si catares a la providençia de Dios que lo ordena, non ternás que el mal á lugar ninguno. **[IV.6.57]** Mas véote ya atender algún dulçor de dictado porque eres cargado por pesadumbre de la pregunta e cansado por alongamiento de razón. Pues toma alguna prosa, por la qual esforçado puedas más firmemente contender en las cosas que son de venir.

### Versos

Si tú presto quieres ver con puro entendimiento los poderíos de Dios alto señor, cata las altezas del çielo alto, don[48vb]de las estrellas mantienen la vieja paz con derecha avenençia de las cosas. Y el sol, abivado con fuego resplandesçiente, non embarga el exe de la luna elada, e la Ossa, que doblega los pensamientos rabinosos en el cabo alto del mundo, nunca cobdiçia amatar las llamas en el mar Occeano, lavada en fondón de Oçidente, veyendo sumirse las otras estrellas; e la estrella que dizen Espereus siempre demuestra las sombras tardineras con eguales vezes de tiempo, y el Luzero trae el santo día. E assí refaze los corrimientos perdurables el amor entrecamiado de uno en otro, e assí la batalla desacordante es fuera de las partes de las estrellas. Aquesta concordia tiempla los elementos por iguales maneras: que las cosas contrarias se den lugar unas a otras por vezes, las umidas a las secas, e que ayunten amistad las frías con las calientes, e por que el fuego que cuelga se levante en el alto e las tierras pesadas estén que non se baxen. E por estas mismas razones se faze que el año trae flores y echa olores en el primer verano templado [49ra] y el estío firviente seque las mieses y el otoño pesado torne con frutos, e la lluvia corriente riegue el invierno. Y este tiempla e faze salir toda cosa que ha

espíritu de vida en el mundo, e aquel mismo templamiento, robando, asconde e quita por alta muerte e sopoza las cosas nasçidas. Y el fazedor alto está entre estas cosas governándolas e doblando las riendas de las cosas, y Él, señor, fuente e nasçimiento, ley e juez sabio de egualdad, e las cosas que Él abiva para andar por movimiento quédalas refrenándolas, e las que van vagando fírmalas, ca si Él non fuerça los golpes derechos retornándolos como de cabo derechos en redondeza, las cosas que agora contiene el ordenamiento firme fallesçerán tiradas de su fruente. D'este lugar viene amor comunal a todas las cosas, que dessean ser tenidas en fin de bondad, ca non pueden durar en otra manera sino recurrieren a la causa que la faze ser, convertido el amor como de cabo.

**[IV.7.1]** ¿Pues ya vees cómo se sigue de todas estas cosas como diximos?

**Boeçio** [49rb] —¿Qué cosa es aquello?

**[IV.7.2] Phia** —Toda aventura es buena.

**B** —¿E cómo puede ser?

**[IV.7.3] Phia** —Para mientes: porque toda aventura, alegre o áspera, es dada por razón de gualardón o de prueva a los buenos o por razón de tormento o castigo a los malos, toda aventura es buena, la qual çierta cosa es que o es derechera o es provechosa.

**[IV.7.4] B** —Muy verdadera razón es. Si yo catare la providençia o el fado, que tú poco ante mostraste, es sentençia enlazada con muy fuertes enlazamientos, **[IV.7.5]** mas, si te plaze, contémosla entre aquellas que se non pueden asmar que tú posiste antes.

**P** —¿E qué es lo que quieres dezir?

**[IV.7.6] B** —Porque aquesto toma la comunal razón de los ombres: que la aventura de algunos es mala a menudo.

**[IV.7.7] P** —¿Pues qué quieres, que nos lleguemos poco a poco a las razones del pueblo por que non semeje que nos redramos mucho del uso de los ombres?

**B** —Assí como te plaze.

**[IV.7.8] P** —¿Pues non juzgas que es bien aquello que aprovecha?

**B** —Assí es.

**[IV.7.9] P** —¿Aquella aventura que prueva [49va] o castiga es buena?

**B** —Conóscolo.

**P** —Pues buena es.

**B** —¡Qué maravilla!

**[IV.7.10] P** —Mas aquesta aventura es de aquellos que, puestos en bondad, traen batalla contra las cosas ásperas o de aquellos que, tirándose de maldades, toman carrera de bondad.

**B** —Non lo puedo negar.

[**IV.7.11**] **P** —¿Pues qué? La aventura alegre que es dada a los buenos en gualardón, ¿departe el pueblo que es mala?

**B** —Non, ante bien, así como es, es juzgado que es muy buena.

[**IV.7.12**] **P** —¿Qué dizes de la otra que finca, que desque es áspera e con derecho tormento costriñe los malos, non tiene el pueblo que es buena?

[**IV.7.13**] **B** —Ante tiene que es más mesquina que todas las que ombre podría pensar.

[**IV.7.14**] **P** —Pues cata que, siguiendo el asmamiento del pueblo, que non otorguemos alguna cosa que non es de asmar.

**B** —¿Pues qué es aquello?

[**IV.7.15**] **P** —Síguese por cosas que son otorgadas que toda aventura, qualquier que sea, es buena de los que son en tenençia o en adelantamiento o en ganar bondad, e que toda aventura es muy mala de los que aturan en maldad.

[**IV.7.16**] **B** [49vb] —Çiertamente es esto verdad, maguer que lo non ose ninguno dezir.

[**IV.7.17**] **P** —E por esta razón, el ombre sabio, cada que es traído a lid de aventura, non lo deve sofrir tristemente, assí como al ombre de firme coraçón non conviene que tome desdén tirándose afuera quando viniere a sobreora ruido de batalla, [**IV.7.18**] ca el uno y el otro an grave materia, el uno de acresçentar la fama y el otro de cumplir su sabiduría. [**IV.7.19**] E por ende la bondad es llamada virtud porque, estando esforçada en sus poderíos, non puede ser vençida de las cosas contrarias. Ca vós, pues que sodes puestos en adelantamiento de bondad, non venistes para correr en deleites y envejeçer en viçios, [**IV.7.20**] mas bolvedes lid con toda la aventura, e aun muy firme, de guisa que nin la triste aventura vos apremie nin la alegre vos corrompa. [**IV.7.21**] E comprehended el medio con fuerças firmes; toda cosa que está so el medio o que pasa dende adelante á menospreçiamiento de bienandança verdadera e non á gualardón de trabajo. [**IV.7.22**] Ca puesto es en vuestra de fazer qual aventura quisiéredes, ca toda a[50ra]ventura que es áspera, si non prueva o castiga, atormenta.

### Versos

Atrides, que ovo batallas diez años, el vengador por destruimientos de Troya, limpió los tálamos de su hermano, que quiere dezir el pecado del robo de la muger de su hermano, e demientra que este Atrides desseó dar velas a la flota, por una isla que dizen Graja, despojose de ser padre e redimió los vientos por sangre, y él, sacrificador triste, dio por amistad de los dioses el mesquino degollamiento de su fija. Ýtaco, que dizen por Ulixes, lloró por los compañeros que avía perdidos, los quales sopozó en su vientre Poliferno, que morava en una cueva de un yermo. Empero él, sañudo e loco, da gozo por el çiego catamiento a los tristes por lágrimas, porque lo çegó Ulixes del un ojo. Onran a Hércoles las grandes lazerias que levó por los fechos que fizo: él domó los sobervios centauros, e quitó la piel al cruel león, e fincó las çiertas saetas a las aves bolando, e robó las man[50rb]çanas veyéndolo el dragón; y él, aviendo la mano sinistra más pesada que metal de oro, tiró a Çervero, portero del Infierno, con tres cadenas; y él, vençedor, es dicho que puso al señor cruel por pasto a sus yeguas, que quiere dezir que Buseris, el qual dava sus huéspedes a las yeguas que

los comiesen, e dio Hércoles a él mismo a ellas, que lo comieron; e la Ydra peresçió desque fue quemada con su ponçoña misma; e Atheleo, dios de las aguas, ensuziado en la fruente, que quiere dezir envergonçado, sopozó en las riberas las caras envergonçadas; derribó a Ateo, rey de las arenas de Libia, que avía tal natura que quantas vezes caíe en tierra, tantas se levantava con dos tanta fuerça, y Hércoles luchó con él e non lo dexó caer en tierra e matolo; e Cato fartó las iras de Evandro, a quien furtara sus bueyes, por que lo mató Hércoles; Athalao puso a Hércoles el çielo en los ombros, y esto se entiende por que este Atalao mostró a Hércoles la arte de astrología; y Hércoles [50va] mató un puerco montés en Arcadia e vistiose de su cuero e señaló los ombros con espumas; el su postrimero trabajo fue que sostovo el çielo con los ombros non doblando el pescueço, e meresçió finalmente el çielo por gualardón de su trabajo. ¡Oh, vós, ombres que sodes fuertes, id agora allá donde vos guía la alta carrera del gran enxemplo! ¿Por qué despojades los espinazos assí como ombres sin artes? La tierra vençida da las estrellas.

**Aquí es acabado el libro quarto**

[50vb] **Aquí comiença el libro quinto de Boeçio**

**[V.1.1] Boeçio** Desque Philosophía ovo dichas aquestas cosas, bolvió el curso de su razón para tractar e desembargar algunas otras cosas; **[V.1.2]** e yo dixe assí:

—Derecho es el tu amonestamiento, y es de todo en todo muy conveniente por razón de tu actoridad, mas por el fecho pruevo que la pregunta que ya dixiste de providençia es buelta de otras muchas preguntas. **[V.1.3]** Ca te demando si asmas que acaesçimiento es alguna cosa, e que digas qué es.

**[V.1.4] P** —Acuítome de te pagar el debdo que te prometí e de abrir la carrera por do tornes a tu tierra. **[V.1.5]** Mas estas cosas, maguer sean provechosas para conosçerlas ombre, pero, desque son conosçidas, son desviadas algún poco de la carrera de vuestro entendimiento, y es de temer que, desque fueres cansado por los desviamientos, non puedas complir a comedir la carrera derecha.

**[V.1.6] B** —Non temas d'esto, ca en lugar de folgança me fue en conosçer aquellas cosas de que más me deleito. [51ra] **[V.1.7]** Otrosí, desque toda la parte de tu disputaçión está firme sin toda dubda, non ha ombre por qué dubdar de las cosas que se siguen.

**[V.1.8] P** —Faré a tu guisa.

E luego començó assí:

—Si alguno determina que el acaesçimiento es avenimiento, que es por movimiento sin razón, e non es traído por ningún enlazamiento de causas, yo afirmo que el acaesçimiento es nada de todo en todo si assí es, e juzgo de todo en todo que es una voz sin demostramiento de la cosa sometida, que es sustançia; ca ¿quál lugar puede aver al derramamiento sin razón desque Dios fuerça todas las cosas para entrar en ordenamiento? **[V.1.9]** Ca verdadera sentençia es, a la qual non puede contrariar ninguno de los sabios antigos, que nada se faze de nada, maguer aquello non sea del comienço obrador, que es el fazedor de la cosa, mas del

subjeto natural, QUE ES AQUELLO DE QUE SE FAZE LA COSA. E los que dizen esto, que de algo se faze algo e de nada non se faze nada, pónenlo por çierto çimiento de todas las razones de natura. **[V.1.10]** E si alguna cosa nasçiese de ningunas causas, sería visto que aquello era [51rb] nasçido de nada; mas esto non puede ser, nin el acaesçimiento qual poco ante determinamos non puede ser de aquesta manera. **[V.1.11]** ¿Pues qué será? ¿Non puede ser ninguna cosa que pueda ser llamada por derecho acaesçimiento o aventura? ¿O es alguna cosa a quien conviene estas vozes maguer el pueblo non las sepa? **[V.1.12]** Aristotiles mi disçípulo las determinó por razón breve çercana a verdad en el libro que dizen *De naturas*.

**B** —¿En quál manera?

**[V.1.13] P** —Acaesçimiento es llamado cada que se faze algo por alguna cosa, e acaesçe ál por algunas razones, e non lo que ombre entendía fazer, assí como si alguno, cavando la tierra por razón de cavar el campo, fallase algún peso de oro. **[V.1.14]** Pues aquesto tiene ombre çiertamente que acaesçió por aventura, empero esto de alguna cosa es e non de nada, ca causas propias ha, el ayuntamiento de las quales non antevisto nin asmado fizo aquel acaesçimiento, **[V.1.15]** ca si el labrador non cavase la tierra e alguno por guardar su aver non lo oviese ý puesto, non fuera aí fallado el oro. **[V.1.16]** Pues [51va] estas son las causas del abreviamiento de aventura, que encontrándose las causas e corriendo en uno vienen, non por entención del fazedor. **[V.1.17]** Ca aquel que puso el oro en aquel lugar nin el que labró el campo, non fue su entención que aquel aver fuese allí fallado, mas ayuntáronse estas dos cosas en uno, que cavase el labrador donde avía puesto el otro el oro. **[V.1.18]** Pues conviene que determinemos qué es acaesçimiento d'esta guisa: e acaesçimiento es avenimiento non asmado acordándose las razones en aquellas cosas que se fazen por ál. **[V.1.19]** E a las causas faze correr e acordar en uno aquel ordenamiento que anda por enlazamiento que se non puede escusar, el qual, desçendiendo de la fuente de la providençia, ordena todas las cosas en sus lugares y en sus tiempos.

### Versos

Tigres y Eufratres son dos ríos que salen de una misma fuente, de una peña de tierra de Ethimenia, y en aquella tierra la lid fuidiza, buelta a las ramanentes de los que segudan, finca saetas en sus [51vb] pechos, e aquellos dos ríos, comoquier que salen de una fuente, pártense en dos partes e fázense dos ríos. E si se ayuntaren e, como de cabo, se tornaren en un corrimiento, lo que traen las ondas del un vado al otro [...]: ayuntarse an las naves e los troncos arrancados por la fuerça del río, e las ondas mezcladas bolverán maneras aventurosas. E a estos acaesçimientos vagueantes e a los lugares fuertes de tierra acabdilla el ordenamiento corriente del piélago eslenado. E así la aventura, que semeja que corre con riendas desamparadas, sufre los frenos de mandamiento de providençia, y ella misma pasa por la ley.

### Prosa

**[V.2.1] Boeçio** —Paro mientes a lo que dizes, e otorgo que es assí. **[V.2.2]** Mas dime, en este ordenamiento de las causas ligadas entre sí, ¿ay alguna libertad de nuestro alvedrío, o costriñe la cadena del fado a los movimientos de los coraçones de los ombres?

**[V.2.3] Phia** —Aí es la libertad, e non ay ninguna natura de entendimiento que non aya libertad de alvedrío, **[V.2.4]** que aquella cosa que naturalmente puede usar de razón á juizio

por el [52ra] qual puede juzgar toda cosa, pues que por sí conosçe quáles son de fuir e quáles son de dessear; **[V.2.5]** e cada uno aprende aquello que juzga que es de dessear e dexa aquello que asma que es de refuir. **[V.2.6]** Por ende, en aquellos mesmos que an entendimiento, çiertamente en ellos ay libertad de querer e non querer, mas en todas las cosas non pongo que es igual aquesta libertad, **[V.2.7]** ca en las sustançias desuso, QUE SON DE LOS ÁNGELES DE DIOS, es muy claro juizio e voluntad non corrompida e poderío complido e presto para las cosas desseadas, **[V.2.8]** e menester es de todo en todo que las almas de los ombres sean de mayor libertad quando se guardan en el catamiento del entendimiento de Dios, e menos quando se eslenan a las cosas corporales, e aun mucho menos quando se enlazan en las artes terrenales. **[V.2.9]** Mas servidumbre postrimera es quando, dándose a maldades, caen de la tenençia de su entendimiento. **[V.2.10]** E desque baxan los ojos a las cosas más yusanas e llenas de obscuridad tirándolas de la lumbre de la alta verdad, luego que esto fazen se escuresçen por nuve de desentendimiento e tórvanse por los talantes [52rb] llienos de destruimiento, e llegándose a estas cosas e consientiendo en ellas, llegan a sí la servidumbre, la qual ellos se traxieron, e son cativos, así como desamparados de su propia libertad. **[V.2.11]** Empero aquel catamiento de la providençia de Dios que cata todas las cosas de siempre vee aquestas cosas e las ordena cada unas ante que vengan, las enderesça por sus meresçimientos e, governando todas las cosas, ordénalas.

### VERSOS

Omero, UN PHILÓSOPHO, cantó con dulçes dictados e dixo que el sol es claro de pura lumbre, empero non puede traspasar las entrañas de la tierra nin las de la mar por la flaca luz de sus raízes. Mas non es assí del fazedor del gran mundo, ca a este, que vee todas las cosas de alto, non lo contrarían las tierras por ninguna pesadumbre nin lo contrastan las noches por nuves escuras. Él cata las cosas que fueron e que son por venir por un golpe de entendimiento, e a este puedes dezir que es el sol verdadero, porque Él solo vee todas las cosas.

**[V.3.1] BOEÇIO** [52va] —Evaste que como de cabo só turbado por más grave dubdança.

**[V.3.2] P** —Dime, ¿quál es esta dubdança? ¿Por quáles cosas te torvas?

**[V.3.3] B** —Que me semeja que son cosas aviesas e que se contrarían mucho que Dios que sepa ante todas las cosas e que ayan los ombres alvedrío de libertad, **[V.3.4]** ca, si Dios sabe todas las cosas ante que sean e non puede ser Él engañado en ninguna manera, menester es de todo en todo que venga lo que la providençia de Dios vio ante que viniese que era de venir. **[V.3.5]** Por ende, si Dios desde siempre anteconosçe no solamente los fechos de los ombres, mas ante aun los consejos e las voluntades, non ay libertad de alvedrío, ca nin podrá ser otro fecho ninguno nin otra voluntad sinon aquello que anteconosçió la providençia de Dios, que se non puede engañar. **[V.3.6]** Ca, si a otra parte se pueden camiar e traer e non así como son antevistas de Dios, non será su antesaber firme de lo que es de venir, mas an[52vb] te será asmamiento non firme, la qual cosa yo juzgo que non es de creer de Dios. **[V.3.7]** E non tengo por buena aquella razón por la qual algunos cuidan poder desatar este nudo de pregunta, **[V.3.8]** ca dizen así que non á de venir alguna cosa por razón que la providençia de Dios sepa ante que es de venir, mas es al contrario d'esto, que lo que es de venir non se puede asconder a la providençia de Dios, y en aquesta manera, esto que es nesçessario se eslena a la contraria parte, **[V.3.9]** ca non á de seer de todo en todo que las cosas que son antevistas

de Dios acaezcan por fuerça, mas á de seer de todo en todo que las cosas que de venir sean antevistas de Dios; assí como si trabajase ombre de saber quál d'estas dos cosas es razón por que sea la otra, el antesaber de la nesçessidad de las cosas que son de venir, o la nesçessidad de las cosas que son de venir de la providençia de Dios. E non nos esforçamos agora de mostrar en quál d'estas dos cosas que son dichas es razón la una de la otra; en quál manera quier que sea entre sí el ordenamiento de las causas, nesçessario es que vengan las cosas antesabidas, maguer [53ra] que non semeje que dé nesçessidad de venir el antesaber a las cosas de venir. **[V.3.10]** Ca si alguno está asentado, el asmamiento que asma que está asentado conviene de todo en todo que sea verdadero; e al contrario d'esto, si el asmamiento es verdadero de alguno que seea, menester es de todo en todo que esté asentado. **[V.3.11]** Pues, en cada una d'estas dos cosas es la nesçessidad, en la una de ser asentado y en la otra de la verdad que asmo. **[V.3.12]** Mas non está ninguno asentado porque el asmamiento d'esto sea verdad, mas esta razón es verdad porque fue ante que fuese asentado alguno. **[V.3.13]** E assí, desque la causa de la verdad viene de la una parte o la otra, empero la nesçessidad es comunal en la una y en la otra. **[V.3.14]** Otrosí conviene de razonar de la providençia e de las cosas que son de venir. E çiertamente por esto son antevistas las cosas que son de venir, porque son de venir, e non vienen por razón que son antevistas, empero menester es que las cosas que son de venir sean antevistas de Dios, e las antevistas, menester es que vengan; esto [53rb] solo cumple para desfazer la libertad del alvedrío. **[V.3.15]** Ya paresçe quán al revés es que el venimiento de las cosas temporales sea causa del antever perdurable. **[V.3.16]** ¿Qué ál es asmar que Dios antevee todas las cosas que son de venir porque son venideras sinon asmar que las cosas que ya acaesçieron son causa de aquella alta providençia? **[V.3.17]** Sobre todo esto, así como como acaesçe quando yo sé alguna cosa, á menester de todo en todo que aquello mismo sea assí como yo lo sé, otrossí, desque yo supe alguna cosa que es de venir, menester es que sea de venir; pues, así acaesçe que venimiento de la cosa antesabida non se puede escusar. **[V.3.18]** E finalmente, si alguno asma alguna cosa e la cosa es en otra manera, aquello no solamente es non saber, ante es asmamiento engañoso, desvariado lueñe de la verdad de saber. **[V.3.19]** Por ende, si alguna cosa es de venir de que el su venimiento non sea çierto nin aya de seer de todo en todo, ¿por quál razón podría ante seer sabido que aquello á de venir? **[V.3.20]** Ca assí como el saber non es mezclado a falsedad, assí aquella cosa [53va] que es del saber comprehendida non puede ser de otra guisa sinon como es comprehendida. **[V.3.21]** Es por estas razones, porque la sçiençia es sin mentira, es menester que la cosa sea assí como la sçiençia la comprehende. **[V.3.22]** ¿Pues qué dirás? ¿En quál manera conosçe Dios ante todas las cosas non çiertas a nós que son de venir? **[V.3.23]** Ca si Dios juzga que todas las cosas que an de venir, por fuerça an de ser assí, e aun aquellas que pueden seer que non vengan, engáñase; y esto non solamente non conviene de tener que es assí, que Dios se engañe, mas aun dezirlo por palabra es cosa desaguisada. **[V.3.24]** Mas si vee que an de venir así como son e conosçe egualmente que pueden ser o non, ¿qué antesaber es este que non comprehende ninguna cosa çierta nin firme? **[V.3.25]** ¿O en qué se departe de la adevinança de escarnio que dizía Teresias: «Esto que yo digo, o será o non»? **[V.3.26]** ¿Y en qué sería mejor la providençia de Dios que el asmamiento de los ombres si juzgase assí como los ombres cosas non çiertas de las quales es el venimiento non çierto? **[V.3.27]** E si ninguna cosa non puede ser non [53vb] çierta en aquella fuente muy çierta de todas las cosas, çierto es el venimiento de aquellas cosas las quales Él supiere firmemente que han de venir. **[V.3.28]** E por ende non ay ninguna libertad en los consejos nin en los fechos de los ombres, los quales el entendimiento de Dios,

que todas las cosas cata sin yerro de falsedad, ata e costriñe por un venimiento. **[V.3.29]** La qual cosa otorgada una vegada, manifiesta es quánta ocasión se sigue de las cosas de los ombres, **[V.3.30]** ca de balde son propuestos los gualardones a los buenos e las penas a los malos, los quales gualardones e penas non meresçió ningún movimiento libre de voluntad de los coraçones. **[V.3.31]** E aquello que agora es juzgado muy egual será visto muy disigual, y es que los malos serán tormentados e los buenos gualardonados, los quales la su propia voluntad non envía a la una e a la otra d'estas cosas, mas fuérçalos la çierta nesçessidad de lo que á de venir. **[V.3.32]** Nin las maldades nin las bondades non serían [54ra] nada, ante serían confondimiento mezclado e non departido de los meresçimientos; e non podríe ombre cuidar ninguna cosa peor qu'esta. E desque todo ordenamiento es traído de la providençia de Dios e non es dexada ninguna cosa en los consejos de los ombres, acaesçe que todas las nuestras maldades se retornan al fazedor de todos los bienes. **[V.3.33]** Pues non ay razón de aver esperança de ninguna graçia nin de rogar, ca, ¿en qué avrá ombre esperança en ninguna graçia o por qué rogará desque el ordenamiento que non se puede mover enlaza todas las cosas que ombre puede dessear? **[V.3.34]** Pues tírasse aquel un ayuntamiento que es entre ombre e Dios, es a saber, aver esperança e rogar, e si nós meresçemos el non asmado lugar de la graçia de Dios por preçio de derecha umildad, la qual manera sola es por que los ombres tienen que pueden fablar con Dios, e que se ayuntan a aquella luz a que se non puede ombre llegar, ante que lo acabe, por razón de le pedir merçed. **[V.3.35]** E si, otorgando la nesçessidad de las cosas [54rb] que son de venir, non tienen que aquestas cosas an algunos poderíos, ¿quál cosa es por la qual podemos ayuntar nin enlazarnos a aquel muy alto prinçipio de las cosas? **[V.3.36]** Por ende, será menester que el linaje de los ombres, assí como poco ante cantavas, desfallesca, de su fuente deçercado e desayuntado.

### Versos

¿Quál causa desacordante desata las avenençias de las amistades de las cosas? ¿Quál dios puso tan grandes lides a dos cosas verdaderas de guisa que aquellas verdades, las quales cada una por sí están firmes y ellas mismas, mezcladas, non quieren estar ayuntadas? ¿O quiçá ay ninguna discordia en las verdades e las cosas çiertas siempre se ayuntan una con otra entre sí, mas el entendimiento, ascondido en los miembros çiegos, non puede conosçer los enlazamientos delgados de las cosas con el fuego de la lumbre apremiada? ¿Mas por qué es assí que el entendimiento se ençiende con tan grand amor que falle las notas de verdad cubiertas? ¿Sabe conosçer el entendi[54va]miento quexoso qué es lo que dessea, o non? ¿Mas quál es aquel entendimiento que se trabaja de saber las cosas conosçidas? Non ninguno. E si non lo sabe, ¿por qué, seyendo çiego, demanda las cosas que se non pueden aver? ¿Quál es aquel no sabidor que dessea alguna cosa que non sabe qué es en ninguna guisa? ¿O quál ombre puede seguir lo que non sabe? ¿O do lo fallará? ¿O quál no sabiente puede conosçer la forma fallada? ¿O es agora el alma assí como quando vee la alta sustançia de Dios e, veyendo a esta sustançia muy complida en uno, con esto conosçe todas las cosas e cada una por sí, agora, ascondida en la nuve de los miembros, non olvidó a sí del todo, e tiene la suma de las cosas e perdió la conosçençia de cada una por sí? Pues todo ombre que busca por que sepa la verdad non ha lo uno nin lo ál, ca nin sabe de todo en todo nin otrosí non es no sabiente de todo, e demanda consejo a la suma, de la qual se remiembra reteniéndola, e tracta muchas vezes altamente a las cosas vistas, de guisa que puede ayuntar las partes olvidadas a las que tiene [54vb] guardadas en su memoria.

## Prosa

**[V.4.1] Phia** Vieja querella es esta de la providençia, e fue muy fuerte meneada e tractada por un philósopho que dizen Marco Tullio quando departió las maneras del adevinar, e a ti mesmo es cosa luengamente demandada e mucho, maguer que de ninguno de vós non sea desembargada entendidamente nin firme. **[V.4.2]** E la razón d'esta obscuridad es que el movimiento del razonar de los ombres non se puede llegar a la simpliçidad del antesaber de Dios; la qual simpliçidad, si la puede ombre pensar en alguna manera, non fincará ninguna cosa de dubdança. **[V.4.3]** E yo provaré de manifestar e desembargar aquesta cosa en esta manera, e desque oviere primeramente desembargadas aquellas cosas por que te movías. **[V.4.4]** Ca pregúntote, ¿por qué razón es que non es buena aquella razón que es dicha de los que soltavan esta pregunta? Ca la razón, porque faze asmar que el antesaber no es causa de nesçessidad de las cosas que son por venir, faze tener [que] aquella libertad [55ra] del alvedrío non se embarga por el antesaber. **[V.4.5]** Ca, ¿tú non traes prueva de la otra parte de la nesçessidad que es de venir sinon que aquellas cosas que son antesabidas non puede ser que non vengan? **[V.4.6]** Pues si el anteconosçer non da ninguna nesçessidad a las cosas que son de venir, lo que poco ante conosçías, ¿por quál razón es que las salidas de la voluntad de las cosas sean forçadas a çierto avenimiento? Çierto es que non ay ninguna razón. **[V.4.7]** E por razón de enxemplo, por que conoscas lo que ende se siguirá, pongamos que ningún antesaber no es. **[V.4.8]** E pues dime si, quanto pertenesçe a esto, las cosas que vienen por alvedrío son forçadas a nesçessidad.

**Boeçio** —Non.

**[V.4.9] Phia** —Pongamos como de cabo que es el antesaber, mas non pone ninguna nesçessidad a las cosas; assí como yo asmo, fincará la libertad del alvedrío de voluntad entera e complida. **[V.4.10]** Mas dirás, el antesaber, maguer non es nesçessidad por que vengan las cosas que son de venir, pero es señal que an de venir de todo en todo. **[V.4.11]** Y en aquesta manera, aunque el anteconosçimiento non fuese, çierto sería que avían a seer los sallimientos de las cosas [55rb] que son por venir de todo en todo; ca toda señal muestra solamente lo que será, e non faze aquello que demuestra. **[V.4.12]** Por ende, conviene demostrar primeramente que alguna cosa acaesçe por nesçessidad por que paresca que el anteconosçimiento es señal de aquesta nesçessidad; ca en otra manera, si aquesta nesçessidad non es, nin aquel anteconosçimiento non podría ser señal de la cosa que non es. **[V.4.13]** Ca çierta cosa es ya que la prueva es sostenida por firme razón, non por señales nin por pruevas buscadas de fuera, ante es de traer por convenientes causas e nesçessarias. **[V.4.14]** Mas ¿en quál guisa se puede fazer que aquellas cosas non vengan que son proveídas que an de venir? Assí como si nós toviéremos que non an de venir las cosas que la providençia tiene que an de venir e non asmemos aquello, ante mayormente esto: que, maguer vengan, non an ninguna cosa por natura de nesçessidad por que vengan. **[V.4.15]** E conviene mostrarte de aquí adelante qué razón es por que lo entiendas rahezmente, ca, mientra que se fazen muchas cosas, veémoslas sometidas a los ojos, assí como aquellas cosas que ombre [55va] vee que fazen las carreras para enderesçar e bolver los caminos, e de aquesta manera las otras cosas. **[V.4.16]** Pues, ¿fuerça ninguna nesçessidad a alguna de aquellas cosas por que se fagan assí?

**B** —Non, ca de balde sería el fecho de la arte si todas las cosas se bolvieren por fuerça.

**[V.4.17] P** —Pues las cosas, quando se fazen, son sin nesçessidad de seer, aquellas mismas, ante que se fagan, son de venir sin nesçessidad. **[V.4.18]** Por ende ay alguna cosa de las que son por venir cuyo venimiento es suelto de nesçessidad, **[V.4.19]** ca non asmo que ninguno diga aquesto, que las cosas que agora se fazen non fuesen venideras ante que se fiziesen. Pues, çiertamente aquestas cosas anteconosçidas an avenimientos libres. **[V.4.20]** Ca, así como el saber de las cosas presentes non lieva ninguna cosa de nesçessidad a las cosas [...] que son por venir. **[V.4.21]** Mas, dirás tú, esto es de dubdar: si de las cosas de que non es çierto si an de ser puede ser algún anteconosçimiento. **[V.4.22]** Ca semeja que se desacuerdan, e tienes que, si fueren antevistas, que avrán nesçessidad; si non an nesçessidad, que non pueden ser [55vb] antesabidas, e que ninguna cosa non puede ser comprehendida por sçiençia si non fuere ante çierta. **[V.4.23]** E si aquellas cosas que son de sallimiento non çierto fueren antevistas assí como non çiertas, dezimos que es obscuridad de asmamiento e non verdad de saber; que asmar que esta cosa sea de otra guisa, tienes que es muy desvariada cosa de cumplimiento de saber. **[V.4.24]** E la razón d'esta error es que todo ombre asma que todas las cosas que sabe, las sabe por la fuerça misma d'ellas e por su natura; **[V.4.25]** y esto es todo contrario, que toda cosa que ombre conosçe non es comprehendida según la fuerça de la cosa, mas según el poderío de los que conosçen d'ella. **[V.4.26]** E para mostrar esto en breve enxemplo, una misma redondeza de cuerpo en una guisa la conosçe el ver y en otra el tañer, ca el veer, afincándose menos, echa sus rayos e véelo todo en uno; mas el tañer, llegándose a la redondeza, ayuntándose a ella, movido cabo el çircundamiento, por las partes comprehende la redondeza. **[V.4.27]** E otrosí al ombre mismo en una guisa lo cata el seso y en otra guisa la imaginación y en otra la razón y en otra el entendimiento; **[V.4.28]** ca el seso comprehende la figura [56ra] puesta en la materia sometida, mas la imaginación judga la figura sola sin la materia; **[V.4.29]** e la razón sobrepuja a aquesta, ca la forma, que es en cada una cosa, piensa con catamiento universal. **[V.4.30]** Mas [...] el entendimiento, que, sobresaliéndose sobre çercamiento de todo esto, cata la forma misma simple con puro entendimiento. **[V.4.31]** En la qual cosa esto es de catar más: ca la virtud más susana de comprehenderençierra en sí la más yusana, [...] non se alça en ninguna manera a la susana, **[V.4.32]** ca el seso non puede ninguna cosa fuera de materia, nin la imaginación non comprehende las formas universales, nin la razón non toma la forma simple; mas el entendimiento, assí como catando desuso, toma la forma, e aun judga todas las cosas que son diyuso, mas en aquella manera en la qual comprehende la forma misma, que non puede ser conosçida a ninguna otra virtud; **[V.4.33]** ca conosçe lo universal la figura, e la figura de la imaginación nin de seso, mas catando en un golpe de entendimiento firmadamente. **[V.4.34]** E la razón, quando cata alguna cosa uni[56rb] versal, non usando de imaginación nin de seso, comprehende las cosas de imaginación e de seso. **[V.4.35]** Ca aquesta es que assí determina lo universal de su comprehendimiento: ombre es animal de dos pies e razonable. **[V.4.36]** E aquesto, que es conosçimiento universal, bien sabe ombre que es cosa de imaginar e sentida, lo que ella cata non por imaginación nin por seso, ante por razonable comprehendimiento. **[V.4.37]** E la imaginación, maguer tomó comienço de los sesos de veer e de formar las figuras, empero, non seyendo aí el seso, conosçe todas las cosas sometidas non por razón de seso, ante por razón de juzgar las imágines. **[V.4.38]** ¿Pues non vees que conosçiendo todas las cosas usan los ombres mayormente de su poderío, que non de las cosas que son conosçidas? **[V.4.39]** Y esto non es tuerto, ca si todo juizio es por obra del que juzga, menester es de todo en todo que cada uno cumpla el su poderío non por esfuerço ajeno, ante por el suyo mismo.

## Versos

En tiempo fue que se solían ayuntar en un portal UNA SETA DE PHILÓSOPHOS QUE DEZÍAN ESTOICOS, [56va] e ovo aí algunos viejos d'ellos muy escuros, QUE QUIERE DEZIR QUE FABLAVAN ESCURAMENTE, que tenían que los sesos e las imaginaçiones se imprimen en los entendimientos en los cuerpos de fuera, assí como es usado de poner letras con grafío apremiado en tabla de çera en que non ay otra ninguna señal. Mas si el entendimiento, esforçado en propios movimientos, non despliega ninguna cosa, mas yaze solamente resçibiente sometido a las notas de los cuerpos e representa las imágines de las cosas vanas a manera de espejo, ¿dende se esfuerça aqueste conosçimiento assí en las almas que cate todas las cosas? ¿Quál es el que cata cada unas cosas e departe las conosçidas e recoje las departidas sabiendo la una e la otra carrera, a vezes enxiere la cabesça en cosas muy altas e a vezes la desçiende en cosas muy baxas, y estonçe, retornándose a sí mismo el entendimiento, reprehende las cosas falsas con las verdaderas? Aquesta es cosa fazedera de lueñe más poderosa que aquella que [56vb] resçibe solamente las señales imprimidas de la materia. Empero anteviene el resçebimiento que es en el cuerpo bivo que mueve y espierta las fuerças del coraçón, de guisa que, quando la luz fiere en los ojos o la voz suene en las orejas, estonçe el esfuerço del entendimiento, despertando las formas que tiene dentro desque fuere movido, llamando las semejantes, ensancha con las notas o sentimientos de fuera e mescla las imágines a las formas escondidas de dentro.

## Prosa

**[V.5.1]** Maguer que las qualidades que vienen de fuera muden los instrumentos de los sesos, y el poderío del cuerpo antevenga el esfuerço del coraçón obrador, que faga venir en sí el fecho del entendimiento, y esfuerça entre tanto las formas quedadas de dentro, si en los cuerpos an de sentir el coraçón non señala para resçebir, ante su poderío [...] el resçebimiento sometido al cuerpo, ¡quánto más aquellas cosas que son sueltas de todos los mudamientos de los cuerpos, en departiendo non siguen las obras que vienen de fuera, mas desembargan la obra de su entendimiento! **[V.5.2]** E por esta razón conosçimientos de muchas [57ra] maneras se parten en sustançias diversas e departidas. **[V.5.3]** Y el sentimiento solo, desamparado de todos los otros conosçimientos, cayó en las animalias non movibles, assí como son las conchas del mar e todas las otras cosas que se goviernan llegadas a las piedras; e la imaginaçión cayó en las bestias movibles, en las quales es algún talante de fuir o dessear. **[V.5.4]** Mas la razón solamente es del linaje de los ombres, assí como el entendimiento solo es de la manera de las cosas de Dios. Por ende acaesçe que aquel conosçimiento sea ante los otros, que por su natura no solamente conosçe lo que es suyo propio, ante aun las cosas que son sometidas a los conosçimientos de los otros. **[V.5.5]** ¿Pues qué será si el seso e la imaginaçión contrarían a la razón diziendo que non es nada aquello universal que se cuida veer la razón, **[V.5.6]** e que non puede ser universal aquello que es sensible o razonable, o diziendo que el juizio de la razón es verdadero, mas que non ay ninguna cosa sensible, o, porque es conosçido [57rb] assí como que muchas cosas son sometidas a los sesos e a la imaginaçión, que el condepnamiento de razón es vano, la qual razón lo que es simple e señero cata assí como universal¿ **[V.5.7]** ¿E la razón qué respondiere a aquestas cosas contradiziendo? Que ella cata lo que es simple e que se puede imaginar en razón de universal, mas que aquellas virtudes non pueden llegar a conosçimiento de universal porque el su conosçimiento non puede sobrepujar las figuras corporales, e que ha ombre de creer del conosçimiento de las cosas al más firme juizio y el

más acabado; y en este punto, en que á poderío de razonar e de imaginar e de sentir, ¿non loaremos mayormente el punto de la razón? **[V.5.8]** Semejante es que la razón del ombre non tiene que el entendimiento vea todas las cosas que son de venir sinon assí como ella. **[V.5.9]** [...] Si algunas cosas non son vistas aver çiertos e nesçessarios avenimientos, aquellas non pueden ser antesabidas que an de venir por çierto; **[V.5.10]** pues de aquestas non será ningún antesaber. E si tovieres que es el antesaber en aquestas cosas, [57va] non será ninguna cosa de las que an de venir que non ayan de venir por fuerça. **[V.5.11]** Pues si, así como somos aparçeros de razón, pudiésemos aver el juizio del entendimiento de Dios, assí como juzgamos que la imaginación y el seso se otorguen a razón, otrosí juzgaremos muy derechamente que la razón del ombre se somete al entendimiento de Dios. **[V.5.12]** Por ende, alçémosnos, si pudiéremos, en la alteza de aquel muy alto entendimiento, ca allá verá la razón lo que aquí non puede ver en sí, e aquello es en quál manera el çierto determinado conosçimiento vee las cosas que non an çiertas salidas, e aquello non es asmamiento, mas simpliçidad de la muy alta sçiençia non encerrada en ningunos términos de amonestamiento.

### Versos

¡De quán desvariadas figuras moran las animalias en las tierras! Ca ay algunas que, estendiendo los cuerpos, barren [57vb] el polvo e, abivadas con fuerça de pechos, traen surcos continuados; e ay otras en las quales la liviandad de alas fiere el aire, e nadan los espaçios del luengo çielo con manifiesto bolar; ay otras que, desque an señalados passos en la tierra, con su andar alégranse de se mudar por los campos verdes e de entrar a las silvas. E maguer que vees estas animalias que se departen por diversas figuras, pero la faz baxa puede apesgar los sesos botos; e la gente de los ombres solamente alça la cabesça alta más altamente, y está liviano con el cuerpo derecho, e menospreçia las tierras. E si tú, ombre, assí como terrenal non desentiendes aquestas cosas malmente, la figura te amonesta que tú, que pides el çielo con derecho catamiento e alças la fruente en alto, que lieves allá el coraçón, de guisa que el entendimiento, apesgado ayuso, non finque yusano, alçado el cuerpo altamente.

### Prosa

**[V.6.1]** Pues desque, assí como poco ante es mostrado, [58ra] toda cosa que se sabe la conosçe ombre non por virtud d'ella, mas por natura del que la comprehende, veamos agora quánto conviene e quál es el estado de la sustançia de Dios, por tal que podamos conosçer quál es el su verdadero saber. **[V.6.2]** [...] de todos los que usan de razón que Dios es perdurable. **[V.6.3]** Pues catemos qué es la cosa perdurable, ca esto nos manifestará la natura de Dios y el saber. **[V.6.4]** Pues perdurabledad es tenençia entera e complida de vida non terminable, y esto paresçe más claramente por comparación de las cosas temporales. **[V.6.5]** Ca toda cosa que vive en tiempo, ella presente viene de las pasadas e va en las que son por venir, e non ay ninguna puesta en tiempo que pueda abarcar en uno todo el espaçio de su vida, ca lo de cras non es aún comprehendido, e lo de ayer ya lo perdió; y en la vida de oy non bivides más sinon quanto ay en aquel momento movible e pasadizo. **[V.6.6]** Pues aquello que resçibe condición de tiempo, maguer, así como juzga Aristotiles del [58rb] mundo, que non aya nunca comienço nin fin e la su vida se estienda en tiempo sin cuenta, empero con todo esto non es aún atal que sea tiempo perdurable por derecho, **[V.6.7]** ca non comprehende nin abarca en uno todo el espaçio de su vida maguer non aya fin, mas las cosas que son por venir no las á

aún nin á las pasadas. **[V.6.8]** Mas aquello es dicho por derecho perdurable que comprehende e abarca en uno todo el complimiento de la vida non terminable. E menester es que aquel poderío de aquel, que sea siempre a sise e aya presente el tiempo movible e sin fin. **[V.6.9]** Por ende alguno non derechamente tiene que el mundo es fecho también perdurable como aquel que lo fizo desque oyó que tovo Platón que este mundo non ovo comienço nin avrá fin; **[V.6.10]** ca otra cosa es que sea traído por vida sin término, lo que Platón dio al mundo, e ál es abarcar toda la presençia de la vida sin término, lo que manifiesta cosa es que es propio del entendimiento de Dios. **[V.6.11]** Ca non deve ser dicho más antigo [58va] de las cosas por quantidad de tiempo, ante por propiedad de siempre natura. **[V.6.12]** Y a este presente estado de vida non movible contrasemeja el movimiento sin fin de las cosas temporales, e desque non lo puede bien contrasemejar nin le puede igualar, desfallesçe de la firmeza contra movimiento e descreçe de la simpleza presente mudándose contra la quantidad sin cuenta de lo que es a venir e de lo passado. E desque non puede tener en uno todo el complimiento de la su vida, por esta misma razón que en esta manera nunca queda de seer, semeja que desfaze en alguna manera aquello que non puede complir nin acabar, atándose a algún estado presente d'este pequeño e apressurado momento; el qual, porque trae alguna semejança de aquel estado firme presente, a qualesquier que alcançare, esto es lo que presta, ca le semeja que son. **[V.6.13]** E desque non puede fincar, toma carrera sin fin, y en esta manera acaesçe que contiene andando la vida, cuyo complimiento non puede abarcar andando. **[V.6.14]** Pues si quisiéremos poner nombres con[58vb]venientes a las cosas siguiendo a Platón, diremos a Dios eterno, QUE QUIERE DEZIR SIN COMIENÇO E SIN FIN, e al mundo perdurable. **[V.6.15]** Mas porque todo juizio comprehende según su natura las cosas que le son sometidas, y en Dios ay siempre estado eterno e que tiene presentes todas las cosas, e la sçiençia d'Él es sobre el movimiento del tiempo, y está en la simpliçidad de la su presçiençia abarcando en uno los espaçios sin fin del tiempo pasado e del que es por venir, cata todas las cosas en su simple conosçimiento así como si fuesen ya fechas. **[V.6.16]** Por ende, si quisieres pensar el su antesaber por qué conosçe todas las cosas, non asmarás que es antesaber así como de cosa que es por venir, ante ternás derechamente que es saber de asmamiento que non fallesçe. **[V.6.17]** Por ende non es dicha providençia, QUE QUIERE DEZIR ANTEVEIMIENTO, ante providençia, que es puesta alueñe de las cosas baxas, véelas todas así como de un alto çerro de las cosas. **[V.6.18]** ¿Pues por qué demandas de todo en todo que sean las cosas que son conosçidas por la lumbre de Dios, desque assí es que los ombres non fazen seer [59ra] de todo en todo las cosas que veen? **[V.6.19]** Ca la tu vista non añadió ninguna nesçessidad a aquellas cosas presentes que tú catas. **[V.6.20]** E si ay digna comparaçión de lo que es presente de los ombres, assí como vós veedes algunas cosas en este vuestro presente que es en tiempo, assí Dios vee todas las cosas en el su presente perdurable. **[V.6.21]** E por ende este anteconosçimiento non muda la natura de las cosas nin la propiedad, e quanto a sí bien tales cata las cosas presentes como las que fueron e las que son por venir. **[V.6.22]** E non confonde los juizios de las cosas e con un catar de entendimiento conosçe también las cosas que an de venir de todo en todo, assí como vós, quando veedes en uno andar el ombre e nasçer el sol, e maguer que el uno y el otro sean catados en uno, empero departides entr'ellos diziendo que el andar del ombre es de voluntad y el nasçer del sol de nesçessidad. **[V.6.23]** Assí el catamiento de Dios, que cata todas las cosas, non torva la qualidad de las que son presentes quanto a Él, e, según el conosçimiento del tiempo, son de venir. **[V.6.24]** Por ende acaesçe [59rb] que esto non es asmamiento, ante mayormente conosçimiento sostenido en verdad, desque conosçe que aquello que á de seer,

que sabe que es sin nesçessidad de seer. **[V.6.25]** E si tú dixeres que lo que es de venir que vee Dios, que non puede ser que non venga, e que lo que non puede ser que non venga, que por fuerça á de seer, e me forçares en esta guisa a este nombre de nesçessidad, conosçer t'é cosa de muy firme verdad, a la qual apenas llega ninguno sinon aquel que sotilmente cata las cosas de Dios. **[V.6.26]** Ca responderé que aquella misma cosa que es de venir, quando se torna al conosçimiento de Dios, es nesçessaria, mas quando es pensada en su natura, es vista libre e suelta de todo en todo. **[V.6.27]** Ca son dos nesçessidades, una simple, assí como dize que es menester de todo en todo que los ombres sean mortales; ay otra nesçessidad con condiçiones, assí como si supieres que alguno anda, menester es de todo en todo que ande. **[V.6.28]** Ca lo que cada uno sabe non puede ser de otra guisa sinon de como lo sabe, mas esta condición non trae consigo aquella simple. **[V.6.29]** Ca esta nesçessidad non la faze la su propia natura, mas ayuntamiento de la condición con ninguna [59va] nesçessidad, ca non fuerça de andar a la voluntad del que anda, maguer sea menester de todo en todo que ande quando anda. **[V.6.30]** Y en aquella misma manera, si la providençia vee alguna cosa presente, menester es que aquello sea de todo en todo, maguer non á ninguna nesçessidad de natura. **[V.6.31]** Ca Dios vee presentes aquellas cosas que son de venir que caen en libertad del alvedrío. Pues, estas cosas son nesçessarias quanto al catamiento de Dios por la condición del su conosçimiento, e catadas por sí non desfallesçen de la su alta libertad de su natura. **[V.6.32]** Pues sin dubda todas las cosas que Dios antesabe de todo en todo an de seer, [...] y estas cosas, maguer acaezcan, empero en seyendo non pierden su natura, ca ante que se fiziesen podríe seer que non verníen.

**[V.6.33] Boeçio** —Pues, ¿qué quiere dezir que non sean las cosas nesçessarias, desque por la condición del saber de Dios viene manera de nesçessidad?

**[V.6.34] Phia** —Esto es a saber que aquello que poco ante dixe: el sol nasçiendo y el ombre andando, que [59vb] en seyendo non puede ser que non sean; empero el uno d'estos, ante que fuese menester, era de todo en todo que viniese, y el otro non. **[V.6.35]** Assí y en aquella misma manera, las cosas que Dios á presentes, sin dubda son de todo en todo, mas ay algunas que vienen por nesçessidad de las cosas e otras por poderío de los fazedores. **[V.6.36]** Pues non diximos a tuerto que, si estas cosas fueren tornadas quanto al conosçimiento de Dios, son nesçessarias, e si fueren catadas por sí, son sueltas de enlazamiento de nesçessidad; assí como toda cosa que se manifiesta a los sentidos, si la tornas a entendimiento, es universal, e si la catas a sí misma, es señera particular. **[V.6.37]** Mas quiçá dirás tú assí: ¿En mi poderío es de mudar lo que propongo? ¿Desfaré la providençia e quiçá mudaré lo que ella anteconosçe? **[V.6.38]** Responderte he yo assí: tú puedes mudar el tu proponimiento, mas, porque la verdad presente de la providençia vee aquello que tú puedes e si lo farás o non, ¿a quál cabo lo mudarás? Çierta cosa es que non puedes [60ra] esquivar la presençia de Dios, assí como non puedes fuir el veimiento de los ojos presentes que te veen, maguer que te buelvas en obras desvariadas por voluntad libre. **[V.6.39]** ¿Pues qué dirás? ¿Mudarse á el saber de Dios por mi ordenamiento, de guisa que quando yo quisiere a vezes una cosa e a vezes otra, que el saber de Dios sea visto mudar las vezes de conosçer? **[V.6.40]** Non, ca el veimiento de Dios alcança toda cosa que es de venir, e tuerçe e buelve al antesaber de su conosçimiento; nin entrecamia agora uno, agora otro por vez de anteconosçer, assí como tú asmas; mas Él, estando firme, anteviene e abarca en un golpe todos tus mudamientos. **[V.6.41]** Esta presençia de veer e de comprehender todas las cosas non la toma Dios del venimiento de las cosas que son de venir,

mas de su propia simpliçidad. **[V.6.42]** E por esto se desata aquello que poco ante pusiste, que cosa desaguisada e non conveniente sería si dixessen que las cosas nuestras que an de venir diessen causa al saber de Dios. **[V.6.43]** Ca este [60rb] poderío del solo saber, que Él presenta todas las cosas abarcándolas por conosçimiento, estableçió manera a todas las cosas, e non deve ninguna cosa a las postrimeras. **[V.6.44]** E desque esto assí es, finca la libertad del alvedrío non corrompida a los ombres mortales, e las leyes non ponen gualardones e penas disigualmente a las voluntades sueltas de toda nesçessidad. **[V.6.45]** Firme está çiertamente Dios, catador desuso, antesabidor de todas las cosas, e la perdurabledad de su veimiento, siempre presente, corre con la manera de los nuestros fechos que son de venir, partiendo ordenadamente gualardones a los buenos e tormentos a los malos. **[V.6.46]** E las nuestras esperanças nin las nuestras plegarias non son puestas en Dios en vano, las quales, quando son derecheras, non puede ser que non se acaben lo que ruegan. **[V.6.47]** Pues, contrariad a las maldades, morad con las bondades e amadlas, alçad los coraçones a derechas esperanças, tened en alto umildosas plegarias. **[V.6.48]** ¡Gran nesçessidad de bondad vos es puesta, si non quisiéredes desdeñar, desque vós obra[60va]des ante los ojos del juez que vee todas las cosas!

**Deo gratias**

### 4.5.4. *La consolaçión natural*

#### *4.5.4.1. Introducción*

Presento la edición crítica de *La consolaçión natural*, a partir de los cuatro manuscritos que se han conservado, *A*, *F*, *O* y *S* (§ 3.3.4). El modelo gráfico y de *ordinatio* es *O*, que representa un auténtico *codex optimus* en la tradición de la obra.

La letra versalita indica rubricación en el manuscrito *O*, mientras que la versalita y negrita indica que determinada palabra o expresión está subrayada en *O*, lo cual significa que se trata de una palabra o expresión glosada. Las glosas se encuentran en el apartado 4.5.4.3, tras la edición crítica. Aporto en las secciones en prosa los números de parágrafos en letra negrita, entre corchetes y módulo menor al del texto, y los números de verso en las partes métricas.

#### *4.5.4.2. Edición crítica*

[1r] Libro de la consolaçión natural de Boecio romano

E comiença una carta de Ruy López de Dávalos al que lo romançó

Muchas vezes pienso, ¡oh, mi verdadero amigo!, quán gran don es otorgado a los enseñados de la sabiduría; e no solamente a aquellos, mas aun a los deseantes d'ella. E yo, disciplo pequeño de los que dessean [1v] saber, venido noviçio al estudio, soy ençendido a dessear el socorro de aquellos que ante d'estos nuestros tiempos en las sçiençias fueron complidos, de cuya doctrina no solo a mí, mas a los que mucho saben, grande pro e claridat se siguen.

Por esto pensé con singular afectión rogar a vós que trabajássedes en traer a nuestra lengua vulgar la consolación del sancto doctor Severino, que por nombre propio es llamado Boeçio, el qual yo creo aver declarado cosas de muy grande provecho. E comoquier que yo he leído este libro romançado por el famoso maestro Nicolás, no es de mí entendido ansí como

querría. E creo que sea esto por falta de mi ingenio, y aun pienso fazerme algún estorvo estar mesclado el texto con glosas, lo qual me trae una grand escuridat. E avría en especial gracia me fuesse por vós declarado en tal manera que mejor lo podiesse entender, guardando las palabras con que el actor se razona, señalando en la margen lo que vuestro ingenio podiere, para que yo sin compañero el texto pueda entender.

E faziéndolo [2r] ansí rescebiré de vós el mayor beneficio que un amigo de otro puede resçebir, porque las cosas tocantes al saber mayores son que todas las otras del mundo. Ansí lo dixo el monarcha de la sabiduría, que mejor es la sçiencia que toda riqueza, e alguna joya no se egualará con ella. Mas si mi flaca razón no da logar a caber tanto como pido, y a vuestro trabajo no conseguirié el fructo que meresçe, podrés muy bien dezir que no quedó por vós de enseñar, como respondió Platón al rey Rofusta quando era maestro de su fijo. Ansí, mi buen amigo, faziendo aquesto por mí tanto rogado, podrés aver gloria de bien enseñar, e a mí queda el cargo del poco aprender.

Acábasse esta carta e comiença otra en su respuesta

[S]i alguna, virtuoso cavallero señor mío, es la diferençia entre rogar e mandar, de vós a mí por çierto no la siento. Que si vuestras [2v] palabras comigo oviessen logar de ruego, como pidaes lo que no puedo bien complir, seyendo negado avríades muy justa respuesta, nembrándovos aquello que dize Séneca en el *Libro de los beneficios*, que no aver dado la cosa es mucho menos grave que averla dado mal. Mas como al mandado vuestro no pueda yo refuir, postpuesta mi inhabilidat, acordé seguir lo que mandastes.

E queriendo llegar a la obra manifestávasse a mí mayor dificultat de lo acabar, tanto que ya dexava de mirar al su comienço. E según escrive Dante fingendo los espantos de la entrada infernal, «ansí como aquel que desquiere lo que quiere e por nuevo pensamiento trueca lo propuesto, ansí que del començamiento todo se quita», tal me sentía yo en esto que propusiera. Empero la obediençia, que mucho me apremiava, fazía dubdoso mi coraçón. E como dize Terençio, «quando el coraçón está en dubda, con poco movimiento es lançado acá e allá», fui determinado a seguir la parte más grave por aquella doctrina [3r] de Tullio en *Las obras virtuosas*, donde muestra que «si alguna vez nos troxiere la nesçessidat a aquellas cosas que no son de nuestro ingenio, es de poner todo cuidado, pensamiento e diligençia por que, si no las podiéremos fazer fermosamente, a lo menos las fagamos lo menos feo que podiéremos».

Por tanto, señor, si no acabare esso que mandaes, bástame remidar a ello para ser quitado de culpa, y aunque no a vuestro desseo, satisfaré a vuestro mandado, semejando a los niños que, cobdiçiando executar todo lo que les mandan, también lo impossible, con la usada obediençia descubren la inoçente simpleza que faze a su intención no solo sin culpa, mas aun meresçedora de gradesçimiento.

E comoquier que al comienço de toda translación se deva anteponer algo para mejor entender la cosa de que se tracta, parésçeme sobrado fazerlo yo aquí, porque vós, señor, aviendo leído assaz aquesta obra, avrés mejor sabido la intención de su actor. E para sentir más puro el dulçor [3v] de sus razones, pues deseaes gostar sin mezcla el sabor de su fablar, como sea muchas vezes que por la diversidat de las lenguas se fallen algunas palabras que no

son mudables sin gran daño suyo, contesçiéndoles como a las plantas nasçidas en su escogido logar, que mudadas a otro pierden lo más de su fuerça, y aun a vezes se secan, donde tal dición fallare, quedará en su propio vocablo o se trocará por el más cercano que en nuestro vulgar yo fallare, poniendo de fuera otros en su favor que al poder mío sostengan su mesma fuerça. E donde se tocare ficción o istoria que no sea muy usada, reduzirse ha brevemente, no para vuestra enseñança, ca aviendo vós grande notiçia de muchas leturas, mejor podés dezirlo que inclinarvos a lo oír, mas servirá a vuestra memoria, que instruida de cosas diversas, seyendo de algo olvidada, nembrarse ha más de ligero. E fallando alguna razón que paresca dubdosa en sentençia, serale puesta adición de las que el nombrado maestro en su letura ha declarado solo tocante [4r] a la letra. E porque los títulos son claridad a la vía del proçeder e no se entreponga al texto cosa agena, en comienço de cada libro se porná una relación o argumento que señale algo de lo contenido en sus versos e prosas.

Agora, con la voluntad del guiador soberano, vengamos al siguiente argumento, que es de la intención de aqueste libro primero.

Los contrarios no presentes menos muestran su discordia, mas, nembrando el tiempo agradable, añade tristeza en la adversidat, e aun entonçe más si entrevienen dulçes palabras. Empero, mirado el derecho entender, que se nos figura con verdaderas razones, retorna al logar que ocupavan las mintrosas, doliéndose por que lo firme e soberano aya consentido a las caíbles afecçiones que apagan la luz de la discreción. E, visto el estado de la tristeza, dispone para lo emendar demostrándose claro, como quien por ocupación enferma era desconosçido, despertados los ojos [4v] intelectuales según en los del cuerpo faze el sol quando alumbra a desora después de los nublados e, mostrado con actorizable fe, tienta desechar el dolor con exemplo de otros mayores, añadiendo doctrina para la libertad. Mas la acostumbrada afección presume desculparse con tibias razones, y aun quexándose discordar los gualardones de las obras creyendo passar sin orden, reclama al regidor soberano pensando ser fuera de su providençia el solo linaje de los hombres. La guiadora discreta contradize a la errada presunción, començando razones enderesçantes a lo mejor, no aun sintiendo disposición para lo más provechoso. Al exemplo natural, que cada cosa responde a su tiempo, ni lo apresurado tiene alegre salida. Ya forma qüestiones a conosçer la empesçible causa, no consintiendo cobrir el error, por claro comienço de la curación.

Determinando ser bueno acojer la verdat, quitadas las çiegas dubdas que embargan su diestro sendero, como fazen los cantos en las corrientes del agua derramándola por otros lugares, pues, [5r] dexados los gozos con temor, dolores e vana esperança, guiará la razón por camino derecho.

## Comiença el libro primero de *La consolaçión* ***natural*** de **Anicio Maulio Torquato Severino** Boeçio **extracónsul ordinario patriçio**

### Verso primero

[Y]o, que en otro tiempo con floresçiente estudio acabé cantares,

¡ay!, lloroso, costreñido soy a començar modos tristes.

¡Ahe!, **las despedaçantes** sçiençias me dizen lo que he de escrevir

e los versos tristes riegan mis quixadas con verdaderos lloros.

A estas a lo menos ningún espanto pudo vençer

que, compañeras, no siguiessen el camino nuestro.

En el tiempo passado gloria de la bienaventurada e alegre joventud,

agora consuelan los fados de mí, viejo triste.

Vino presurada con los males la no pensada vejez,

y el dolor mandó a la edat que fuesse suya.

[5v] Canas sin tiempo se derraman en mi cabeça

y, enflaquesçido el cuerpo, trime el cuero floxo.

¡Bienaventurada la muerte de los hombres que no en los dulçes años

se enxiere e, llamada muchas vezes, viene a los tristes!

¡Ay, quánto despresçia a los mesquinos con sorda oreja,

y ella, cruel, niega cerrar los ojos llorantes!

Mientra la mal fiable Fortuna favoresçía los ligeros bienes,

la triste hora sumía quasi del todo mi cabeça.

Agora que la escura mudó la cara mintrosa,

alarga en cruel vida tardanças no gradesçidas.

¿Para qué me loastes, oh, amigos, tantas vezes por bienaventurado?

Aquel que cayó no era en grado firme.

## Prosa primera

[**I.1.1**] En tanto que yo, callado, pensasse comigo estas cosas e la querella lagrimosa por ofiçio de pluma señalasse, es vista a mí aver estado sobre la cabeça una muger de muy reverendo rostro, con ojos ardientes acatantes allende la común potençia de los hombres, de color bivo e de no vençible fuerça. E aunque ansí de siglo fuesse llena que en ninguna manera se creería de nuestra hedat, su estado era de dubdoso [6r] disçernimiento, [**I.1.2**] ca por çierto agora se llegava a la común medida de los hombres, agora paresçía tocar el çielo con la cumbre de su alta cabeça; la qual, como más alto la cabeça enfestasse, aun el çielo penetrava, e de los hombres que la miravan anichilava el sentido. [**I.1.3**] Las vestiduras eran de muy delgados filos de incorruptible materia con sotil artifiçio acabadas, las quales, según **DESPUÉS** ella revelante conosçí, con sus manos ella texiera; cuya fermosura encubriera una escuridat, ansí como suele a las imágines fumosas, de menospresçiada vejedat.

[**I.1.4**] En el baxo margen de aquestas, *P* griego, y en el alto *T* se leía entretexido, y entre cada una d'estas letras se veían unos grados muy nobles en manera de escalones por los quales del más baxo al más alto elemento fuesse la subida. [**I.1.5**] Empero essa mesma vestidura

ovieran tajado las manos de unos forçadores, e cada uno quitó las partezillas que pudo. [**I.1.6**] En su diestra trayé libros, e un sçeptro en la siniestra; [**I.1.7**] la qual, desque vido las poéticas musas estantes en nuestro lecho, diziendo [6v] palabras a los lloros míos, movida un poco, inflamada con turvios ojos dixo:

[**I.1.8**] —¿Quién consintió a estas **SÇÉNICAS DESONESTAS** llegar a este enfermo? Las quales no solamente sus dolores con ningunos remedios conortarían, mas aun sobre todo lo criarían con dulces veninos. [**I.1.9**] Porque estas son las que con infructuosas espinas de deleites matan la mies de la razón abastada de fructos e las **MENTES** de los hombres acostumbran e no libran de la enfermedat. [**I.1.10**] E si algún profano, acostumbrado al usar del vulgo, las vuestras blanduras atroxiessen a vós, menos triste lo pensaría de sofrir, que çierto ninguna cosa de nuestras obras se dañaría en él; **MAS A ESTE, CRIADO** en los estudios de **ELIS** e **ACHADEMIA**... [**I.1.11**] ¡Idvos mayormente, Serenas fasta el diestierro dulçes, dexadlo para curar e sanar con mis sçiençias!

[**I.1.12**] Por estas cosas aquel reprehendido choro entristeçido lançó la cara por suelo e, manifestada la vergüença con bermejo color, triste se passó del quiçial. [**I.1.13**] E yo, cuya faz cubierta de lágrimas es[7r]curesçiera ni conosçer podiesse quién serié aquesta muger de tan grande actoridat, fui espantado. E, fincada mi vista en tierra, callado començé a esperar lo que adelante farié. [**I.1.14**] Entonçe ella, llegándosse más çerca, en la parte postrera del mi pequeño lecho se assentó e, acatante mi rostro pesado con el lloro e lançado con la tristeza en tierra, de la turbaçión de nuestra mente por estos versos se querella:

VERSO SEGUNDO

¡[A]y! ¡Quánto movida e anegada en lo profundo
se entorpeçe la mente e, dexada la propia luz,
vasse a las agenas tiniebras!
Quantas vezes es acresçentada con terrenales soplos,
sin medida cresçe el empesçible cuidado.
Este, en otro tiempo libre, el çielo abierto
acostumbrado ir por las celestiales carreras,
acatava las lumbres del rosado sol,
veyé las mansiones de la fría luna,
**E LAS TORNADA** baldías que qualquier estrella
acostumbra inclinada por orbes diversos,
[7v] comprehendida por cuentos vençedor tenié;
también las causas donde los sonantes
vientos despierten los sosiegos del mar,

qué spíritu rodee la **REDONDEZ ESTABLE**

o por qué **LA ESTRELLA** en las **ONDAS** de España

se ponga e levántesse del nasçimiento alumbrante,

quién tiempre las plazibles horas del verano,

por que guarnesca la tierra con flores e rosas,

quién es el que dio que en el año abondoso

el fértil otoño de uvas preñadas,

acostumbrado buscar e dar las causas

tanto diversas de la secreta natura,

yaze agora fallesçida la lumbre de su mente

e preso al cuello con graves cadenas,

trayendo la cara inclinada con el peso,

¡ay!, que es costreñido a catar la tierra loca.

### Prosa segunda

[**I.2.1**] —Más tiempo es —dixo— de melezina que de querella.

[**I.2.2**] Entonce, firmada en mí con ojos enteros, dixo:

—¿No eres tú aquel que, en otro tiempo criado de [8r] nuestra leche e governado con nuestros manjares, veniste a fortaleza de viril coraçón? [**I.2.3**] E tales armas te dimos las quales, si primero no lançasses, te defenderían con firmeza no vençida. [**I.2.4**] ¿No me conosçes? ¿Por qué callas? ¿Por **VERGÜENÇA** o por **ESPANTO**? Más querría por vergüença, mas, según yo veo, el espanto te apremió.

[**I.2.5**] E como me viesse no solo callado, mas sin lengua e del todo mudo, llegó blandamente la mano a mi pecho e dixo:

—No es cosa de peligro, **LITARGIA** padesçe, enfermedat común de las mentes engañadas. Un poco está olvidado de sí, [**I.2.6**] mas de ligero recordará si nos ante conosçiere, lo qual por que pueda, limpiemos yaquanto sus ojos escuresçidos con nuve de cosas mortales.

[**I.2.7**] Esto dixo, e, tomada la vestidura rugada, secó mis ojos, que manavan con lloros.

### Verso tercero

[E]ntonçe, lançada la noche, dexáronme las tiniebras;

la primera fuerça se tornó a los mis ojos

ansí como quando las estrellas se ayuntan con el arrebatado **CHORO**

y el çielo estovo con impetuosas lluvias;

[8v] el sol se esconde aún no paresçidas en el çielo estrellas,

después es derramada la noche sobre la tierra.

A esta si **Bóreas**, embiado de la **fondura de Traçia**,

açotare e descubra el çerrado día,

resplandesçe el sol e, alumbrado súbito con la su lumbre,

fiere con los rayos los ojos que le miran.

### Prosa tercera

[**I.3.1**] No en otra manera, las nieblas de la tristeza desatadas, vi el çielo, e para conosçer la faz del melezinante la mente resçebí. [**I.3.2**] Ansí que, después que troxe los ojos en ella e la vista finqué, acato a la mi nudriz Philosophía, en cuyas casas desde la mi moçedat guardado fuera, [**I.3.3**] e dixe:

—¿Para qué tú, oh, maestra de todas virtudes, veniste abaxada del soberano quiçial en estas soledades de nuestro destierro? ¿Para que también tú, culpada con falsas acusaçiones, seas perseguida comigo?

[**I.3.4**] —¿Por qué —dixo ella— desampararía yo a ti, mi criado, e no avría parte de la carga que por la embidia de mi nombre sofriste, comunicado [9r] contigo el trabajo? [**I.3.5**] Y aun por çierto no era líçito a Philosophía dexar desacompañado el camino del inoçente. ¿Mi acusación, es a saber, temería, e aborresçerlo ía como si alguna cosa nueva contesçiesse? [**I.3.6**] ¿Agora es la primera vez que judgas la sabiduría ser perseguida con peligros çerca de las malas costumbres? Por çierto también entre los antiguos, antes de la hedat de nuestro Platón, ovimos muchas vezes grande contienda con la osadía de la locura e, biviente él mesmo, el mandador suyo **Sócrates** meresçió yo presente la victoria de su injusta muerte. [**I.3.7**] **Cuya heredat** como dende adelante el vulgo epicúreo e astoico e otros, cada qual por su parte, aparejassen ir a robar, e a mí, reclamante e repugnando, como en parte de robo me troxiessen, la vestidura que con mis manos texiera despedaçaron. E, quitados d'ella unos pedaçuelos, creyentes averme dado toda a ellos, se fueron. [**I.3.8**] En los quales porque eran vistas unas pisadas de nuestro hábito, la imprudençia de la prophana muche[9v]dumbre, que pensó ser familiares míos, trastornó a algunos d'ellos con error. [**I.3.9**] E si ni la fuida de **Anaxágoras** ni el venino de Sócrates ni los tormentos de **Zenón**, porque son extraños, conosçiste, los Chamos e los **Sénecas** e los **Soranos**, cuya memoria ni envegeçida ni de poca honor es, podiste saber; [**I.3.10**] a los quales ninguna otra cosa troxo a la muerte sino que, instituidos de nuestras costumbres, eran vistos muy desemejables a los estudios de los malos. [**I.3.11**] Ansí que no es cosa por que te maravilles si en este mar de vida seamos perseguidos con rodeantes tempestades nós, a quien mayormente es este propósito: a los malos desplazer. [**I.3.12**] La hueste de los quales, aunque es de grande número, empero es de menospreçiar, porque con ningún cabdillo es regida, mas con solo error deleznante es arrebatada locamente en todo logar. [**I.3.13**] La qual, si en algún tiempo, ordenante su batalla, se acostare más poderosa contra nós, çierto es que nuestro cabdillo sus compañas trae consigo en la torre, mas ellos

çerca de robar las carguillas sin provecho se ocupan. [10r] **[I.3.14]** E nosotros escarnesçemos de arriba a ellos, que arrebatan las cosas muy baxas, seguros de todo el sañoso ruido, e con tal palenque çercados al qual la locura cresçiente no aya liçençia de llegar.

### Verso quarto

[Q]ualquiera que, claro en vida ordenada,
trae so los pies el fado sobervio,
mirante derecho la una e otra fortuna
pudo tener el rostro no vençido;
a aquel no la ravia ni amenazas del mar
moviente de raíz el fervimiento rebuelto
nin el baldío **Vesevo** quantas vezes tuerçe
por rompidos caminos los fuegos fumosos
moverá, ni la carrera del ardiente rayo
acostumbrado ferir en las torres altas.
¿Para qué los mesquinos se maravillan tanto
de los crueles tiranos que se ensañan sin fuerças?
No esperes algo ni tampoco temas,
e desarmarás la ira del no poderoso.
Mas qualquier medroso que teme o desea
[10v] porque no es estable e de su derecho,
lançó el escudo, mudado su lugar,
ayunta cadena con que pueda ser traído.

### Prosa quarta

**[I.4.1]** —¿Sientes —dixo— por ventura estas cosas e derrámanse en tu coraçón, o eres como el asno a la vihuela? ¿Por qué lloras? ¿Por qué manas con lágrimas? Confiessa, no escondas. Si obra de melezinante esperas, conviene que descubras la llaga.

**[I.4.2]** Entonçe yo, cogido el coraçón en las fuerças, dixe:

—¿Cómo aún has menester amonestamiento? ¿No se muestra por sí asaz la aspereza de la cruel fortuna contra nós? ¿Ninguna cosa te mueve essa muestra del logar? **[I.4.3]** ¿Esta es la librería que por assentamiento muy çierto en nuestras casas escogiste para ti, en la qual comigo muchas vezes estando de la sçiençia de las humanales e aun divinales cosas disputavas?

[**I.4.4**] ¿Tal rostro e tal hábito era a mí quando contigo los secretos de la natura buscava e quando me señalavas con **RAYO** las carreras de las estrellas, como las nuestras [11r] costumbres e la razón de toda la vida a exemplo de la orden çelestial formasses? ¿Estas graçias damos a ti obedesçiéndote? [**I.4.5**] Çierto es que por boca de Platón ordenaste tú esta sentençia: ser bienaventuradas las cosas públicas si los estudiosos de la sabiduría las rigessen o a los regidores d'ellas contesçiesse el estudiar de la sapiençia. [**I.4.6**] E por boca del mesmo varón amonestaste ser esta nesçessaria causa a los sabidores para dessear regir la cosa pública, ni, dexados los governamientos de las çibdades a los çibdadanos malos e viciosos, troxiessen peligro e pestilençia a los buenos. [**I.4.7**] E, siguiendo esta actoridat, desseé traer en el acto de la pública ministración aquello que de ti entre los secretos occçiosos aprendiera. [**I.4.8**] Tú e Dios, que en las mentes humanas te enxirió, me soes testigos ninguna cosa averme traído al magisterio sino el estudio común de todos los bienes. [**I.4.9**] Desde entonçe, graves e inexplicables discordias me contescieron con los malos, siempre despresçiada la ofensión de los poderosos por defender el derecho que la libertad [11v] de la consçiençia tiene. [**I.4.10**] ¡Quántas vezes yo, contrario a **CONJUGASTO**, que faze rebolvimiento en las faziendas de algunos no poderosos, resistí! ¡Quántas vezes lançé a **TRIGILLA**, prinçipal de la casa del rey, de la començada e del todo ya acabada injuria! ¡Quántas vezes defendí a los mezquinos, a los quales la no punida avariçia de los **BÁRBAROS** atormentava con infinitas sinrazones, mi actoridat siempre contraria a los peligros! Nunca alguno me sacó del derecho a la injustiçia. [**I.4.11**] Las riquezas de los **PROVINÇIALES** agora por secretas rapiñas, agora con públicos tributos ser amenguadas, no en otra manera me dolí que los que lo padesçían. [**I.4.12**] Quando en el tiempo de la cruel fambre la grave y perpetua imposición ordenada fuesse vista destruir con la mengua la provinçia de Campania, tomé contienda contra el adelantado del pretorio por razón del provecho común, judgante el rey contendí e vençí que la imposición no se pagasse. [**I.4.13**] A Paulino, varón consular, cuyas riquezas los pala[12r]çiegos canes ya por esperança e cobdiçia oviessen tragado, de essas gargantas de los tragantes saqué. [**I.4.14**] Por que Çipriano no castigasse con pena a Albino, consular varón, por **ANTIÇIPAÇIÓN** de la acusación, púseme a las henemistades del acusador. [**I.4.15**] ¿No soy visto assaz averse levantado grandes discordias contra mí? Mas açerca de los otros devía ser más defendido yo, que por amor de la justiçia no guardé para mí algo por do fuesse más seguro çerca de los del palaçio; [**I.4.16**] y ellos acusantes somos condempnados. De los quales, Basilio, en otro tiempo desterrado por mandado del rey, fue apremiado al dañamiento del nuestro nombre con nesçessidat de ageno aver. [**I.4.17**] Opilión e Gaudençio, que por muchas injurias y engaños el real mandamiento determinasse ir en destierro, e como, a él no queriendo obedesçer, se amparassen con la defensión de las sanctas casas, esto fuesse manifiesto al rey, mandó que si dentro de un çierto día de la çibdat de Rávena no partiessen, señalados con señales en las frentes [12v] fuessen lançados. [**I.4.18**] ¿Qué es visto poder afirmarse a esta crueldat? Que en esse día, ellos mesmos testificantes, fue resçebida acusación de nuestro nombre. [**I.4.19**] ¿Por qué, pues? ¿Quiçá ansí lo meresçieron nuestras artes, o si fizo justos aquellos acusadores la passada condepnación? ¿Ansí que ninguna vergüença ovo la fortuna, e si no de la acusada inocençia, de la vileza de los acusantes? [**I.4.20**] ¿Buscas suma del crimen de que nos culpan? Dizen de nós aver querido ser salvo el Senado. [**I.4.21**] ¿Desseas la manera? Acúsannos aver estorvado **AL DAÑADOR** por que no troxiesse pruevas por las quales al Senado fiziesse culpado en la magestad. [**I.4.22**] ¿Qué, pues, oh maestra, judgas? ¿Negaremos el pecado por que no seamos en vergüença a ti? Quíselo, ni jamás dexaré de quererlo. ¿Manifestarlo hemos? Mas ¿cessará la obra del acusador,

al qual es de resistir? [**I.4.23**] ¿Por ventura llamaré maldad aver desseado la salud de aquella orden? E por çierto ella fizo de mí con sus juizios como si esto fuesse malo. [**I.4.24**] Mas la imprudençia, que siempre miente a sí mesma, no puede [13r] mudar los meresçimientos de las cosas, ni pienso, por la doctrina de Sócrates, ser conveniente a mí aver encubierto la verdat u otorgado la mentira. [**I.4.25**] Mas esto comoquier que sea, a tu juizio e de los sabios lo dexo para determinar. La ordenança e verdat de la qual cosa, por que a los venideros no se pueda esconder, a la memoria e al escripto encomendé. [**I.4.26**] De las letras falsamente compuestas por las quales só reprehendido aver esperado la libertad romana, ¿qué conviene dezir? Cuyo engaño manifiesto se avrié mostrado si nos conveniesse usar de la confessión d'essos acusadores, que en todos los negoçios tiene grandes fuerças. [**I.4.27**] Mas ¿qué otra libertad se puede esperar? ¡Ya por mi voluntad se podiesse alguna! Respondería con la palabra de Camio, que, como fuesse dicho de Gayo Çésar él aver sabido con el fijo de Germánico la conjuración contra sí fecha, dixo: «Si lo yo sopiesse, tú no lo sabrías». [**I.4.28**] En la qual cosa no enrudesçió en tal manera el lloro nuestros sentidos para querellarme por que los malos imaginaron [13v] maldades contra la virtud, mas maravíllome mucho averse fecho aquellas cosas que esperaron, [**I.4.29**] ca querer las cosas peores quiçá averá seído por nuestro defecto, mas **PODER** contra la inocençia aquello que qualquier malvado aya conçebido acatándolo Dios, semejable es al **MONSTRO**. [**I.4.30**] Onde no sin derecho uno de tus familiares preguntó: «**SI DIOS ES**, ¿de dónde los males?; e si no es, ¿de dónde los bienes?». [**I.4.31**] Mas aya seído líçito los malos hombres, que piden la sangre de los buenos e de todo el Senado, aver ansimesmo querido que nós, a quien vieron pelear por los buenos e por el Senado, nos fuéssemos a perder; [**I.4.32**] mas ¿por ventura meresçíamos esto mesmo también de los padres? Miémbraste, según pienso, lo que yo faría o diría, que tú presente siempre me ministravas. ¿Acuérdaste —dixe yo— quando en Verona el rey, cobdiçioso del destierro común, pensasse traspassar a toda la orden del Senado el crimen de la magestad levantado contra Albino, con quánta seguridat de mi peligro aya defendido la inoçençia de todo el Sena[14r]do? [**I.4.33**] Sabes yo dezir todas estas cosas verdaderas y en ninguna alabança de mí jamás averme vanagloriado, porque en alguna manera se amengua el secreto de la consçiençia que se alaba quantas vezes alguno, mostrando lo que fizo, resçibió el presçio de la fama. [**I.4.34**] Mas quál contescimiento aya avido nuestra inocençia, véeslo: por gualardones de verdadera virtud sofrimos penas de falso pecado. [**I.4.35**] ¿E de qué delicto manifiesta confesión ovo jamás ansí los juezes en la crueldat concordes, que a algunos no inclinasse esse error del humano ingenio o la condición de la fortuna incierta a todos los mortales? [**I.4.36**] Si de nós fuesse dicho aver querido quemar las santas casas, si degollar los saçerdotes con cruel cuchillo, si a todos los buenos aver buscado la muerte, empero la sentençia me punirié presente, manifestado o vençido. Mas agora, apartado lexos quasi quinientos mil passos e **SIN DEFENSIÓN**, por el estudio muy diligente en el Senado somos condempnados a muerte e **PROSCRIPÇIÓN**. ¡Oh, meresçedores ninguno poder ser convençido de semejable crimen! [14v] [**I.4.37**] La dignidat de la qual culpa vieron aun essos que me acusaron, e por que con mezcla de algún pecado la escuresçiessen, mintieron yo aver ensuziado mi consçiençia con sacrilegio por cobdiçia de dignidad. [**I.4.38**] Mas por cierto tú, enxerida en nós, lançavas de la silla de nuestro coraçón la cobdiçia de todas las cosas mortales, e debaxo de tus ojos no era lícito ser logar al sacrilegio, ca influías cada día en mis orejas e pensamiento aquel pictagórico dicho: «Sirve a Dios e no a los dioses»; [**I.4.39**] ni convenía buscar defendimientos de los muy viles spíritus a mí, al qual tú en esta exçellençia ordenavas por que me fiziesses semejable a Dios.

[**I.4.40**] E, sin esto, la **SECRETA CÁMARA** de mi casa inocente, la compañía de los muy honestos amigos, el **SUEGRO** sancto justamente reverendo por su obra nos defienden de toda sospecha d'este pecado. [**I.4.41**] Mas ¡oh, qué maldat!, **DE TI** toman ellos fe de tan grande crimen, e por esso paresçeremos aver seído çercanos al maleficio que somos enseñados de tus sçiençias e instruidos de tus costumbres. [**I.4.42**] Ansí que no basta averme aprovechado ninguna [15r] cosa tu reverençia, sino que allende seas tú mayormente combatida en mi ofensa. [**I.4.43**] E aun este añadimiento se llega con nuestros males: que el pensamiento de muchos no acata los meresçimientos de las cosas, mas el contesçimiento de la fortuna. E solas essas cosas judga ser proveídas las que la prosperidat comendare, de lo qual se faze que la buena fama prinçipal de todas las cosas desampare a los desventurados. [**I.4.44**] Las nuevas que agora son en el pueblo e las muchas e quanto discordes sentençias, pésame nembrarlas. Esto solo diré: ser la postrera carga de la fortuna contraria que, quando a los mesquinos es atribuido algún yerro, créese aver meresçido lo que padesçen. [**I.4.45**] E por çierto yo, lançado de todos los bienes, despojado de las dignidades, afeado en la fama, por buena obra sofrí tormento. [**I.4.46**] **PARÉSÇEME VER** las malas casas de los pecadores abondantes con gozo e alegría, e a algún muy perdido que se engrandesçe con nuevos engaños de acusaçiones, e a los buenos yazer derribados con el espanto de nuestro agravio, y el malo para osar el mal ser despertado con la impunición e para [15v] fazerlo con los gualardones, mas a los inocentes, no solo quitados de seguridat, mas aun de defensión. Ansí que conviene reclamar:

VERSO QUINTO

¡[Oh], fazedor de la estrellada redondez,
que, estando afirmado en perpetua silla,
rodeas el çielo con rebatado torvellino
e costriñes padesçer ley a las estrellas,
**POR QUE, AGORA LUZIENTE** con cuerno lleno,
contraria al **HERMANO** con todas sus flamas,
**LA LUNA ESCONDA LAS ESTRELLAS** menores,
agora amarilla con cuerno escuro,
al sol más çercana pierda las lumbres,
y el **HÉSPERO**, que faze fríos nasçimientos
en el primero tiempo de la noche,
mude otra vez las acostumbradas riendas,
**LUZIENTE AMARILLO** por nasçimiento del sol!
Tú en el frío de la **DESFOJADORA BRUMA**
estrechas **LA LUZ** por más breve tardança,

tú quando viniere el ferviente estío
repartes **LIGERAS** las horas de la noche.
[16r] El vario año tu fuerça lo tiempra
por que las fojas que quita Bóreas
el viento Zéphiro manso retorne,
e qualesquier simientes que vido **ARCTURO**,
**SIRIO** queme en mieses altas.
Nada desatado de la ley antigua
dexó la obra de la propia firmeza.
Con çierto fin governante las cosas,
solas las obras de los hombres despreçias
ordenar, ¡oh, regidor!, por devida manera.
¿Por qué tantas vezes la movible Fortuna
rebuelve e apremia a los no culpados
con pena empesçible devida al pecado,
e las malas costumbres en silla alta
permanesçen, e apremian los cuellos santos
faziéndoles daño con injusta vez?
La clara virtut encubierta se esconde
con escuras tiniebras, y el justo sufrió
el crimen del malo.
Nada los perjurios, nada empesçe a ellos
engaño de mentira cubierta con color;
[16v] mas quando les plogo usar de las fuerças
temen a ellos pueblos sin cuento,
gózanse en someter a los altos reyes.
¡Oh, mira ya las tierras mesquinas,
tú que las amistades de las cosas ayuntas!

Somos quebrantados en la mar de Fortuna

los hombres, no vil parte de tan grande obra.

Castiga, ¡oh, Regidor!, las ondas arrebatadas,

e con la concordia que el inmenso çielo

riges, afirma estables las tierras.

### Prosa quinta

[**I.5.1**] [D]espués que con dolor continuado fablé estas cosas, ella, con rostro alegre, nada movida por mis querellas, [**I.5.2**] dixo:

—Como yo te viesse triste e lloroso, luego te conosçí por mezquino e desterrado; mas quán lexano fuesse aquel destierro no lo sabía yo si tu fabla no lo manifestasse. [**I.5.3**] E quanto lexos de tu tierra estés, no eres lançado por çierto, mas desviástete. E si quieres más pensarte lançado, tú mesmo te lançaste, ca çiertamente nunca aquello [17r] avrié seído consentido a alguno en ti [**I.5.4**] si de qué tierra eres natural te nembrasses, la qual no es regida por mandado de muchos, ansí como la de los athenienses, mas por un señor e un rey. El qual con muchedumbre de çibdadanos, no con lançamiento, se alegra, con cuyos frenos ser regido e obedesçer a su justiçia, soberana libertad es. [**I.5.5**] ¿No sabes quiçá aquella muy antigua ley de tu çibdat por la qual es mandado no ser derecho desterrar a qualquiera que en ella quisiere fundar assentamiento? Ca el que en su muro e circuito mora, ningún miedo ha que meresca ser desterrado; e aquel que dexare querer morar en ella, también junto dexa de meresçer. [**I.5.6**] Ansí que no me mueve tanto la disposición d'este logar como la de tu faz, ni requiero las paredes de la librería, compuestas con oro, vedrio e marfil, por más prinçipal que la silla de tu mente, en la qual no los libros, mas lo que en ellos faze valor, las sentençias de los libros míos, en otro tiempo assenté. [**I.5.7**] E por çierto de tus meres[17v]çimientos por el bien común verdat dexiste, mas de la muchedumbre de los fechos tuyos poco. [**I.5.8**] De las cosas a ti contrapuestas por honestad o por falsedat, lo manifiesto a todos remembraste. De los yerros y engaños de los acusadores derecha e brevemente lo pensaste tocar, por que más complido e mejor se recuente todo por boca del pueblo, que lo conosçe. [**I.5.9**] Reprehendiste también mucho el fecho del injusto Senado. Ansimesmo te doliste de nuestra acusación, lloraste otrosí los daños de la corrompida fama, [**I.5.10**] y el postrimero dolor se encendió contra la fortuna. E querellándote no ser compensados los gualardones eguales a los meresçimientos, posiste ruegos en el cabo de la **Musa reclamante** que, ansí como el çielo, también la paz rigesse las tierras. [**I.5.11**] Mas porque se acostó a ti grande muchedumbre de afecciones, y el dolor, la ira y el lloro te tornan diverso, según agora estás del entender, aún no te convienen remedios más fuertes, [**I.5.12**] ansí que usaremos de más ligeros un [18r] poco, por que essas cosas que endureçieron con finchazón por las turbaçiones vinientes, con tacto más blando se fagan muelles para resçebir fuerça de melezina más rezia.

### Verso sexto

[Q]uando la **grave** estrella Cáncer

se enciende con los rayos del sol,

entonçe quien largas simientes
dio a los negantes surcos
engañado de la fe de **Çeres**,
váyasse a los árboles robles.
Si quieres cojer violetas
no pidas montaña florida
quando con **aquilonares** crueles
se ensoberveçió el sonante campo,
ni busques con mano cobdiciosa
cortar los sarmientos del verano
si de uvas convenga usar;
en el otoño sus dones
dio mayormente **Bacho**.
Señala Dios los tiempos,
[18v] aparéjalos a los propios ofiçios,
nin les consiente mezclar
las vezes de que los doctó.
Ansí, lo que por presurada vía
desampara la orden çierta
no tiene alegres salidas.

## Prosa sexta

[**I.6.1**] —Pues ansí es, ¿por ventura sofrirás primero que yo alcançe con unas poquillas preguntas el estado de tu mente, e tentarlo por que entienda qué manera sea la de tu curaçión?

[**I.6.2**] Dixe yo:

—Pregunta por tu grado a lo que quieres que responda.

[**I.6.3**] Dixo entonçe ella:

—¿Piensas por ventura este mundo ser regido por casos e contesçimientos desordenados, o crees ser a él algún regimiento de razón?

[**I.6.4**] —Por çierto —dixe yo— en ninguna manera pensaré que cosas tanto çiertas sean movidas por contesçimiento sin orden, que sé yo bien el fazedor Dios señorear a su obra, ni jamás ha seído día que de aquesta sentencia de verdat me aparte.

[**I.6.5**] —Ansí es —dixo ella—, que aun esso mesmo cantaste un [19r] **POCO ANTE**, e lloraste los hombres solos ser desviados del divinal cuidado; mas de las otras cosas que por razón fuessen regidas, nada te movías. [**I.6.6**] Y en verdat mucho me maravillo por que, assentado en tan saludable sentençia, enfermes. Empero escodriñemos más alto, que barrunto fallesçerte no sé qué. [**I.6.7**] Mas dime, pues no dubdas el mundo ser regido de Dios, ¿paras ansimesmo mientes **CON QUÉ GOVERNAMIENTOS** sea regido?

[**I.6.8**] —Apenas —dixe yo— conosco la sentençia de tu demanda, ansí que no podré responder a lo que preguntas.

[**I.6.9**] —No me mintió —dixo ella— fallesçerte algo, por donde ansí como por abertura de muro aya entrado en tu coraçón la enfermedat de las turbaçiones. [**I.6.10**] **MAS DIME**, ¿niémbraste quizá quál sea el fin de las cosas o dónde vaya toda la intención de la natura?

—Oílo —dixe yo—, mas el lloro enrudesçió la memoria.

[**I.6.11**] —¿Sabes de dónde todas las cosas ayan proçedido?

—Selo —dixe yo—, e Dios ser respondí.

[**I.6.12**] —¿Pues cómo puede fazerse que, conosçido el prinçipio, no sepas qué [19v] sea el fin de las cosas? [**I.6.13**] Por çierto estas son las costumbres de las turbaçiones, tienen tal poder que puedan mover al hombre de su lugar, mas que no lo puedan arrancar e desraigar del todo. [**I.6.14**] Mas a esto querría también que respondas: ¿miémbraste por ventura ser hombre?

Dixe yo:

—¿Por qué no me acordaría?

[**I.6.15**] —Pues ¿podrías dezir qué sea el hombre?

—¿Esto me preguntas, si me sepa ser animal razonable e mortal? Selo, y esso me confiesso ser.

[**I.6.16**] Ella dixo:

—¿Ninguna otra cosa te conosçiste ser?

—Ninguna.

[**I.6.17**] —Ya sé —dixo ella— otra causa, o la mayor, de tu dolençia: qué cosa tú mesmo seas dexaste de conosçer. Por tanto fallé enteramente o la razón de tu enfermedat o el camino de cobrar la salud, [**I.6.18**] ca, porque eres confuso con olvidança de ti, te doliste ser desterrado e despojado de los propios bienes. [**I.6.19**] E porque non sabes quién sea el fin de las cosas, piensas los hombres malos y engañadores ser poderosos e bienaventurados. E porque has olvidado con qué governamientos sea regido el mundo, piensas estas mudanças de las fortunas [20r] passarse sin regidor. Grandes causas son no solo para enfermedat, mas aun para muerte. Mas dó graçias al fazedor de la salud porque no aún te desamparó del todo la natura. [**I.6.20**] Grande principio tenemos de sanidat, la verdadera sentencia de la governaçión del mundo, que crees no ser sometida a desordenança de casos, mas a la divinal

razón. No temas pues, que ya d'esta pequeña çentella resplandesçerá a ti el calor vidal. [**I.6.21**] Mas porque no es aún tiempo de más firmes remedios, y es manifiesto ser tal naturaleza de las mentes que, quantas vezes echaren las verdaderas opiniones, se vistan de las falsas, de las quales nasçida la escuridat de las turbaciones confunde aquel verdadero entender, a esta, poco a poco, con mansas e medianas melezinas tentaré adelgazar, por que, quitadas las tiniebras de las afecciones mentirosas, puedas conosçer el resplandor de la verdadera luz.

Verso séptimo

[N]inguna luz pueden
derramar las estrellas
que están escondidas
[20v] con nuves escuras.
Si el turvio Austro
bolviente la mar
mezcle el fervor
e la onda clara,
que ante era egual
en los claros días,
luego ensuziada
con el buelto çieno
embarga los visos;
el agua que corre
de los montes altos
e desvía el camino
a vezes estanca
por peña que encuentra
de algún suelto canto.
También tú, si quieres
acatar la verdat
con lumbre clara,
aparejar la calle

por sendero derecho,

lança los gozos,

desecha el temor,

afoga la esperança,

ni el dolor se presente.

La mente es escura

e ligada con frenos

donde aquestos reinan.

Acábasse el libro primero

[21r] Argumento del libro segundo

Algo consiente al enfermo quien busca traerlo a salud, mezclando de lo provechoso con lo que viene a su talante. E si sentimos ferida, mucho nos plaze el vituperio de quien nos llagó. Mas quien se duele sin causa, bien es que lo sepa. Muy más, si cobdiçia lo que no le sanarié o desecha lo bueno sin lo conosçer, paresca su quexa no ser con razón, pues pidió firmeza en lo mudable e muy transitorio. Recuérdesse a lo que no perdió, postponiendo lo que le quitaron; sienta do es lo mejor. Cuyo posseedor será en el estado mediano sin combate de los irados vientos. No busque lo estraño como bien, de sí mesmo tornado siervo de cosas muy baxas, esperando egualdat en lo empescible. E, dexados los desseos que son sin un fin, sigamos las obras de la hedat inocente, que el poder ni la honra no es bien soberano, pues sufre juntarse con hombres no [21v] buenos. En tan breve término la fama es estrecha, e aunque mucho dure, al cabo fenesçe y es muerte segunda. El bien de fortuna en lo áspero es, que apartados de las cosas despresçiables avemos çierta prueva de los grandes amigos. Prósperamente beviremos siguiendo las reglas de amor, tenidos con riendas eguales.

Comiença el libro segundo

Prosa primera

**[II.1.1]** [E]n fin d'estas cosas calló un poco, e, después que con el modesto callar entendió mi atención, començó ansí:

**[II.1.2]** —Si del todo yo he conoscido las causas y estado de tu enfermedat, con la afección e desseo de la primera fortuna desfallesçes, ca ella, mudada a ti según tú finges, trastornó el estado de tu coraçón. **[II.1.3]** Yo entiendo los engaños de muchas maneras de aquel **PRODIGIO**, que tanto tiene familiaridat muy blanda [22r] con aquellos a quien se trabaja escarnesçer fasta que, no esperada, dañe con incomportable dolor a los que desamparare. **[II.1.4]** Cuya natura, costumbres e meresçimiento si remembrares, conosçerás ni aver tenido en ella algo fermoso ni averlo perdido; mas, según pienso, no trabajaré mucho en reduzirte esto a la memoria, **[II.1.5]** ca solías tú, ella presente y aun lisonjante, denostarla con palabras de varón e perseguirla con sentençias pronunçiadas de nuestra audiençia. **[II.1.6]** Empero toda súbita mudança de las cosas no contesçe sin una **COMO AFLICÇIÓN** de los coraçones. E

ansí es fecho que también tú un poco te apartasses de tu firmeza. [**II.1.7**] Mas ya tiempo es a ti para atraer e gostar algo muelle e alegre, lo qual metido a las entrañas fará carrera para más rezios bevrajes. [**II.1.8**] Pues sea presente la amonestación del dulçor de la rectórica, la qual solo entonçe va por calle derecha quando nuestras reglas no desampara, e con esta cante la música, sierva de nuestra casa, agora por modos ligeros, agora por graves. [**II.1.9**] ¿Qué es, pues, aquello, [22v] oh hombre, que en tristeza e lloro te echó? Alguna cosa nueva o no usada creo que viste. ¿Piensas tú la fortuna ser mudada çerca de ti? Yerras. [**II.1.10**] Estas son siempre sus costumbres y esta es su natura. Mayormente guardó açerca de ti su propia firmeza en essa mobilidat suya: tal era quando te lisonjava e quando te escarnesçié con los deleites de la falsa feliçidat. [**II.1.11**] Esperimentaste los doblados rostros de la **çiega deidat**; aquella que aun se encubre a otros, toda entera se manifestó a ti. [**II.1.12**] Si la apruevas, no te querelles por usar de sus costumbres; si aborresçes a la sin fe, despresçia e lança a la que engaña maliciosamente, ca aquella que agora es a ti causa de tanto enojo, essa mesma deviera ser causa de sosiego. Ella dexó a ti, la qual no dexada, ninguno podrá jamás ser seguro. [**II.1.13**] ¿Quiçá piensas tú la feliçidat transitoria ser presçiosa y es de ti amada la presente fortuna, no fiel de quedar e traedora de lloro quando se partiere? [**II.1.14**] E si por alvedrío no se puede retener e fuyendo faze mezquinos, [23r] ¿qué otra cosa es ser fuible sino una señal de la miseria venidera? [**II.1.15**] E porque no basta mirar lo que ante los ojos está assentado, la prudençia mide los fines de las cosas, y essa mobilidat en lo uno e otro faze no ser de temer las amenazas de la fortuna ni de desear sus falagos. [**II.1.16**] Finalmente con egual coraçón conviene soportar qualquier cosa que es fecha dentro de la era de la fortuna, como una vez ayas sometido tu cuello a su yugo. [**II.1.17**] Que si quieres poner ley de estar o de ir a aquella a quien de tu grado escogiste por señora, es çierto que serías injuriador, y enojarás con tu impasçiençia a la suerte, la qual no puedes mudar. [**II.1.18**] Si encomendasses las velas a los vientos, no donde la voluntad pidiesse, mas donde los soplos enviassen te moverías; si diesses las simientes a los campos, compensarías los años no frutíferos con los abondosos. Dístete a regir a la Fortuna; conviene que obedescas las costumbres de la señora. [**II.1.19**] Mas tú a detener el rebolvimiento de la [23v] bolviente rueda te esfuerças. ¡Oh, muy loco de todos los mortales, si la suerte comiença a quedar, ya dexa de ser!

Verso primero

Esta, quando bolviere las vezes con diestra sobervia,

muévesse por la costumbre del ferviente **Euripo**.

Ella, cruel, quebranta los reyes antes temidos

y ensalça, la mintrosa, la humil faz del vençido.

No oye ella ni cura los miserables lloros,

después la sin piedat ríe los gemidos que fizo.

E ansí juega ella, ansí prueva sus fuerças.

Grande miraglo muestra a los suyos si alguno

es visto en una hora próspero e derribado.

## Prosa segunda

[**II.2.1**] —[M]as yo querría discutir contigo un poco por palabras de aquessa Fortuna; por esso tú acata bien si demanda derecho: [**II.2.2**] «¿Por qué tú, oh hombre, con querellas de cada día me fazes culpada? ¿Qué injuria te fezimos? ¿Qué bienes tuyos quitamos a ti? [**II.2.3**] Contiende comigo ante qualquier juez de la possessión de las [24r] riquezas e dignidades e, si mostrares alguna d'estas cosas ser propia de qualquier de los mortales, ya de grado otorgaré aver seído tuyas las cosas que pides. [**II.2.4**] Quando la natura produzió a ti del vientre de tu madre, desnudo e menguado de todas cosas te resçebí, e criete con mis riquezas, e lo que te faze agora quexoso de nós es que, inclinada con favor, te crié abastadamente e çerquete con habundançia e resplandor de todas las cosas que de mi derecho son. [**II.2.5**] Agora conviéneme retraer la mano. Resçibes graçia como quien usó de lo ajeno, no tienes derecho de querella como si del todo oviesses perdido lo tuyo. [**II.2.6**] ¿Por qué, pues, gimes? Ninguna fuerça te es fecha de nós; las riquezas, honores e otras cosas tales, de mi derecho son. Las sirvientas conosçen a la señora: comigo vienen, e quando me vo se parten. [**II.2.7**] Aosadas yo afirme, si tuyas fueran las cosas perdidas por que te querellas, en ninguna manera las oviesses perdido. [**II.2.8**] ¿Quiçá yo sola seré defen[24v]dida de usar mi derecho? Al çielo conviene dar claros días y esconderlos con noches tenebrosas; conveniente es al año agora adornar la faz de la tierra con flores e mieses, agora dañarla con lluvias e fríos; derecho es al mar agora con egualdat baxa aplazer, y ensobervesçerse otra vez con tempestades e ondas. ¿La desordenada cobdiçia de los hombres nos apremiará a la firmeza, agena de nuestras costumbres? [**II.2.9**] Esta es nuestra fuerça, este juego jugamos de continuo: rueda de redondez rodeable rebolvemos. Las cosas muy baxas en soberanas e las soberanas en baxas nos gozamos remudar. [**II.2.10**] Sube si te plaze, mas con tal ley que no pienses como injuria el desçender quando la razón de mi juego lo demandare. [**II.2.11**] ¿Quiçá no sabiés tú mis costumbres? ¿No sabiés Creso, rey de los lidoros, un poco ante temido de Çiro, e dende a poco miserable dado a flamas de fuego defendido por lluvia embiada del çielo? [**II.2.12**] ¿Olvidósete por ventura que Paulo oviesse dado lágrimas piadosas por las miserias del rey de Persia que él prendió? ¿Qué otra cosa llora el clamor de las [25r] **TRAGEDIAS** sino la fortuna trastornante los reinos bienaventurados con indiscreto golpe? [**II.2.13**] Ciertamente tú, moçuelo, sopiste estar **EN EL UMBRAL** de Júpiter dos vasos, el uno bueno, el otro malo. [**II.2.14**] ¿Qué cosa es si tomaste más abastadamente de la parte de los bienes, o qué si de ti no me partí toda, o si esta mobilidat mía es a ti justa causa de esperar cosas mejores? Empero no se entristezca tu coraçón e, assentado dentro del reino común a todos, no desees bevir por propio derecho.

## Verso segundo

[S]i quantas arenas trastorna el mar movido

con vientos arrebatados,

o quantas estrellas paresçidas en el çielo resplandesçen

en las noches estrelladas,

tantas riquezas derrame ni retraya la mano

**COPIA** con lleno cuerno,

no cessará por esso el linaje humano

llorar mezquinas querellas.

Aunque Dios, derramador de mucho oro,

de voluntad oya los ruegos

[25v] e a los cobdiçiosos bastezca de claras honras,

nada les paresçe lo ya alcançado,

mas la rapina cruel, tragante las cosas buscadas,

dessea otros tragos.

¿Ya quáles frenos a la movible cobdiçia

reternán con çierto fin,

que, quando es más abastada de largos dones,

arde más la sed de aver?

Nunca bive rico el medroso gimiente

que se cree menesteroso».

### Prosa terçera

**[II.3.1]** —Pues si la Fortuna por sí fablasse contigo estas cosas, por çierto no terniés qué dezir contra ella; o si es algo por donde con derecho tu querella defiendas, conviene que lo declares, que darte hemos logar de dezirlo.

**[II.3.2]** Entonçe dixe yo:

—Por çierto fermosas cosas son estas, y polidas con la miel del dulçor de la rectórica e música; mas solo entonçe deleitan quando son oídas, ca el sentimiento de los males más alto es a los mezquinos, en tal manera que, quando estas dexaren [26r] de sonar en las orejas, el lloro interior mucho agrava el coraçón.

**[II.3.3]** —Ansí es —dixo ella— porque estos no son aún remedios de tu enfermedat, mas son fasta agora unas blanduras çerca la curaçión del repugnante dolor, **[II.3.4]** que las cosas que han de penetrar a lo fondo, ponerlas he quando fuere tiempo. Por tanto no te quieras estimar por mezquino. ¿Has por ventura olvidado el número e manera de tu prosperidat? **[II.3.5]** Callo que, desamparado de tu padre, te rescibió el cuidado de los grandes varones y, escogido en la **afinidat** de los principales de la çibdat, primero començaste a ser amado que çercano, la qual es una muy preçiosa manera de çercandat. **[II.3.6]** ¿Quién no te llamó muy bienaventurado con tanto resplandor de suegros, con la vergüença de la muger, también con la conveniençia de la masculina generaçión? **[II.3.7]** Pássome, ca conviéneme passar, las cosas comunes e las dignidades negadas a los viejos tomadas en la tu moçedat. Deléitame venir al ayuntamiento singular de tu feliçidat. **[II.3.8]** Si alguno [26v] que usó de las cosas mortales

tiene algún cargo de la bienaventurança, ¿podrá quiçá quitarse con quantaquier grandeza de males que vengan la memoria de aquel día quando viste sacar de tu casa juntamente dos fijos tuyos cónsules con muchedumbre de los padres e con alegría del pueblo e, con ellos assentados sobre las sillas en la corte, tú, orador de la real alabança, meresçiste gloria de ingenio e de eloqüençia, como en el **ÇIRCUITO**, en medio de los dos cónsules, fartaste el acatamiento de la grande muchedumbre con dádiva triumphal? [**II.3.9**] Diste, según pienso, palabras a la Fortuna en tanto que te agradó e crió con sus deleites; resçebiste gualardón el qual jamás a ningún **PRIVADO** dio. ¿Quieres pues fazer cuenta con la Fortuna? [**II.3.10**] Agora la primera vez que te miró con irado ojo. Si el número e manera de los alegres o tristes considerares, aun no te podrás negar bienaventurado. [**II.3.11**] Que si por ende no te tienes por prosperado, porque las cosas que entonçe paresçían alegres se fueron, no es cosa por que te pienses por mezquino, [27r] ca esso que agora se cree triste pássasse. [**II.3.12**] ¿O quiçá tú el primero veniste agora nuevo huésped en esta morada de la presente vida? ¿O piensas ser firmeza en las cosas humanas, como muchas vezes una hora ligera desate a esse hombre? [**II.3.13**] Mas aunque es poca fe de quedar a las cosas de Fortuna, empero el día postrero de la vida una muerte es también de la Fortuna durante. [**II.3.14**] ¿Qué pues piensas que se da que, muriendo, dexes tú a ella o ella a ti fuyendo?

Verso terçero

[Q]uando **PHEBO** començare con el rosado carro
en el çielo derramar la luz,
**LA ESTRELLA**, escuresçida con las apremiantes llamas,
torna amarillos los rostros blancos.
Como la ribera con el soplo del temprado Zéfiro
se tornó bermeja con florescidas rosas,
si soplare rezio el nubloso Austro,
la fermosura vasse de las espinas.
Muchas vezes resplandesçe con sosegada claridat
la mar con ondas no movidas;
[27v] otras vezes Aquilón, trastornando el sosiego,
despierta fervientes tempestades.
Si es poco durable su fermosura al mundo,
si tantas vezes varía,
¡**CREE** a las caíbles fortunas de los hombres,
cree a los bienes que fuyen!

Puesto está e firme por ley eternal

que esté firme ninguna cosa engendrada.

Prosa quarta

[**II.4.1**] Dixe yo entonçe:

—Verdaderas cosas remiembras, ¡oh, criadora de todas virtudes!, ni puedo negar el muy ligero curso de mi prosperidat. [**II.4.2**] Mas esto es lo que, membrándome, más a menudo me cueze: que en toda adversidat de fortuna el más desaventurado linaje de desaventura es aver seído bienaventurado.

[**II.4.3**] —Mas ¿por qué lloras —dixo ella— tormento de falsa opinión? Esso no podrás atribuirlo con derecho a las cosas. Que si este vano nombre de fortunada prosperidat te mueve, conviene que fagas cuenta comigo de quántas e [28r] quán grandes cosas eres abastado. [**II.4.4**] Por ende, si aquello que en todo el averío de tu fortuna de más valor posseías, esso aun divinalmente no dañado ni corrompido te es guardado, ¿podrás quiçá con derecho querellarte de desaventura reteniendo las cosas mejores? [**II.4.5**] Ca sano se esfuerça aquel preçioso honor del linaje humano, Símacho tu suegro, que por presçio de tu vida sin pereza lo comprarías, varón todo fecho de sabiduría e virtudes que, seguro de sus injurias, da gemidos por las tuyas. [**II.4.6**] E bive tu muger, temprada de ingenio, excellente de vergüença e castidat, e por que concluya brevemente todas sus virtudes, semejable es a su padre; la qual, aborrida de esta vida, bive, e guarda el spíritu solamente por ti; e yo otorgaré que solo por tu feliçidat ser amenguada e por tus lágrimas, desseo e dolor está triste. [**II.4.7**] ¿Qué diré de los fijos consulares, cuya fermosura de ingenio ya paresçe a la del padre o del abuelo, aunque moços en la hedat? [**II.4.8**] Pues ansí es, como el mayor cuidado de los mortales sea [28v] retener la vida, ¡oh, bienaventurado tú si conosçieres tus bienes, al qual aun agora duran cosas que ninguno dubda ser más de amar que la vida! [**II.4.9**] Por tanto enxuga ya las lágrimas; aún no te ha del todo aborresçido la Fortuna ni se acostó a ti tempestad mucho rezia quando te quedan tan firmes ánchoras, las quales no consentirán fallesçerte la consolaçión del tiempo presente ni la esperança de lo venidero.

[**II.4.10**] —Ruego que duren —dixe yo—, porque ellas estando, en qualquier manera que las cosas se ayan, escaparemos. Mas tú vees quánta honra se aya apartado de nuestros bienes.

[**II.4.11**] Ella dixo:

—Algún tanto te movimos si ya no te pesa de toda tu suerte. Mas las delicadezes tuyas no las puedo sofrir, que por fallesçer algo de tu bienandança te querellas tan lloroso e cuitado. [**II.4.12**] ¿E quién es de tan compuesta feliçidat que por alguna parte no ringa con la qualidat de su estado? Por çierto cuitada cosa es la condiçión de los humanos bienes, en guisa que nunca viene todo o nunca dura siempre. [**II.4.13**] A este sobra el thesoro, mas es avergonçado por de baxa sangre; [29r] a otro faze la nobleza manifiesto, mas, ençerrado con mengua de la cosa familiar, más querrié no ser conosçido; [**II.4.14**] aquel, abastado de lo uno e otro, llora la vida casta; el que es prosperado con las bodas, menguado de fijos llega riqueza para ageno heredero; otro, alegre con generaçión, triste por yerros del fijo o fija llora. [**II.4.15**] Por ende,

ninguno ligeramente concuerda con la condición de su fortuna, porque a cada uno contesçe que no sepa lo que no provó e lo que provó aborresca. [**II.4.16**] Añade que muy delicado es el sentir de qualquier muy prosperado e, si todas las cosas no vengan a su voluntad, no usado de toda adversidat por qualesquier pequeñas cosas es derribado. ¡Quánto es pequeño lo que aparta la suma de la bienandança a los muy fortunados! [**II.4.17**] ¿Quántos presumes ser los que se pensarían çercanos al çielo si de lo sobrado de tu fortuna les viniesse una pequeña parte? Este mesmo lugar que tú llamas destierro, tierra propia es a los que moran en él. [**II.4.18**] Ansí que ninguna cosa es mezquina sino como la pensares, [29v] e, por el contrario, toda suerte es bienaventurada al que la sufre con egualdat. [**II.4.19**] ¿Quién es tan bienaventurado que quando diere manos a la impaçiençia no dessee mudar su estado? [**II.4.20**] ¡De quántas amarguras es lleno el dulçor de la humana feliçidat! La qual, aunque ya parezca alegre al que usa d'ella, empero, quanto aína quiera se va, ni se puede retener. [**II.4.21**] Paresçe pues quán mezquina sea la bienandança de las cosas mortales, que ni dura siempre çerca de los de egual coraçón ni entera deleita a los desseosos. [**II.4.22**] ¿Para qué pues, oh mortales, demandaes de fuera la felicidat puesta dentro de vós? El error e ignorançia vos faze confusos. [**II.4.23**] Brevemente te mostraré el fundamento de la soberana feliçidat. ¿Es algo por ventura a ti más preçioso que tú mesmo? Ninguna cosa, dirás. Pues si fueres poderoso de ti, posseerás lo que jamás no querrás perder ni la Fortuna podrá quitar. [**II.4.24**] E por que conoscas la bienandança no estar en estas cosas de fortuna, coje ansí: [**II.4.25**] si la bienaventurança es el soberano bien de la natura [30r] biviente por razón e no es soberano bien el que por alguna manera se puede quitar, porque más excellente es aquel que quitar no se pueda, manifiesto es que para alcançar la bienaventurança no podrá llegar la mobilidat de la fortuna. [**II.4.26**] A esto, aquel a quien esta caíble feliçidat trae, o sabe ser ella mudable o no. Si no lo sabe, ¿qué suerte puede ser bienaventurada con çeguedat de ignorançia? Si lo sabe, nesçessario es que tema perder lo que poder perderse no dubda. Por tanto, el temor continuo no le dexa ser bienaventurado. [**II.4.27**] E si piensa que es de menospreçiar perdiéndolo, también en esta manera es muy chico bien lo que, perdido, se sufra con egual coraçón. [**II.4.28**] E porque tú eres esse a quien sé que es amonestado y enxerido por muchas demostraciones las mentes humanas en ninguna manera ser mortales, e como sea claro acabarse la fortuita feliçidat con la muerte del cuerpo, no se pude dubdar, si esta puede traer la bienandança, que todo el linaje de los mortales al fin de la muerte caiga en miseria. [**II.4.29**] Mas por[30v]que sabemos muchos aver buscado el fruto de bienaventurança no solo por muerte, mas aun con dolores e tormentos, ¿en qué manera puede la presente vida fazer bienaventurados, la qual passada no los faze mezquinos?

### Verso quarto

Qualquier cuerdo constante
que quiere poner durable silla
e no ser derribado
con soplos del sonable Euro,
e cura despreçiar la mar
amenazante con ondas,

la cumbre del alto monte
esquive e las beudas arenas;
**AQUELLA** el irado Austro
con todas sus fuerças fiere,
**ESTAS**, divisas, repugnan
soportar enfiesta carga.
Tú que fuyes la suerte
peligrosa, te miembra
fundar çierto la casa
[31r] de la delectable silla
en piedra que esté baxa.
Aunque truene con peligros
**EL VIENTO** que mezcla las calmas,
tú, dado a folgança,
prosperado con muro fuerte
traerás sereno siglo
riendo las iras del aire.

## Prosa quinta

[**II.5.1**] —[M]as porque ya desçienden en ti las blanduras de mis razones, pienso usar de un poco más fuertes. [**II.5.2**] Dime pues, aunque los dones de Fortuna no fuessen caíbles e transitorios, ¿qué hay en ellos que pueda jamás ser fecho vuestro o, acatado e considerado, no sea de menospreçiar? [**II.5.3**] Las riquezas, si son presçiosas por vós o por su naturaleza, ¿quál d'ellas es mayor [**II.5.4**] que el oro o la fuerça de la ayuntada moneda? E çierto es que estas mejor resplandesçen derramando que llegándolas, ca la avariçia siempre faze aborresçidos e la franqueza claros. [**II.5.5**] Pues si no [31v] puede durar cerca de alguno lo que es traspassado en otro, y entonçe vale más el dinero quando, mudado en otros, dexa de ser posseído por uso del dar. [**II.5.6**] E si ello quanto es en todo logar de gentes sea llegado çerca de uno, a todos los otros fará menguados de sí. E por çierto la boz toda egualmente finche el oído de muchos, mas vuestras riquezas si no son despartidas no pueden passar en muchos, lo qual como es fecho, nesçessario es que fagan pobres a los que desamparan. [**II.5.7**] ¡Oh, pues, estrechas e menguadas riquezas, las quales enteras no conviene aver a muchos ni vienen a cada uno sin pobreza de los otros! [**II.5.8**] ¿Quiçá el resplandor de las piedras preciosas engaña los ojos? Mas si en este resplandor es algo de gran precio, de las piedras es aquella luz, no de los hombres; de las quales maravillarse ellos por çierto mucho me maravillo. [**II.5.9**] Ca ¿qué

cosa es caresçiente de ánima e movimiento e composición de miembros que a la animada e razonable natura con derecho pa[32r]resca fermosa? [**II.5.10**] Las quales, aunque por obra del su fazedor tengan por singularidat algo de **POSTRIMERA** fermosura, empero, assentadas en respecto de vuestra excellençia, en ninguna manera meresçían vuestro maravillar. [**II.5.11**] ¿Deléitaos quiçá la fermosura de los campos? ¿Por qué no? Ca de la muy fermosa obra es una fermosa parte. [**II.5.12**] Ansí otras vezes nos gozamos con la faz del sereno mar, y en esta manera miramos el çielo y el sol, la luna e las estrellas. ¿Atáñete quiçá algo de aquestas cosas, u osas gloriarte con el resplandor de alguna d'estas tales? [**II.5.13**] ¿O eres tú adornado con flores de verano? ¿O tu habundançia se finche con los frutos del estío? [**II.5.14**] ¿Por qué eres arrebatado con gozos vanos? ¿Para qué abraças por tuyos los bienes de fuera? Nunca la fortuna fará ser tuyo lo que la natura de las cosas fizo ageno de ti. [**II.5.15**] Los frutos de las tierras sin dubda devidos son a los criamientos de los animales; mas si quieres complir la neçessidat natural de aquello que es assaz, no ay por qué pidas [32v] habundançia de fortuna, [**II.5.16**] porque con pocas e pequeñas cosas se contenta la natura, cuya fartura, si fenchir quisieres de superfluidades, lo que añadieres o se fará no alegre o empesçible. [**II.5.17**] Mas si piensas ser cosa fermosa resplandesçer con diversas vestiduras, cúya fermosura si graçiosa es a la vista, o loaré la natural materia o el ingenio del maestro. [**II.5.18**] ¿O si te faze bienaventurado la orden larga de los siervos? Los quales si son viçiosos en costumbres, es mala carga de la casa e mucho enemiga a su señor. Si buenos, ¿en qué manera se contará en tus riquezas la agena bondat? [**II.5.19**] De lo qual todo se muestra claro ninguna cosa d'estas que cuentas en tus bienes ser bien tuyo. En las quales si no ay algo de desseable fermosura, ¿qué es por que perdiéndolas te duelas o te alegres en las tener? [**II.5.20**] Que si de su naturaleza son fermosas, ¿qué se da a ti por esso? Que ellas por sí apartadas de tus riquezas aplazerían, [**II.5.21**] ca no son preçiosas porque vinieron en tus riquezas, mas porque paresçían de valor quesiste ayuntarlas a tus bienes. [**II.5.22**] ¿Para qué [33r] deseaes la fortuna con tanto ruido? Creo que buscaes afogar la nesçessidat con la habundançia. [**II.5.23**] E por çierto viénevos ello por el contrario, que muchos aparejos son menester para defender la diversidat de la valerosa alhaja. Verdat es aquello: mucho aver menester los que mucho posseen, e por el contrario poco los que miden su habundançia con la nesçessidat de la natura, no con la superfluidat de la cobdiçia. [**II.5.24**] Mas ¿quiçá ningún bien es propio y enxerido en vosotros por que busqués vuestros bienes en lo exterior e apartado? [**II.5.25**] ¿E ansí es buelta la condición de las cosas por que el divino animal por el mérito de la razón no sea visto resplandesçer en otra manera sino con la possessión de la inanimada joya? [**II.5.26**] Los otros animales por çierto con lo suyo son contentos, mas vosotros, semejables en la mente a Dios, buscaes de las cosas baxas los ornamentos de la **EXCELLENTE NATURA**, e no entendés quánta injuria fazés a vuestro fazedor. [**II.5.27**] Él quiso el linaje humano valer más [33v] que todas las cosas terrenales, e vosotros sometés vuestra dignidat dentro de qualesquier cosas muy baxas. [**II.5.28**] Que si **TODO EL BIEN** de cada uno es manifiesto ser de más presçio que aquel cúyo es, como judgaes ser vuestros bienes las cosas más baxas, por vuestra consideración sometés a vós mesmos a ellas. [**II.5.29**] Lo qual no sin mérito contesçe, ca es çierto ser esta condición de la humana natura, que solo entonçe sobrepuje a las otras cosas quando se conosçe, empero ella se torna ayuso de las bestias si dexare de se conosçer, porque a los otros animales es natural no conosçerse, e a los hombres viene por viçio. [**II.5.30**] ¡Oh, quán claramente se muestra aquí vuestro error, los que pensaes poder ser algo apostados con arreos agenos! [**II.5.31**] Y esso no puede fazerse, que si algo de lo de fuera puesto luze, esas cosas añadidas son loadas,

ca lo cubierto y escondido con estos ornamentos no algo menos queda en su fealdat. **[II.5.32]** Mas yo niego ser bueno lo que empesçe al que lo tiene. ¿Miento por ventura en esto? Dirás tú: no. **[II.5.33]** En verdat las riquezas mucho a menudo empesçieron a los que las posseen, como [34r] algún muy malo que tiene qualque cosa de oro e piedras preçiosas a sí solo piensa por muy digno en todo logar, porque es más cobdiçioso de lo ajeno. **[II.5.34]** Por ende tú, que agora mucho solíçito temes la asta y el cuchillo, si caminante vazío entrasses en la calle d'esta vida, cantarías delante el ladrón. **[II.5.35]** ¡**Oh, muy clara** bienaventurança de las riquezas mortales, la qual como alcançares, dexas de ser seguro!

Verso quinto

¡Oh, muy bienaventurada **primera hedat**!,
contenta con los fieles campos,
no perdida con superfluidat perezosa,
la qual tarde solié desatar
los ayunos con la bellota ligera.
No conosçié los dones de Bacho
mezclarlos con la clara miel,
ni los **velloçinos** luzios de los **Seres**
teñir con **tirio venino**.
Sanos sueños dava la yerva,
la agua corriente también el bever
e las sombras el pino muy alto.
[34v] Aún no navegava las alturas del mar
ni avié visto, huésped, las nuevas riberas
cojendo de cada parte las mercaderías.
Entonçe callavan las crueles trompetas,
ni, derramada con henemistades crueles,
la sangre teñía los espantosos campos.
¿Para qué alguna saña de henemistad
querrié primero mover las armas
quando viessen llagas crueles
e no algún gualardón de la sangre?

¡Oh, si nuestros tiempos se tornassen agora
en tales costumbres como las primeras!
Mas el ferviente amor de aver
arde más cruel que los fuegos de **Ethua**.
¡Ay!, ¿quién fue aquel que primero
cavando sacó los peligros preçiosos
e las cargas del oro encubierto,
las piedras preçiosas que se querién esconder?

## Prosa sexta

[**II.6.1**] ¿[Q]ué diré de la potencia e dignidades, que vosotros egualaes al çielo porque no sabés de la verdadera [35r] dignidat e poderío? Los quales si cayeren en alguno muy malo, ¿quáles ençendimientos de Ethua quemantes con flamas, o qué diluvio dará tantas muertes? [**II.6.2**] Ciertamente, según pienso que te miembras, vuestros viejos cobdiçiaron quitar el **imperio consular**, el qual fue principio de libertat, por la sobervia de los cónsules, los quales por essa mesma sobervia primero **quitaron** de la cibdat el nombre real. [**II.6.3**] E si algún tiempo sean dadas dignidades a los buenos, lo qual es muy pocas vezes, ¿qué otra cosa aplaze en ellas sino la bondat de los usantes? E ansí se faze que no de la dignidat se llegue honra a las virtudes, mas a las dignidades de la virtut. [**II.6.4**] ¿Qué poderío tan deseable e famoso es este vuestro? ¡Oh, terrenos animales!, ¿vós consideraes cosas a las quales seaes vistos señorear? Si viesses agora entre los mures alguno que apropiasse a sí el derecho e poderío más que los otros, ¡con quánta risa te moverías! [**II.6.5**] Pues si al cuerpo acatares, ¿qué cosa podrás fallar más flaca que el hombre, a quien muchas vezes mata la mordedura de los mosquitos, también la entra[35v]da de alguna de las reptilias en las partes secretas? [**II.6.6**] ¿En qué podrá qualquiera usar de algún derecho en otro alguno sino en solo el cuerpo? E aun del cuerpo, que es debaxo de la fortuna, fablo. [**II.6.7**] ¿Enseñorearás quiçá alguno de libre coraçón? ¿O moverás del estado de su propia folgança la mente que se ayunta consigo por firme razón? [**II.6.8**] Como un tirano pensasse atraer a sí con tormentos a un **varón libre** para que publicasse los que sabían una conjuraçión fecha contra sí, él se mordió la lengua e, cortada, lançola contra la boca del cruel tirano; ansí que los tormentos que el tirano pensava ser materia de crueldat, el sabio varón los fizo ser de virtud. [**II.6.9**] ¿Qué es lo que qualquiera puede fazer contra otro que de otro no lo pueda él sofrir? [**II.6.10**] Sopimos **Busiris**, acostumbrado de matar los huéspedes, aver seído muerto de Hércoles su huésped. [**II.6.11**] A muchos de los africanos tomados en batalla echó **Régulo** en prisiones, mas dende a poco él dio las manos a las cadenas de los vençidos. [**II.6.12**] ¿Piensas pues ser algo el po[36r]derío del hombre, el qual no puede fazer que otro no faga en él lo que él puede fazer en otro? [**II.6.13**] A esto, si a estas dignidades e poderíos fuesse algo de propio e natural bien, nunca vernían a los malos, ca las cosas contrarias no suelen acompañarse, porque la natura aborresçe que los contrarios se ayunten. [**II.6.14**] Ansí que, como no sea dubda muchas vezes los muy malos usar de las dignidades, también esto se manifiesta: no ser bienes de su natura los que padesçen

llegarse a los malos. [**II.6.15**] Lo qual por çierto se puede pensar más dignamente de todos los dones de fortuna, que vienen más abastados a qualquier malo. [**II.6.16**] De los quales aun pienso ser de considerar esto: que ninguno dubda ser fuerte aquel a quien viere ayuntarse la fortaleza, e a qualquier que la ligereza es, manifiesto está ser ligero. [**II.6.17**] Ansí la música faze músicos, la medicina médicos, la rectórica rectóricos; la natura de toda cosa faze lo que le es propio, no se mezcla con los efectos de las cosas contrarias, mas aun lança lo que es [36v] contrario. [**II.6.18**] Y en verdat ni las riquezas pueden apremiar la insaçiable avariçia, ni el poderío fará poderoso de sí al que las viçiosas superfluidades tienen ligado con no desatables cadenas. E la dignidat dada a los malos no solamente no los faze dignos, mas aun manifiesta e muestra ser indignos. [**II.6.19**] ¿Por qué viene ansí? Porque vos gozaes en llamar con falsos nombres las cosas que en otra manera se han, las quales de ligero son redargüidas con el efecto d'ellas mesmas. Ansí que ni aquellas pueden con derecho llamarse riquezas, ni aquel poderío ni esta dignidat. [**II.6.20**] En fin, conviene concluir esto de toda la fortuna, en la qual es manifiesto no ser algo de dessear ni de bondat propia, que ni siempre se ayunta a los buenos ni faze buenos aquellos a quien fuere ayuntada.

Verso sexto

Conosçimos quántas caídas aya dado,
con la çibdat **QUEMADA**, **LOS PADRES** degollados,
**EL FIERO** que en otro tiempo, muerto **EL HERMANO**,
[37r] se mojó con la derramada sangre **DE LA MADRE**,
e, remirando con la vista el elado cuerpo,
no tiñó las quixadas con lágrimas,
mas pudo ser juez de la muerta fermosura.
**Este**, empero, regía con sçeptro los pueblos
quantos el sol, que viene del cabo de Oriente,
vee **ESCONDIENDO** los rayos fondón la onda,
e a los que señorean los **SIETE** fríos **TRIONES**,
e a los que el fuerte **Noto** con el seco calor
quema coziendo las ardientes arenas.
¿Pudo quiçá en fin el alto poderío
trastornar la ravia de Nero el malvado?
¡Ay, qué grave suerte quando es añadido
el cuchillo malo al venino cruel!

## Prosa séptima

[**II.7.1**] Dixe entonçe yo:

—Tú mesma sabes bien aver señoreado muy poco a nós la cobdiçia de las cosas mortales; mas deseamos la **materia** a las cosas de regir por que la virtud callada no se envejeçiesse.

[**II.7.2**] Ella dixo:

—Por çierto esto es singular, que las mentes que de su [37v] naturaleza aprovechan, mas no aún traídas por perfección de virtudes al soberano bien pueda lançarlas, es a saber, la cobdiçia de la **gloria** e la fama de los buenos meresçimientos en la cosa pública. [**II.7.3**] La qual quánto pequeña sea e vazía de toda carga considera ansí: todo el çerco de la tierra, según conosçiste por astrológicas demostraçiones, es manifiesto tener razón de **punto** al espaçio del cielo; esto es por que, si a la grandeza del ayuntamiento çelestial se comparare, del todo se judgará tener nada de espaçio. [**II.7.4**] Pues d'esta tan chica región es en el mundo quasi la quarta parte, según Tholomeo provante lo aprendiste, que es poblada de animales conosçidos de nós. [**II.7.5**] Si d'este quarto sacares con el pensamiento quanto ocupan los mares e charcos e quanto se estiende la región desierta por sed, apenas será dexada para morar a los hombres muy angosta llanura. [**II.7.6**] Pues en este un pequeño **punto de punto** çercados yençerrados, ¿pensaes de divulgar la fama e de ensanchar el nombre? ¿Qué tiene de [38r] ancho o magnífico la gloria estrechada en tan angostos e pequeños términos? [**II.7.7**] Añade que en este mesmo çircuito de estrecha morada moran muchas nasçiones apartadas en lengua e costumbres y en toda la razón de la vida, a las quales agora por dificultat de los caminos, agora por la diversidat del fablar o por la no usança del participar no pueda venir la fama no solo de cada uno de los hombres, mas ni aun de las çibdades. [**II.7.8**] Finalmente, en la hedat de Marco Tullio, ansí como él lo muestra en un lugar, no avié aún subido al monte **Cancaso** la fama de la República Romana, y era cresçida entonçe e temida de los **parthos** e aun de las otras gentes de essos logares. [**II.7.9**] ¿Vees pues quánto angosta e quán comprehendida sea la gloria que trabajas de alargar e dilatar? ¿Passará quiçá la gloria del hombre romano adonde no puede passar la fama del nombre de Roma? [**II.7.10**] ¿Qué cosa es que las ordenanças e costumbres de las gentes diversas desacuerdan entre [38v] sí por que aquello que açerca de unos por loor entre los otros se judgue por digno de tormento? [**II.7.11**] De lo qual se faze que, si a alguno deleita el loor de la fama, a este en ninguna manera convenga estender el nombre en muchos pueblos. [**II.7.12**] Será pues contento cada uno con la gloria publicada entre los suyos, e aquella muy clara inmortalidat de fama será estrechada dentro de los términos de una gente. [**II.7.13**] Mas ¡quán muchos ilustres varones en sus tiempos dañó la olvidança menguada de escriptos! E aunque algo essos escriptos aprovechen, a ellos con sus actores apremia la escura e luenga vegedat. [**II.7.14**] Vosotros soes vistos ayuntarvos a la inmortalidat quando pensaes la fama del tiempo venidero. [**II.7.15**] Mas si le comparares a los infinitos espaçios de la eternidat, ¿qué tienes por que te alegres de la duración de tu nombre? [**II.7.16**] Porque si la tardança de un momento se comparare a diez mil años, porque el uno e otro espaçio es determinado, tiene alguna proporçión aunque pequeña; [39r] mas este número de años, quantoquier que sea multiplicado, no se puede comparar a la infinita diuturnidat, [**II.7.17**] porque en las cosas finidas será egual alguna comparaçión, mas de lo infinido e finido jamás podrá ser alguna. [**II.7.18**] Ansí se faze que qualquier fama de luengo tiempo, si con la infinita eternidat sea pensada, no pequeña, mas llanamente sea vista ser ninguna.

**[II.7.19]** Mas vosotros no sabés obrar derecho sino a las orejas del pueblo e a las vanas nuevas e, desamparada la excellençia de la virtut e de la consçiençia, demandaes gualardones de las palabrillas ajenas. **[II.7.20]** Resçibe en quán graçiosa manera aya escarnesçido uno por esta tal liviandat de vanagloria: como uno cometiesse con injurias a otro hombre, el qual se vistiera falso nombre de philósopho no para uso de verdadera virtud, mas para soberviosa gloria, e deziégelas porque ya sabrié que aquel sería philósopho si las injurias fechas mansa e pasçientemente sufriesse; él tomó paçiençia un poco e, resçebida la injuria, ya en fin como burlan[39v]do, dixo: «¿Entiéndesme ser philósopho?». Entonçe dixo el otro muy ásperamente: «Entendiéralo yo si oviesses callado». **[II.7.21]** Mas ¿qué es lo que a los excellentes varones (d'estos es la palabra), los quales demandan la gloria por la virtud, qué es, digo, lo que a estos atañe de la fama después de desatado el cuerpo con la muerte postrera? **[II.7.22]** Ca si los hombres mueren enteros, lo qual nuestras razones viedan creer, ninguna es la gloria, como aquel cúya es dicha ser del todo no permanezca. **[II.7.23]** Mas si la mente, bien sabia de sí, desatada de la terrenal cárçel, libre pide el çielo, despresçiará por çierto todo negoçio terrenal, la qual, usando del çielo, esenta de las terrenales cosas se goza.

Verso séptimo

Qualquier que con mente arrebatada pide la sola gloria
e cree ser soberano bien,
acate las partes del çielo que se muestran estendidas
y el sitio estrecho de las tierras,
e avrá vergüença del acresçentado nombre no podiente
[40r] fenchir el breve çircuito.
¿Para qué pues los sobervios dessean alçar en vano
los cuellos al mortal yugo?
Aunque la fama passante por los apartados pueblos
derramada se manifieste por las lenguas
e con loores claros resplandezca la gran casa,
la muerte despreçia la gloria alta,
rebuelve la cabeça ensalçada ansimesmo la humilde
y eguala lo baxo con lo soberano.
¿Do están agora los huessos del fiel **Fabriçio**?
¿Qué es de **Bruto** o del **rezio Catón**?
La liviana fama quedante señala el nombre vano
con unas poquillas letras.

Mas ¿por qué conosçimos los vocablos fermosos

si se otorga saber que fenesçieron?

Pues ansí es, del todo fincaes no sabidos

ni faze conosçidos la fama.

Mas si pensaes la vida durar más largamente

con el aire del mortal nombre,

quando el día postrero arrebatare esto de vós

ya vos queda muerte segunda

[40v] Prosa octava

**[II.8.1]** [M]as no pienses traer yo batalla sin fin contra la fortuna, que algunas vezes aquella mintrosa algo meresçe bien de los hombres, entonçe, es a saber, quando se manifiesta e quando descubre la frente e publica sus costumbres. **[II.8.2]** ¿No entiendes aún por ventura lo que fablo? Maravilloso es lo que cobdiçio dezir, e por esso apenas puedo acabar la sentençia con palabras, **[II.8.3]** porque pienso aprovechar más a los hombres la fortuna contraria que la próspera, que ella, quando es vista blanda con semejança de feliçidat, siempre miente; esta es siempre verdadera quando con la mudança se muestra no firme. **[II.8.4]** Aquella engaña, esta enseña; aquella mentirosa liga con figura de bienes las mentes de los que d'ella usan, esta las desata con el conosçimiento de la flaca feliçidat; ansí que aquella verás bolliçiosa, deleznante e siempre no sabia de sí, a esta temprada, aperçebida e prudente con el uso de la adversidat. **[II.8.5]** Finalmente, la próspera con las blanduras saca del bien verdadero a los desviados, la adversa muchas [41r] vezes atrae a los bienes verdaderos con garavato a los reduzibles. **[II.8.6]** ¿Quiçá piensas estimar esto entre las cosas pequeñas, que esta áspera e aborresçible fortuna descubrió a ti las mentes de los fieles amigos? Esta te apartó los rostros çiertos e los dubdosos de los compañeros, partiéndose quitó los suyos e los tuyos dexó. **[II.8.7]** ¿Por quánto compraras tú esto quando te veías entero fortunado? Fallaste amigos, que es la más preçiosa manera de riquezas; dexa agora de querellarte por las riquezas perdidas.

Verso octavo

El amor, que señorea el çielo

e rige la mar e las tierras,

liga esta orden de cosas:

que el mundo con fe durable

varía vezes concordes,

que las **peleantes simientes**

tienen perpetua amistad,

que el sol con **CARRO DORADO**
trae el rosado día,
[41v] que la luna señoree las noches
que Héspero aya traído,
por que el mar cobdiçioso
con çierto fin costriña las ondas,
ni aya licencia por las tierras baldías
estender sus términos anchos.
Si este afloxare los frenos,
lo que agora egualmente se ama
traerá continua batalla.
Pelearán por desatar la composición,
la qual agora con fe compañera
despiertan por movimientos fermosos.
Este otrosí sostiene juntos
los pueblos con santa concordia;
este el santo casamiento
ayunta con castos amores;
este aun dize sus derechos
a los compañeros fieles.
¡Oh, bienaventurada generación de los hombres,
si el amor con que el çielo se rige
rigere vuestros coraçones!

[42r] Acábasse el libro segundo

E comiença el argumento del libro tercero

[D]ivinal es la sçiençia fuyente de los coraçones errados, que se llega a la ánima dispuesta por destierro de la ignorançia despertando el verdadero comienço a traer en efecto el dulçe e mejor desseo, ansí como buen labrador que alimpia el campo de las estériles matas, ni la simiente afogada dexe de acresçentarse con fructo abondoso. Luego se mostrará aquel entero bien, el qual alcançado no consiente dessear, buscado de todos por fuerça natural, que no

mudable apremia todas las cosas a no ser vençidas por costumbre larga dexando su final ordenança. E nós, soñadores de nuestro prinçipio, atraídos a él con intención no discorde, somos desviados por sendero diverso, ca las riquezas no quitan el menester, antes lo fazen suyo, que, si vienen más abastadas, traen mayor cobdiçiar. Pues, las dignida[42v]des caíbles apartadas son de la honra, que sin dar emienda publican los viçios de los posseyentes. Aunque Nero repartía honores a los padres del Senado, mucho era aborresçible e avido por indigno. El poderío que traen los reinos no quita los miedos ni da lo desseado, mas aquel terná el grande poder que, vençedor de todos extremos, será señor de sí mesmo, lançando los escuros cuidados. E si la fama es dádiva de bozes agenas, ¿qué añaderá a la virtuosa consçiençia, que no mide su bien por consideración estraña? E aun quien se alegra por nobleza de género, la gloria despierta de aquel que es loado, ca la notable egualdat de los mortales, afirmada en la su mejor e inmortal parte, aquel solo la dexa que, vençido de torpes viçios, olvida su propia virtud. Ya el deleite del cuerpo contrario paresçe a la feliçidat, la qual, si con él fuesse, las bestias mejor averían. Retorna más fuerte el dolor después que passado el deleite, ansí como la [43r] abeja que derrama la miel suave e fiere con rezio bocado. Estos, trayendo imajen de bienes no bastantes a lo que prometen, son desvíos del bien soberano. Mas, pues ignorançia nos tuerçe la vía sufriendo con çeguedat no saber dónde se esconda este desseado bien, que junto por indivisible simpliçidat con la bienaventuranza faze abastado, poderoso, reverendo, notable e alegre, pidamos al soberano señor, con perpetua firmeza, dante movimiento a todas cosas, no apremiado por causas de fuera, que otorgue fuerças a la humana razón para ser elevada con sotil contemplar, adquiriendo divina partiçipaçión de aqueste sumo bien proçediente de sí mesmo, que no en lo terreno, guardado e cubierto en logares baxos, mas aquí es la folgança e puerto a todos plazible, egualmente desseando lo uno e lo bueno, posseedero quando el fin se ayuntare al prinçipio inclinando los pensamientos istensos recogidos en redondez. E no es algo guardante su [43v] regla que presuma repunar al regidor bueno, governante lo criado con la su pura bondat. Que lo malo no es cosa, pues fazer no lo puede la fuente del poder, a la qual quien pudiere acatar, rompiendo las ligaduras de la grave tierra sin vençerse a remirar la carga dexada, será posseedor de lo que ninguno le pueda quitar; no como el fijo de Calíope, vençido del amor femenil, que, passando la ley a él puesta, perdió su amada muger tornando la vista a la parte infernal.

## Libro terçero Prosa primera

**[III.1.1]** Ya ella avié acabado su canto quando la dulçor del cantar me fizo firme e maravillante, cobdiçioso de oír, enfiestas aún las orejas; **[III.1.2]** ansí que un poco después dixe:

—¡Oh, consolaçión soberana de los coraçones cansados, quánto me recreaste con la carga de las sentençias o también con la alegría del cantar, tanto que ya después d'esto no me piense ser desigual a los golpes de la [44r] fortuna! E por çierto los remedios que poco ante dezías ser agros, no solamente no los aborrezco, mas, cobdicioso de oírlos, con gran desseo los demando.

**[III.1.3]** Entonçe dixo ella:

—Sentilo quando callado e atento arrebatavas nuestras palabras, y esse hábito de tu mente yo lo miré o, lo que más verdadero es, yo lo acabé. Y en verdat tales son las cosas que

quedan que gostadas muerdan, mas resçebidas dentro sean dulçes. [**III.1.4**] Pues tú que te dizes cobdiçioso de oír, ¡con quánto ardor te ençenderías si conosçiesses adónde vamos a traerte!

[**III.1.5**] —¿A qué logar? —dixe yo.

Ella dixo:

—A la verdadera feliçidat, la qual también tu coraçón sueña, mas con la vista ocupada en sus imágines no puedes acatar a ella mesma.

[**III.1.6**] Dixe entonçe yo:

—Ruégote que lo fagas, e quál sea aquella verdadera sin tardança demuestra.

[**III.1.7**] —De buena voluntad lo faré —dixo ella— por amor de ti, mas la que a ti es más empeçible causa, a essa me esforçaré primero señalar y enformar con pa[44v]labras por que, ella acatada, como bolvieres los ojos en contraria parte puedas conosçer la fermosura de la bienaventurança verdadera.

### Verso primero

[Q]uien sembrar quiere el noble campo,
primero le libra de las otras matas
e rompe con la foz los cardos y el helecho
por que Çeres venga cargada en nueva mies.
Más dulçe es el trabajo de las abejas
si primero el sabor malo tocare a la boca.
Más claro luzen las estrellas después que Noto
dexa de dar los sueños lluviosos.
Después que el Luzero echare las tiniebras
el día fermoso trae los cavallos rosados.
E tú también, mirando primero los bienes falsos,
comiença a retraer tu cuello del yugo;
de aquí los verdaderos someterán al coraçón.

### Prosa segunda

[**III.2.1**] Entonçe, abaxada un poco la vista e como elevada en la noble [45r] silla de su mente, ansí començó:

[**III.2.2**] —Todo el cuidado de los mortales, al qual exerçita un trabajo de muchas maneras de estudios, proçede por diversa calle, mas esfuérçasse venir a un solo fin de

bienaventurança; y esso es el bien, lo qual alcançado, alguno adelante nada pueda dessear. **[III.2.3]** Este es soberano de todos los bienes e conteniente dentro de sí todas las cosas buenas; al qual si algo fallesçiesse no podría ser soberano, porque quedarié de fuera algo que se podiesse dessear. Paresçe pues ser la bienaventurança el estado acabado por ayuntamiento de todos los bienes. **[III.2.4]** A este, ansí como deximos, todos los mortales se esfuerçan alcançar por diverso sendero, porque naturalmente es enxerida en las mentes de los hombres una cobdiçia del verdadero bien, mas el error desviado guía a las falsedades. **[III.2.5]** Algunos de los quales, creyendo ser el soberano bien no aver menester alguna cosa, trabajan por abastar en riquezas; otros, que judgan ser bueno lo que es muy [45v] digno por honra, alcançados los honores trabajan por ser reverendos a sus çibdadanos. **[III.2.6]** Son otros que constituyen ser el soberano bien en el soberano poderío; estos, o quieren regnar ellos o se esfuerçan llegar a los reinantes. Aquellos a quien paresçe una cosa muy buena la fama, estos se apressuran a ensanchar el nombre glorioso por artes de paz o de guerra. **[III.2.7]** Muchos miden el fructo del bien con la alegría e gozo; estos piensan ser cosa muy bienaventurada abastar en deleite. **[III.2.8]** Son aun algunos que mudan en lo uno e otro los fines e causas d'estas cosas, ansí como los que desean las riquezas por el poderío e por los deleites, o los que piden el poderío por causa de dinero o de publicar su nombre. **[III.2.9]** Pues en estas cosas e las otras tales se trastorna la intenção de los desseos e actos humanos, ansí como la nobleza, el favor del pueblo, que paresçen traer una claridat, la muger e los fijos, que son demandados por alegría; mas el género de los amigos, que es una cosa [46r] muy sancta, no en la fortuna, mas en la virtud se cuenta. Todo lo otro se toma por causa de poderío o delectação. **[III.2.10]** Ya los bienes del cuerpo conveniente es que se refieran a los sobredichos, porque la fortaleza e grandeza son vistos dar valentía; la fermosura e ligereza, honor; la salud, deleite. **[III.2.11]** En las quales cosas todas la sola bienaventurança es manifiesto ser desseada, porque qualquiera judga ser soberano bien aquello que sobre las otras cosas él demanda. Mas ya difinimos el soberano bien ser la bienaventurança; por esso qualquiera judga ser bienaventurado el estado que más que los otros dessea. **[III.2.12]** Tienes pues quasi del todo puesta ante los ojos la forma de la feliçidat humana: las riquezas, honores, poderío, gloria, deleites; las quales cosas solas considerando, Epicuro constituyó por consiguiente ser a él soberano bien el deleite, porque todas las otras paresçen traer alegría al coraçón. **[III.2.13]** Mas torno a los estudios de los hombres, cuyo coraçón, aunque con [46v] escuresçiente memoria, empero siempre pide el soberano bien, mas ansí como el beudo no sabe por quál carrera tornará a su casa. **[III.2.14]** **¿S**on por ventura vistos errar los que se esfuerçan a ninguna cosa aver menester? Por çierto no es otra cosa que ansí egualmente pueda acabar la bienaventurança como el estado abastado de todos los bienes, no menesteroso de lo ajeno, mas por sí mesmo suficiente. **[III.2.15]** **¿**Yerran quiçá estos que aquello que es muy bueno, esso también piensan muy digno de honra e reverençia? No, ca ni es vil ni de menospreçiar aquello que la intenção poco menos de todos los mortales trabaja alcançar. **[III.2.16]** ¿O quiçá el poderío no es de contar entre los bienes? ¿Por qué no? ¿Es por ventura de estimar por flaco e sin fuerças lo que está claro ser más valiente que todas las cosas? **[III.2.17]** ¿O si es de tener en poco la fama? Mas no se puede esto negar, que todo lo que sea muy excellente, esso también sea visto muy famoso. **[III.2.18]** E no ser la bienaventurança cuitada e triste ni subjecta a dolores e tristezas, ¿qué conviene dezirlo [47r] quando aun en las pequeñas cosas aquello es desseado lo que en averlo e usar d'ello deleita? **[III.2.19]** Por çierto estas cosas son las que los hombres quieren alcançar, e por essa causa dessean las riquezas, dignidades, reinos, fama e deleites, porque de estos creen

que les verná la sufiçiençia, la reverençia, el poderío, la honra e alegría. [**III.2.20**] Pues aquello es el bien que los hombres por estudios tan diversos piden; en lo qual ligeramente se muestra quánta sea la fuerça de la natura: como ya sea que las sentençias son variables e discordes, empero consienten en amando el fin del bien.

Verso segundo

[Q]uántas riendas de las cosas incline
la poderosa natura e por quáles leyes
ella, sabia, guarde el inmenso mundo
e apremie ligando todas las cosas
con nudo no desatable, me plaze manifestar
con cuerdas suaves e canto graçioso.
Comoquier que los leones de África tengan
[47v] fermosas ataduras e tomen los manjares
dados en las manos e al cruel maestro
teman, usados de sofrir açotes,
si la sangre tiñiere las espantables quixadas,
los coraçones perezosos del otro tiempo se tornan
e con saña grave se acuerdan de sí,
afloxan los cuellos desatados los nudos,
y el primero que derrama las iras raviosas,
el domador despedaçado con diente sangriento.
El ave gasajosa que canta en las ramas
y esençerrada dentro de la jaola,
aunque el plazible cuidado de hombre le apareje
con dulçe estudio muchos manjares,
ansimesmo beveres mezclados con miel,
empero, si cantando en la estrecha casa
viere las graçiosas sombras de las riberas,
quebranta con los pies los manjares derramados,
e triste solamente busca las montañas,

e con dulçe boz murmurando las pide.

La rama inclina la cumbre ayuso

costreñida antes con fuerças valientes;

[48r] si a esta dexare la diestra encorvante,

acata al çielo con derecha cabeça.

Cae el sol en las ondas de España,

mas con de cabo por sendero secreto

torna el carro a los nasçimientos usados.

Qualesquier cosas piden sus propios recursos

e con su tornada cada una se goza,

ni dura a alguno la orden que es dada,

sino la que juntare al fin el nasçimiento

e firme fiziere la su redondez.

### Prosa terçera

**[III.3.1]** —E aun vosotros, ¡oh, animales terrenos!, comoquier que con imajen delgada, empero soñaes vuestro prinçipio e acataes yaquanto aquel verdadero fin de la bienaventurança, aunque no con claro pensamiento; por tanto que la intençión natural vos trae al bien verdadero y el error de muchas maneras vos aparta d'él. **[III.3.2]** Considera agora si podrán los hombres venir al señalado fin por aquellas cosas por las quales piensan alcançar la bienaventurança, **[III.3.3]** porque si el dinero, honores e las otras cosas traen algo [48v] tal a quien no sea visto menguar alguna cosa de los bienes, nós también manifestaremos algunos ser fechos bienaventurados por el alcançar d'estas cosas. **[III.3.4]** Mas si no pueden fazer esso que prometen e caresçen de muchos bienes, çierto es que manifiesto paresçe en ellos la falsa semejança de feliçidat. **[III.3.5]** Pregunto pues, primero a ti mesmo, que un poco ante abastavas en riquezas, ¿por ventura entre aquellas muy abondantes riquezas nunca trastornó tu coraçón la quexa conçebida de alguna injuria?

**[III.3.6]** —Por çierto —dixe yo— no puedo nembrarme aver seído de tan libre coraçón que por alguna cosa siempre no fuesse apremiado.

**[III.3.7]** —Aosadas que serié porque fallesçía algo que no quisieras que fallesçiera o algo era presente que no quisieras que estoviera.

—Ansí es —dixe yo.

**[III.3.8]** —Según esto, ¿presençia de lo uno e absençia de lo otro desseavas?

—Confiéssolo —dixe yo.

[**III.3.9**] —¿A qualquier —dixo ella— mengua aquello que dessea?

—Fallésçele —dixe yo.

—Pues quien algo ha menester no es del [49r] todo bastante por sí mesmo.

—No —dixe yo.

[**III.3.10**] —¿Ansí que tú, lleno de riquezas, —dixo ella— sostenías esta mengua?

Dixe yo:

—¿Por qué no?

[**III.3.11**] —Pues ansí es, las riquezas no pueden fazer alguno por sí complido e de nada menguado, y esto era lo que paresçían prometer. [**III.3.12**] Y en verdat también pienso que esto es mucho de considerar: que ninguna cosa tiene el dinero de su propia natura por que quitar no se pueda sin ser vençidos aquellos de quien es posseído.

—Manifiéstolo —dixe yo.

[**III.3.13**] —¿Por qué no lo manifestaras, como cada día alguno más poderoso lo toma al no vençido? ¿Dónde vienen las querellas de los mercados sino porque se demandan los dineros tomados por fuerça o engaño a los que no quieren?

—Ansí es —dixe yo.

[**III.3.14**] —Qualquiera pues —dixo ella— avrá menester amparo demandado de fuera con que defienda su dinero.

Dixe yo:

[**III.3.15**] —¿Quién negará esso?

—Por çierto no lo avrié menester si no posseyesse dinero, que podiesse perder.

—No se puede dubdar —dixe yo.

[**III.3.16**] —Pues al contrario [49v] es tornada la cosa, que las riquezas, que eran pensadas fazer los hombres bastantes, fázenlos más menesterosos de ajeno defendimiento. [**III.3.17**] Mas ¿qué manera es por donde la nesçessidat sea desechada con las riquezas? ¿Quiçá no pueden los ricos aver fambre o no pueden aver sed, o no sienten el frío del invierno los miembros de los dinerosos? [**III.3.18**] Empero, dirás tú, los ricos tienen con qué farten la fambre e con qué lançen el frío e la sed. Mas en esta manera puédese consolar la nesçessidat con las riquezas, mas quitarse del todo çierto es que no puede, porque si esta nesçessidat, que siempre traga e demanda algo, es llena de riquezas, nesçessario es que quede alguna cosa en que se pueda fenchir. [**III.3.19**] Callo que lo de la natura es poco, e a lo de la avariçia no es cosa que baste. Por tanto, si las riquezas no pueden quitar la nesçessidat y ellas la fazen suya, ¿qué ay por que creaes ellas tener sufiçiençia?

Verso terçero

[A]unque el rico avariento, en piélago corriente oro,

[50r] coja las riquezas que no pueden contentar

e cargue su çerviz con **PIEDRAS** del Mar Bermejo,

y aun rompa los abondosos campos con centena de bueyes,

ni el mordiente cuidado le desampara biviendo

ni muerto le acompañan las riquezas ligeras.

PROSA QUARTA

[**III.4.1**] Mas las dignidades, ¿honorable e de reverençia fazen a quien vienen? ¿Es quiçá tal fuerça a ellas que lançen los viçios y enxieran virtudes en las mentes de los que d'ellas usan? [**III.4.2**] Por çierto no afogar, mas antes suelen aclarar la maldat. De lo qual se faze que las ayamos por malas, porque muchas vezes vienen a los malos hombres. Onde **CATULO** llamó ***STRUMA*** a **NOVIO**, aunque estava assentado en la silla del Senado. [**III.4.3**] ¿Vees pues quánto desonor añaden las dignidades a los malos? Ciertamente menos se paresçerá la indignidat d'ellos si con ningunos honores resplandezcan. [**III.4.4**] **¿**Ya si podiste tú con tantos peligros ser traído en fin a que pensasses regir magisterio con **DECORATO**, [50v] como viesses en él intençión de malo, desonesto e dañador? [**III.4.5**] No podemos pues judgar por dignos de reverençia por las honras a los que de essos honores judgamos indignos. [**III.4.6**] Si viesses alguno doctado de sabiduría ¿podriés quiçá pensarle no digno de reverençia o de aquella sabiduría de que es apuesto? Por çierto no, [**III.4.7**] ca la propria dignidat con la virtud se llega, la qual derrama luego en aquellos a quien fuere ayuntada. [**III.4.8**] E porque no pueden fazer esto los honores del pueblo, es manifiesto no tener ellos propia fermosura de dignidat. [**III.4.9**] En lo qual es más de considerar esto: que si tanto es qualquiera más desechado quanto es más despresçiado, como la dignidat no pueda fazer de reverençia a aquellos que manifiesta a muchos, muy más despreçiados faze a los malos. [**III.4.10**] Y en verdat no sin mérito tornan egual vez los malos a las dignidades, las quales manzillan con su enfermedat. [**III.4.11**] E por que conoscas no poder contesçer aquella verdadera reverençia por estas dignidades que [51r] son como sombra, coje ansí: si alguno que usó de grande consulado viniesse por contesçimiento entre nasçiones estrañas, la honor no lo faría honrado entre los estraños. [**III.4.12**] Pues si este fuesse natural don a las dignidades, en ninguna manera çessarían de su ofiçio en qualquier logar de gentes, ansí como el fuego en todo logar de las tierras nunca dexa de escalentar. [**III.4.13**] Mas porque esso no ge lo ayunta propia fuerça, mas la opinión mentirosa de los hombres, como vinieren a aquellos que no piensan ser ellas dignidades, luego son fechas vanas. [**III.4.14**] Esto es çerca de las nasçiones estrañas; mas entre aquellos çerca los quales son nasçidas, ¿quiçá duran para siempre? [**III.4.15**] Por çierto el alcaldía, que en otro tiempo era grande poderío, agora es nombre vano, y el juizio del Senado carga grave. Si alguno en el tiempo passado curasse de la çevada del pueblo, por grande era avido; agora, ¿qué cosa ay más desechada que el tal ofiçio? [**III.4.16**] E, según que poco ante deximos, lo que no tiene algo de fermosura propia, agora toma [51v] resplandor, agora lo pierde con la opinión de los usantes. [**III.4.17**] Pues si las dignidades no pueden fazer dignos de reverençia, si allende son ensuziadas con la enfermedat de los malos, si por la mudança de los tiempos dexan de resplandesçer, si se abaxan por la estimaçión de las gentes, ¿qué es lo que en sí tengan de desseable fermosura ni la den a otros?

VERSO QUARTO

[A]unque el sobervio Nero, de cruel luxuria,

se adornasse de **OSTRO TIRIO**

e de **PEDREZUELAS** blancas,

bivía empero aborresçido de todos;

mas en otro tiempo dava el malo

a los padres reverendos las sillas sin honra.

Pues ¿quién pensará ser bienaventurados

aquellos honores que dan los mezquinos?

Prosa quinta

**[III.5.1]** ¿O pueden quiçá fazer poderoso los reinos o la familiaridat de los reyes? ¿Por qué no, quando su prosperidat dura siempre? **[III.5.2]** Llena es la vejedat de enxemplos, también [52r] la hedat presente, quáles reyes mudaron la feliçidat con la miseria. ¡Oh, muy claro poderío, que aun para conservaçión de sí no es fallado asaz bastante! **[III.5.3]** Mas si este poderío de los reinos es fazedor de bienaventurança, si en alguna parte fallesçiere, ¿çierto es que amengua la feliçidat e trae miseria? **[III.5.4]** Ca comoquier que los humanos imperios se estiendan largamente, nesçessario es ser dexadas muchas gentes a quien qualquier de los reyes no señoree. **[III.5.5]** Por la qual parte el poderío dexa de fazer bienaventurados, por esta entra la impotençia, que los faze mezquinos; pues, en esta manera es nesçessario ser la mayor parte de la miseria a los reyes. **[III.5.6]** **UN TIRANO** que provó los peligros de su suerte figuró los miedos del reino con el espanto de un cuchillo colgado sobre la cabeça. **[III.5.7]** ¿Qué tal es pues este poder, que ni puede desechar los mordimientos de las soliçitudes ni esquivar los aguijones de los temores? Por cierto ellos [52v] querrían bevir seguros, mas no pueden, e después glorifícanse con el poderío. **[III.5.8]** ¿E tú por poderoso judgas al que vieres querer lo que no puede fazer? ¿O judgarás ser poderoso al que çerca sus lados de quien le esfuerçe, que a los que espanta, él los teme más, el qual por paresçer poderoso es puesto en la mano de sus servientes? **[III.5.9]** Pues como aya mostrado los regnos ser llenos de tanta flaqueza, ¿qué diré de los familiares de los reyes, a los quales el real poderío muchas vezes sin ser abaxado, muchas vezes caído derriba? **[III.5.10]** Nero apremió a Séneca, familiar e maestro suyo, al juizio de escojer la muerte; Antonio dio al cuchillo a Pampiniano, el más poderoso entre los cavalleros de su palaçio. **[III.5.11]** En verdat cada uno d'estos quisiera renunçiar su poderío, de los quales Séneca se esforçó a dar sus riquezas a Nero e aun a ser passado en destierro, mas en tanto que aquella grandeza los trayé ligeros de caer, ninguno de ellos fizo lo que quiso. **[III.5.12]** Pues ¿qué poderío es este por quien temen los que le tienen, el qual no [53r] eres seguro de aver quando quisieres e, quando le cobdiçiares apartar, no puedas escusarle? **[III.5.13]** ¿O quiçá son para defendimiento los amigos no los que la virtud, mas la fortuna allega? Mas al que la prosperidat fizo amigo, la desaventura le fará enemigo. **[III.5.14]** Pues ¿quál pestilençia es más poderosa para empesçer que el familiar henemigo?

Verso quinto

[E]l que quiere ser poderoso

dome los coraçones crueles,

ni los cuellos vençidos con luxuria

someta a las suzias riendas,

ca, comoquier que la lexana tierra

de India tema tus derechos

e te sirva la **postrera Thile**,

no es poderío no poder

lançar los escuros cuidados

ni afogar las querellas mezquinas.

### Prosa sexta

[**III.6.1**] ¡Quánto mentirosa e quánto fea es muchas vezes la gloria! Onde no sin razón el trágico reclama: «¡Oh, gloria, [53v] gloria, ninguna otra cosa fecha en millares de hombres sino grande finchazón de orejas!». [**III.6.2**] Ca muchos tomaron asaz vezes resplandor de grande nombre con falsas opiniones. E ¿qué cosa se puede pensar más fea que esto? Que los que falsamente son loados, nesçessario es que ellos ayan vergüença de sus loores. [**III.6.3**] La qual, aunque por meresçimientos sea alcançada, ¿qué añaderá a la consçiençia del sabidor, que no mide su bien con la fama del pueblo, mas con la verdat de la consçiençia? [**III.6.4**] E si ensanchar esse nombre parezca fermoso, consiguiente es que no estenderse se judgue por feo. [**III.6.5**] Mas como sea nesçessario, según **poco ante** declaré, aver muchas gentes a las quales no pueda venir la fama de un hombre, fázesse que el que tú estimas ser glorioso por la mayor parte de las tierras parezca no glorioso. [**III.6.6**] Entre estas cosas no pienso yo ser digna de memoria la graçia del pueblo, la qual ni viene por juizio ni jamás dura firme. [**III.6.7**] Mas ya quán vano sea e quánto sin provecho el nombre de la nobleza, ¿quién no lo verá? La qual, si a la fama es reduzida, ajena es, porque la nobleza pa[54r]resçe ser un loor que viene de los meresçimientos de los parientes. [**III.6.8**] E si la alabança faze claridat, aquellos es nesçessario ser claros que son loados. Por ende, la ajena claridat no te faze claro si tuya no la tienes. [**III.6.9**] E si en la nobleza es algo de bien, yo pienso ser solo esto: que parezca puesta nescessidat a los nobles que no desemejen de la virtud de los mayores.

### Verso sexto

[T]odo el género de los hombres en las tierras

se levanta de egual nasçimiento,

ca uno es el padre de las cosas,

uno el que todas las ministra.

Él dio rayos al sol

e dio cuernos a la luna;

él dio hombres a las tierras,

también estrellas al çielo;

él ençerró las ánimas en miembros

demandadas de la alta silla.

Pues a los mortales todos

crió engendramiento noble,

[54v] ¿para qué removés el linaje e ahuelos?

Que si acataes vuestros principios

e a Dios vuestro fazedor,

ninguno está fuera de linaje

si no quien cría con vicios lo malo

desampara su propio nasçimiento.

Prosa séptima

**[III.7.1]** ¿Qué fablaré de los deleites del cuerpo? El apetito de los quales es lleno de quexa, e la fartura de penitençia. **[III.7.2]** ¡Quántas enfermedades e quán incomportables dolores ansí como un fructo de maldat suelen ellos traer a los cuerpos de los que los usan! **[III.7.3]** E no sé yo qué tenga de alegría el movimiento d'ellos, pues las salidas del deleite ser tristes, qualquiera que quisiere nembrarse de sus delectaçiones entenderlo ha. **[III.7.4]** Los quales si pueden fazer bienaventurados, no ay causa por que también las bestias no se digan ser bienaventuradas, cuya intención toda se apressura a complir la delectación del cuerpo. **[III.7.5]** E çiertamente muy honesta serié la alegría de la muger e de los [55r] fijos; mas es un dicho muy contra natura no sé quién aver fallado los fijos atormentadores. La condición de los quales, qualquiera que sea, quánto es trabajosa no es nesçessario amonestarlo a ti, que lo provaste antes o agora estás d'ello quexoso. **[III.7.6]** Y en esto alabo la sentençia del mi **Eurípides**, que dixo ser bienaventurado en la fortuna aquel que caresçe de fijos.

Verso séptimo

[T]odo deleite tiene esto:

que atormenta a los usantes con aguijones

y es egual de las abejas bolantes,

que, después que derrama la graçiosa miel,

fuye e, tocando los coraçones,

fiere con muy terrible bocado.

Prosa octava

**[III.8.1]** Ninguna dubda por ende es que estas carreras sean unos desvíos a la bienaventurança ni pueden traer a alguno a aquel logar donde prometen que lo traerán.

[**III.8.2**] E con quántos males sean embueltas, muy breve lo mostraré. ¿Qué pues? ¿Esforçarte has ayuntar dinero? Mas tomarlo has al que lo [55v] tiene. [**III.8.3**] ¿Quieres resplandesçer con dignidades? Rogarás al que las da. Y tú que cobdiçias preçeder a los otros por honra, amenguarte has con la baxeza del pedir. [**III.8.4**] ¿O deseas quiçá poderío? Serás sometido a peligros e atribulado con asechanças de los súbditos. [**III.8.5**] Demanda gloria; mas, traído por algunas cosas ásperas, dexas de ser seguro. [**III.8.6**] Bive vida voluntaria; mas ¿quién no despreçiará e lançará al siervo del cuerpo, que es cosa muy baxa e flaca? [**III.8.7**] Ya los que traen los bienes del cuerpo delante sí, ¡en quán pequeña e quán flaca possessión se esfuerçan! ¿Si podrés sobrar en grandeza a los helefantes o a los toros en fortaleza, o irés por ligereza delante los tigres? [**III.8.8**] Dexad algunas vezes de mirar las cosas baxas e acatad el espaçio e la firmeza e apresuramiento del çielo, el qual por çierto no es más maravilloso por estas cosas que por la razón con que es regido. [**III.8.9**] El resplandor de la fermosura ansí es arrebatado e ligero e aún más fuible que la mudança de las flores del verano. [**III.8.10**] Que, según dize Aristotiles, si los hombres [56r] usassen de los ojos del **LINÇEO** por que la vista d'ellos penetrasse qualesquier embargos, çierto es que, miradas dentro las entrañas, aquel cuerpo de **ALÇIPÍADES**, muy fermoso en la sobrehaz, mucho feo paresçerié. Por ende, ser visto fermoso no te lo dio tu naturaleza, mas la enfermedat de los ojos que te acatan. [**III.8.11**] Mas estimad en quán grandes quisierdes los bienes del cuerpo, mientra que sepaes qualquier cosa d'esto que vos maravillaes poderse desatar por un foguezuelo de tres días de fiebre. [**III.8.12**] De todo lo qual conviene retornar esto en suma: que ni estos pueden dar los bienes que prometen, ni son acabados por ayuntamiento de todo lo bueno, ni traen a la bienaventurança como unas calles ni pueden fazer bienaventurados.

### Verso octavo

¡[A]y, qué ignorançia a los mezquinos
trae desviados del sendero!
No buscaes oro en el árbol verde
ni tomaes de la vid las piedras preçiosas,
[56v] no escondés lazos en los altos montes
para que enriquezcaes los manjares con el pez,
e si vos convenga seguir las cabras,
no buscaes los mares tirrenos.
Conosçieron ansimesmo las secretas fuidas
en las ondas de la mar,
e quál onda es más bastada de perlas blancas
e quál de bermeja **PÚRPURA**,
e aun qué riberas trayan más pescado tierno
e quáles ásperos **ETHINOS**.

Mas dónde se esconda el bien que cobdiçian,

ciegos sostienen no saberlo,

e lo que se fue de las tierras al çielo estrellado

somidos en tierra lo demandan.

¿Qué es digno que ruegue a las mentes locas?

Que çerquen las honras e las riquezas,

e quando aparejaren lo falso con la pesada grandeza,

entonçe conosçerán los bienes verdaderos.

### Prosa novena

[**III.9.1**] Baste aver mostrado fasta agora la forma de la felicidat mintrosa, la qual si con diligençia mirares, [57r] la orden es de aquí adelante mostrar quál sea la verdadera.

[**III.9.2**] —Por çierto bien veo —dixe yo— no ser abasto en las riquezas, ni poderío en los reinos, ni en las dignidades reverencia, ni honor en la gloria, ni poder contesçer alegría en los deleites.

—¿Alcançaste por ventura las causas por que ansí sea?

[**III.9.3**] —En verdat que me paresçe acatarlo ansí como por delgada fendedura, mas querría conosçerlo de ti más abiertamente.

[**III.9.4**] —Muy conosçida razón es, porque lo que es simple e indiviso de su natura, esso desparte el error humano e trasmúdalo de lo verdadero e perfecto a lo falso e imperfecto. ¿Piensas tú menguar poderío a aquello que nada ha menester?

—No —dixe yo.

[**III.9.5**] —Derechamente fablaste, ca si es algo que en alguna cosa sea de menor poderío, nesçessario es que en esta aya menester defendimiento ajeno.

—Ansí es —dixe yo.

[**III.9.6**] —Pues de la sufiçiençia e poderío una mesma natura es.

—Ansí paresçe —dixe yo.

[**III.9.7**] —Lo que d'esta manera es, ¿júdgaslo por ventura de menospresçiar, o por el contrario muy digno de [57v] honra más que todas las cosas?

—Esto —dixe yo— çierto es que no se puede dubdar.

[**III.9.8**] —Añadamos pues a la sufiçiençia e poderío la reverençia, por que judguemos estos tres ser una cosa.

—Añadamos si la verdat queremos confessar.

[**III.9.9**] —¿Qué judgarás —dixo ella— ser esto, escuro e no noble o muy claro por toda honra? [**III.9.10**] Mas considera: lo que nada ha menester, lo que es muy poderoso, lo que es otorgado ser muy digno de honra, ¿ménguale quiçá claridat la qual a sí no pueda dar, e que por esto parezca de alguna parte desechado?

[**III.9.11**] —No puedo —dixe yo— no confessar, según es esto, que ansí también sea cosa mucho honrada.

[**III.9.12**] —Síguesse pues que manifestemos aver ninguna diferençia de la fama a las tres cosas de arriba.

—Síguesse —dixe yo.

[**III.9.13**] —Pues lo que algo de lo ajeno no ha menester, lo que todas las cosas puede con sus fuerças, lo que es famoso e de reverençia, por çierto también esto manifiesto es ser muy alegre.

[**III.9.14**] Dixe yo:

—No puedo pensar por dónde entrará a este tal lloro alguno; por ende es nesçessario [58r] confessar ser lleno de alegría si los sobredichos quedaren.

[**III.9.15**] —E aun esto también es nesçessario por estas cosas: ser diversos los nombres de la suficiençia, poderío, claridat, reverençia, alegría, mas en ninguna manera discrepar la sustancia.

—Nescessario es —dixe yo.

[**III.9.16**] —Esto, pues, que es uno e simple por natura, la maldat humana lo desparte, e mientra se esfuerça alcançar parte de la cosa que caresçe de partes, ni la parte, que ninguna es, ni la cosa que cobdiçia alcança.

[**III.9.17**] —¿Por qué manera? —dixe yo.

Ella dixo:

—El que pide las riquezas por fuir la mengua e quiso ser despreçiado y escuro, nada trabaja por el poderío, e aun muchos deleites naturales aparta de sí por que no pierda el dinero que aparejó. [**III.9.18**] Mas en esta manera no contesçe la suficiençia a aquel a quien el poderío desampara, al que la tristeza atormenta, al que es desechado por baxeza, al que la escuridat esconde. [**III.9.19**] El que solo dessea el poderío destruye las riquezas, los deleites e honra despresçia e caresçe del poderío; también la gloria afea. [**III.9.20**] Mas a este [58v] ansimesmo quán muchas cosas fallezcan ya lo vees, ca fázese que algunas vezes sea menguado de lo nesçessario por que sea mordido de angustias, e como esto no pueda desechar, dexe también de ser poderoso, lo qual mayormente demandava. [**III.9.21**] En tal manera conviene razonar de los honores, gloria e deleites, porque como cada uno d'estos sea esso mesmo que los otros, qualquiera que demanda alguno d'ellos sin los otros aun aquello que dessea no alcança. [**III.9.22**] ¿Qué pues? Si alguno cobdiçiare alcançar juntamente todos estos e aquel quissiere la suma de la bienandança, ¿fallarla ha quiçá en estas cosas las quales mostramos no poder dar aquello que prometen?

[**III.9.23**] —No —dixe yo.

—Pues en estas cosas cada una de las quales se cree dar algo de lo desseado, en ninguna manera es de buscar la bienaventurança.

Dixe yo:

—Manifiéstolo, e ninguna cosa se puede dezir más verdadera que esta.

[**III.9.24**] —Pues ya tienes —dixo ella— la forma e las causas de la falsa feliçidat. Inclina agora al contrario la vista de la mente, y ende verás luego la verdadera [59r] que te prometimos.

[**III.9.25**] —Por çierto —dixe yo— esta al çiego es clara, e aun tú la mostraste un poco antes mientra te esforçavas abrir las causas de la falsa. [**III.9.26**] Porque, si no soy engañado, aquella es la verdadera e acabada feliçidat que faze abastado, poderoso, reverendo, notable e alegre. [**III.9.27**] E por que conoscas que lo he mirado dentro con el coraçón, lo que puede dar uno d'estos, porque todos son verdaderamente una cosa, esso conosco sin dubda ser la entera bienaventurança.

[**III.9.28**] —¡Oh, criado mío —dixo ella—, bienaventurado tú con esta opinión si esto le añadieres!

—¿Qué? —dixe yo.

[**III.9.29**] —¿Piensas por ventura ser algo en estas cosas mortales e caíbles que pueda traer el estado de aquesta manera?

—No lo pienso —dixe yo—, e aun esso es mostrado de ti, por que ninguna cosa de aquí adelante sea deseada.

[**III.9.30**] —Ansí que estos paresçen dar a los mortales las imágines del verdadero bien o unos bienes no acabados, mas el verdadero e acabado bien no lo pueden dar.

—Consiéntolo —dixe yo.

[**III.9.31**] —Pues ya has conosçido quál sea aquella verdadera [59v] y essas cosas que mienten la bienandança, queda agora que conoscas dónde puedas demandar esta verdadera.

Dixe yo:

—En verdat ya mucho ha que con desseo lo espero.

Ella dixo:

[**III.9.32**] —Ansí como plaze a nuestro Platón en el ***Timeo***, también en las cosas pequeñas se deve demandar la divinal ayuda. ¿Qué judgas fazer agora por que merescamos fallar la silla de aquel sumo bien?

[**III.9.33**] —Invocar —dixe yo— al padre de todas las cosas, el qual dexado, ningún prinçipio derechamente se funda.

—Ansí es —dixo ella. E luego junto en esta manera cantó:

## Verso noveno

[¡Oh!], sembrador de las tierras e del çielo, que goviernas el mundo
con perpetua razón, que desde el siglo mandas ir el tiempo,
e Tú, estando firme, das movimiento a todas las cosas;
a quien **EXTERIORES CAUSAS** no apremiaron a fazer
la obra de la **DELEZNANTE** materia, mas, enxerida en ti, la **FORMA**
del sumo bien, caresçiente de embidia; traes las cosas todas
del soberano exemplo, trayendo Tú muy fermoso en tu mente
el fermoso mundo formándole por semejable imajen,
[60r] mandando a él, perfecto, contener perfectas partes.
Tú ligas los helementos con números, que los fríos con las flamas,
los secos con los húmedos se abengan, ni el fuego más puro
buele o los pesados fagan las tierras somidas.
Tú ayuntas **LA ÁNIMA**, **MEDIO DE TRIPLE NATURA**,
moviente todas las cosas, **PÁRTESLA POR CÓNSONOS MIEMBROS**,
la qual, siguiendo movimiento, se ayunta **EN DOS REDONDEZES**,
**TRASPASSA PARA TORNAR EN SÍ MESMA** e **CERCA LA MENTE PROFUNDA**
**E CONVIERTE** el çielo con semejable imajen.
Con causas eguales levantas **LAS ÁNIMAS** e las **VIDAS MENORES**,
aparejando **LAS NOBLES** en ligeros **CARROS**,
**SIÉMBRASLAS** en el çielo e la tierra, las quales con **LEY BENIGNA**
convertidas fazes tornar a ti con **REDUZIBLE FUEGO**.
Da, ¡oh Padre!, a la mente sobir a la silla noble,
dale aclarar la fuente del bien, dale con la luz fallada
fincar en ti los sotiles ojos del coraçón.
Destruye las nieblas e carga de la grandeza terrena,
alumbra con tu resplandor a mirar a ti, sereno.
Tú folgança firme a los justos eres e fin,
prinçipio, unidor, cabdillo, carrera, término mesmo.

[60v] Prosa dezena

[**III.10.1**] Pues que has visto quál sea la forma del no acabado bien ansimesmo del perfecto, pienso agora demostrar en quál logar sea constituida esta perfección de la bienandança. [**III.10.2**] En lo qual entiendo ser de buscar primero esto: si algún bien d'esta manera qual un poco ante difiní pueda estar en la natura de las cosas, por que no nos engañe la imajen del vano pensamiento sin la verdat de la cosa significada. [**III.10.3**] Mas no se puede negar que consista e sea esto ansí como una fuente de todos los bienes, porque todo aquello que se dize ser imperfecto es dicho serlo por menguamiento de lo perfecto. [**III.10.4**] De lo qual se faze que, si en qualquier género algo sea visto imperfecto, en aquel también sea nesçessario aver algo acabado, ca de dónde avrá proçedido aquello que se dize imperfecto, quitada la perfecçión, ni se puede fingir. [**III.10.5**] Ca la natura de las cosas no tomó comienço de lo menguado e no acabado, mas, proçediente de las cosas enteras e absolutas, delezna en estos extremos vazíos. [**III.10.6**] E, según que poco ha mostramos, si es una imperfecta felicidat de flaco [61r] bien, no se puede dubdar ser alguna firme e perfecta.

Dixe yo:

—Con verdat e firmeza es concluido.

[**III.10.7**] —Mas en qué logar more —dixo ella— considera ansí: la común conçepçión de los humanos coraçones prueva ser el bien Dios, prínçipe de todas las cosas. Que como algo no se pueda pensar mejor que Dios, ¿quién dubdará ser aquello el bien mejor que lo qual no es cosa? [**III.10.8**] Ansí que ser Dios verdadero bien la razón lo muestra, por que ansimesmo sea conveniente ser en Él el acabado bien. [**III.10.9**] E si Dios no fuesse tal, no podrié ser prínçipe de todas las cosas, ca serié algo mejor que Él que posseyesse el bien perfecto, lo qual paresçería ser más prinçipal e antiguo que Él, porque todas las cosas perfectas paresçieron ser primeras a las menos enteras. [**III.10.10**] E por que no vaya la razón en infinito, es de confessar el soberano Dios ser lleno de soberano e acabado bien. Mas, pues posimos el perfecto bien ser verdadera bienandança, es nesçessario ser assentada la bienaventurança verdadera en el soberano Dios.

—Resçíbolo —dixe yo—, ni es que se pueda contradezir [61v] por alguna manera.

[**III.10.11**] —Mas ruégote —dixo— que veas quán santa e razonablemente alabas esto que deximos, el soberano Dios ser lleno de soberano bien.

—¿En qué manera? —dixe yo.

[**III.10.12**] —No presumas tú este padre de todas las cosas aver resçebido de fuera aquel soberano bien de que se dize estar lleno o tenerlo natural en tal manera que pienses ser como diversa la sustançia de avida bienaventurança e de Dios que la tiene. [**III.10.13**] Ca, si lo pensares resçebido de fuera, estimar podrás por mejor al que lo diere que al que lo resçibiere; mas ya muy dignamente confessamos ser este muy más excellente de todas las cosas. [**III.10.14**] Si natural lo tiene, mas es diverso en la razón, como fablemos de Dios, prínçipe de las cosas, finja el que puede quién avrá ayuntado estas diversas cosas. [**III.10.15**] En fin, lo que de alguna cosa es diverso no es aquello de lo qual se entiende ser diverso. Por tanto, lo que de su natura es diverso del sumo bien, no es ello soberano bien, lo qual pensar

de aquello mejor de lo qual está firme no [62r] ser alguna cosa no es conveniente, [**III.10.16**] ca en ninguna manera podrá estar la natura de alguna cosa mejor que su prinçipio, por que aquello que sea principio de todas cosas, esso también aya concluido con verdadera razón ser de su sustançia soberano bien.

—Mucho es derecho —dixe yo.

[**III.10.17**] —Mas ya es otorgado la bienaventurança ser el soberano bien.

—Ansí es —dixe yo.

—Pues, nesçessario es —dixo ella— confessar ser Dios essa bienaventurança.

Dixe yo:

—No puedo contradezir a las proposiçiones primeras, e d'ellas acato ser concluido este consiguiente.

[**III.10.18**] —Mira —dixo—, por que de aquí también sea esto más firme aprovado, que no pueden ser dos soberanos bienes que sean diversos entre sí, [**III.10.19**] porque los bienes que desacuerdan, manifiesto es no ser el uno lo que es el otro, e por esto ni el uno ni el otro podrá ser perfecto, como el uno fallesçe al otro. Mas lo que no es acabado, manifiesto es no ser soberano, pues en ninguna manera pueden ser diversos los bienes que son soberanos. [**III.10.20**] E porque concluimos Dios e la bienaventurança ser [62v] soberano bien, nesçessario es ser essa la soberana bienandança la que sea soberana divinidat.

[**III.10.21**] Dixe yo:

—Nada se puede concluir más verdadero que essa cosa, ni más firme con razón, ni más digna a Dios.

[**III.10.22**] —Sobre aquesto —dixo—, pues ansí es según suelen los geómetras, mostrados los presupuestos, inferir algo, lo qual llaman ellos **PORISMAS**, ansí yo daré a ti como un **COROLARIO**: [**III.10.23**] que pues por alcançar la bienandança son fechos los hombres bienaventurados e la bienaventurança es essa divinidat, por alcançar la bienandança manifiesto es ser fechos bienaventurados. [**III.10.24**] Mas ansí como con alcançar justiçia se fazen justos e con la sabiduría sabios, ansí los que alcançan la divinidat es nesçessario por semejante razón ser fechos dioses. [**III.10.25**] Por ende, todo bienaventurado es Dios. Mas por natura es uno, por partiçipaçión ninguna cosa defiende ser muchos.

[**III.10.26**] —¡Oh, qué fermoso es esto —dixe yo— e muy preçioso, agora lo quieras llamar porisma, agora corolario!

[**III.10.27**] —Por çierto también no es cosa más fermosa que esto, que la razón amo[63r] nesta ser de ayuntar a estas cosas.

—¿Qué? —dixe yo.

[**III.10.28**] —Como parezca —dixo ella— contener la bienandança muchas cosas, si por aventura estas todas ayunten como un cuerpo de bienandança con alguna diversidat de partes, o sea alguna d'ellas que acabe la sustançia de la bienaventurança e a esta se refieran las otras.

[**III.10.29**] —Querría —dixe yo— que manifestasses esto con remembraçión d'essas cosas.

—Ya avemos judgado —dixo ella— la bienaventurança ser bien.

—E aun soberano —dixe yo.

[**III.10.30**] —Conviene —dixo ella— que añadas esto a todos: que essa mesma soberana sufiçiençia y esse poderío, también la reverençia, claridat e deleite, se judga ser la bienandança. [**III.10.31**] ¿Qué pues? ¿Son quiçá todos estos bienes, la sufiçiençia, poderío e los otros, ansí como unos miembros de la bienaventurança o son todos referidos al bien ansí como a cabeça?

[**III.10.32**] Dixe yo:

—Bien entiendo lo que propones de buscar, mas desseo oír lo que afirmarás.

[**III.10.33**] —Resçibe agora ansí la determinaçión d'esta cosa: si todos estos fuessen miembros [63v] de la bienaventurança, también desacordarían entre sí, ca esta es la natura de las partes, que diversas compongan un cuerpo. [**III.10.34**] E pues que estos todos son mostrados ser una cosa, por çierto no son miembros. En otra manera paresçerá ser ayuntada la bienandança de un miembro, lo qual no se puede fazer.

[**III.10.35**] —Esso no es dubda —dixe yo—, mas lo que queda está esperando.

[**III.10.36**] —Ser las otras cosas referidas al bien, manifiesto es, ca por ende se pide la sufiçiençia porque se judga ser bien; e por esso el poderío, porque ansimesmo se cree ser bueno. Esto conviene concluir de la reverençia, claridat, alegría. [**III.10.37**] Por tanto, lo soberano e causa de todas las cosas desseables es el bien, ca aquello que no tiene en sí algún bien por realidat ni por semejança, en ninguna manera se puede dessear. [**III.10.38**] E aun al contrario, las cosas que de su natura no son buenas, si parezcan serlo, como si fuessen verdaderos bienes son cobdiçiadas. De lo qual se faze que la soberana causa e fundamento de todas las cosas desseables con derecho se crea ser la bondat, [64r] [**III.10.39**] ca aquello es visto mayormente dessearse por cuya causa algo es desseado, ansí como, si alguno por causa de salut quisiesse cavalgar, no dessea tanto la manera del cavalgar quanto el efecto de la salud. [**III.10.40**] Pues como todas las cosas sean demandadas por graçia del bien, no son ellas más desseadas de todos que esse bien. [**III.10.41**] Mas ya otorgamos ser la bienaventurança aquello por que las otras cosas son desseadas; por ende también se busca la sola bienaventurança. [**III.10.42**] De lo qual paresçe manifiesto ser una mesma la sustançia de aquesse bien e de la bienaventurança.

—Ninguna cosa veo por que alguno pueda negarlo.

[**III.10.43**] —Mas ya mostramos Dios e la bienaventurança ser una cosa mesma.

—Sí —dixe yo.

—Pues seguro conviene concluir la sustançia del bien ser assentada en esse mesmo Dios e no en otro lugar.

### Verso dezeno

[V]enid aquí juntos todos los cativos,

a los quales liga con malas cadenas

la luxuria que mora en las terrenas mentes.

[64v] Aquí será a vós folgança de trabajos,

aquí puerto plazible que dura sosegado,

este es un **ASILO** abierto a los mezquinos.

No lo que **TAJO** con doradas arenas

da, o **HERINO** con relumbrante **PEÑA**,

o **INDO,** çercano al **ORBE** callente,

mezclante las **PIEDRAS** verdes con bermejas,

aclara la haz, antes esconde

los çiegos coraçones en las sus tiniebras.

Esto que aquí plaze e despierta las mentes

la tierra lo crió en las cuevas baxas;

el resplandor con que se rige e se esfuerça el çielo

escusa las escuras del ánima caídas.

Qualquiera que podiere notar aquesta luz

negará los rayos muy claros del sol.

## PROSA ONZENA

**[III.11.1]** —Consiento —dixe yo— todas estas cosas, ca es claro ser atadas con muy firmes razones.

**[III.11.2]** Entonçe dixo ella:

—¿En quánto estimarás si conosçieres qué cosa sea esse bien?

**[III.11.3]** —En infinito —dixe yo— si me contesçiere juntamente conosçer a [65r] Dios, el qual ansimesmo es el bien.

**[III.11.4]** —Queden agora —dixo ella— las cosas que poco ante son concluidas, e declararé esto por razón muy verdadera.

—Sí quedarán.

**[III.11.5]** —Ya avemos demostrado —dixo ella— estas cosas que de muchos son cobdiciadas no ser perfectos e verdaderos bienes porque desacordarían entre sí mesmos e, como el uno fallesçiesse al otro, no poder traer bien entero e absoluto, y entonçe fazerse verdadero bien quando son cogidos en una como forma y efecto, por que aquello que es sufiçiençia, esso mesmo sea poderío, reverençia, claridat e alegría, mas, si no fueren todos una mesma cosa, no paresçen tener algo por que se cuenten entre las cosas desseables.

[**III.11.6**] —Demostrado es —dixe—, ni por alguna manera se puede dubdar.

[**III.11.7**] —Pues ansí es, las cosas que quando desacuerdan no son buenas, quando començaren a ser una se fazen buenas, e çiertamente para que estos sean buenos, ¿contesçe fazerse por alcançamiento de la unidat?

—Ansí paresçe —dixe yo.

[**III.11.8**] —Mas todo lo que es bueno, ¿otorgas serlo por la partiçipación del bien o no?

—Sí es.

[**III.11.9**] —Convi[65v]ene pues que otorgues por semejante razón lo uno e lo bueno ser una mesma cosa, ca una es la sustançia de aquellos cuyo efecto naturalmente no es diverso.

Dixe yo:

—No puedo negarlo.

[**III.11.10**] —¿Conosçiste pues por ventura —dixo ella— todo lo que es, en tanto estar e durar en quanto sea uno, mas quando dexare de ser uno, luego desatarse e fallesçer?

—¿En qué manera?

[**III.11.11**] —Ansí como en los animales —dixo ella—: quando el ánima y el cuerpo se ayuntan e permanesçen en uno, aquello se llama animal; quando aquesta unidat se desata por apartamiento del uno e del otro, manifiesto es fallesçer e no ser ya animal. [**III.11.12**] También esse cuerpo, quando dura en una forma por juntamiento de miembros, es visto espeçie humana, mas si las partes el cuerpo despartidas e derramadas apartaren la unidat, dexa de ser lo que era. [**III.11.13**] En esta manera paresçerá sin dubda al que buscare las otras cosas cada cosa durar mientra que es una e, quando dexa de ser una, peresçer.

Dixe yo:

—Aunque muchas cosas considero, no me paresçe ál.

[**III.11.14**] —¿Es pues [66r] quiçá algo —dixo ella— que, en quanto naturalmente faga, dessee venir a caída e corrupçión, desamparada la cobdiçia de estar?

[**III.11.15**] Dixe yo:

—Si considerare los animales, que han alguna naturaleza de querer o no querer, ninguno fallo que, sin algo que de fuera le apremie, deseche la intençión de durar e de su grado se apressure a la muerte, [**III.11.16**] porque todo animal trabaja por defender la salud e arriedra el peligro e la muerte. [**III.11.17**] Mas lo que he de otorgar de las yervas e árboles e de las cosas no animadas, de todo punto lo dubdo.

[**III.11.18**] —No ay ansimesmo por qué d'esto puedas dubdar quando mirares las yervas e árboles nasçer primero en los logares que les convienen, en los quales, en quanto su naturaleza podiere, no puedan secarse ni fallesçer aína, [**III.11.19**] ca unos nasçen en los campos, otros en los montes, otros crían las lagunas, otros se llegan a las piedras, de otros son

abastadas las estériles arenas; los quales, si alguno se esfuerça mudar en otros logares, sécanse. [**III.11.20**] Mas la natura [66v] da a cada uno lo que le conviene, e trabajan cómo no caigan en tanto que pueden estar. [**III.11.21**] ¿Qué cosa es que todos traen sus criamientos con las raízes, ansí como con boca somida en las tierras, e derrámanlos por los meollos e por lo fuerte e por la corteza? [**III.11.22**] ¿O por qué lo muy tierno, ansí como el meollo, siempre es guardado en el logar más de dentro e de fuera es defendido con lo rezio del madero e la postrera corteza se pone contra la destemprança del çielo padesçiendo mal ansí como defendedor? [**III.11.23**] Ya pues, ¡quánta es la diligençia de la natura por que, multiplicada la simiente, todas las cosas sean acresçentadas! [**III.11.24**] Lo qual todo ser como unos instrumentos no solo para el tiempo del durar, mas aun quasi para siempre permanesçer de generación en generación, ¿quién no lo sabrá? [**III.11.25**] E aun essas cosas que se creen ser inanimadas, çierto es por semejante razón también dessean lo que es suyo. [**III.11.26**] ¿Por qué la ligereza trae las llamas arriba e lo pesado apremia ayuso las tierras sino que estos lugares e movimientos convienen [67r] a cada uno? [**III.11.27**] Mas por çierto lo que es conveniente a qualquiera, esso guarda a cada uno, ansí como las cosas henemigas lo corrompen. [**III.11.28**] Ya lo que es duro, ansí como las piedras, llégasse muy firme a sus partes e resiste por que no sea desatado ligeramente; [**III.11.29**] las cosas líquidas, ansí como el aire y el agua, de ligero dan logar a los que las parten, mas tornan a recorrer aína en essos que las partieron; el fuego refuye todo partimento. [**III.11.30**] Ni tractamos agora nosotros de los movimientos voluntarios de la ánima conosçiente, mas de la intención natural, ansí como es que, tomados los manjares, sin pensamiento los tragamos, e aun en el sueño atraemos el aire no sabiéndolo. [**III.11.31**] Ca no viene en los animales el amor de durar de las voluntades de la ánima, mas de los prinçipios naturales, [**III.11.32**] porque muchas vezes la voluntad, con causas que la costriñen, abraça la muerte, la qual la natura teme; e al contrario, aquella obra del engendrar, con que solamente dura la continuación de las cosas mortales, la qual siempre [67v] la natura dessea, a las vezes lo vieda la voluntad, [**III.11.33**] tanto que este amor suyo no proçede del movimiento animal, mas de la natural intención. La providençia dio a las cosas que ha criado esta o la mayor causa de durar: que, en quanto pueden, desseen estar. [**III.11.34**] Por ende, no es cosa por que en alguna manera puedas dubdar todas las cosas que son cobdiçiar naturalmente la firmeza de permanesçer e desviar el peligro.

[**III.11.35**] —Agora confiesso —dixe yo— acatar sin dubda lo que antes me paresçié no çierto.

[**III.11.36**] —Mas aquello —dixo ella— que pide estar e permanesçer, esso dessea ser uno, porque, esto quitado, no quedará a alguno el ser.

Dixe yo:

—Verdat es.

[**III.11.37**] —Pues ansí es —dixo ella—, todas las cosas dessean lo uno.

—Ya lo consentí.

—Mas ya mostramos esse uno ser esso mesmo que el bien.

—Sí —dixe yo.

**[III.11.38]** —Pues todas las cosas piden el bien, conviene que lo difinas ansí: aquello ser el bien que de todos sea desseado.

**[III.11.39]** Dixe yo:

—No se puede pensar cosa más verdadera, ca o todas las cosas se refieren a nada e, desamparadas de uno, ansí como cabeça, se passarán sin regidor, o, si es algo a quien [68r] todas se apressuren, esso será soberano de todos los bienes.

**[III.11.40]** —Mucho me alegro, ¡oh, criado! —dixo ella—, porque fincaste la mente en la señal del medio de la verdat. Y en esto se manifestó a ti lo que dezías un **POCO ANTE** no saber.

—¿Qué? —dixe yo.

**[III.11.41]** —Quién fuesse —dixo ella— el fin de las cosas todas, que por çierto aquello es que de todos es desseado; e porque concluimos ser esto el bien, conviene que manifestemos ser el bien fin de todas las cosas.

### Verso onzeno

[Q]ualquier que con mente profunda busca la verdat
e cobdiçia no ser engañado con algunos desvíos,
rodee en sí la luz de la entrañable vista,
inclinando los movimientos **LUENGOS** cójalos **EN REDONDEZ**
y enseñe al coraçón qualquier cosa que piensa de fuera
posseerloençerrado dentro con sus thesoros;
lo que antes encubrió la nuve de error escura
de çierto luzirá muy más claro que el sol.
Por esso que no lança toda la luz de la mente
aquel cuerpo que trae la olvidosa grandeza;
que por çierto dentro mora la simiente de verdat,
[68v] la qual es despertada con aventante dotrina.
Ca ¿por qué los preguntados judgaes de grado lo çierto
si raíz no biviesse metida en el alto coraçón?
E si canta la sçiençia de Platón la verdat,
lo que qualquiera aprende, olvidado se acuerda.

### Prosa dozena

**[III.12.1]** Dixe yo entonçe:

—Muy bien consiento a Platón, que segunda vez me nombras ya d'estas cosas, porque primero perdí la memoria con la enfermedat corporal e, después, apremiado con la grandeza del lloro.

[**III.12.2**] Entonçe dixo ella:

—Si acatares las cosas primero otorgadas, no fuirá más lexos por que no te acuerdes aquello que **EN EL TIEMPO PASSADO** confessaste no saber.

—¿Qué? —dixe yo.

[**III.12.3**] —Por quáles governamientos —dixo ella— el mundo sea regido.

—Acuérdome —dixe— aver yo confessado la mi ignorançia; mas, aunque ya miro lo que quieres traer, desseo oírlo de ti más llano.

[**III.12.4**] Dixo ella:

—**POCO HA** que pensavas no ser de dubdar que este mundo fuesse regido de Dios.

—Ni pienso por çierto agora —dixe yo— ni jamás pensaré dubdarlo; e por quáles [69r] razones a esto me llegue, breve esporné: [**III.12.5**] este mundo de tan diversas e contrarias partes no se convernía en una forma si no fuesse uno que ayuntasse cosas tanto diversas; [**III.12.6**] y essa diversidat de naturas discorde entre sí desampararié e destruirié las cosas ayuntadas si no fuesse uno que sostoviesse lo que ayuntó; [**III.12.7**] ni la orden natural proçederié tan çierta ni señalarié tan ordenados movimientos y efectos a los lugares, tiempos, espaçios e qualidades si no fuesse uno estante que ordenasse estas diversidades de mudamientos. [**III.12.8**] A esto, quequier que es, por quien las cosas fechas están e son movidas, por vocablo usado de todos nombro Dios.

[**III.12.9**] Entonçe dixo ella:

—Como esto ansí sientas, pequeña obra pienso que me queda para que, poderoso de la bienaventurança, tornes sano a tu tierra. [**III.12.10**] Mas miremos lo que propusimos: ¿cierto es que ya contamos la sufiçiençia en la bienaventurança e otorgamos essa bienaventurança ser Dios?

—Sí, por çierto.

[**III.12.11**] —Pues ansí es —dixo ella—, [69v] para regir el mundo ningunos aparejos de fuera avrá menester. En otra manera, si de algo fuere menguado, no terná entera sufiçiençia.

—Esso —dixe yo— nesçessario es ansí.

[**III.12.12**] —Según esto, ¿por sí solo ordena todas las cosas?

Dixe yo:

—No se puede negar.

[**III.12.13**] —Ya es mostrado ser Dios esse bien.

—Miémbrome —dixe yo.

[**III.12.14**] —Aquel, pues, que consentimos ser el bien, si por sí rije todas las cosas, todas las ordena por el bien, y este es ansí como un clavo e governalle con que la mundana redondez es guardada firme e no corrompida.

[**III.12.15**] —Mucho lo consiento —dixe yo—, e aun esso acaté un poco ante que diriés, aunque con delgada sospecha.

[**III.12.16**] Dixo ella:

—Créolo, que, según pienso, más despiertos traes ya los ojos a mirar lo verdadero. Mas esto que diré no se muestra menos para acatar.

—¿Qué? —dixe yo.

[**III.12.17**] —Como sea creído con derecho —dixo ella— Dios governar todas las cosas con el clavo de la bondat, e todas essas cosas se apressuren al bien con natural intençión según que **MOSTRÉ**, no se puede dubdar que sean regi[70r]das de su voluntad e tornen de su grado al mandamiento del ordenador, ansí como llegadas e tempradas al regidor suyo.

[**III.12.18**] Dixe yo:

—Nescessario es ansí, ca no paresçerié reino bienaventurado si **YUGO** de murmurantes fuesse e no salud de obedesçientes.

[**III.12.19**] —Pues ansí es, ¿ninguna cosa ay, guardante su natura, que a contrariar a Dios se esfuerçe?

—Ninguna —dixe yo.

[**III.12.20**] —Mas si alguna se esfuerçe —dixo ella—, ¿aprovechará quiçá en fin algo contra aquel que por derecho otorgamos ser muy poderoso de la bienaventuranza?

—Cierto es —dixe yo— que ninguna cosa podrá.

[**III.12.21**] —¿Ansí que no es algo que quiera o pueda resistir a este soberano bien?

—Pienso que no —dixe yo.

[**III.12.22**] —Aquel es pues el soberano bien —dixo ella— que rije todas las cosas fuertemente e dispónelas mansamente.

[**III.12.23**] Entonçe dixe yo:

—¡Oh, cómo me deleitan no solo essa suma de razones que has concluido, mas aun mucho más essas palabras de que usas, por que algunas vezes la [70v] locura que ofende las cosas grandes en cabo aya vergüença de sí!

[**III.12.24**] —Aprendiste —dixo ella— en las **FÁBULAS** que **LOS GIGANTES** peleavan contra el çielo, mas también, según que convinió, ordenó a ellos la benigna fortaleza.

[**III.12.25**] Mas ¿quieres que combatamos en uno essas razones? E por ventura d'este tal discutir se levantará una fermosa çentella de verdat.

—Sea por tu pensamiento —dixe yo.

[**III.12.26**] —Ninguno dubdará —dixo ella— ser Dios todopoderoso.

—Cierto es —dixe yo— que ninguno que en su seso esté lo dubdará.

[**III.12.27**] Dixo ella:

—Aquel que de todo es poderoso, ninguna cosa es que Él no pueda.

—Ninguna —dixe yo.

[**III.12.28**] —Pues ansí es, ¿puede quiçá Dios fazer mal?

—No —dixe yo.

[**III.12.29**] —**El mal, pues** —dixo ella—, nada es, como fazer no lo pueda aquel que ninguna cosa es que no puede.

[**III.12.30**] Dixe yo:

—¿Búrlasme quiçá texendo con razones un **laberinto** sin salida por que agora entres adonde salgas e agora salgas a do entraras, o ayuntas un maravilloso orbe de la divinal sim[71r]pliçidat? [**III.12.31**] Ca poco ante, començando de la bienaventurança, dezías ser ella el sumo bien, la qual fablavas ser assentada en el soberano Dios. [**III.12.32**] Ansimesmo demostravas ser Dios soberano bien y entera bienandança, e d'esto davas como un gualardón: ninguno ser bienaventurado sino el que juntamente fuesse Dios. [**III.12.33**] Otra vez fablavas essa forma del bien e de la bienaventurança ser sustançia de Dios, y enseñavas esse uno ser esse mesmo bien, el qual de toda la natura de las cosas fuesse pedido. [**III.12.34**] Disputavas otrosí Dios regir la universidat con los governamientos de la bondat e obedesçerle todas las cosas queriendo, ni ser alguna la natura del mal. [**III.12.35**] E no declaravas esto con algo tomado de fuera, mas lo uno trayé fe de lo otro por provaçiones domésticas e assentadas dentro.

[**III.12.36**] Entonçe dixo ella:

—No burlamos, mas por el don de Dios, al qual ante rogávamos, acabamos la cosa muy mayor de todas. [**III.12.37**] Porque esta es la forma [71v] de la divina sustançia, que ni se derrame en cosas de fuera ni ella resçiba en sí algo estraño, mas, ansí como Parménides dize d'ella, «no movible mueve todas cosas e rodea el movible orbe de ellas, conservándose ella no movible». [**III.12.38**] E aunque disputamos razones no pedidas de fuera, mas assentadas dentro del çerco de la cosa que tractávamos, no es cosa por que te maravilles, como ayas aprendido por Platón que lo manda convenir ser çercanas las palabras a las cosas de que fablan.

Verso dozeno

[B]ienaventurado el que pudo ver

la clara fuente del bien,

bienaventurado quien pudo desatar
las ataduras de la pesada tierra.
En otro tiempo **EL CANTOR DE TRAÇIA**,
llorando la muerte de su muger,
después que con modos llorosos
fizo correr las montañas
y estar las aguas movibles
[72r] e juntó sin temor el costado
la çierva con bravos leones,
ni la liebre temió viendo al can,
ya plazentero con el canto,
como el fervor más ardiente
quemasse las entrañas del pecho
ni los modos que a todos vençieran
amansassen a su dueño,
buscando los soberanos crueles
fuesse a las infernales casas.
Allí, con cuerdas sonantes
temprando suaves cantares,
plañe moviendo plantos
**LO QUE SACÓ** de las soberanas
fuentes de la dehesa **SU MADRE**,
lo que dava el lloro **IMPOTENTE**
y el amor doblante el lloro,
con dulçe ruego demanda perdón
a los señores de las sombras.
Espántasse el portero **TERGEMINO**,
prendido con cantar nuevo;
[72v] **LAS DEHESAS** vengadoras de los pecados,
que atormentan los culpados con miedo,

ya tristes se mojan con lágrimas;
no mueve la rueda ligera
la cabeça de **Yxión**
e, perdido con sed larga,
**Tántalo** desprescia los ríos;
el buitre, farto con modos,
no sacó la molleja de **Tiçio**.
Dixo en fin **el juez** miserable
de las sombras: «Vençidos somos.
Demos al varón su muger,
compañera por cantar comprada.
Mas ley costriña los dones:
que fasta dexar los infiernos
no sea liçençia de tornar los ojos».
¿Quién dará ley a los amantes?
Mayor ley les es el amor.
Çerca los términos de la tiniebra
Orpheo a su Euridiçe,
¡ay!, que la vido, perdiola e matola.
[73r] A vosotros acata esta fabla,
los que en la soberana luz
buscaes traer la mente,
ca, quien vençido tornare los ojos
mirando lo que es infernal
pierde lo mejor que trae
mientra que vee los infiernos.

Acábasse el terçero libro

E comiença el argumento del libro quarto

Alto conviene mirar quando los males nos paresçen impunidos e la virtud sin gualardón, sometida a los pies de los errados, levantando la mente ayudada de plumas ligeras, puestas a ella por aquel verdadero saber transçendente fasta lo más alto, donde se muestra el destierro e flaqueza de la tirana crueldat. ¿Qué pues? ¿Todo efecto de humanales obras consiste en la

voluntad e poder? Fallesçiendo el uno, la cosa es ninguna. E [73v] los buenos han el bien, los malos lo dessean; aquellos poderosos, estos impotentes conviene conosçer, ca los reyes que vees altivos çercados de tristes armas, dentro traen cadenas estrechas, apremiados de malas passiones. Mas como el bien sea soberano premio e no apartable de los buenos, siempre han su gualardón. E los malos al contrario, que, dexada la propia bondat, embolviéndose en los viçios, perdieron la fuerça humanal quedando la espeçie del cuerpo.

Menos empesçible fue el manjar de la fija de Phebo a los compañeros del rey de Traçia, que, mudados en miembros bestiales, no perdieron la razón animal. Desaventura grande es al malo acabar la su cobdiçia, que, si aver querido el mal es mezquina cosa, aver podido es más miserable, e mucho más si queda librado de punición. E aun por çierto del que faze la injuria más es de doler que de aquel que paresçe ofendido, que, porque la maliçia a la ánima es como dolençia al cuerpo, ningún lugar se consiente entre los sabidores a la henemistad, la qual no faze más que [74r] despertar los movimientos del fado a traer la muerte, que sin esto no dexa de correr. Pues, síguesse para egualdat de la vida amar a los buenos e aver piedat de los malos, cuya imajen de prosperidat nos pone maravilla con el tormento de los buenos, paresçiéndonos obra casual o de la ventura. Mas, conosçiendo la causa, veremos ser justa la obra del buen regidor, ca, mirando con ignorançia los movimientos de Arcturo, pensamos ser errados y esnos maravilla; no ansí en la nieve que desata el calor, porque la causa acatable destierro es del dubdar.

E para quitar el error con las dubdas recresçidas es de tractar de la simple providençia e de la orden fatal e casos arrebatados, del conosçimiento e predestinación divinal e libertad de alvedrío. Ansí se conosçerá cómo el produzidor de toda naturaleza dispone las cosas endereçándolas al bien e, queriendo tener en su semejança lo que crió, lança lo malo lexos de su república, governada por la providençia grande, no consintiente alguna desorden. Tales son los derechos [74v] del juez soberano, que toda criatura guarde paz durable desseando ser tenida con el fin de la bondat, ca de otra manera no estarié firme, sino tornando de cabo a la causa que da el ser. E como toda fortuna venga por gualardón o exerçiçio a los buenos e a los malos por corrección o castigo, toda es buena, ca es justa o provechosa. E pues la áspera, si no exerçita o corrije, es tornada en castigo, trayamos batalla continua con qualquiera fortuna por que contraria no nos apremie ni alegre nos corrompa, e avremos el bien desseado, a cuyo alcançamiento nos esfuerça el exemplo de los animosos varones que por llegar al cabo de sus diversas cobdiçias sofrían trabajos con rostro afirmado. ¡Quánto fue grande la firmeza de Agamenón en la troyana caída solo por vengar las injurias de su hermano! E mayor la de Hércoles en continuos peligros, ensanchando la fama que siempre le plugo buscar.

## Libro quarto Prosa primera

[75r] **[IV.1.1]** [C]omo Philosophía cantasse aquestas cosas mansa e suavemente, guardada la dignidat del rostro e la gravedat de la boca, yo, entonçe no del todo olvidado el lloro interior, rompí la intención d'ella, que aún se aparejava a dezir algo, e **[IV.1.2]** dixe:

—¡Oh, guiadora de la verdadera lumbre! Las cosas que fasta aquí tu oración ha derramado, agora por su especulación divinal, agora por tus razones, no vençidas se manifestaron. E aunque ellas eran olvidadas a mí los otros días por el dolor de la injuria, empero no me dexiste cosas no sabidas del todo fasta agora. **[IV.1.3]** **Mas esta** es la causa

o la mayor de nuestro lloro, que, seyendo bueno el regidor de las cosas, cómo puedan estar los males o se passen sin castigo, lo qual solo de quánta maravilla sea digno, çierto es que lo consideras. [**IV.1.4**] E aun a esto se ayunta otra cosa mayor: que, enseñoreante e floresçiente la maldat, no solo la virtud caresçe de gualardones, mas aun sometida a los pies de los pecadores es follada, [75v] y en logar de los yerros llora tormento. [**IV.1.5**] Lo qual ser fecho en el reino de Dios, sabidor e poderoso de todas cosas, mas queriente solas las buenas, ninguno se puede asaz maravillar ni querellar.

[**IV.1.6**] Dixo entonçe ella:

—De infinito espanto serié e más orrible que todos los monstros si, según tú piensas, en casa muy ordenada de tan grande como padre de compañas los desechados vasos fuessen honrados e los presçiosos se ensuziassen. [**IV.1.7**] Mas no es en tal manera, que, si las cosas que poco ante son concluidas se guardan firmes, conosçerás que esse Dios de cuyo reino fablamos faze los buenos ser siempre poderosos e los malos abatidos e no poderosos, ni jamás ser pecados sin penas ni virtudes sin gualardón, e contesçer siempre cosas prósperas a los buenos e a los malos las contrarias, e muchas cosas d'esta manera que te fagan fuerte con firme soldadura, quitadas las querellas. [**IV.1.8**] E porque ya has visto la forma de la bienandança verdadera mostrándola yo, conosçiste ansimesmo en qué logar sea assentada, tractado todo lo que pienso ser nesçessario de presuponer, mostraré a ti la [76r] carrera que te torne a tu casa. [**IV.1.9**] E aun afirmaré plumas a tu mente con que pueda levantarse en lo alto por que, lançada la turbación, tornes sano a tu tierra por mi guía e por mis pisadas, ansimesmo por mis atraimientos.

Verso primero

A mí son péñolas bolantes

que trasçendan las alturas del çielo;

e como la mente ligera se las viste,

despresçia las tierras aborresçiéndolas,

sobrepuja el ayuntamiento del inmenso **AIRE**

e vee las nuves tras sus espaldas,

traspassa lo más alto del fuego,

que **SE CALIENTA** con el ligero movimiento del çielo

fasta levantarse en las casas estrelladas,

e ayunte al sol las sus carreras

o acompañe el camino del **FRÍO VIEJO**,

fecha **CAVALLERO** de la luziente estrella,

o recorra **EL CERCO** de las estrellas

con las quales se pinta la noche luziente;

e, después que asaz fuere hartada,

[76v] dexe el **POLO** detrás de sí

e, poderosa de la **REVERENDA LUMBRE**,

apremie las espaldas del ligero çielo.

**AQUÍ** tiene su sçeptro el señor de los reyes,

tiempra las riendas de la redondez

e firme rige el ligero curso,

juez resplandesçiente de todas las cosas.

Si la carrera que agora olvidado buscas

retornado aquí te troxiere,

dirás «Yo me niembro que esta es mi tierra,

de aquí mi nasçimiento, aquí porné estança».

E si te ploguiere ver

la noche de las tierras dexada,

desterrados verás los tiranos crueles,

a los quales temen los pueblos mezquinos.

## Prosa segunda

**[IV.2.1]** [D]ixe yo entonçe:

—¡Oh, cómo prometes grandes cosas!, e no dubdo que las puedas fazer. Tú agora no detardes al que despertares.

**[IV.2.2]** —Pues ansí es —dixo ella—, primero converná que conoscas ser el poderío siempre a los buenos e los [77r] malos ser desamparados de todas las fuerças, la una de las quales cosas es mostrada de la otra. **[IV.2.3]** Que, como el bien y el mal sean contrarios, si estoviere claro ser poderoso el bien, manifiesta es la impotençia del mal; e si paresçiere la flaqueza del mal, la firmeza del bien es conosçida. **[IV.2.4]** Mas por que la fe de nuestra sentençia sea más sufiçiente, proçederé por la una e otra calle, agora de aquí, agora dende, confirmando las cosas propuestas. **[IV.2.5]** Dos cosas son por las quales está firme todo efecto de las humanales obras, es a saber, la voluntad y el poder, de los quales si fallesçiere el uno, no es cosa que acabarse pueda, **[IV.2.6]** porque, **FALLESÇIENDO LA VOLUNTAD**, çierto es que no comiença alguno lo que no quiere e, si el poder no fuere, la voluntad es en balde. **[IV.2.7]** De lo qual se faze que, si vieres alguno querer alcançar algo e no lo alcançare, no podrás dubdar aver fallesçido a este el poderío de alcançar lo que ha querido.

—Claro es —dixe yo—, ni en alguna manera se puede negar.

[**IV.2.8**] —Mas al que vieres aver fecho lo que ha querido, ¿dubdarás quiçá aver[77v]lo podido?

—No.

[**IV.2.9**] —Pues lo que qualquiera puede, en aquello es poderoso, y en lo que no puede, por flaco es de juzgar.

—Manifiéstolo —dixe yo.

[**IV.2.10**] —¿Acuérdaste, pues, por ventura —dixo ella— ser cogido de las sobredichas razones la intençión toda de la voluntad humana, que por diversos estudios es movida, apresurarse a la bienaventurança?

—Acuérdome —dixe yo— también aquello averse ya **MOSTRADO**.

[**IV.2.11**] —¿Niémbraste quiçá la bienaventurança ser esse mesmo bien y, en essa manera, que la bienaventurança se pide ser el bien desseado de todos?

Dixe yo:

—No me acuerdo, porque en la memoria lo tengo afirmado.

[**IV.2.12**] —Pues ansí es, todos los hombres, egualmente buenos e malos, con intençión no divisa dessean venir al bien.

—Ansí se sigue —dixe yo.

[**IV.2.13**] —Mas ¿es çierto ser fechos los buenos por alcançar el bien?

—Çierto es.

—Los buenos, pues, ¿alcançan lo que cobdiçian?

—Ansí paresçe.

[**IV.2.14**] —Mas si los malos alcançassen el bien que cobdiçian no podrían ser malos.

—Ansí es.

[**IV.2.15**] —Pues como los unos e los otros demanden el bien, mas es çierto que estos lo alcançen [78r] e aquellos no, ¿es por ventura dubda ser poderosos los buenos e que los malos sean no poderosos?

[**IV.2.16**] —Qualquier que lo dubda —dixe yo— ni la natura de las cosas ni lo que se sigue de las razones podrá considerar.

[**IV.2.17**] —Con de cabo —dixo—, si fueren dos a los quales según natura sea un propósito, y el uno d'ellos faga e acabe aquello por natural oficio y el otro no pueda administrar aquel ofiçio natural, mas en otra manera que a la natura conviene e no cumpla su propósito, mas semeje al que le cumple, ¿quál d'estos determinas ser más poderoso?

[**IV.2.18**] Dixe yo:

—Aunque considero lo que quieres, pero deseo oírlo más llanamente.

[**IV.2.19**] Dixo ella:

—¿Negarás quiçá el movimiento de andar ser a los hombres natural?

Dixe yo:

—No.

[**IV.2.20**] —¿O dubdas el ofiçio d'esta cosa ser natural de los pies?

—Ni aquesto por çierto —dixe yo.

[**IV.2.21**] —Pues si alguno andoviere podiendo andar con los pies e otro, a quien fallesca este natural ofiçio de los pies, se esfuerçe con las manos desseando andar, ¿quién d'estos con derecho se puede pensar más poderoso?

[**IV.2.22**] —Sigue las otras razones —dixe yo—, ca ninguno dubda [78v] aquel que es poderoso del natural ofiçio ser más valiente que aquel que no puede aquello mesmo.

[**IV.2.23**] —Mas el bien soberano, que egualmente es el propósito a los buenos e a los malos, los buenos lo piden por el ofiçio natural de las virtudes e los malos esfuérçanse alcançar esse mesmo bien por diversa cobdiçia, que no es ofiçio natural de alcançar el bien. ¿O piénsaslo tú en otra manera?

[**IV.2.24**] —No —dixe yo—, que también se muestra seguirse de estas cosas que he otorgado que es nesçessario los buenos ser poderosos e los malos impotentes.

[**IV.2.25**] Dixo ella:

—Derecho te adelantas. Ya esso, según suelen atender los físicos, señal es de enfiesta e resistiente natura. [**IV.2.26**] Mas, porque ya te veo muy aparejado a entender, ayuntaré espessas razones: mira quánta flaqueza se muestra de todos los viçiosos hombres, los quales aun a esto no pueden venir a lo qual la intençión natural los trae e poco menos apremia. [**IV.2.27**] ¿E qué serié d'ellos si fuessen desamparados d'esta tan grande e quasi no vençida ayuda de la guiadora naturaleza? [**IV.2.28**] Considera agora quánta [79r] impotençia tenga a los malos hombres, que no piden gualardones ligeros ni de burlas, los quales no pueden seguir ni alcançar, mas desfallesçen çerca de lo soberano e cabeça de las cosas, ni contesçe a los mezquinos el efecto en aquello que solamente se aparejan a buscar noches e días; en la qual cosa las fuerças de los buenos resplandesçen. [**IV.2.29**] Que, ansí como judgariés ser poderoso de andar aquel que andando con los pies podiesse llegar fasta aquel logar delante del qual no oviesse algo que andar, ansí es nesçessario que judgues por muy poderoso aquel que alcança el fin de las cosas desseables, allende del qual no es alguna cosa. [**IV.2.30**] De lo qual se faze lo que es contrario a esto, que esos pecadores parezcan ser desamparados de todas las fuerças. [**IV.2.31**] Mas ¿por qué, dexada la virtud, siguen los viçios? ¿Quiçá por ignorançia de los bienes? Mas ¿qué cosa es más sin fuerça que la çeguedat del no saber? ¿O conosçieron lo que devían seguir, mas muévelos lo superfluo, torçiéndolos? También en esta manera son

flacos con la destemplança los que no pueden luchar con el viçio. [**IV.2.32**] ¿O conosçiendo e [79v] no queriendo el bien lo desamparan, inclinándose a los viçios? Mas en esta manera no solo de ser poderosos, mas del todo dexan de ser, ca los que desamparan el fin común de todas las cosas que son, también junto dexan de ser. [**IV.2.33**] Y esto paresçerá por ventura maravilla a alguno, porque los malos, que son muchos de los hombres, a estos digamos no ser; mas la cosa se ha en esta manera. [**IV.2.34**] Que los que malos son, no los niego yo ser malos, mas niégolos ser pura e simplemente, [**IV.2.35**] que, ansí como el cuerpo sin ánima dizes hombre muerto e no le puedes llamar simplemente hombre, ansí otorgaré los viçiosos ser malos, mas ser absolutamente no lo podré confessar, [**IV.2.36**] porque aquella cosa es la qual tiene horden e guarda su natura, e lo que d'esto fallesçe desampara ansimesmo el ser, el qual en su naturaleza está assentado. [**IV.2.37**] Mas, dirás, los malos pueden. Por çierto no lo negaré yo, mas este poderío d'ellos no desçiende de las fuerças, mas de flaqueza. [**IV.2.38**] Pueden malas cosas, las quales no podrían si en fazer bienes [80r] podiessen durar. [**IV.2.39**] La qual possibilidat muestra más claro poder ellos ninguna cosa, porque si el mal es nada, según poco ante **CONCLUIMOS**, como solo puedan cosas malas, manifiéstasse los malos poder ninguna cosa.

—Muy acatable es.

[**IV.2.40**] —E por que entiendas qué sea la fuerça d'este poderío, **POCO HA** que difinimos ninguna cosa ser más poderosa que el soberano bien.

—Ansí es —dixo yo.

—Mas esse —dixo ella— no puede fazer mal.

—No.

[**IV.2.41**] —¿Es pues alguno —dixo ella— que piense los hombres poder todas las cosas sino quien esté loco?

—Ninguno.

—Pues essos mesmos pueden malas cosas.

Dixe yo:

—¡Por mi voluntad no pudiessen!

[**IV.2.42**] —Pues como solo el poderoso de los bienes pueda todas las cosas e los poderosos de los males no las puedan, es manifiesto poder menos aquellos que pueden los males. [**IV.2.43**] E aquí se llega lo que **MOSTRAMOS**: todo poderío ser de contar entre las cosas deseables, e todo lo desseable ser referido al bien ansí como a una cumbre de su naturaleza. [**IV.2.44**] Mas, [80v] pues la possibilidat del pecado que se ha de cometer no se puede referir al bien, no se deve dessear; e pues todo poderío es desseable, manifiéstasse la possibilidat de los malos no ser poderío. [**IV.2.45**] De todas las quales cosas paresçe sin dubda el poderío de los buenos e la flaqueza de los malos, e se muestra ser verdadera aquella sentençia de Platón, solos los sabidores poder fazer lo que dessearen, e los malos usar **LO QUE DELEITA**, mas no poder acabar lo que dessearen, [**IV.2.46**] ca fazen lo que les plaze pensando alcançar esse bien que

dessean por essas cosas con que se deleitan; mas no lo alcançan, porque lo malo no viene a la bienaventurança.

Verso segundo

Los que vees reyes altos
assentarse en altura de silla
con luziente púrpura claros,
cercados de tristes armas,
amenazando con boca torçida,
con ravia de coraçón desseosos,
si alguno quitare de los sobervios
[81r] las coberturas de la vana honra
ya verá dentro a los señores
traer estrechas cadenas.
De aquí les rodea la superfluidat
el coraçón de cobdiçiosos veninos,
de allá açota la turvia ira
la mente levantando ondas,
o el lloro atormenta a los cativos
o los aflige deleznable esperança.
Pues como acates una cabeça
sostener tantos tiranos,
no faze lo que dessea esse señor
apremiado de cosas malas.

Prosa terçera

[**IV.3.1**] ¿[N]o ves pues en quánto çieno son embueltas las cosas malas e con quál luz la bondat resplandesca? En lo qual es claro nunca fallesçer gualardones a los buenos ni a los pecados sus tormentos. [**IV.3.2**] Porque de las cosas que se fazen, aquello por que cada cosa es fecha, no sin derecho se puede ver ser el gualardón d'ella mesma, ansí como al que corre [81v] en el **estadio** es gualardón la corona por la qual corren. [**IV.3.3**] Mas ya mostramos ser la bienaventurança esse mesmo bien por el qual todas las cosas son fechas; ansí que esse bien es a las humanales obras antepuesto ansí como gualardón común. [**IV.3.4**] E çierto es que esto no se puede apartar de los buenos, ca el que d'este bien caresçiere no será dende adelante llamado bueno con derecho. Por ende las buenas costumbres no dexan sus gualardones, [**IV.3.5**]

porque, quantoquier que los malos se fagan crueles, empero no se caerá ni se secará la corona del sabidor, ni la ajena maldat escoje la propia honra a los buenos coraçones. [**IV.3.6**] Ca, si se alegrasse con algo resçebido de fuera, podría quitarlo aquel que lo oviesse dado u otro alguno; mas, como esto da a cada uno su bondat, entonçe caresçerá de su gualardón quando dexare de ser bueno. [**IV.3.7**] Finalmente, como todo gualardón sea desseado porque se cree ser bueno, ¿quién judgará al poderoso del bien ser menguado de gualardón? [**IV.3.8**] ¿E de quál gualardón? Del muy fermoso e muy grande de todos. Miémbrate agora de aquel corolario [82r] maravilloso que te di **POCO HA**, e coje ansí: [**IV.3.9**] como la bienaventurança sea esse bien, claro es todos los buenos ser fechos bienaventurados por aquello mesmo que son buenos, [**IV.3.10**] e los que son bienaventurados conviene ser dioses. Pues ansí es, el gualardón de los buenos es ser fechos dioses, al qual ningún día amengüe ni lo abaxe poderío de alguno ni maldat de otro lo escuresca. [**IV.3.11**] Como estas cosas sean ansí, tampoco podrá dubdar el sabidor de la no apartable pena de los malos, porque, como el bien y el mal, e aun la pena e gualardón, desacuerden **POR CONTRARIA FRENTE**, las cosas que veemos contesçer en satisfaçión del bien, essas mesmas es nesçessario que respondan por contraria parte en la pena del mal. [**IV.3.12**] Ansí que, como essa bondat es fecha gualardón de los buenos, ansí essa maldat es tormento a los malos. Mas ya qualquier que es atormentado con pena no dubda él ser atormentado con mal. [**IV.3.13**] Pues si quisieren pensar a sí mesmos, ¿pueden quiçá verse menguados de tormento aquellos a quien la postrera [82v] maldat de todos los males no solo atormenta, mas aun fuertemente corrompe? [**IV.3.14**] E mira, por la contraria parte de los buenos, qué pena acompaña a los malos. Un **POCO ANTE** aprendiste toda cosa que sea, ser una, y esse uno ser bueno, de lo qual se sigue que toda cosa que sea, essa mesma paresca ser buena. [**IV.3.15**] Pues, en esta manera, qualquier cosa que fallesçe del bien dexa de ser; de lo qual se faze que los malos dexen de ser lo que eran. Mas aunque essa espeçie del cuerpo humano dexada muestra aver seído hombres, porque se tornaron en maliçia también perdieron la natura humanal. [**IV.3.16**] E como la sola bondat pueda levantar a qualquiera allende los hombres, nesçessario es que la maldatençierre abaxo del meresçimiento de hombre a los que lançó de la condición humanal; síguesse que al que vieres trasmudado con pecados no le puedas estimar por hombre. [**IV.3.17**] El que fierve con avariçia robando por fuerça las riquezas ajenas, dezirle has semejable al lobo; el cruel e renzilloso que usa la lengua en contiendas, al can le [83r] compararás; [**IV.3.18**] asçechador encubierto que se goza aver robado con engaños, a las raposas sea egualado; el que se ensaña no temprando la ira, créasse traer coraçón de león; [**IV.3.19**] el medroso fuyente que teme las cosas que no son de temer, sea avido por semejable a los çiervos; el perezoso embaçado que es fecho torpe, como el asno bive; [**IV.3.20**] el liviano movible que muda los acuerdos, ninguna diferençia ay d'él a las aves; quien se embuelve en cosas feas e deleites no limpios es detenido en la suziedat con desseo de puerco. [**IV.3.21**] Ansí se faze el que, desamparada la bondat, dexare de ser hombre, como no pueda passar en la divinal condición, sea tornado en bestia.

Verso terçero

Las velas del cabdillo **NARICIO**

e las fustas erradas por la mar

llegó **EURO** a la isla,

do estando la fermosa **DEESSA**,
criada de la semiente del sol,
[83v] mezcló a los nuevos huéspedes
beveres tocados **CON CANTAR**.
A los quales después que en diversas maneras
tornó la mano de la **PODEROSA EN YERVAS**,
a este cubre faz de puerco;
el otro, león de **MARMARIA**,
cresçe en el diente e las uñas;
este, añadido ya a los lobos,
quando apareja llorar, aúlla;
aquel, como tigre de India,
anda **MANSO** por los tejados.
Aunque la deidat de la **AVE** de **ARCHADIA**,
aviendo piedat del cabdillo,
embuelto en diversos males
lo librasse de la pestilençia del huésped,
pero ya avién los remadores traído
a la boca los malos beveres,
ya los puercos avién mudado
los manjares del pan en bellota
e ninguna cosa queda entera,
perdidos la boz y el cuerpo.
[84r] Solo quedando la mente firme
llora los monstros que padesçe.
¡Oh, mano mucho ligera,
ni las semientes son poderosas,
las quales, aunque pueden los miembros,
no pueden mudar los coraçones!

Dentro está la fuerça humana
guardada en torre escondida.
Con mayor poder atraen a sí
estos veninos al hombre
que, crueles, penetran del todo
e, no empesçientes al cuerpo,
llagando la mente se esfuerçan.

## Prosa quarta

**[IV.4.1]** [E]ntonçe dixe yo:

—Otórgolo, e no sin derecho veo ser dicho los viçiosos, aunque guarden la espeçie del cuerpo humanal, empero por la qualidat de los coraçones ser mudados en bestias; mas la mente fiera e malvada d'ellos, que se faze cruel en el daño de los buenos, esto no querría yo convenir a ellos.

**[IV.4.2]** —Ni conviene —dixo ella—, según en el logar conveniente se mostrará. [84v] Mas aun si aquesso mesmo que se cree convenir a ellos fuere quitado, de grande parte será relevada la pena de los malvados hombres, **[IV.4.3]** porque es nesçessario, lo que por ventura paresçerá increíble a qualquiera, ser los malos más desaventurados quando acabaren las cosas cobdiçiadas que si no podiessen complir lo que cobdiçian. **[IV.4.4]** Porque, si aver querido lo malo es mezquina cosa, más mesquina es aver podido, sin lo qual el efecto de la voluntad miserable se enflaquesçería. **[IV.4.5]** Ansí que, como sea a cada uno propia la miseria, es nesçessario que sean apremiados con tres desaventuras aquellos a quien vieres querer el pecado e poder e acabarlo.

**[IV.4.6]** —Otórgolo —dixe yo—, mas desseo mucho como aína carescan d'esta desaventura, desamparados de la possibilidat de cometer el yerro.

**[IV.4.7]** —Caresçerán —dixo ella—, e quiçá más aína que tú querrías o ellos se piensan caresçederos, ca no es algo ansí tardío en tan breves términos de vida que espeçialmente el coraçón inmortal lo piense acatar por muy largo. **[IV.4.8]** Cuya [85r] grande esperança e alta composición de errores muchas vezes se destruye con arrebatado e no esperado fin, el qual por çierto limitó a ellos la manera de la miseria, que, si la maldat faze mezquinos, nesçessario es que sea más mezquino el más continuo malo. **[IV.4.9]** Pues más desaventurados los judgaría ser si la postrera muerte no acabasse la maliçia d'ellos; e, si de la desaventura de la maldat lo verdadero concluimos, manifiesto es ser infinita la miseria, la qual está claro ser eternal.

**[IV.4.10]** Dixe entonçe yo:

—Por çierto maravillosa es esta conclusión e difíçile de otorgar, mas yo conosco convenir mucho con las cosas que son otorgadas primero.

**[IV.4.11]** —Derecho judgas —dixo ella—, mas quien piensa ser duro llegarse a la conclusión, justo es que muestre aver preçedido algo falso o enseñe la horden de las

proposiçiones no mostrar de nesçessario la conclusión. En otra manera, otorgadas las cosas preçedentes, no es algo por que se querelle de lo concluido. [**IV.4.12**] E aun esto que diré no paresçerá menos maravilloso, mas egualmente es nesçessario por estas cosas [85v] que son provadas.

[**IV.4.13**] —¿Qué? —dixe yo.

—Ser mejor aventurados —dixo ella— los malos que sostienen tormentos que si ninguna pena de justiçia castigasse a ellos. [**IV.4.14**] E no me muevo yo agora por lo que verná a la intençión de cada uno, las costumbres malas ser castigadas con la vengança e ser traídas al derecho con el espanto del tormento, ansimesmo ser exemplo a otros de fuir las cosas erradas; mas en otra manera pienso ser más desaventurados los malos no punidos, aunque ninguna razón de emienda sea avida e ningún respecto de exemplo.

[**IV.4.15**] Dixe yo:

—¿Qué otra manera será fuera d'estas?

—¿Çierto es que otorgamos —dixo ella— ser bienaventurados los buenos e los malos ser mezquinos?

—Ansí es —dixe yo.

[**IV.4.16**] —Pues si algún bien —dixo ella— se añadiere a la mezquindat de alguno, ¿çierto es que no será tan desaventurado como aquel cuya miseria es sola e pura sin mezcla de algún bien?

Dixe yo:

—Ansí paresçe.

[**IV.4.17**] —Pues si a esse mezquino, que caresçe de todos los bienes, fuere ayuntado otro mal fuera de aquellos por los [86r] quales es mezquino, por mucho más desaventurado es de judgar que aquel cuya desaventura es relevada con la partiçipación del bien.

—¿Por qué no? —dixe yo.

[**IV.4.20**] —Pues ansí es, quando los malos son punidos tienen llegado algo de bien, es a saber essa pena, la qual es buena por razón de la justiçia; e quando ellos caresçen de tormento, esles allende algo de mal, essa impunición, la qual has confessado ser mal por el meresçimiento de la maldat.

[**IV.4.21**] —No lo puedo negar.

—Pues mucho más desaventurados son los malos librados de la no justa impunición que punidos por justa vengança. [**IV.4.18**] Mas castigar a los malos ser justo e passarse sin castigo injusto, manifiesto es.

—¿Quién lo negará? —dixe yo.

[**IV.4.19**] —Mas quiçá negará alguno —dixo ella— ser bueno todo aquello que es justo e, al contrario, que es injusto manifestarse ser malo.

[**IV.4.20**] Respondí [**IV.4.22**] entonçe yo:

—Por çierto estas cosas síguense de aquellas que poco ante son concluidas. Mas pregúntote —dixe yo— si dexas algunos tormentos a las ánimas después de fallesçido el cuerpo por la muerte.

—E aun grandes en verdat —dixo ella—, algunos de los quales pienso [86v] ser exerçitados por penal crueldat e otros por clemençia purgatoria; mas no es agora consejo tractar de aquestos. [**IV.4.24**] Fasta aquí avemos fecho esto: que el poderío de los malos, que te paresçía muy indigno, conosçiesses ser ninguno, e aquellos que te querellavas ser impunidos viesses nunca caresçer de los tormentos de su maldat, e la liçençia, que rogavas ser acabada muy aína, aprendiesses no ser larga, e ser más desaventurada si fuesse más durable e, si eternal, muy más desaventurada; después d'esto, ser más mezquinos los malos dexados por injusta impunición que castigados con justa vengança. [**IV.4.25**] A la qual sentençia es consiguiente que entonçe sean costreñidos con más graves tormentos quando se creen ser impunidos.

[**IV.4.26**] Entonçe yo:

—Quando considero tus razones, ninguna cosa pienso dezirse más verdadera; mas si tornare a los juizios de los hombres, ¿quién es aquel a quien estas cosas parescan no aun de creer, mas a lo menos de oír?

[**IV.4.27**] —Ansí es —dixo ella—, porque no pueden levantar los ojos, acostumbrados a las tiniebras, a la luz de la acatable verdat, e son semejantes a las [87r] aves, cuya vista alumbra la noche y el día las çiega; e, mirando no la orden de las cosas, mas los talantes suyos, piensan ser bienaventurada la liçençia de los pecados o la impunición d'ellos. [**IV.4.28**] Mas vee tú qué manda la ley eternal: si conformares el coraçón a las cosas mejores, no es menester juez que dé el gualardón, ca tú mesmo te añadiste a lo más excellente. [**IV.4.29**] E si inclinares el estudio a las cosas peores, no buscarás vengador fuera de ti, ca tú mesmo te çerraste en lo más menguado, como si con essa razón de acatar, çessante todo **LO DE FUERA**, mirares a vezes la tierra suzia y el çielo; agora te verás estar entre el çieno e agora entre las estrellas. [**IV.4.30**] Mas el vulgo no mira estas cosas. ¿Qué pues? ¿Llegarnos hemos a estos que mostramos ser semejables a las bestias? [**IV.4.31**] ¿O qué si alguno, perdido del todo el ver, también se olvidasse aver tenido essa vista e pensasse no fallesçerle algo para la humana perfección? ¿Si pensaríamos por esso que eran çiegos los que veían? [**IV.4.32**] E çiertamente aun esto, que se prueva con fuertes fundamentos de razones, no consentirán: [87v] ser más desaventurados aquellos que fazen la injuria que los que la padesçen.

Dixe yo:

[**IV.4.33**] —Oír querría essas razones.

—¿Niegas por ventura —dixo ella— todo lo malo ser digno de tormento?

—No.

[**IV.4.34**] —Manifiesto es ya en muchas maneras ser desaventurados los que son malos.

—Ansí es —dixe yo.

—Aquellos pues que son dignos de tormento, ¿no dubdas ser mezquinos?

—Conviene —dixe yo.

[**IV.4.35**] —Pues ansí es —dixo ella—, si tú fuesses el juez, ¿a quién pensarías dar tormento, al que fiziesse la injuria o al que la sufriesse?

—No lo dubdo —dixe yo—, que satisfaría al que padesçió con dolor del que la fizo.

[**IV.4.36**] —Según esto, más mezquino te paresçe el que faze la injuria que el resçebidor.

[**IV.4.37**] —Síguesse —dixe yo.

—Por esto, pues, e por otras causas preçedientes d'esta raíz, que la fealdat de su propia natura faze mezquinos, se manifiesta la injuria fecha a qualquiera ser mezquindat del que la faze e no del que la resçibe. [**IV.4.38**] E por çierto —dixo ella— agora fazen el contrario los oradores, que se esfuerçan a despertar la misericordia de los juezes para estos que han padesçido algo grave [88r] e cruel, como la misericordia sea más justamente devida a los que más pecan, los quales convenía ser traídos al juizio ansí como los enfermos al físico no por acusadores irados, mas por piadosos que oviessen misericordia para que rompiessen con tormento las enfermedades de la culpa. [**IV.4.39**] En la qual manera, la obra de los defendedores o se resfriaría del todo o, si quisiesse aprovechar a los hombres, tornarse ía en hábito de acusación. [**IV.4.40**] E aun essos malos, si podiessen mirar por alguna fendedura la virtud que dexaron e viessen que avían de dexar las suziedades de los viçios con los tormentos de las penas compensando la bondat que obrarían, no dirién a estos ser tormentos e, despreçiada la obra de los defendedores, se darían enteros a los acusadores e juezes. [**IV.4.41**] De lo qual se faze que entre los sabidores no sea dexado logar alguno a la henemistad, que a los buenos, ¿quién los aborresçerá sino el muy loco? E aborresçer a los malos, de razón caresçe. [**IV.4.42**] Porque si, según la enfermedat de los cuerpos, ansí es la maliçia como una dolençia de los coraçones, como [88v] judguemos los enfermos del cuerpo no dignos de malquerençia, mas mayormente de piedat, mucho más no de perseguir, mas de apiadar son aquellos cuyas mentes apremia la maldat, más cruda que toda dolençia.

### Verso quarto

¿Qué aprovecha despertar tantos movimientos

e con propia mano soliçitar el fado?

Si pediés la muerte, de su grado se llega

e no detarda los cavallos ligeros.

Los que la sierpe, el león, la tigre, el puerco, el osso

piden con el diente, pídense ellos con espada.

¿Quiçá mueven injustas azes e fieras batallas

e quieren peresçer unos con los dardos de otros

porque están apartados e desacuerdan en costumbres?

No es asaz justa razón para crueldat.

Si quieres traer la vez conveniente a los méritos,

ama con derecho a los buenos e apiada los malos.

### Prosa quinta

[**IV.5.1**] —[A]quí veo —dixe yo— qué sea la feliçidat o la miseria constituida en essos meresçi[89r]mientos de los buenos e de los malos. [**IV.5.2**] Mas en esta mesma fortuna del pueblo entiendo yo ser algo de bien o de mal, ca no quiere alguno de los sabidores ser desterrado, menguado e vituperado más que, resplandesçiente con riquezas, reverendo por honra, valiente con poderío, floresçer permanesçiente en su çibdat, [**IV.5.3**] porque en esta manera se tracta más claro e firme el ofiçio de la sabiduría quando la bienandança de los rigentes es derramada en alguna manera en los pueblos comarcanos, como señaladamente la ley, la cárçel e los otros tormentos de las legales penas sean devidos a los çibdadanos malos, para los quales aun son ordenados. [**IV.5.4**] Pues cómo estas cosas se muden por contraria vez, e los tormentos de los pecados apremien a los buenos, e los malos arrebaten los gualardones de las virtudes, maravíllome mucho, e desseo saber de ti qué razón sea vista de tan injusta confusión. [**IV.5.5**] Ca menos me maravillaría si creyesse ser mezcladas todas las cosas con fortunados casos; agora acresçienta el mi es[89v]panto el regidor Dios. [**IV.5.6**] El qual, como muchas vezes dé a los buenos alegres cosas e a los malos las ásperas e, al contrario, a los buenos cosas duras e a los malos otorgue las cosas desseadas, si la causa no se conosçe, ¿qué ay por que paresca ser diferente de los casos fortunados?

[**IV.5.7**] —No es maravilla —dixo ella— si algo se crea ser confuso e movible no sabida la razón de su orden, mas, aunque tú no sepas la causa de tamaña ordenança, empero, porque el regidor bueno govierna el mundo, no dubdes todas las cosas ser fechas derechamente.

### Verso quinto

Si alguno no sabe **las estrellas de Arcturo**

rodearse çercanas al **alto quiçial**,

por qué **Boetes** coja tarde los carros

y **encubra** en la onda las **flamas tardías**

**como acabe** nasçimientos muy apressurados,

maravillarse ha de la ley del çielo alto.

**Si se tornan** amarillos los **cuernos** de la luna,

escurescidos **con los términos de la noche** escura,

e la luna descubra las estrellas **confusas**,

[90r] las quales avié cubierto con boca resplandesçiente,

mueve a las gentes el **público error**,

e cansan los arambres con golpes espessos.

Ninguno se maravilla los soplos de **Choro**

ferir la ribera con onda sañosa

ni la mucha nieve dura con el frío

desatarse con calor ferviente de Phebo,

porque aquí está aparejado acatar las causas

e allí, escondidas, turban los pechos.

Por todo lo que la hedat no muestra a menudo

espántasse por lo súbito el vulgo movible;

¡dé logar el escuro error de la ignorançia

e por çierto çessarán de se ver maravillas!

### Prosa sexta

[**IV.6.1**] —[A]nsí es —dixe yo—; mas como de tu dádiva sea desembolver las causas de las cosas secretas y explicar las razones cubiertas de escuridat, ruégote que d'esto disputes e, porque este miraglo mucho me turba, lo declares.

[**IV.6.2**] Entonçe ella, riéndose un poco, dixo:

—A la cosa muy mayor de buscar de todas me llamas, a la qual apenas basta alguna [90v] comprehensión, [**IV.6.3**] ca tal es esta manera que, una dubda quitada, otras sin cuento recrescan, ansí como las cabeças de la **Ydra**, ni la manera será alguna sino la que las costriñiere con muy bivo fuego de la mente. [**IV.6.4**] Porque en esta se suele preguntar de la simpliçidat de la providençia, de la ordenança del fado, de los casos arrebatados, del conosçimiento e predestinaçión divinal, de la libertad del alvedrío, las quales de quánta carga sean tú mesmo lo entiendes. [**IV.6.5**] Mas porque también es una parte de tu melezina conosçer estas cosas, comoquier que seamos çerrados en angosto término de tiempo, esforçarnos hemos acabar alguna cosa. [**IV.6.6**] Empero si los deportes del cantar músico te deleitan, conviene que apartes un poco este deleite mientra que ayunto las razones atadas entre sí con orden.

—Faz como conviene —dixe yo.

[**IV.6.7**] Entonçe ella, como començante de otro prinçipio, ansí tractó:

—La generaçión de todas las cosas e toda salida de las mudables naturalezas e qualquier cosa que en alguna manera se mueve resçibe causas, orden e formas de [91r] la firmeza de la mente divina. [**IV.6.8**] Ca ella, establesçida en la altura de su simpliçidat, ordenó manera de muchas guisas a las cosas que se han de regir. La qual manera, como es acatada en essa puridat de la inteligençia divina, es llamada providençia; quando es referida a essas cosas que mueve e dispone, fado es llamada de los antiguos. [**IV.6.9**] Los quales ser diversos ligero paresçerá si alguno acatare con la mente la fuerça de cada uno, ca la providençia es aquella mesma divina

razón constituida en el príncipe soberano de todos, la qual ordena todas las cosas, mas el fado es una disposición que se llega a las cosas movibles, por la qual la providençia las ayunta a sus ordenaçiones. [**IV.6.10**] La providençia abraça todas las cosas egualmente, maguera sean diversas o infinitas; el fado determina cada una en movimiento distribuidas a los logares, formas e tiempos, por que esta explicación de temporal orden, ayuntada en acatamiento de la mente divina, sea providençia y este mesmo ayuntamiento, determinado y [91v] explicado a los tiempos, sea llamado fado. [**IV.6.11**] Los quales, aunque son diversos, empero el uno depende del otro, ca la orden del fado proçede de la simpliçidat de la providençia. [**IV.6.12**] Porque, ansí como el maestro que entiende en la mente la forma de la cosa que ha de fazer mueve el efecto de la obra e lo que simple e representado acató trae por temporales ordenaçiones, ansí Dios ordena singular e firmemente por la providençia las cosas fazederas, mas con el fado administra en tiempo y en muchas maneras estas cosas que ordenó. [**IV.6.13**] Agora se exerçite el fado por algunos spíritus servientes a la divina providençia o por el ánima o por toda la obedesçiente natura o por çelestiales movimientos de las estrellas o por la angélica virtud o por la diversa soliçitud de los demonios, quier la orden del fado sea ministrada por algunos d'estos o por todos, de çierto es manifiesto aquello: la no movible e simple forma de las cosas fazederas ser la providençia, mas el fado aquella movible atadura e orden temporal de las cosas que la divina [92r] simpliçidat ordenó de fazer. [**IV.6.14**] De lo qual se faze que todo lo que es deyuso del fado también sea sometido a la providençia, a la qual aun esse fado es sometido, mas algunas cosas que son assentadas deyuso de la providençia sobrepujen la orden del fado, ca las cosas que son con firmeza fincadas cercanas a la prinçipal divinidat sobrepujan la orden de la mobilidat fatal. [**IV.6.15**] Porque, ansí como de las ruedas que se rodean çerca de un quiçio la que es más dentro llega a la simpliçidat del medio y está como un quiçial de las otras assentadas de fuera çerca del qual se rodeen, e la más exterior, rodeada por mayor çircuito, quanto de la mediana individuidat del punto se aparta, tanto es traída por más anchos espaçios, mas si algo se ayunte e compañe a aquel medio, es sometido a simpliçidat e çessa de se derramar e deleznar, por semejable razón lo que más lueñe se aparta de la mente primera con mayores ataduras del fado se embarga, e tanto es la cosa libre del fado quanto pide más çercano aquel quiçial de las cosas. [92v] [**IV.6.16**] E si a la firmeza de la mente soberana caresçiente de movimiento se llegare, también sobrepuja la nesçessidat del fado. [**IV.6.17**] Por ende, como es **LA RAZÓN** al **ENTENDIMIENTO**, **LO QUE SE ENGENDRA** a aquello **QUE ES**, **EL TIEMPO** a **LA ETERNIDAT**, **EL ÇÍRCULO** al **PUNTO** medio, ansí es la movible orden del fado a la firme simpliçidat de la providençia. [**IV.6.18**] Essa orden mueve el çielo e las estrellas e tiempra los elementos entre sí mesmos e transfórmalos con diverso mudamiento; ella mesma renueva por semejables engendramientos de los animales e simientes todo lo que nasçe e muere. [**IV.6.19**] Esta ansimesmo costriñe los fechos e las fortunas de los hombres con no desatable ligadura de causas, las quales, como proçedan de los prinçipios de la no movible providençia, también es nesçessario ser ellas no mudables. [**IV.6.20**] Porque ansí son regidas muy bien las cosas si la simpliçidat estante en la mente divina manifieste ser no mudable la orden de las causas e aquesta orden apremie con su propia inmobilidat las cosas mudables, ca en otra manera paresçe[93r]rían contesçer sin orden. [**IV.6.21**] De lo qual se faze que, aunque a vosotros, que no podés considerar esta ordenación, parescan todas las cosas turbadas e confusas, empero no algo menos ordena a todas su manera endereçándolas al bien, [**IV.6.22**] porque no ay cosa que sea fecha por causa de mal, ni aun por çierto de essos malos; a los quales, buscantes el bien, el error malo desvía, según abastadamente es **MOSTRADO**, ni aun la

orden proçediente del quiçial del soberano bien se apartarié en algo de su principio. [**IV.6.23**] Mas dirás tú, ¿qué confusión alguna puede ser peor que contesçer a los buenos agora adversidades, agora cosas prósperas, ansimesmo a los malos agora cosas deseadas, agora aborresçibles? [**IV.6.24**] Pues ansí es, ¿por ventura biven los hombres con essa integridat de mente que a los que judgaren por buenos o malos, aquellos sea también nesçessario ser como ellos piensan? [**IV.6.25**] Por çierto en esto desacuerdan los juizios humanos, que a los que unos piensan meresçer gualardón, otros los judgan dignos de tormento. [**IV.6.26**] Mas otorguemos [93v] que pueda disçerner alguno los buenos e los malos; ¿podrá pues quiçá acatar aquella entrañal tempranç̧a de los coraçones, según se suele dezir en los cuerpos? [**IV.6.27**] Ca no es desemejable maravilla al que no lo sabe por qué en los sanos cuerpos a unos convengan cosas dulçes e a otros amargas, e ansimesmo por qué los enfermos, unos con cosas mansas e otros con agras son ayudados. [**IV.6.28**] Mas el físico, que conosçe la manera e tempramiento d'essa enfermedat e sanidat, no se maravilla d'esto. [**IV.6.29**] Pues ¿qué otra cosa paresçe ser la salud de los coraçones sino la bondat, e qué la enfermedat sino los viçios, e quién otro es el guardador de los bienes e desechador de los males sino Dios, regidor e físico de las mentes? [**IV.6.30**] El qual, como mira de la alta atalaya de la su providençia, conosçe lo que a cada uno convenga e da lo que conosçió convenir. [**IV.6.31**] Ya de aquí se faze aquel notable miraglo de la orden del fado, como es fecho del sabidor que se espanten los ignorantes. [**IV.6.32**] Mas por que diga esso poco que la razón humana puede de la divinal fondura, [94r] de aquel que tú piensas ser muy justo e guardador del derecho, paresçe el contrario a la providençia que sabe todas las cosas. [**IV.6.33**] E la vençedora causa aver plazido a los dioses e la vençida a Catón, nuestro familiar **Lucano** lo muestra. [**IV.6.34**] Por ende, qualquier cosa que aquí vieres ser fecha fuera de tu esperança, por çierto la orden derecha es a las cosas e la confusión mala a tu opinión. [**IV.6.35**] Mas sea alguno ansí bien acostumbrado que el juizio divino e humano juntos consientan de él, mas es enfermo de las fuerças del coraçón, al qual si venga algo contrario quiçá dexara de honrar la su inoçençia, por la qual no pudo retener la **fortuna**. [**IV.6.36**] Ansí que la sabia dispensaçión perdona al que la adversidat podrié fazer malo por que no padesca aquel a quien no conviene el trabajar. [**IV.6.37**] Es otro perfecto de todas virtudes, santo e çercano a Dios; este, ser tañido con qualesquier adversidades la providençia judga ser inconveniente, tanto que ni de enfermedades corporales lo dexe ser tentado, [**IV.6.38**] ca, segunt [94v] dize uno también más **excellente por mí**, «las virtudes hedificaron el cuerpo del varón santo e lo fizieron fuerte». [**IV.6.39**] Muchas vezes se faze que sea dado a los buenos el soberano regimiento de las cosas por que la maldat sobrepujante sea quebrantada; [**IV.6.40**] a otros reparte unas cosas mezcladas por la qualidat de los coraçones; a otros remuerde por que no se ensobervezcan con la feliçidat larga; a otros permite ser combatidos con cosas duras por que confirmen las virtudes del coraçón con el uso y exerçiçio de la pasçiençia; [**IV.6.41**] otros temen más de lo egual lo que pueden sofrir e otros despreçian más de lo que deven lo que no pueden sofrir; a estos trae en cosas tristes en experiençia de sí mesmos; [**IV.6.42**] e algunos compraron venerable nombre en el mundo por presçio de gloriosa muerte; unos, no combatibles con tormentos, dieron exemplo a otros la virtud no ser vençida con males. Las quales cosas quán derecha e ordenadamente sean fechas por bien de aquellos a quien son vistas contesçer, ninguna dubda es. [**IV.6.43**] Otrosí aquello por que vienen a los malos agora [95r] las cosas tristes, agora las desseadas, de essas mesmas causas es traído. [**IV.6.44**] E çierto es que de las tristes cosas ninguno se maravilla, porque todos piensan ser ellos meresçedores de mal; los tormentos de los quales a las vezes ponen temor de errar a

otros e a vezes emiendan a essos en quien son fechos. Mas las cosas alegres grande señal muestran a los buenos para lo que devan judgar de la feliçidat de esta manera, la qual acaten servir muchas vezes a los malos. [**IV.6.45**] En la qual cosa aun creo ser dispensado esto: que es quiçá tan desegual e movible la naturaleza de alguno que la mengua de la cosa familiar pueda arraigarlo más en los pecados; a la enfermedat de aqueste acorre la providençia con el remedio del dinero ayuntado. [**IV.6.46**] Este, acatando su consçiençia ensuziada con maldades e comparándosse con su fortuna, teme quiçá no le sea triste pérdida de la cosa cuyo uso es alegre; mudará por ende las costumbres e, temiendo perder la ventura, desamparará la maldat. [**IV.6.47**] A otros derribó en destruición meresçida la feliçidat acres[95v]centada indignamente; a unos es permitido el derecho de punir por que fuessen a los buenos causa de exerçiçio e a los malos de tormento, [**IV.6.48**] que, ansí como a los buenos e a los malos es ninguna concordia, ansí essos malos no pueden convenirse entre sí. [**IV.6.49**] ¿Por qué no, como aquellos que dañan la consçiençia con los viçios sean desacordados entre sí mesmos e fagan muchas cosas, las quales fechas conoscan no aver seído fazederas? [**IV.6.50**] De lo qual muchas vezes aquella soberana providençia trae un noble miraglo: que los malos fiziessen buenos a los malos. [**IV.6.51**] Porque, quando algunos se veen padesçer males de los muy malos, ardientes con el aborresçimiento de los daños, tornáronse a la mies de la virtud en quanto estudian ser dessemejables a aquellos que aborresçieran. [**IV.6.52**] Porque sola la divina fuerça es a quien también los males sean buenos, como, usando de ellos según conviene, saca efecto de algún bien. [**IV.6.53**] Ca una orden abraça todas las cosas, por que aquello que se apartare de la razón de la orden señalada, conviene empero que esto [96r] caiga en otra orden por que en el reino de la providençia no convenga algo al atrevimiento, ca el muy fuerte Dios rige todas las cosas en el mundo. [**IV.6.54**] E no es liçençia al hombre comprehender con el ingenio o explicar por palabra todos los instrumentos de la divinal obra. [**IV.6.55**] Solo esto baste aver acatado: que Dios, produzidor de todas naturalezas, Él mesmo dispone todas las cosas enderesçándolas al bien, y en quanto se apressura retener en su semejança essas cosas que crió, lançe todo lo malo de los términos de su república por la orden de la nesçessidat del fado. [**IV.6.56**] De lo qual se faze que las cosas que son creídas ir fuera de regla en las tierras, si acatares a la providençia que las ordena, en ninguna entiendas ser algo de mal. [**IV.6.57**] Mas veote ya gran tiempo, enojado con carga de qüestión e con larga razón fatigado, esperar alguna dulçor de cantar. Toma pues un bever, con el qual reparado vayas más firme en las cosas de adelante.

### Verso sexto

Si quieres solíçito con mente limpia

[96v] acatar los derechos del alto tronante,

mira las alturas del çielo soberano;

allí por la justa amistad de las cosas

las estrellas guardan la su paz antigua.

El sol, no movido con fuego luziente,

embarga el elado exe de la luna,

ni **LA OSSA**, que de la **SOBERANA CABEÇA** del mundo
inclina los cursos muy arrebatados,
nunca lavada en Occidente profundo,
cobdiçia teñir en el Occeano sus flamas
acatando somirse las otras estrellas;
siempre en vezes eguales de tiempo
**VÉSPERO ANUNÇIA** las sombras tardías,
el **LUZERO RETORNA** el día claro.
Ansí refaze eternales cursos
el amor alterno, ansí la batalla
discorde es desterrada de las **HORAS ESTRELLADAS.**
Aquesta concordia tiempra los elementos
con modos eguales por que peleando
den logar a vezes los húmedos a los secos
e ayunten amistad los fríos a las flamas,
[97r] el ligero fuego se levante alto
e las graves tierras estén con el peso.
Por estas mesmas causas en el temprado verano
el año florido espira olores,
el ferviente estío seca las mieses,
el grave otoño torna con mançanas,
la lluvia corriente riega el invierno.
Esta temprança cría y engendra
todo lo que espira vida en el mundo;
ella arrebatante quita y esconde
sumiendo lo nasçido con muerte postrera.
Permanesçe en tanto el alto fazedor
e rigendo inclina las riendas de las cosas,
rey e señor, fuente e prinçipio

ley, sabidor, juez de egualdat,

retrae lo que despierta a ir con movimiento

e faze estar e afirma las cosas baldías;

ca, si no revocasse las idas derechas

e las coja otra vez **INCLINADAS EN TORNO**,

lo que agora contiene la orden estable

**APARTADO DE SU FUENTE** tornar se ye nada.

[97v] A todas las cosas es común este amor

e piden ser tenidas con el fin del bien,

porque en otra guisa no pueden durar

si no con de cabo por tornado amor

recorran a la causa que les dio el ser.

## Prosa séptima

**[IV.7.1]** [P]ues ansí es, ¿vees ya por ventura qué consigue a estas cosas todas que deximos?

—¿Qué? —dixe yo.

**[IV.7.2]** —Sin dubda —dixo ella— ser buena toda fortuna.

—¿Cómo se puede fazer? —dixe yo.

**[IV.7.3]** —Para mientes —dixo—: como toda fortuna, alegre o áspera, sea dada por causa de remunerar o exerçitar a los buenos o de corregir o castigar a los malos, toda es buena, la qual está claro ser justa o provechosa.

**[IV.7.4]** —Por çierto mucho es verdadera razón —dixe yo— e con firmes fuerças afirmada sentençia si la providençia e fado que poco ante enseñaste considerare, **[IV.7.5]** mas contémosla, si te plaze, entre aquellas que poco ha posiste por increíbles.

—¿Por qué? —dixo ella.

**[IV.7.6]** —Porque la palabra común de los hombres toma esto en uso e con[98r]tinuamente por çierto: ser mala la fortuna de algunos.

**[IV.7.7]** —Pues ¿quieres quiçá —dixo ella— que nos lleguemos un poco a las palabras del pueblo por que no seamos vistos como avernos apartado mucho del uso de la humanidat?

—Como te plaze —dixe yo.

**[IV.7.8]** —¿Judgas pues ser bueno aquello que aprovecha?

—Ansí es —dixe yo.

[**IV.7.9**] —Mas la que exerçita o corrije, ¿aprovecha?

—Otórgolo —dixe yo.

—Buena es pues.

—¿Por qué no?

[**IV.7.10**] —Mas esta, o es de aquellos que, puestos en la virtud, traen batalla contra las cosas ásperas o, apartándose de los pecados, toman el camino de la virtud.

Dixe yo:

—No lo puedo negar.

[**IV.7.11**] —¿Mas qué? La alegre que es dada a los buenos en gualardón, ¿júdgala quiçá el pueblo ser mala?

—No, mas, según que lo es, ansí también la judga ser muy buena.

[**IV.7.12**] —¿Qué la otra? La qual, como sea áspera e apremie a los malos con justo tormento, ¿piénsala quiçá el pueblo ser buena?

[**IV.7.13**] —Mas júdgala —dixe yo— muy más mezquina que todas las cosas que pensar se pue[98v]den.

[**IV.7.14**] —Mira pues ni, siguiendo la opinión del pueblo, concluyamos algo mucho increíble.

—¿Por qué? —dixe yo.

[**IV.7.15**] —Porque d'estas cosas que son otorgadas se sigue toda fortuna, qualquier que sea, de aquellos que son en possessión o exerçiçio o alcançamiento de la virtud ser buena, e toda ser muy mala a los que quedan en la maldat.

[**IV.7.16**] —Aquesto —dixe yo— verdat es, aunque ninguno lo ose confessar.

[**IV.7.17**] —Por ende —dixo ella—, ansí no deve el varón sabio sofrir tristemente quantas vezes es traído en la pelea de la fortuna, como no conviene al varón fuerte turbarse quantas vezes se levanta el ruido de la batalla. [**IV.7.18**] Porque essa dificultad es la materia al uno e al otro, a este de ensanchar la gloria, a aquel de conformar la sapiençia. [**IV.7.19**] De lo qual aun es llamada la virtud porque, resplandesçiente con sus fuerças, no sea vençida de las adversidades, ca vosotros, puestos en el uso de la virtud, no venistes a deleznar en los deportes e dañarvos con deleite. [**IV.7.20**] Batalla muy agra avés de traer con toda fortuna por que triste no vos apremie o alegre no vos corrompa. [**IV.7.21**] Ocu[99r]pad el medio con firmes fuerças; qualquier cosa que está deyuso o passa adelante tiene menospreçio de feliçidat e no ha gualardón del trabajo. [**IV.7.22**] Ca en vuestra mano está puesto quál fortuna más quisierdes a vosotros conformar, porque toda que paresçe áspera, si no exerçita o corrije, castiga.

Verso séptimo

**Atrides**, obrando batallas por diez años,

**vengador alimpió** con caídas de **Frigia**

los perdidos thálamos del **HERMANO**;
él, desseando dar las velas a la griega flota,
desnúdasse de padre, y el triste **SAÇERDOTE**
da, sacrificando, el mezquino degollamiento
a la **FIJA**, e redime los vientos con sangre.
El **ÝTACO** lloró los perdidos compañeros,
a los quales el fiero morante en la cueva fonda,
**POLIPHEMO**, sumió en el vientre grande:
mas, empero, sañoso con boca çiega,
luego dio gozo a las lágrimas tristes.
Duros trabajos honran a **HÉRCOLES**:
[99v] él domó **A LOS ÇENTAUROS** sobervios,
quitó la vestidura al **LEÓN** cruel,
fincó a **LAS AVES** con çiertas saetas,
**ÉL**, **MÁS GRAVE**, que arrebató con la siniestra
al dragón acatante **LAS MANÇANAS** de oro,
sacó **AL ÇERVERO** con **TRIPLE** cadena;
vençedor se dize aver puesto por manjar
a los cavallos crueles al **BRAVO SEÑOR**,
**LA YDRA** peresçió quemado el venino,
**ACHELOUS**, **AFEADO EN LA FRENTE**, escondió
el rostro avergonçado en las peñas del agua,
[100r] derribó a **ANTHEO** en las arenas de Libia,
**CACO** fartó las iras de **EVANDRO**,
**EL PUERCO SEÑALÓ CON ESPUMAS** los ombros,
los quales la redondez alta avié de apremiar;
**EL POSTRERO** trabajo, que sostovo el çielo
con cuello no inclinado; e de cabo meresçió
el çielo por presçio del postrimer trabajo.

¡Id agora, fuertes, a do trae la alta vía
de exemplo grande! ¿Por qué, perezosos,
desnudaes las espaldas? La tierra vençida
da las estrellas.

Acábasse el libro quarto

[100v] Argumento del libro quinto

[Y]a es tiempo para proceder a lo más provechoso, començando del venimiento casual no pensado en las obras que son fechas por otra intención, que, ya sea venir algo no esperado, mas la orden de la providençia dispone las cosas assentadas en su tiempo faziendo concurrir las causas proçedientes de la firme atadura. Como si Tigris y Eufrates, que nasçen de una fuente, después que apartados se tornaren a juntar, por caso paresçerían fallarse las varcas andantes por ellos; mas la tierra inclinada e la orden corriente del agua son las causas por que ansí contesçiesse. No por esto se fuerça la libertad de nuestro alvedrío, aunque el infinito antesaber acate toda cosa señalada a su meresçimiento, ca la pura lumbre de la providençia no es embargada por algo, mas acata en un instante lo que fue, lo que es con lo que verná. Mas por çierto mucho paresçen contrariarse el antesaber de Dios e la libertad del alvedrío humano, que, como el saber caresca de dubda, por fuerça será la cosa según que es sabida, e [101r] si las obras fuessen forçadas por çierto venimiento, en balde se ponen gualardones e penas.

Ya que discorde causa es la que desparte dos cosas tan verdaderas, es a saber, presçiençia e voluntad libre, que cada una esté firme por sí e juntas paresçen del todo dubdosas, esto se faze porque el movimiento de la razón humanal no puede llegar al conosçer de Dios, lo qual si en algo se puede fazer, toda la dubda será apartada, ca el antesaber, aunque sabe lo que será, no lo nesçessita. E si las obras de la libertad, podiendo ser o no, parescan esentas de çierto saber, a dubdosa opinión sometidas, acatemos que las cosas no son tanto conosçidas por la fuerça d'ellas como por la del conosçedor, ca la redondez del cuerpo de una guisa la conosçe el ver e de otra el tocar.

Creían los estoicos no ser más fuerça a la humana razón de quanta resçebía de fuera por los sesos e imágines, mas, comoquier que el sentir de la cosa despierte las potençias del ánima junta a cuerpo, otros prinçipios contiene, con los quales acaba mayormente su obra. Ansí que, pues en los cuerpos sensibles, aunque los instrumentos de los sentidos sean [101v] informados por lo que es presentado de fuera, no usa la ánima de solo aquello que resçibe, mas de su propia potençia judga lo sometido al seso, ¡quánto más aquello que es libre de toda ligadura corporal en disçerniendo acabará el acto de su mente! Por tanto, si levantarnos podemos en la soberana inteligençia, allí verá la razón lo que en sí no puede mirar. E como entre los animales el hombre solo anda con miembros enfiestos, no quede el coraçón abaxado con gravedat de las cosas caíbles, mas, levantándosse quanto pudiere, recoja todas sus fuerças para acatar quanto le fuere consentido conosçer de la eternal sçiençia, la qual, sobrepujando todo movimiento de tiempo, abraça con su infinidat los espaçios de lo passado e venidero, considerando en su infinito conosçer todas las cosas como si fuessen presentes, no les

añadiendo alguna nesçessidat ni mudando la su propiedat, que por sí considerada es libre de toda premia, aunque al saber divinal todo sea nesçessario, como lo singular a los sesos, que es universal a la razón. Por tanto, sin dub[102r]da conviene pronunçiar ser libre el juizio de escojer, guiador de los méritos repartidos por la inmensa justiçia del juez acatante todas las obras.

## Libro quinto Prosa primera

[**V.1.1**] Después que ovo dicho, tornava el curso de la fabla a tractar y expedir otras cosas. [**V.1.2**] Entonçe dixe yo:

—Por çierto derecha es tu amonestación e del todo muy digna de actoridat, mas aquello que tú dexiste **ante**, la qüestión de la providençia ser embargada con otras muchas, espero con deseo. [**V.1.3**] E pregunto si el caso en qualquier manera es algo e qué cosa piensas ser.

[**V.1.4**] Entonçe dixo ella:

—A pagar la debda del prometimiento me apressuro, e abrir t'é carrera por do tornes a tu tierra. [**V.1.5**] Mas, aunque estas cosas son muy provechosas al conosçimiento, empero son un poco apartadas del sendero de nuestro propósito, y es de temer ni, fatigado con desvíos, no puedas bastar a andar el derecho camino.

[**V.1.6**] —No ayas temor alguno d'esto —dixe yo—, ca en logar [102v] de folgança será a mí conosçer aquello en que mayormente me deleito. [**V.1.7**] E ansimesmo, como todo lado de tu disputación estoviere firme con no dubdosa fe, ninguna cosa de las siguientes se dubdará.

[**V.1.8**] Dixo entonçe ella:

—La costumbre regiré a ti.

E junto ansí començó:

—Çierto es que si alguno difiniere el caso ser contesçido por desordenado movimiento e produzido con ninguna atadura de causas, del todo confirmo el caso ser ninguno e determino ser una vana boz sin significaçión de la cosa subjecta; ca ¿quál logar alguno puede ser dexado a la desordenança costriñiendo Dios todas las cosas en orden? [**V.1.9**] Porque nada estar de nada, sentençia verdadera es, a la qual ninguno de los antiguos jamás contradixo, comoquier que ellos no entendieron esto del prinçipio obrante, mas del material subjecto, e lo ayan puesto ansí como un fundamento de todas las razones naturales. [**V.1.10**] E si de ningunas causas nasçiere algo, esso paresçerá ser nasçido de nada; mas si esto no se puede fazer, no es possible ser el caso de essa manera qual poco ante difinimos.

[**V.1.11**] —¿Qué pues? [103r] —dixe yo— ¿No es quiçá alguna cosa que pueda ser con derecho llamada caso o contesçimiento? ¿O ay algo, aunque al vulgo se esconda, a quien convengan estos vocablos?

[**V.1.12**] —El mi Aristotiles —dixo ella— difinió esto en ***Los phísicos*** por breve razón e cercana a la verdat.

—¿En qué manera? —dixe yo.

**[V.1.13]** Dixo:

—Que quantas vezes es fecho algo por graçia de una cosa e por algunas causas contesçe otra la qual no se esperava, caso es llamado, como si alguno que cava la tierra por causa de labrar el campo fallare carga de oro soterrado. **[V.1.14]** Esto çierto es que se cree contesçer por aventura, mas no es de nada, que propias causas tiene, el no pensado e improvido concurrimiento de las quales paresçe que ovró el caso. **[V.1.15]** Porque si el labrador del campo no cavara la tierra y el ponedor no oviesse escondido su dinero en aquel logar, no serié fallado el oro. **[V.1.16]** Estas, pues, son las causas del **FORTUITO COMPENDIO**, el qual proçede de las causas açidentales que le encuentran, no de la intención del faziente, **[V.1.17]** ca ni el que el oro escondió ni el que labró el campo entendieron que aquella [103v] moneda se fallarié, mas, según dixe, convino e concurrió a este cavar donde aquel escondió. **[V.1.18]** Conviene pues difinir el caso ser un avenimiento no pensado de causas acçidentales en essas cosas que son fechas por algo. **[V.1.19]** Mas aquella orden proçediente de la firme atadura faze acaesçer e concurrir las causas, la qual, desçendiendo de la fuente de la providençia, ordena todas las cosas en su logares e tiempos.

### Verso primero

[T]**IGRIS** y **EUFRATES** se ayuntan en una fuente,

en el altura de las peñas de Armenia, do la **FUYENTE PELEA**

finca tornados dardos en los pechos de los siguientes,

e luego se desacompañan con apartadas aguas.

Si otra vez se ayuntaren, revocados en un curso,

concurrirá lo que trae la onda de los dos vados:

juntarse han las barcas en el río e **LOS TRONCOS** arrancados,

la onda mezclada juntará maneras fortuitas;

pero a estos casos baldíos rije el inclinamiento de la tierra

e la orden deleznable del piélago corriente.

Ansí la suerte, que paresçe correr sueltas las riendas,

[104r] es apremiada con frenos e passa por essa ley.

### Prosa segunda

**[V.2.1]** —Piénsolo en mi coraçón —dixe yo—, e consiento ser esso ansí como tú dizes. **[V.2.2]** Mas en esta orden de causas que se llegan, ¿es quiçá alguna libertad de nuestro alvedrío, o también la cadena del fado costriñe essos movimientos de los coraçones humanos?

**[V.2.3]** —Es —dixo ella—, e no será alguna natura razonable que a ella no sea libertad de alvedrío, **[V.2.4]** porque aquello que puede naturalmente usar de razón, esso tiene juizio con que disçerna qualquier cosa; por ende, conosçe por sí lo que es de fuir e de desear, **[V.2.5]**

e cada uno pide aquello que judga ser de dessear e lo que piensa ser fuidero fuye. **[V.2.6]** Por tanto, en essos en quien es razón es ansimesmo libertad de querer e no querer, mas no constituyo ser esta egual en todos, **[V.2.7]** ca a las soberanas e divinas sustançias es más sotil juizio e voluntad no corrompida e prestamente eficaz poderío de las cosas deseadas. **[V.2.8]** Las ánimas humanas nesçessario es ser más libres quando se conservan en la especulaçión de la [104v] mente divina, e menos quando se deleznan a los cuerpos, e aún menos quando son ligadas con los terrenales miembros. **[V.2.9]** Mas la servidumbre postrera es quando, dadas a los viçios, cayeren de la possessión de la razón propia, **[V.2.10]** porque, después que mudaren los ojos de la luz de la verdat soberana a las cosas baxas e tenebrosas, luego son escuresçidas con nuve de ignorançia e son turbadas con deseos peligrosos, a los quales llegándosse e consintiendo, ayudan en sí a la servidumbre que començaron, y en alguna manera son cativas de la propia libertad. **[V.2.11]** Lo qual empero mira aquel acatamiento de la providençia acatante desde siempre todas las cosas, e, **PREDESTINADAS**, las ordena a sus meresçimientos, ca oye, vee, ordena e rige todas las cosas.

### Verso segundo

[C]anta Omero de dulçe boca
ser el sol claro de lumbre pura,
el qual empero con enferma luz de los rayos
no puede penetrar las interiores
entrañas de la tierra o del mar.
[105r] No ansí el fazedor de la gran redondez;
a este, que mira todas las cosas de alto,
por ninguna grandeza resisten las tierras
ni le embarga la noche por nuves escuras.
En un instante de la mente acata
lo que fue, lo que es e lo que verná;
al qual, porque mira las cosas todas solo,
podrás tú dezir sol verdadero.

### Prosa terçera

**[V.3.1]** Dixe yo entonce:

—Cata con de cabo só confundido con más escura dubda.

**[V.3.2]** —¿Qué es esta? —dixo ella— Que ya entiendo por qué eres turbado.

**[V.3.3]** Dixe yo:

—Mucho paresçe contrariar e repugnar anteconosçer Dios todas las cosas e ser algún alvedrío de libertad, [**V.3.4**] porque, si Dios las acata todas y en ninguna manera puede ser engañado, nesçessario es venir aquello que la providençia anteviere ser venidero. [**V.3.5**] Por tanto, si desde siempre no solo los fechos de los hombres, mas aun los consejos e voluntades conosçe, ninguna será la libertad del alvedrío, porque qualquier voluntad u otro fecho alguno no podrá estar sino [105v] lo que ante sintiere la divina providençia, que no sabe ser engañada. [**V.3.6**] Ca, si en otra manera que son proveídas pueden estorçersse, ya no será firme presçiençia la de lo venidero, mas mayormente opinión inçierta, lo qual creer de Dios judgo ser maldat. [**V.3.7**] Ni aun apruevo aquella razón con que unos creen poder desatar este nudo de qüestión, [**V.3.8**] que dizen no ser por ende algo venidero porque la providençia lo aya acatado ser venidero, mas por el contrario, porque es algo por venir no poder ello esconderse a la divinal providençia, y en essa manera es nesçesario deleznarse esto en la parte contraria; [**V.3.9**] e no ser forçado contesçer las cosas que son proveídas, mas ser nesçessario las que son venideras proveerse, como si buscássemos quál cosa d'estas es causa de la otra, si es la presçiençia nesçessidat de lo venidero o la nesçessidat de lo venidero causa de la providençia. Mas no curemos agora de mostrar esto; en qualquier manera que se aya la orden de las causas, nesçessario es el venimiento de las cosas antesabidas, aunque la presçiençia no paresca poner nesçessidat [106r] de venir a las cosas venideras. [**V.3.10**] Porque si alguno se assentare, nesçessario es ser verdadera la opinión que le considera assentarse; e por el contrario, si fuere verdadera de alguno la opinión porque está assentado, nesçessario es estar él assentado. [**V.3.11**] Pues ansí es, en lo uno e lo otro es nesçessidat, en este de estar assentado y en el otro de verdat. [**V.3.12**] Mas no por ende se assienta alguno porque es verdadera la opinión, mas esta es mayormente verdadera porque preçedió estar alguno assentado. [**V.3.13**] Ansí como la causa de la verdat proçeda de la otra parte, sea empero común la nesçessidat en lo uno e otro. [**V.3.14**] Manifiéstasse razonar semejantes cosas de la providençia e de las cosas venideras, porque, ya sea que porque son venideras por ende se proveen e no por esso vienen porque son proveídas, pero no menos es nesçessario venir las cosas proveídas o las venideras ser proveídas de Dios, lo qual solo es asaz para quitar la libertad del alvedrío. [**V.3.15**] Mas ¡quánto es ya fuera de razón que el venimiento de las cosas temporales sea dicho causa de la eternal presçiençia! [106v] [**V.3.16**] ¿E qué otra cosa es pensar proveer Dios las cosas por venir por esso que son venideras sino pensar las cosas que en otro tiempo contesçieron ser causa de aquella soberana providençia? [**V.3.17**] A esto, ansí como quando sé alguna cosa ser, es nesçessario ser aquesso mesmo, ansí quando conosçí algo venidero, aquello mesmo es nesçessario ser venidero; en esta manera, pues, se faze que el venimiento de la cosa antesabida no se pueda escusar. [**V.3.18**] Finalmente, si alguno pensare algo en otra manera que la cosa se aya, esso no solamente no es sçiençia, mas es opinión mentirosa e lueñe diversa de la verdat del saber. [**V.3.19**] Por tanto, si algo es ansí venidero que su venimiento no sea çierto e nesçessario, ¿quién podrá antesaber aquesso ser venidero? [**V.3.20**] Porque, ansí como essa sçiençia es no mezclada a falsedat, ansí lo que d'ella es conçebido no puede ser en otra manera que se conçibe. [**V.3.21**] E por esta causa es como la sçiençia caresca de mentira, que ansí es forçado averse cada cosa como la sçiençia la comprehende averse. [**V.3.22**] ¿Qué pues? ¿En qué manera anteconosçe Dios estas cosas [107r] venideras inçiertas? [**V.3.23**] Ca si judga lo venidero sin poder escusarse, lo qual también es possible no venir, engañado es, e no solo **SENTIR**lo es maldat, mas aun pronunçiarlo con boz. [**V.3.24**] E si según son essas cosas venideras, ansí las determina ser que egualmente

conosca poder fazerse o no fazerse, ¿qué presçiençia es esta que no algo çierto ni algo firme comprehende? [**V.3.25**] ¿O qué diferençia ay d'esto a aquel adevinar de burla de **Tiresias**: «**qualquier cosa** que diré, o será o no»? [**V.3.26**] ¿Qué ansimesmo aprovechará más la providençia divina que la humana opinión si, ansí como los hombres, judga cosas no çiertas de lo que la venida es dubdosa? [**V.3.27**] Pues si ninguna inçertidumbre puede ser çerca de aquella muy çierta fuente de todas las cosas, çierta es la venida de lo que ella antesopiere ser firme venidero. [**V.3.28**] Por ende, ninguna libertad es a los humanos consejos e obras, los quales la mente divina, acatante todas las cosas sin error de falsedat, ayunta e costriñe a un venimiento. [**V.3.29**] Lo qual una vez resçebido, manifiesto es quánta caída de los coraçones humanos se siga, [**V.3.30**] ca en balde se anteponen a los buenos e malos [107v] los gualardones e penas, los quales ningún libre e voluntario movimiento de los coraçones meresçió. [**V.3.31**] E aquello que agora se judga muy egual paresçerá muy más desegual que todas las cosas, punir a los malos o gualardonar a los buenos, a los quales no embía la voluntad propia a lo uno e otro, mas costríñelos nesçessidat çierta de lo que ha de ser. [**V.3.32**] Pues ansí es, ni las virtudes ni los vicios serán algo, mas mezclada e no determinada confusión de todos los meresçimientos; ninguna cosa otrosí se puede pensar más errada: como toda la orden de las cosas es traída en la providençia e ninguna convenga a los consejos humanos, fázesse que también nuestros viçios se refieran al fazedor de todos los bienes. [**V.3.33**] Por ende, ninguna razón es de esperar o de rogar algo. ¿Qué esperará qualquiera o ansimesmo rogará quando la orden firme ayunta todo lo desseable? [**V.3.34**] Quitarse ha pues aquel único **comerçio** entre los ombres e Dios, es a saber, de esperar e rogar, **si por el presçio** de la justa humildat meresçemos la inestimable vez de la divinal graçia, la qual manera sola es [108r] por donde los hombres parescan poder fablar con Dios e juntarse a aquella **inaçessible** luz con essa razón de rogar, ansimesmo primero que **impetren**. [**V.3.35**] Los quales si, resçebida la nesçessidat de lo venidero, ninguna cosa se crean tener de fuerças, ¿qué cosa será con que podamos llegar e ser juntados a aquel soberano prínçipe de las cosas? [**V.3.36**] Por tanto será nesçessario el linaje humano, apartado e desamparado de su fuente, fallesçer, según **poco ante** cantavas.

### Verso tercero

¿[Q]ué discorde causa es la que desata

la amistad de las cosas, o quál dios estableçió

tantas batallas a dos cosas verdaderas

por que cada una esté por sí firme

y, essas mezcladas, no quiso juntarse?

Quiçá ninguna discordia es a los verdaderos

e siempre çiertos se llegan en sí,

mas la mente, escuresçida con los çiegos miembros,

no puede con el fuego de la lumbre apremiada

conosçer los sotiles nudos de las cosas.

[108v] Mas ¿por qué arde con tanto amor
por fallar las encubiertas señales de verdat?
¿O sabe lo que con quexa cobdiçia conosçer?
Mas ¿quién se trabaja saber lo manifiesto?
O, si no lo sabe, ¿qué pide çiega?
¿Quién no sabiendo dessea algo,
o quién lo no sabido puede seguir,
o do lo fallará? ¿E quién ignorando
podrá conosçer la forma fallada?
¿O, como acatasse la mente alta,
conosçió **CADA COSA** ansimesmo la **SUMA**,
agora, escondida con nuve de los miembros,
no es en todo olvidada de sí
e tiene la suma perdiendo cada cosa?
Pues ansí es, qualquiera que busca la verdat
no es habituado de alguno d'estos dos,
ca ni conosçe ni del todo ignora,
mas, reteniendo la suma que se niembra,
aconseja lo visto tractando altamente
por añader a lo guardado las partes olvidadas.

[109r] PROSA QUARTA

**[V.4.1]** Dixo entonçe ella:

—Vieja es por çierto esta querella de la providençia, e mucho disputada de Marco Tullio quando escrivió ***LA ADEVINAÇIÓN***, e cosa de ti mesmo tiempo ha del todo muy buscada, mas no fasta agora en algún logar asaz diligente e firme de alguno de vós espedida. **[V.4.2]** De cuya escuridat es la causa que el movimiento de la humana razón no puede llegar a la simpliçidat de la divina presçiençia; la qual si en alguna manera se pueda pensar, ninguna cosa será dexada de dubda. **[V.4.3]** Lo qual en fin ansí tentaré declarar y expedir resumiendo primero essas cosas con que eres movido. **[V.4.4]** Pregúntote pues: ¿por qué piensas ser menos eficaz aquella razón de los que esto desatan, la qual, porque estima no ser la presçiençia causa de nesçessidat a las cosas que han de ser, piensa no ser algo embargada la libertad del alvedrío por el antesaber? **[V.4.5]** ¿Traes tú por ventura de otra parte el argumento de la nesçessidat de las cosas que han

de ser sino que aquello que se antesabe no puede no venir? [**V.4.6**] Pues si el anteconosçer no añade alguna nesçe[109v]ssidat a las cosas venideras, lo qual aun tú manifestavas **POCO ANTE**, ¿qué es por quien las voluntarias salidas de las cosas sean costreñidas a venida çierta? [**V.4.7**] E por que veas lo que se siga por graçia de exemplo, establezcamos ser ninguna la presçiençia. [**V.4.8**] Quanto a esto atañe, si ansí es, ¿las cosas que vienen del alvedrío son quiçá costreñidas a nesçessidat? No. [**V.4.9**] Establescamos otra vez ser, mas no ayuntar a las cosas algo de nesçessidat; quedará, según pienso, essa mesma libertad entera e absoluta. [**V.4.10**] Mas dirás tú: aunque el antesaber no es nesçessidat de venir a las cosas que han de ser, pero es señal ser ellas nesçessario venideras. [**V.4.11**] Pues en esta manera, aunque el anteconosçer no fuesse, estarié firme ser forçadas las salidas de las cosas que han de ser, porque toda señal solo muestra lo que será, no faze lo que señala. [**V.4.12**] Por tanto es de mostrar primero contesçer todo de nesçessario por que el anteconosçer paresca ser señal de aquesta nesçessidat; en otra manera, si esta es ninguna, ni aquel por çierto podrá ser señal de la cosa que no es. [**V.4.13**] Ya pues está [110r] claro la prueva sustentada con firme razón no ser de traer por señales ni argumentos **PEDIDOS DE FUERA**, mas de convenientes e nesçessarias causas. [**V.4.14**] Mas ¿cómo se puede fazer que no vengan essas cosas que se proveen ser venideras? Como si creyéssemos no ser venideras essas cosas que la providençia anteconosçe ser venideras, no pensemos aquello, mas, aunque vengan, no empero aver avido alguna nesçessidat en su naturaleza por que viniessen. [**V.4.15**] Lo qual converná que entiendas ligeramente de aquí: porque acatamos muchas cosas sometidas a los ojos mientra que se fazen, ansí como aquellas que son vistos fazer los carreteros para templar e rodear los carros e otras cosas d'esta manera, [**V.4.16**] ¿apremia pues quiçá alguna nesçessidat a ser fecha ansí alguna de aquellas cosas? No, ca en vano serié el efecto de la arte si todas las cosas se moviessen forçadas. [**V.4.17**] Aquello pues que quando se faze caresçe de nesçessidat de estar, ello mesmo primero que sea fecho sin nesçessidat es venidero. [**V.4.18**] Por tanto, son unas cosas por venir cuya salida sea esenta de toda nesçessidat. [110v] [**V.4.19**] E por çierto yo pienso que no ay alguno que esto diga: lo que agora se faze no aver seído venidero antes que se fiziesse. Por ende también estas cosas anteconosçidas libres venimientos tienen, [**V.4.20**] porque, ansí como la sçiençia de las cosas presentes no trae alguna premia a lo que se faze, ansí el antesaber de las cosas por venir a esso que es venidero. [**V.4.21**] Mas, dizes, esto mesmo se dubda, si podrá ser alguno el anteconosçer de aquellas cosas que no han nesçessarios venimientos, [**V.4.22**] ca paresçen desacordar que, si sean antevistas, piensas conseguir nesçessidat, e, si la nesçessidat fallesca, no antesaberse, e ninguna cosa poderse comprehender por la sçiençia sino lo çierto. [**V.4.23**] Mas si essas cosas que son de inçierta salida son proveídas como çiertas, ser esso escuridat de opinión, no verdat de sçiençia, porque crees ser diverso de la integridat del saber pensar la cosa en otra manera que se ella aya. [**V.4.24**] La causa del qual error es que cada uno piensa todas las cosas que conosçió solo ser conosçidas por la naturaleza e fuerça d'ellas, [**V.4.25**] lo qual todo es al contrario, ca toda [111r] cosa es conosçida no se comprehende según su fuerça, mas mayormente según la facultad de los conosçientes. [**V.4.26**] E por que esto se manifieste por exemplo breve, essa mesma redondez de cuerpo en una manera la conosçe el viso y en otra el tacto; aquel estando de lexos lo mira todo junto con lançados rayos, este llegándose a la redondez e juntado, moviéndose çerca esse çircuito, comprehende la redondez por partes. [**V.4.27**] E también a esse hombre en una manera lo conosçe el seso, en otra la imaginación, en otra la razón y en otra la inteligençia. [**V.4.28**] El seso judga la figura constituida en la subjecta materia, mas la imaginación la figura sola sin materia; [**V.4.29**] la razón transçende también

a esta e comprehende con universal consideración essa **ESPEÇIE** que es a los singulares. **[V.4.30]** El ojo de la inteligençia está más alto, ca, sobrepujante la comprehensión de la universalidat, conosçe con la pura faz de la mente aquella mesma simple forma. **[V.4.31]** En lo qual es prinçipal de considerar esto: que la más alta fuerça de comprehen[111v]der abraça a la más baxa e la más baxa en ninguna manera se levanta a la superior, **[V.4.32]** porque ni el seso puede algo fuera de la materia ni la imaginación comprehende las universales espeçies o la razón toma la forma simple; mas la inteligençia, como acatante de arriba, conçebida la forma judga también todas las cosas que son deyuso, mas en essa manera por la qual comprehende essa forma, que a otro ninguno podiera ser manifiesta. **[V.4.33]** Conosçe el universal de la razón e la figura de la imaginación y el material sensible no usando de razón ni de imaginación ni de sentidos, mas por aquel solo golpe de la mente con essa forma, por que ansí lo diga, acatante todas las cosas. **[V.4.34]** La razón otrosí quando acata algo universal, no usando de imaginación ni de sentidos, comprehende las cosas imaginables o sensibles. **[V.4.35]** Esta es la que lo universal de su conçepción difinió ansí: el hombre es animal de dos pies razonable. **[V.4.36]** El qual conosçimiento como sea universal, pero ninguno ignora ser la cosa imaginable e sensible, lo qual no considera ella con imaginación o sentido, mas [112r] con la razonable conçepción. **[V.4.37]** Ansimesmo la imaginación, aunque de los sentidos del ver e formar las figuras tomó comienço, empero absente el seso, manifiesta qualesquier cosas sensibles, no con sensible, mas con imaginaria razón de judgar. **[V.4.38]** ¿Vees pues como todas las cosas usen mayormente de su facultad en conosçiendo que de la de aquellos que son conosçidas? **[V.4.39]** Y esto no sin derecho, porque, como **TODO JUIZIO** sea acto del judgante, nesçessario es que cada uno acabe su obra no de ageno, mas de propio poderío.

### Verso quarto

[E]n otro tiempo troxo el **POSTIGO**
unos viejos muy escuros
que creían los sesos e imágines
ser imprimidos en las mentes
por los cuerpos exteriores,
como alguna vez es costumbre
figurar señaladas letras
con pluma ligera en llanura de carta
que tenga ningunas señales.
[112v] Mas si la mente no explica algo
esforçándosse con propios movimientos,
mas yaze solo padesçiente
sometida a las señales de los cuerpos

e torna en vez de espejo
vanas imágines de las cosas,
**¿DE DÓ SE ESFUERÇA** en el coraçón este conosçimiento
ansí acatante todas las cosas?
¿Qué fuerça acata cada una cosa
o quál aparta las cosas conosçidas?
¿Quién recoje las apartadas
o quál, escogiendo el uno e otro camino,
agora enxiere la cabeça a lo soberano,
agora desçiende en las cosas baxas,
después, refiriéndosse en sí mesma,
redarguye lo falso con lo verdadero?
**ESTA** es causa más efiçiente
e mucho más poderosa
que la que, a manera de materia,
padesçe señales imprimidas.
Preçede empero la passión
[113r] que despierta e mueve las fuerças
del coraçón en el cuerpo bivo,
como la luz fiere los ojos
o la boz suena en las orejas.
Despertada la fuerça de la mente,
llamando a semejables movimientos
llega a las señales de fuera
las espeçies que dentro tiene
e mezcla las imágines
a las formas guardadas dentro.

## Prosa quinta

**[V.5.1]** Por tanto, si en los cuerpos sensibles, aunque las qualidades contrapuestas de fuera enformen los instrumentos de los sesos e la passión del cuerpo anteçeda la fuerça del coraçón faziente, la qual provoque en sí el acto de la mente e despierte entretanto las formas

folgantes dentro, digo, si en los sensibles cuerpos el coraçón no usa de la passión, mas de su fuerça judga la passión sometida al cuerpo, ¡quánto más aquellas cosas que son esentas de todas afecciones corporales, en disçerniendo no siguen los objectos de fuera, mas [113v] acaban el acto de su mente! [**V.5.2**] Pues por esta razón conosçimientos de muchas maneras dieron logar a diversas e diferentes sustançias, [**V.5.3**] ca el seso solo, desamparado de todos los otros conosçimientos, dio logar a los animales no movibles, quales son las conchas de la mar e otros que se crían llegados a las piedras; la imaginación a las bestias movibles, en las quales ya paresçe ser algún apetito de fuir e cobdiçiar. [**V.5.4**] Mas la razón de solo el género humano es, ansí como la inteligençia del divino, de lo qual se faze que aquel conosçimiento aproveche más que los otros, el qual de su propia naturaleza conosçe no solo su propio subjecto, mas también los de los otros conosçimientos. [**V.5.5**] ¿Qué pues si el seso e la imaginación contradixessen a la razón diziendo ser ninguno aquel universal que la razón se piensa mirar [**V.5.6**] e lo que es sensible o imaginable, aquello no poder ser universal? ¿Diríamos ser verdadero el juizio de la razón e no ser algo sensible o, porque al seso e imaginación sea manifiesto ser muchas cosas sometidas a ellos, ser vana la con[114r]çepción de la razón, la qual considere lo que es sensible e singular ansí como una cosa universal? [**V.5.7**] A esto si la razón contrarrespondiere acatar ella lo que sea sensible e imaginable por respecto de universalidat, mas aquellos no poder llegar al conosçimiento universal, porque su conosçer no podrié sobrepujar las corporales figuras, del conosçimiento de estas cosas más es de creer al más firme e perfecto juizio, pues en la lid d'esta manera nós, a quien es fuerça tan bien de razonar como de imaginar e sentir, çierto es que ante loaríamos la causa de la razón. [**V.5.8**] Semejable es que la humana razón no piensa que la divina inteligençia mire las cosas que han de ser sino como ella conosçe. [**V.5.9**] E tú disputas ansí: si algunas cosas no sean vistas aver çiertos e nesçessarios venimientos, essas no pueden antesaberse ser çierto venideras. [**V.5.10**] D'estas, pues, ninguna es la presçiençia; la qual si en estas también creamos ser, ninguna cosa será que no venga de nesçessidat. [**V.5.11**] Por ende, si según somos partiçipantes de la razón podiéssemos aver el juizio de la mente [114v] divina, ansí como judgamos convenir dar logar el seso e la imaginación a la razón, ansí judgaríamos ser muy justo la humana razón someterse a la mente divina. [**V.5.12**] Por tanto, levantémosnos, si podemos, en la cumbre de aquella soberana inteligençia, porque allí verá la razón lo que en sí no puede mirar, esto es, por quál manera aun essas cosas que no tienen salidas çiertas, el anteconoçer las vea çiertas e difinidas, ni esso sea opinión, mas entera simpliçidat de la soberana sçiençia en ningunos términos encerrada.

### Verso quinto

[L]os animales passan las tierras por diversas figuras,
que unos son de estendido cuerpo e barren el polvo,
movidos con fuerça del pecho traen continuo surco;
a otros es desordenada ligereza de alas que fiera los vientos
e nade con deleznable bolada los espacios del luengo aire;
otros se gozan apremiar las pisadas andando por suelo
o passar los verdes campos o andar las montañas.

Aunque veas a todos estos desacordar con diversas formas,

empero la faz inclinada puede apesgar los sesos torpes;

sola la gente humana levanta arriba la alta cumbre,

[115r] e, estando ligera, con cuerpo derecho despreçia las tierras,

¡Oh, terreno!, si mal no lo entiendes, esta figura amonesta:

tú, que con derecha cara pides el çielo y enfiestas la frente,

trayas también el coraçón en lo alto, ni, agravada deyuso,

la mente esté más baxa, enfiesto arriba el cuerpo.

## Prosa última

**[V.6.1]** Pues ansí es, porque, según poco ante es mostrado, toda cosa que se sabe es conosçida no de su naturaleza mas de la de los comprehendientes, acatemos agora, quanto es liçençia, qué cosa sea el estado de la divinal sustançia, por que también podamos conosçer qué sea la sçiençia suya. **[V.6.2]** Por ende, ser Dios eternal común juizio es de todos los bivientes por razón. **[V.6.3]** Consideremos pues qué cosa sea eternidat, porque esta manifestará a nós egualmente la naturaleza e sçiençia divinal. **[V.6.4]** Por tanto, eternidat es possessión perfecta toda junta de vida no terminable, lo qual se muestra más claro por la comparaçión de las cosas temporales. **[V.6.5]** Porque todo lo que bive en tiempo, ello presente proçede de lo passado en lo venidero, e ninguna cosa es [115v] constituida en tiempo que pueda abraçar junto todo el espaçio de su vida, mas por çierto lo de mañana aún no lo alcança, lo passado ya lo perdió; e aun en la vida de oy no beviés más que aquel movible e transitorio momento. **[V.6.6]** Aquello pues que padesçe la condiçión del tiempo, aunque ni jamás aya començado ni dexe de ser e la vida suya sea estendida con la infinidat del tiempo, ansí como Aristotiles judgó del mundo, mas aun lo tal no es para que con derecho se crea ser eterno. **[V.6.7]** Que, comoquier que sea infinito, no comprehende e abraça junto todo el espaçio de la vida, que lo passado ya no lo tiene e lo venidero aún no. **[V.6.8]** Pues ansí es, aquello que comprehende e possee junto todo complimiento de vida no terminable, a lo qual ni sea absente algo de lo venidero ni de lo passado aya decorrido, esso se dirá con derecho ser eterno, y es nesçessario ello ansí como poderoso de sí estar siempre presente en sí e tener presente la infinidat del tiempo movible. **[V.6.9]** Onde no derechamente algunos, los quales como oyen ser visto a Platón este mundo no aver avido comienço de tiempo ni ser avedero fallesçimiento, [116r] piensan en esta manera el mundo formado fazerse eterno como su fazedor. **[V.6.10]** Porque otra cosa es ser traído por vida no terminable, lo qual Platón dio al mundo, e otra abraçar junto toda la presençia de vida sin término, lo qual es manifiesto ser propio de la mente divina. **[V.6.11]** Ca Dios no deve ser visto más antiguo por quantidat de tiempo que las cosas fechas, mas sí por propiedat de simpliçidat natural. **[V.6.12]** Porque aquel infinito movimiento de las cosas temporales semeja a este presençial estado de no movible vida e, como no pueda llegar y egualarse a él, fallesçe de inmobilidat en movimiento e menoscaba de simpliçidat de presençia en quantidat infinita de lo passado e venidero; e como no pueda posseer todo junto el complimiento de su vida, paresçe remidar algún tanto aquello que no puede complir e mostrar, porque en alguna manera nunca dexa de ser juntándosse a qualquier

presençia de aqueste pequeño ligero momento; **LA QUAL**, porque trae una imagen de aquella durante presençia, da esso a qualesquier cosas a quien se llegare por que [116v] sean vistas ser. [**V.6.13**] Mas porque no pudo permanesçer, tomó camino infinito de tiempo, y en esta manera se fizo que yendo continuasse su vida, cuyo complimiento no pudo abraçar permanesçiendo. [**V.6.14**] Ansí que, si quisiéremos, siguiendo a Platón, poner dignos nombres a las cosas, digamos sin dubda ser Dios eterno y el mundo perpetuo. [**V.6.15**] Pues ansí es, porque todo juizio comprehende según su naturaleza essas cosas que le son sometidas, e a Dios es el estado eterno e siempre presente, también su sçiençia, sobrepujante todo movimiento de tiempo, permanesçe en la simpliçidat de su presençia e, abraçante los infinitos espaçios de lo passado e venidero, considera en su simple conosçimiento las cosas todas como si ya se fiziessen. [**V.6.16**] Ansí que, si quisieres considerar la presçiençia con que conosçe todas las cosas, pensarás no ser antesaber como de cosa por venir, mas derecha sçiençia de nunca fallesçiente instançia. [**V.6.17**] Onde no es dicha previdençia, que sea constituida de las cosas baxas, mas providençia, quasi acatante todo de la soberana cumbre de las cosas. [**V.6.18**] Pues, ¿para qué demandas [117r] que se fagan de nesçessario essas cosas que sean esclaresçidas con la divina lumbre, como los hombres no fagan ser forçadas las cosas que vean? [**V.6.19**] ¿Añade por ventura alguna nesçessidat tu vista a essas cosas que acatas presentes? No. [**V.6.20**] Por çierto, si de lo presente divinal e humano es digna comparaçión, ansí como vosotros vedes algunas cosas por este presente temporal, ansí aquel las acata todas por el su instante eternal. [**V.6.21**] Por tanto, el anteconosçer de Dios no muda la naturaleza e propiedat de las cosas, e tales las acata presentes çerca de sí quales venideras después vernán en tiempo. [**V.6.22**] Ni faze confusos los juizios de las cosas, y en un acatamiento de su mente considera tan bien lo nesçessario como no nesçessario venidero, ansí como, quando vosotros vedes junto andar el hombre en tierra y el sol nasçer en el çielo, aunque lo uno e otro sea mirado junto, pero disçernés ser esto voluntario e aquello judgaes nesçessario. [**V.6.23**] Ansí, pues, el divino acatamiento, que de arriba mira todas las cosas, no perturba la qualidat d'ellas, que açerca d'él son [117v] presentes e venideras a la condiçión del tiempo. [**V.6.24**] De lo qual se faze que esto no sea opinión, mas antes conosçimiento afirmado con verdat, como lo que ha de ser conosçe ser, lo qual mesmo no ignore caresçer de nesçessidat de estar. [**V.6.25**] E si aquí dixeres lo que Dios vee venidero, aquesso no poder no venir, e lo que no puede no venir, esso contesçer de nesçessidat, no pongas a esto nombre de nesçessidat, çierto es que otorgaré yo ser cosa de muy firme verdat, mas tal a quien apenas llegará alguno sino el divinal acatador. [**V.6.26**] E responderé aquello mesmo venidero, como es comparado al conosçimiento divinal, ser nesçessario e, como es considerado en su naturaleza, del todo ser visto libre e absoluto. [**V.6.27**] Porque dos son las nesçessidades, una simple, ansí como es nesçessario todos los hombres ser mortales, otra de condiçión, ansí como, si sepas alguno andar, él es nesçessario andar. [**V.6.28**] Porque lo que qualquiera conosçió, esso no puede ser en otra manera que es conosçido; mas esta condiçión no trae consigo aquella simple, [**V.6.29**] que esta nesçessidat no la faze propia [118r] naturaleza, mas el añadimiento de la condiçión, ca ninguna nesçessidat costriñe a andar al que anda de su grado, aunque quando él anda sea nesçessario andar. [**V.6.30**] Pues, por esta mesma manera, si la providençia vee algo presente, esso es nesçessario ser, comoquier que ninguna nesçessidat natural tenga. [**V.6.31**] Mas essas cosas venideras que de la libertad del alvedrío vienen, Dios las acata presentes; por tanto estas, relatadas al acatamiento divino, nesçessarias son por la condiçión del divinal conosçimiento, mas, consideradas por sí, absolutas de su naturaleza no dexan la libertad. [**V.6.32**] Sin dubda, pues ansí es, todas las cosas que Dios anteconosçe ser venideras fázense, mas algunas d'ellas proçeden de alvedrío libre, las quales,

aunque vengan, empero estando no pierden la propia naturaleza, por la qual ante que fuessen fechas también podiessen no venir. [**V.6.33**] ¿Para qué, pues, se dize no ser nesçessarias, como vengan por la condición de la divina sçiençia por todas las maneras a semejança de nesçessidat? [**V.6.34**] Por esto es a saber que essas cosas que poco ante propuse, el sol [118v] nasçiente y el hombre que anda, las quales mientra se fazen no pueden no ser fechas, pero la una d'ellas era nesçessario estar, e aun ante que se fiziesse, mas la otra no. [**V.6.35**] Ansí también las cosas que Dios tiene presentes estarán sin dubda, mas d'ellas, esta desçiende de la nesçessidat de las cosas e aquella es del poderío de los fazientes. [**V.6.36**] Pues, no sin derecho deximos, si estas cosas se refieran al divinal conosçimiento, ser nesçessarias, e si se consideraren por sí, ser esentas de las ataduras de la nesçessidat, ansí como todo aquello que se manifiesta por los sentidos, si lo refieras a la razón, es universal, si a ello mesmo acatares, singular. [**V.6.37**] Mas dirás tú: si en mi poder es puesto mudar el propósito, faré ninguna la providençia, como por ventura mudaré lo que ella anteconosçe. [**V.6.38**] Responderé yo poder tú mudar tu propósito, mas por qué tú poderlo e por qué lo fagas o dónde lo tornes, la presente verdat de la providençia lo mira, e no poder escusar la divina presençia, ansí como no podrás fuir la vista del presente ojo aunque te buelvas en diversas acçiones con vo[119r]luntad libre. [**V.6.39**] ¿Qué, pues, dirás? ¿Quiçá por mi ordenança se mudará la sçiençia de Dios, que, ansí como yo quisiere agora esto, agora aquello, también ella paresca alternar vezes de conosçer? [**V.6.40**] No, porque el divino acatamiento antevee todo lo venidero e a la presençia del propio conosçimiento lo revoca e reduze; e no trueca, como piensas, agora esto, agora aquello con vez de anteconosçer, mas, estando, conosçe e abraça en un instante tus mudanças. [**V.6.41**] La qual presçiençia de veer e comprehender todas las cosas no la alcançó Dios del venimiento de las cosas venideras, mas de su propria simpliçidat. [**V.6.42**] De lo qual ansimesmo se desata aquello que **POCO ANTE** posiste, ser indigno si nuestras cosas venideras se digan dar causa a la sçiençia de Dios. [**V.6.43**] Porque esta fuerça de saber, que abraça las cosas con esse presençial conosçimiento, establesçe manera a todas e ninguna cosa deve a las postrimeras. [**V.6.44**] Lo qual como ansí sea, queda a los mortales entera la libertad del alvedrío, e no sin justiçia anteponen las leyes gualardones e penas a las voluntades sueltas de [119v] toda nesçessidat. [**V.6.45**] E aun queda el acatador de arriba, Dios antesabidor de todas las cosas, e la eternidat del veer suyo, siempre presente, como antevee lo venidero por la qualidat de nuestras obras, dispensando gualardones a los buenos e tormentos a los malos. [**V.6.46**] Por ende, no en balde son puestos la esperança e los ruegos, los quales, quando son derechos, no pueden ser sin fruto. [**V.6.47**] Contrariad, pues, a los viçios, honrad las virtudes, elevad el coraçón a esperanças derechas, estended humildes ruegos en las alturas. [**V.6.48**] Grande nesçessidat de bondat es puesta a vós, si dissimular no la querés, como obraes ante los ojos del juez acatante todas las cosas.

ACÁBASSE EL LIBRO QUINTO

### *4.5.4.3. Glosas*

Título

**NATURAL** es llamada esta manera de consolar no porque toda sea de razones naturales, mas porque el movimiento natural al comiençio es débile e flaco y es fuerte en el fin. E aquí se proçede ansí, que, començando de cosas ligeras e baxas, cresçe fasta las conclusiones fuertes e muy altas.

Título **Anıçio** es dicho de *anicos* en griego, que quiere dezir 'no vençido'.

Título **Maulio** fue un cavallero que, peleando con un varón de Françia, lo mató. E porque le quitó un collar de oro que trayé, el qual en su lenguaje es llamado *torque*, dixéronle dende adelante **Torquato**. E llamaron ansí a este doctor porque venía del linaje de aquel cavallero.

Título **Severino** es palabra compuesta de *satis*, que quiere dezir 'asaz', e *verus*, 'verdadero', *quasi* 'asaz verdadero'. E ovo este nombre porque fue muy firme e verdadero en ministrar la justiçia sin ser mudado por dones ni otra cosa. E aviendo entre muchas virtudes esta más singular, es contado con este nombre en el número de los santos.

Título **Extracónsul ordinario** dize porque era del número consular, que ansí se nombrava el que avía seído cónsul o lo podía ser en el tiempo que no lo era.

Título **Patriçio** llamavan entre los romanos al que era del linaje de los padres, e dezíasse de *pater*, que quiere dezir 'padre'; e avía este mesmo nombre todo aquel que curava de la cosa pública, e ansí avié nasçimiento de *patria*, que quiere dezir 'tierra propia'. Ansí que por las dos significaçiones le convenía bien este nombre.

Título **Despedaçantes** llama a las sçiençias poéticas, que con el dulçe canto añaden tristeza al coraçón entristeçido, acresçentando división e partimiento, que es contra el contentamiento e unión.

I.I.3 **Después**, es a saber, en la prosa terçera d'este libro.

I.1.3 **Sçénicas** son dichas las Musas por un logar señalado en el theatro llamado *sçena*, donde d'ellas se tractava, y es tomado de *sçenos* en griego, que quiere dezir 'sombra', porque este logar estava çerrado y escuro. Y es común manera de fablar que toda cosa que está en otra toma el nombre de aquello en que es, ansí como de çibdad, çibdadano.

I.1.8 **Desonestas** las llama, o, lo más propio, *putillas*, porque al pesar y plazer se juntan sin tener ordenado fin, a semejança de las mugeres públicas, que se ayuntan a todo hombre no por causa de generación, mas por deleite o ganançia.

I.1.8 **Mente** se repite a menudo en este libro, y en nuestro romançe se suele llamar *voluntad* por más çercano vocablo, mas no es propio, que *mente* es dicha aquella potençia con que proveemos lo venidero, ansí como *memoria*, con la que membramos lo passado, e *voluntad* es aquella con la qual queremos. E porque en algunos logares se escriven ambos vocablos, cada qual se porná por su nombre por que la intención del actor mejor sea entendida. E aun porque compensar lo por venir es entender más puro e simple, pone en muchos logares *mente* por la razón o principal fuerça del ánima. E donde tracta de la providençia de Dios, muchas vezes la llama *mente divina*.

I.1.9 **Mas a este, criado, etc.** Esta razón paresçe quedar sin satisfaçión del oyente, y es manera de los que fablan con ira o gozo, que suelen dezir razones menguadas e a las vezes se entienden según el representar, como alguno que suele dezir a otro con saña: «¿Vós a mí?». E la tal oraçión imperfecta es dicha *aposiopesis*, de *apos*, en griego, que quiere dezir 'defecto', e *usios*, 'egual', e *pasis*, 'passión', *quasi* 'egual defecto o passión'.

I.1.10 **Elis** es una cibdat de Gresçia en la qual estudió Aristotiles, e por esto quedaron famosos los estudios d'ella.

I.1.10 **Achademia** es otra çibdat en la dicha Gresçia donde contesçían a menudo terremotos, y escogiola Platón para estudio por que sus discíplos con el temor se arredrassen de los viçios.

I.1.10 **E las tornadas, etc.**, dize por el retrogar de los otros çinco planetas, que son estrellas erráticas, después que fabló del sol e la luna, que son dichos *luminares*.

I.II.10 **Redondez estable** dize por el mundo, el qual es firme según el logar de su todo e movible según sus partes, que, rodeado çerca de los polos inmóbiles, trae continuo movimiento.

I.II.15 **La estrella** dize por el sol, e puédesse entender por otra qualquier estrella que tenga nasçimiento e poniente, ansí como Héspero, del qual adelante se faze mención en diversos logares.

I.II.16 **En las ondas**, es a dezir, en las mares, paresçen somirse las estrellas, como sean vistos la mar y el çielo contiguos. Por esso acostumbraron los actores dezir que las estrellas se somían en la mar.

I.II.16 **Vergüença** se causa quando los hombres son publicados en lo que querrían encobrir, e, alterados los sentidos exteriores, contesçe comúnmente callar por la indisposición para la fabla.

I.2.4 **Espanto** es otra causa de silençio, y es ansí que, quando viene alguna cosa no imaginada, túrbasse la fantasía, que es seso interior, e fallesçe el movimiento de la lengua, el qual es por la conformidat del imaginar. E como el espanto sea más grave causa de silençio, porque procede de fallesçimiento interior, dize «más querría por vergüença, etc.». E para mejor entenderlo es de notar que en el logar do aquí dize «espanto» está en el latín *stupor*, que propiamente quiere dezir 'caso o contesçimiento que priva la memoria e la razón y embarga la lengua'.

I.2.4 **Litargia** en griego quiere dezir 'olvidança', ansí que es enfermedat de la memoria.

I.2.5 **Choro** es un viento que corre de çerca Favonio a la parte de Septentrión. E para mejor entender este verso e otros donde se faze mençión de algunos vientos nombrándolos por propios nombres, es de saber que son quatro los prinçipales de las quatro partes del mundo, e cada uno tiene otros dos vezinos, uno a cada parte, ansí que son doze en esta manera: de Oriente viene Subsolano, que es llamado vulgarmente Solano, y es viento temprado; e tiene a la parte de Mediodía a Euro, que trae lluvias en Oriente, e fazia Septentrión, Vulturno, el qual dizque disuelve e seca las cosas. De Occidente es Favonio, que también se llama Zéfiro; este desata los fríos del invierno, y con suavidat trae las flores del verano; e tiene faza Mediodía Áfrico, que engendra tempestades e lluvias, truenos e cresçimientos de ríos, e faza Septentrión Choro, cuyos soplos en Oriente fazen nublado y en India serenan. De la parte de Mediodía es Austro, que es también llamado Noto, el qual engendra rayos e relámpagos; e tiene faza Occidente Austro Notho, que trae largas nuves e lluvias, e faza Oriente Euro Austro, que es caliente. De la parte de Septentrión corre el viento llamado Septentrión, que causa grandes fríos e nuves sin lluvia; el qual tiene a la parte de Oriente a Bóreas, que es dicho Aquilón, el qual es muy frío e seco e sin lluvia, e desata los nublados, e faza Occidente tiene a Çierço, el qual faze nieves e granizo. Ansí que paresçe Choro ser viento colateral de Favonio a la parte de Septentrión, el qual en Oriente suele traer e llegar nublados; Bóreas es al lado de Septentrión de la parte de Oriente, el qual derrama los nublados. E ansí paresçe clara la comparaçión. E porque la tierra de Traçia es en aquella parte donde Bóreas viene y es tierra fonda e cavernosa dize ser embiado de la **fondura de Traçia**, y aun por ser rezio e tempestuoso puédesse entender por lo que dize Virgilio en el primero de las *Eneydas*, que Eolo çerró en la dicha tierra los vientos más fuertes en una cueva que fizo para ellos.

I.III.3 **Sócrates**, entre muchas buenas doctrinas e grandes amonestaçiones, reprehendía los sacrifiçios e creençia de los ídolos mostrando ser un Dios. E dize Maçer que los saçerdotes de Athenas le dixeron que beviesse un vaso de ponçoña en el nombre de su Dios, e, resçebido de buen grado, no sintió daño por ello; mas después, apremiado a bever otro tal, diziéndole que lo tomasse en el nombre de los otros dioses, fue corrompido su cuerpo e murió sin ser vençido ni desviado de la verdat. Por esso dize «meresçió la victoria, etc.». E los del pueblo, veyendo la maravillosa obra, mataron muchos de los saçerdotes en vengança de la muerte de Sócrates.

I.3.6 **Cuya heredat** dize por la intençión de Sócrates, que fue partida como heredat e ninguno la entendió entera, ca Epicuro dezía el sumo bien estar en el deleite e los estoicos en la virtut; e otros, es a saber, los peripatéticos, tomando opiniones diversas disputavan por la verdat. E porque ninguno la alcançó acabadamente dize que le rompían la vestidura.

I.3.7 **Anaxágoras** philósopho de Greçia fue ante del tiempo de Platón, e porque reprehendía los vicios de las gentes fue perseguido, tanto que ovo de fuir lexos de su tierra.

I.3.9 **Zenón** fue prínçipe a quien seguían los estoicos, y, esforçándose a enseñar el camino de la virtud, traía razones no sufiçientes. E no fue su doctrina verdadera, según pareçe por Séneca en muchos logares, en espeçial en una epístola a Luçilo, donde a menudo Séneca escarneçe sus razones. Empero, porque pareçía philósopho e virtuoso, perseguido del pueblo malo fue e muerto por muchos tormentos.

I.3.9 **Chamos, Sénecas** e **Soranos** es a entender por los diçípulos e seguidores de la doctrina de los philósophos Chamo, Séneca e Sorano. E fueron de los nobles de Roma, poco ante del tiempo de Boeçio. Por eso dize «cuya memoria, etc.».

I.3.9 **Vesevo** es un monte de Toscana el qual arde siempre, e algunas vezes rompe con los fuegos la tierra por logares diversos e no usados.

I.IV.6 **Rayo** llaman a un instrumento con que los geoménticos escrevían en el polvo.

I.4.4 **Conjugasto** era un cavallero que mucho mandava en la casa de Theodorico rey, por cuyo mandado Boeçio fue preso e muerto.

I.4.10 **Trigilla** era otro cavallero, mayordomo de la casa del dicho rey.

I.4.10 **Bárbaros** dize por estrangeros, es a saber, los criados d'este rey que no eran naturales de aquella tierra.

I.4.10 **Provinçiales** dize porque las tierras que ganavan los romanos, unas fazían labranças, otras tributarias, otras dezían provinçias. Estas eran donde no fazían mudança ni ponién nuevo tributo, mas los derechos o imposiçiones que ante acostumbravan pagar, cogíalos alguno de la çibdad. E a los moradores d'estos logares llamavan *provinçiales*.

I.4.11 **Antiçipaçión** se puede dezir quando alguno es judgado o condepnado ante que lo acusen.

I.4.14 **Al dañador**, es a dezir, al dicho rey, que por desfazer la orden del Senado les imponía crimen *lese magestatis*.

I.4.21 **Poder, etc.** Esta dubda torna a membrar en la primera prosa del libro quarto, e allí se responde a ella por los capítulos siguientes del dicho libro.

I.4.29 **Monstro** es llamado aquello que contesçe fuera de orden natural, e dízesse de *monstro*, *monstras*, que es 'mostrar', porque las tales cosas suelen contesçer en señal o demostraçión de algunos daños venideros, como lo que dize Lucano que contesçiera en Roma ante de la guerra çibdadana.

I.4.29 **Si Dios es, etc.** A esta qüestión se responde en la prosa última del libro terçero, donde dize «El mal pues, etc.».

I.4.30 **Sin defensión**, es a dezir, sin procurador.

I.4.36 **Proscripción** quiere dezir 'raimiento de escriptura', porque era costumbre de los romanos escrevir en una tabla de arambre con letras de oro los nombres de los senadores, e por esto se llamavan *padres conscriptos*; mas quando algún fazía algún yerro era quitado de allí su nombre. E pues Boeçio no era condepnado con razón, quéxasse del raimiento en egual de la muerte.

I.4.36 **Secreta cámara** es a entender por la muger, que deve ser la cosa más guardada e honesta de la casa.

I.4.40 **El suegro** era Símacho patriçio, del número de los senadores.

I.4.40 **De ti**, es a dezir, 'de ti, Philosophía'.

I.4.41 **Parésçeme ver, etc.** Esta dubda se reduze en el comienço del libro quarto, y ende es respondida.

I.4.46 **Hermano** dize porque fingen Phebo e Diana ser fijos de Latona.

I.V.6 **La Luna** resçibe lumbre del sol, e quando le está contrapuesta paresçe entera e más clara. Ansí que ante su luz se **encubren las otras** estrellas. E quanto más se açerca paresçe como con cuernos menguando la luz, la qual rescibe en la sobrehaz de aquella parte que está contra el sol. Ansí que, quanto más se açerca, menor se nos muestra; e quando llega en derecho de aquel logar do es el sol, que entonçe es más çercana a él, no veemos algo d'ella; por esso dize **pierda las lumbres**. Mas quando se desvía, más es alumbrada, fasta que, desçendiendo el sol en Occidente y ella está en Oriente, torna a mostrarse entera, estando entr'ellos nuestra visa. E por este cresçer e menguar suyo dize **por que agora luziente, etc.**, señalando las causas de esta mudança.

I.V.7 **Héspero** es Venus, e nómbrasse en diversas maneras según sus respectos. Dízenle *Héspero* porque los griegos llaman *héspera* a la hora que parte entre la noche y el día en la tarde, en la qual en çierto tiempo veemos esta estrella en pos del sol. E aun es dicho *Véspero*, porque los latinos llaman *viéspera* a la dicha hora. E porque otro tiempo paresçe antes del sol a la mañana más claro que las otras estrellas, como amarillo por los rayos del sol que quiere ya salir, es llamado *Luzero*; por esso dize **luziente amarillo, etc.**

I.V.10 **Bruma** es dicho el tiempo del invierno; de *brachin* en griego, que quiere dezir 'breve', que entonçe son los días menores.

I.V.14 **Desfojadora** dize porque en ese tiempo se desnudan los árboles.

I.V.14 **La luz**, es a dezir, el día.

I.V.17 **Ligeras** se puede entender por horas deseguales, faziendo doze en el día e tantas en la noche, que es çierto serán menores en la noche, menor que es en este tiempo; o ansimesmo por horas naturales, que seyendo pocas passan más aína.

I.V.21 **Arcturo**, según Santo Isidro, es una mansión de estrellas después de la cola de la Ossa Mayor en el signo de Boetes, e dízesse ver las simientes porque en el tiempo de su nasçimiento con el sol es el tiempo del sembrar.

I.V.22 **Sirio** es dicha la estrella Canícula, de *sirion* en griego, que quiere dezir 'tractamiento', por su grande tracto de rayos e calor. Esta es la que en el estío es en el medio del çielo; e como el sol sube a ella, dóblasse el calor, e por esto son dichos los días *caniculares*, en el qual tiempo las mieses se curan.

I.5.10 **Musa reclamante** dize por el verso antepuesto, en el fin del qual dize «e con la concordia, etc.»

I.VI.1 **Grave** llama al signo de Cánçer porque, entrando el sol en él, faze graves calores; esto es «ençenderse con los rayos del sol», es a saber, en julio, el qual tiempo ya vedes quánto es dispuesto para sembrar.

I.VI.5 **Çeres** fue deificada entre los gentiles en el sembrar e componer de las simientes e de las mieses, a la qual sacrificavan los labradores. Por esso dize «engañado, etc.».

I.VI.9 **Aquilonares** vientos, es a saber, vezinos de Aquilón, son Bóreas e Çierço, los quales secan tanto la tierra que la fazen sonable con la dureza de las eladas.

I.VI.15 **Bacho** era dios de las viñas; llamávanle ansimesmo Líbero Padre.

I.6.5 **Poco ante**, es a saber, en el verso quinto.

I.6.7 **Con qué governamientos, etc.** A esta qüestión se responde en el libro terçero en la prosa duodéçima.

I.6.10 **Mas dime, etc.** A esta otra qüestión se responde en el fin de la prosa undéçima del dicho libro terçero.

II.1.3 **Prodigio**, según el *Catholicon*, quiere dezir 'señal aparejada para destruir', e de aquí se dize *pródigo* por el gastador sin orden. E llama a la fortuna alegre *prodigio* porque, según dize adelante en esta mesma prosa, seyendo fuible o no duradera es señal de la miseria que verná, onde *prodigio* tanto quiere dezir aquí como *monstro*, prosa quarta del libro primero.

II.1.6 **Como aflicción** dize porque, puesto que de la mudança del bien al mal se siga aflicción o pena, del mal al bien no se sigue, mas paresçe serlo por el súbito mudamiento. E dízelo ansí porque esta conclusión es común a toda mudança.

II.1.11 **Çiega deidat** llama ansimesmo a la Fortuna porque era pintada como deesa ençima de una rueda con dos rostros çiegos, uno claro e otro escuro. Por esso dixo en el verso primero del primer libro: «Agora que la escura, etc.». En otros logares la llama *Suerte* e *Ventura*, e por otros nombres según diversos respectos.

II.I.2 **Euripo** es braço de mar en una isla de Greçia llamada Puentenegra, el qual suele cresçer e menguar tan sin regla que las fustas que por él van quedan muchas vezes en seco e se pierden en diversas maneras.

II.2.12 **Tragedia** es dicha la istoria que cuenta fechos de adversidat, poniendo primero la prosperidad del derribado por más provocar a tristeza. Y es tomada esta palabra de *tragos* en griego, que quiere dezir 'cabrón', e *odos*, 'canto', porque la boz del cabrón comiença suave e fenesçe ronca.

II.2.13 **En el umbral** de la puerta del templo de Júpiter en Athenas, donde Boeçio estudió seyendo niño, estavan dos toneles o vasos, uno con fiel e otro con miel, de qualquier de los quales avié gostar cada uno de los que entravan en el templo.

II.II.6 **Copia** era avida por deesa de la fertilidat e habundançia. E dezían algunos que mostrava el temporal bueno o malo en el cuerno que Hércoles quitó al gigante Achelous quando tomó forma de toro, del qual se dirá en el verso último del libro quarto; e sacrificolo a la dicha deesa lleno de flores y espigas, e según se mostrava dende adelante aquel cuerno, ansí se seguían los frutos del año. Por esso dezían lleno o medio lleno.

II.3.5 **Afinidat** es dicha aquella manera de parentesco que se adquiere por la muger. E porque él fue primero amado de los parientes de su muger que çercano, dize por la amistad ser la mejor manera de çercandat, porque no proçede de consanguinidat ni de parentesco açidental, mas de la virtud o fuerça del ánima.

II.3.8 **Çircuito** es a entender por el theatro.

II.3.9 **Privado** se entiende por hombre que no es príncipe ni gran señor, que a los tales llamavan tiranos e a los otros privados.

II.III.1 **Phebo**, que es el sol, fingen ser traído en carros con quatro cavallos: al uno llaman *Eruteus*, que quiere dezir 'bermejo'; otro *Alteón*, que es 'resplandesciente'; otro *Lampas*, que quiere dezir 'ardiente'; el otro *Filogeus*, quiere dezir 'amante la tierra'. E son nombrados en esta manera según quatro diversidades que paresçen en el sol cada día: al nasçer, bermejo como color de rosa o de oro; después, más claro; al mediodía, caliente; en la tarde se inclina abaxando faza la tierra. E por el tiempo de la mañana dize aquí «con el carro rosado, etc.». E porque en otros versos se faze mençión d'estos cavallos es dicho aquí de todos.

II.III.3 **La estrella** es a entender por la luna, que, en su cresçimiento estando clara e blanca, quando sale el sol fázela paresçer amarilla.

II.III.15 **Cree** es de entender por 'no creas', ca es manera de fablar llamada *ironía*, que quiere dezir 'afirmaçión fingida'.

II.IV.9 **Aquella**, es a saber, la cumbre, etc.

II.IV.11 **Estas**, es a dezir, arenas.

II.IV.19 **El viento, etc.**, esto es, Austro.

II.5.10 **Postrimera** fermosura dize ser la de las piedras por respecto de otras tres que son primeras: la prinçipal es de la natura razonable, la otra de la sensible, la terçera de la vegetable; la postrera es de las cosas corporales. E porque la primera es del hombre, que contiene todas las otras, e la postrera sola es de las piedras, dize «en respecto de vuestra excelençia, etc.».

II.5.26 **Excellente natura** dize por la humanidat.

II.5.28 **Todo el bien** es a entender por el sumo bien.

II.5.35 **Oh, muy clara, etc.**, ironía es.

II.V.1 **Primera hedat** llama al tiempo en que aún no moravan los hombres en casas, salvo en los campos. E los antiguos, espeçial Ovidio, fazen de todo el tiempo quatro hedades: la primera, la ya dicha; e quando començavan a labrar los campos e fazer poblaçiones dezían la segunda; la terçera quando, despertada la cobdiçia con otros vicios, adquirían possessiones dividiendo e señalando los términos de las tierras usando de moneda e semejantes cosas; la postrera llamaron al tiempo suyo, quando ya veían cresçidos los viçios e maldades, tanto que entendieron no poderse más dañar. E d'esta con la primera dize en este verso por que con la inocençia de la una veamos el daño de nuestro tiempo.

II.V.8 **Seres** son una gente en la parte oriental que primero fallaron el criar de los gusanos que fazen la seda; e por aquellos vasos que estos gusanos componen derredor de sí llama **velloçinos**.

II.V.9 **Venino** dize por la sangre de un animal llamado *ostro* que se cría en conchas, e porque se fallan muchos en la ribera del mar de Tirio llámalo **tirio**, con la qual sangre se tiñe la seda para fazer púrpura; y es como si dixesse 'ni sabién qué cosa era púrpura'.

II.V.26 **Ethua** es un monte que en Çeçilia paresçe arder continuamente, e llámase ansimesmo *Vulcán* porque fingían ser allí morada de Vulcano.

II.6.2 El **IMPERIO CONSULAR**, es a saber, el regimiento de los cónsules en Roma, fue comiençio de su libertad, ca fue regida por reyes desde Rómulo, su fundador, fasta Tarquino, con el qual fueron siete reyes. E porque este dexó sin castigo la fuerça que su fijo fizo a Lucreçia fue echado del reino; por esso dize **QUITARON,** etc.; e dende adelante fue la çibdat regida por cónsules. Y aun los viejos del pueblo, veyendo la sobervia de algunos d'ellos, mudaron el regimiento en tribunos, que eran juezes elegidos del pueblo, e después por diez varones, e otra vez por dos cónsules o senadores, fasta quedar el regimiento bien ordenado al provecho común; por esso dize «cobdiçiaron, etc.». E todo esto fazían por no ser sometidos a regidores malos.

II.6.8 **VARÓN LIBRE**. Este fue un philósopho llamado Rabión.

II.6.10 **BUSIRIS** fue rey de la segunda Egipto en tiempo de Josué, e fazía abominables sacrifiçios a sus dioses, e de todos los estraños que a su tierra venían sacrificava por maneras crueles, pero después fue muerto por Hércoles, que vino a su tierra con intención de reparar tan grande daño, e apoderándose de su reino quedó por señor temido de todos los moradores.

II.6.11 **RÉGULO**, cónsul romano, aviendo grandes batallas con los cartagineses, fue muchas vezes vençedor, pero al fin fue preso por Asdrúbal e murió en poder de sus enemigos.

II.VI.3 **EL FIERO**, es a saber Nero, Emperador de Roma. Fue hombre muy cruel y henemigo de la república, del qual recuenta aquí quatro fechos señalados para mostrar que la dignidad e poderío no quitan la maldad, antes la ençienden.

II.VI.2 **QUEMADA** fue la çibdat de Roma por mandado del dicho Emperador; dizen que no por ál sino por representar a su vista quál paresçería la grande Troya al tiempo que fue ardida.

II.VI.2 **LOS PADRES** o senadores de Roma mandó degollar no movido por causa allende la crueldat.

II.VI.3 **EL HERMANO** d'este Emperador, que se llamava Calígula, fue muerto por su mandado por regnar seguro e sin egualdat. Otros dizen que por embidia del cantar, porque entramos eran muy dados a la música.

II.VI.4 **DE LA MADRE** suyo concebido, sin causa enojo judgó de la matar, y aun después, mandado abrir su cuerpo, quiso mirar el logar en que fue conçebido.

II.VI.8 **ESTE** dize que regía quantos moravan de Oriente a Occidente; por esso dize **ESCONDIENDO,** etc.

II.VI.11 **SIETE TRIONES** pone por la parte de Aquilón, y este nombre es de siete estrellas que son en la Ossa Mayor que son llamadas *triones*, que quiere dezir 'bueyes'; por otro nombre se llaman el Carro. Este es Arcturo, del qual se dixo en el verso quinto del libro primero.

II.VI.12 **NOTO** dize señalando los pueblos del Mediodía, porque este viento es el que corre de aquella parte, segund es dicho en el verso terçero del primer libro.

II.7.1 **Materia** o fundamento para regir son saber, actoridat e poderío. La sabiduría demandó Salamón para regir bien el pueblo; la actoridat es menester para obedesçer; para atemorizar e punir cumple el poderío.

II.7.2 **Gloria** se entiende aquí por grande fama con loor.

II.7.3 **Punto** es llamada la menor parte del cuerpo, e dízesse la tierra comparada al çielo tener razón de punto, porque lo que veemos del çielo sobre nuestro orizonte es su meitad, lo qual no serié si la tierra toviesse quantidat en comparaçión al çielo.

II.7.6 **Punto de punto** dize porque puso la tierra en respecto del çielo tener razón de punto, e lo poblado de la tierra en respecto de toda ella es tanto poco que dize ansimesmo tener razón de otro punto, mas dévesse entender *largo modo*.

II.7.8 **Cancaso** es un monte en los cabos de India a la parte de Setentrión del qual nasçe el río Indo, e corre faza Mediodía; e por esso es llamada aquella tierra India.

II.7.8 **Parthos** son llamados los pobladores de Parçia, que es una grande tierra en la parte de Assia, desde el río Indo fasta Tigris, en que ay veinte e quatro regnos.

II.VII.15 **Fabriçio** fue un notable hombre de Roma e muy fiel a la cosa pública, entre cuyos fechos singulares se cuenta en *La romana istoria* que fue embiado por mensajero a Pirrus, rey de los epiratas, el qual, sabiendo que era pobre, le prometió grandes dones por lo atraer a sí, mas Fabriçio no quiso. Dízesse en otro logar que el dicho rey le dava gran suma de oro por que le fiziesse aver a Roma, e fue respondido por el fiel çibdadano: «No quiere Roma ni los suyos oro, mas regir e governar a los señores d'ello».

II.VII.16 **Bruto** fue uno de los primeros cónsules de Roma, después de quitado el nombre real por la fuerça que fizo el fijo de Tarquino que ya se dixo en la prosa sexta d'este libro, del qual se fallan grandes fechos e famosos. Este mató dos fijos del dicho rey porque eran en favor suyo, e con él mesmo se encontró peleando en guisa que murieron los dos.

II.VII.16 **Catón**. D'este que faze aquí mençión fue aquel que por la grande constançia que ovo en todos sus acuerdos era llamado «el **rezio**». E tanto fueron sus obras dignas de fama que en muchos logares es traído por exemplo de la virtud, del qual dize Tullio en el *Libro de la vejez* que nunca fue mejor varón. Este es el que, después de la caída de Pompeo, él mesmo se mató diziendo no ser a él honesto el bevir, pues Roma perdía su libertad. E d'esta manera dezía Séneca en el *Libro de la providençia*: «Por çierto de buen grado devían mirar los dioses a su criado veyéndolo escapar de los casos d'este mundo con tan digna memoria e tan fermosa salida, ca la muerte consagra aquellos cuyo fin aun los que lo temen lo alaban».

II.VIII.6 **Simientes** son dichos los elementos, porque d'ellos, ansí como de simientes, se fazen las cosas materiales. **Peleantes** dize por la contrariedat de sus qualidades.

II.VIII.8 **Carro dorado** ya es dicho en el verso terçero d'este libro.

III.III.3 **Piedras** del mar bermejo dize por las piedras presçiosas que son falladas en la ribera del dicho mar.

III.4.2 **Struma** es llamada la giba que se faze en el pecho, e quiere dezir 'ayuntamiento de humores'. E so esta semejança vituperava **Catulo**, çibdadano de Roma, a **Novio** senador, hombre viçioso, como si le dixesse que tenía el pecho lleno de maldades.

III.4.4 **Decorato** fue un hombre malo de la casa de Theodorico en cuya compañía mandava el dicho rey que Boeçio rigesse alcaldía, e veyendo la maldad d'él non lo quiso acceptar aunque por ello fue puesto en muchos peligros.

III.IV.2 **Ostro tirio** se entiende por la púrpura, que es teñida con la sangre d'este animal, según es dicho en el verso quinto del libro segundo.

III.IV.3 **Pedrezuelas blancas** dize por el aljófar.

III.5.6 **Un tirano**. Este fue Dionisio, rey de Seçilia, que, para exemplo a un fijo suyo, fizo colgar de un filo delgado una espada sobre el logar donde comía, e los que veían el filo tanto ligero de quebrar maravillávanse por qué se ponía a tal peligro, e respondié que de mayor peligro era el reinar mundano, el qual fasta entonçe él avía por muy seguro.

III.V.7 **Thile** es una isla en el mar Occéano allende Bretaña, entre las playas de Septentrión e Occidente, en la qual dize Santo Isidoro que dura la noche seis meses y el día otros tantos. Es llamada **postrera** porque allende de esta no ay luz ni calor por la distançia del sol.

III.6.5 **Poco ante**, es a saber, en la prosa séptima del libro segundo.

III.7.6 **Eurípides** fue un philósopho griego.

III.8.10 **Linçeo** es animal de tan singular vista que ninguno otro cuerpo le embarga de acatar qualquier cosa visible.

III.8.10 **Alçipíades** fue una muger desonesta muy fermosa en el tiempo de Aristotiles; e como algunos disçípulos suyos la viessen, rogávanle que fuesse con ellos a la ver por que mirasse su gran fermosura. Él respondía que «si los hombres usassen de los ojos del linçeo, etc.».

III.VIII.12 **Púrpura** dize fallarse en el mar por el pez ostro, con cuya sangre se tiñe, del qual se dixo en el verso quinto del libro segundo y en el verso quarto d'este libro.

III.VIII.14 **Ethinos** son unos peçes de manera de erizos; e dizen los naturales que, si uno d'estos encuentra con alguna fusta, la estorva de andar.

III.9.32 ***Timeo*** es un libro que fizo Platón de la justiçia natural e çevil e del alma del mundo. Es llamado ansí por *timen* en griego: quiere dezir 'alma'. Otros dizen porque lo embió a un su disciplo llamado Timeo, y aun dizen algunos que fue su maestro.

III.IX.4 **Exteriores causas** son dichas la final y la efiçiente porque no entran con su efecto. E dízelo porque Dios faze todas las cosas a fin de sí mesmo, e solo es omnipotente para acabar su obra.

III.IX.5 **Deleznante** llama a la materia o causa material, que estando en potençia resçibe o se delezna a qualquier forma.

III.IX.5 **Forma** dize por la otra causa, que es dicha formal. Esta es la que da e determina el ser de la cosa, la qual en Dios es el sumo bien, por el qual rije todas las cosas. E porque todo lo que es en Dios es simplemente Él mesmo, dize «enxerida, etc.».

III.IX.13–14 **La ánima** es a entender aquí por la acción o primero movedor, que según Platón es dicho «alma del mundo», ansí como la materia primera es llamada *ylle* o primer cuerpo. E dize **medio de triple natura** porque esta ánima es una sustançia e compuesta de diversas e mezclada d'estas dos cosas, como si dixesse que es un todo e tiene partes y es mezclada de todo e partes, o también porque d'ello proçeden tres naturas principales, que son cresçer, sentir y entender, con las quales se mueven e duran los animales, repartiendo a cada uno lo que le conviene. Por esso dize luego **pártesla por cónsonos miembros**, es a dezir, cuerpos, que por esta razón son partes del mundo, e por la unidad de la ordenança son llamados miembros.

III.IX.15–16 **En dos redondezes** se dize ayuntar esta ánima, porque movimiento circular es juntar el fin al prinçipio, e ansí lo faze ella obrando a fin de sí mesma. Por esso dize **traspassa**, es a dezir, en operación **para tornar en sí mesma** e por mostrar que es ordenada a otro fin más principal. Dize luego **e çerca la mente profunda**, es a saber, a Dios, començando d'Él ansí como de causa primera, tornándosse a Él ansí como a soberano fin de todas las cosas.

III.IX.17 **E convierte** el çielo, es a dezir, rodea, que ansí como esta ánima se mueve çircular como es dicho, ansí el cielo, movido por ella, se rodea a su semejança e imajen, ayuntándose en las dichas dos redondezes.

III.IX.18 **Las ánimas**, es a entender, las razonables.

III.IX.18–20 **Vidas menores**, por las otras, vegetativa e sensitiva, las quales son dichas menores porque no duran más de quanto tarda en desatarse el cuerpo en que son ayuntadas. E dize luego aparejando **las nobles**, es a saber, las raçionales, en los ligeros **carros**, que son entendimiento, memoria e voluntad, con los quales son levantadas a alcançar el bien soberano. Por esso dize **siémbraslas** en el çielo e la tierra, que, estando juntas al cuerpo, suben por contemplaçión el çielo soberano, según mayormente se pone en el verso primero del libro quarto.

III.IX.20–21 **Ley benigna** dize porque todas las cosas dessean el bien, no por ley premiosa, mas de su grado, lo qual declara en la prosa última d'este libro. E dize con **reduzible fuego** por el amor o karidad proçedientes de la voluntad libre.

III.10.22 **Porisma** dizen los geómetras por lo que se concluye de la disputaçión, e tómase de *poris* en griego, que quiere dezir 'abrimiento', y es dicho semejante de los poros, que son los agujeros sotiles en el cuerpo del animal, que ansí como por estos resulta algo de la sustançia, ansí por el porisma sale conclusión de lo razonado.

III.10.22 **Corolario** se dize de *corola*, que quiere dezir 'corona', la qual se dava por gualardón de las batallas en señal del vençimiento; e passan este vocablo a las conclusiones porque son como gualardón o fruto de lo disputado. E d'este término usan los lógicos, ansí como los geómetras de *porisma*.

III.X.6 **Asilo** era llamada una casa que fizo Rómulo, la qual era defensión de qualquier que en ella entrasse, aunque oviesse cometido graves delictos. Tomose este nombre de *a*, que quiere dezir 'sin', e *silen*, que es 'tacto', *quasi* 'sin ser tocada'.

III.X.7 **Tajo**, río asaz conosçido es en esta nuestra tierra, en cuyas arenas se suele fallar oro. Este cuenta Santo Isidoro por de los mayores de España.

III.X.8 **Herino** es un río grande en Asia en que se fallan piedras preçiosas; e porque en su ribera a vezes se falla oro, dize con **relumbrante peña**. Este passa çerca de una cibdat llamada Gimirna.

III.X.9–10 **Indo** es otro río que corre por tierra de Oriente, en el qual se fallan rubíes y esmeraldas; por esso dize **piedras,** etc. E por la çercandat del sol a aquella tierra dize ser çercano al **orbe**, es a dezir, 'redondez', caliente. Este nasçe del monte Caucaso, según se dixo en la prosa séptima del libro segundo, y entra en el Mar Bermejo.

III.11.40 **Poco ante**, es a saber, en el verso sexto del libro primero.

III.XI.4 **En redondez** dize porque el fin de los desseos deve influir en el prinçipio, que quien ordenare las cosas al fin devido querrá lo que deviere e lo que quisiere será, no desseando cosa fuera de su fin çierto, como quien piensa fallar la feliçidat por honor o riqueza. E por tales movimientos dize **luengos**, que no son cogidos en redondez, mas son a manera de línea que, nunca tornando a donde començó, quanto más anda tanto se alexa de su prinçipio.

III.12.2 **En el tiempo passado**, es a saber, en la prosa sexta del libro primero.

III.12.4 **Poco ha**, es a dezir, en el comiençó de la dicha sexta prosa del libro primero.

III.12.17 **Mostré**, es a saber, en la segunda prosa d'este libro.

III.12.18 **Yugo** dize por 'premia', tocando un acto que antiguamente usavan en las guerras, y era ansí: que, quando alguna de las huestes no entendía poderse defender con armas, obedesçía a la otra; e, aunque no de buena voluntad, fazíanlo por quitar mayor daño. E por señal de subjeción avían de passar todos debaxo de un yugo que alçavan los vençedores.

III.12.24 **Fábula** es dicha aquella istoria que ni cuenta algo verdadero ni semejable de verdat.

III.12.24 **Los gigantes** fueron corridos de Júpiter con saetas de fuego en el campo de Flagea, los quales, aviéndole por esto grande henemistad, quisieron derribar el çielo que Hércoles sostenía en los hombros sobre el monte Athalante por quitar a Júpiter tan noble morada, pero al fin fueron desbaratados e no complida su voluntad.

III.12.29 **El mal, pues, etc.** Aquí responde a una qüestión fecha en la prosa quarta del libro primero, do dize: «Si Dios es, etc.».

III.12.30 **Laberinto** era llamada la casa que fizo Dédalo para el Minotauro, nasçido de Pasife, muger de Minus, rey de Creta, cuya salida era tanto dubdosa que pensando salir entravan y entrando salían. E *laberinto* es compuesto de *labor*, por 'trabajo', e *intus*, que quiere dezir 'dentro', *quasi* diga 'trabajo de dentro'.

III.XII.5 **El cantor de Traçia** dize por Orpheo, fijo de Phebo e de Calíope, que fue natural de aquella tierra, casado con Euridiçe, la qual andando por el campo con otras dueñas folló una serpiente, de cuya mordedura murió. Entonçe el marido, que mucho la amava, fue tanto triste que no se podía consolar e, como fuesse grande cantor, començó de la plañir tan dulçemente que movía los montes e juntava los animales naturalmente henemigos. Empero no le dexava por esso el grande dolor, ca el fervor más ardiente, es a dezir el amor, que siempre busca remedios, no le dexava reposar, tanto que, desçendido a los infiernos, venció con el dulce cantar los estorvos de su propósito fasta ganar la su muy amada muger, la qual perdió por passar la ley a él puesta, según que paresçe en el metro presente.

III.XII.23–24 **Su madre** ya es dicho que era Calíope, e porque fue deificada en la música dize **lo que sacó,** etc.

III.XII.25 **Impotente** llama al lloro porque proçede de impotençia o defecto.

III.XII.29 **Tergemino** dize por el Çervero de las tres cabeças, portero de los infiernos.

III.XII.31 **Las dehesas** ultrizes o vengadoras de los pecados son Allecto, Thesiphone e Megera, las quales, comoquier que sean tan espantables que su temor es tormento a los culpados, dize que ya paresçían piadosas llorando provocadas con el dulçe canto.

III.XII.35 **Yxión** fue uno de los gigantes, el qual quiso yazer con Juno, y ella entrepuso una de sus donzellas; otros dizen que una nuve de su figura, donde, resçebida la simiente, se engendraron los çentauros. E por este pecado le dieron los dioses tal pena que, puesta su cabeça en una rueda, todo tiempo fuesse movido muy apriessa en derredor.

III.XII.37 **Tántalo** despedaçó un fijo de Tros, rey de Troya, e diolo por manjar a Júpiter. Por ende fue judgado en el Infierno a estar en un río somido fasta la barva veyendo mançanas delante sí, siempre fambriento e con grande sed, mas quando más desseare fartarsse, no aya poder de fazerlo.

III.XII.39 **Tiçio** fue grande philósopho, e siguió mucho a Latona por amores fasta que casó con ella; e, sabiéndolo Apolo su fijo, mató al dicho Tiçio. E ido en los infiernos, fuele dado por pena que un bueitre fambriento abra sus entrañas e coma la molleja, padesçiendo ansí de continuo.

III.XII.40 **El juez**, es a dezir, Minus, que fue rey de Creta.

IV.1.3 **Mas esta, etc.** Desde aquí torna a formar las dubdas que movió en el cabo de la quarta prosa del libro primero.

IV.I.5 **Aire** es el primero cuerpo de los situados sobre nós, ca debaxo tenemos el agua e la tierra. E llámalo «inmenso» no porque sea infinito o sin medida, mas porque no lo podemos medir. E queriendo aquí mostrar cómo la mente apartada de los viçios se faze tanto ligera por su pureza que pueda llegar al bien soberano por conosçimiento, comiença del aire sobiendo por el fuego e los çielos, señalando algunos fasta llegar al soberano çielo.

IV.I.8 **Se calienta**. Puédese entender que del movimiento continuo del çielo se siga calor acçidental al fuego porque todo movimiento engendra calor o porque el logar es dicho prinçipio de generaçión, que, ansí como el que engendra es prinçipio del ser, ansí es el logar prinçipio de la conservaçión o existençia. E pues que la última sobrehaz del çielo primero es el logar del fuego, puede ser dicho escalentarse por el movimiento celestial, ansí como logar que lo conserva con sus acçidentes.

IV.I.11 **Frío viejo** dize por Saturno, que es en el çielo seteno. Llámalo «viejo» porque su movimiento es vagaroso como de hombre viejo, que el curso solar de un año es treinta años a él, o ansimesmo porque fue el más antiguo de los dioses çerca de los gentiles. Es llamado «frío» no que lo sea formalmente, mas por sus efectos.

IV.I.12 **Cavallero** de la luziente estrella, es a dezir, de Dios. Es fecha la mente vençedora de los viçios, e dízesse a semejança de las batallas, ca el vençimiento es dicho *miliçia* o *cavallería*, de donde ovo comienço este nombre *cavallero*.

IV.I.13 **El çerco** de las estrellas es a entender por el çielo octavo, que es dicho estrellado.

IV.I.16 **Polo** es dicho aquel logar donde se considera el cabo del exe çelestial; e son dos: uno a la parte de Mediodía, otro a Septentrión.

IV.I.17 **Reverenda lumbre** es a entender por el sumo bien.

IV.I.19 **Aquí,** es a dezir, sobre todos los çielos, se dize estar Dios, no determinando logar, mas por singularidat, que, ya sea todas las cosas ser e regirse por la divinal presençia, mas porque alguna no puede allí perfectamente estar, es dicho logar más exçelente, al qual la ánima bienaventurada, aunque junta al cuerpo, puede llegar contemplando el sumo e bien verdadero.

IV.2.6 **Fallesçiendo la voluntad**. Paresçe algunas vezes fazerse algo con el poder solo, como si alguno es apremiado a fazer lo que aborresçe o si fiera a otro no queriendo, como suele contesçer, e ansí no paresçerié çierto el presente fablar. Mas no se deve dubdar por esto que, quando alguno es forçado a obrar lo que no querrié, no es contra su voluntad, porque, temiendo más lo que le fuerça, quiere antes lo que obra aunque libremente no lo querrié. E si alguno fiera a otro no queriendo, no se faze según el poder junto a la voluntad, mas por caso no pensado, que es fuera d'este propósito.

IV.2.10 **Mostrado**, es a saber, en la segunda prosa del libro terçero.

IV.2.39 **Concluimos**, es a saber, en la prosa postrera del terçero libro.

IV.2.40 **Poco ha**, conviene saber, en la dicha prosa última del libro terçero.

IV.2.43 **Mostramos**, en la prosa dezena del libro terçero.

IV.2.45 **Lo que deleita** dize por aquello que viene según la cobdiçia del apetito. Mas el desseo de la voluntad entonçe se acaba quando viene lo desseado; e porque buenos e malos dessean el bien e los buenos lo alcançan, dize que los malos usan «lo que deleita», es a saber, cosas baxas e terrenales, que solamente satisfazen al apetito sensual, mas no acaban lo que dessean, es a saber, el bien. E por esso bivimos desseando aunque posseamos cosas que mucho nos deleiten.

IV.3.2 **Estadio** es dicho el ochavo espaçio de una milla, e a esta medida señalavan en las çibdades de Ytalia el logar donde solían çelebrar una fiesta de tal guisa: juntados çiertos cavalleros al un cabo de aquel logar, corrían contra la çibdat, e quien primero llegava çerca de una corona de oro que ponían a essa parte, levávala para sí, e aun agora se faze en Florençia e otros logares, mas en logar de la corona ponen un paño de brocado o otra joya qual les plaze.

IV.3.8 **Poco ha**, es a saber, en la prosa dezena del libro terçero.

IV.3.11 **Por contraria frente** dize porque ay cosas discordes e aun contrarias, ansí como poco e mucho, fermoso e feo, mas comunican en algo, e lo que del uno se provase, no era forçado seguirse por contrario al otro. Mas el bien y el mal, la pena e gualardón, no partiçipan en cosa por razón de sí, ca son contrarios de todo en todo, e por esso es nesçessario seguirse a cada qual las cosas contrarias del otro.

IV.3.14 **Poco ante**, es a saber en la honzena prosa del libro terçero.

IV.III.1 **Nariçio** era llamado Ulixes porque era natural de tierra de Nariçia.

IV.III.3 **Euro** viento es.

IV.III.4 **Deessa** criada de la simiente del sol, es a dezir, Çirçe, que era fija de Phebo e morava en una isla del reino de Traçia, donde el dicho Ulixes era rey. El qual, bolviendo a Gresçia después de las batallas troyanas, andovo errado por la mar mucho tiempo. E, aportado a la dicha isla, salieron a tierra algunos de los suyos a buscar provisión, ca estavan muy estrechados. E por la sçiençia d'esta Çirçe, que era grande sabia, fueron mudados en diversas formas bestiales con manjares que les dio mezclados con encantación.

IV.III.7 **Con cantar**, es a dezir, con encantación.

IV.III.9 **Poderosa en yervas** dize por esta fija de Phebo, que lo más de su obra fazía con virtudes de yervas.

IV.III.11 **Marmaria** es África, donde son los bravos leones.

IV.III.16 **Manso** dize que andava el que era mudado en tigre, que comoquier que el tal animal sea muy fiero, porque solo la forma de fuera perdió, cada uno d'estos, guardando la interior o razonable, no seguían las obras que a la semejança tomada convenían, mas lo que el regimiento intelectual quería.

IV.III.17 **Ave** es a entender por Mercurio, el qual se figurava con alas en los pies señalando su grande ligereza en el movimiento, porque es el más ligero de los planetas. Llámalo de **Archadia** porque en essa tierra era mucho obedesçido e honrado con sacrifiçios. Este libró al cabdillo, es a dezir, Ulixes, del daño del huésped, es a saber, Çirçe, con una flor blanca que le dio, con la qual previno a las encantaçiones; mas no escaparon sus remadores o compañeros, porque avían ya tragado los manjares.

IV.4.29 **Lo de fuera**, es a entender, los sentidos exteriores.

IV.V.1 **Las estrellas de Arcturo** son las que llaman el Carro. Son dichas de Arcturo porque *arcton* en griego quiere dezir 'ossa', y estas estrellas son puestas en pos la cola del Ossa Mayor, según se dixo en el verso quinto del libro primero. Estos son los siete triones, de que ansimesmo es dicho en el verso sexto del libro segundo.

IV.V.2 **Alto quiçial** es el Norte, que es llamado «quiçial» porque está al un cabo del exe del mundo; «alto» porque lo veemos en alto, a diferençia del otro polo o quiçial, de la parte de Austro, el qual no veemos porque nos paresçe estar en baxo.

IV.V.3 **Boetes** la estrella que va delante al Carro es, e dize «coja los carros» a semejança de boyerizo o carretero.

IV.V.4 **Encubra** se ha de entender por Boetes, que solo se encubre a nuestra vista en la onda. Ya es dicho que fabla según poeta diziendo las estrellas somirse en la mar.

IV.V.4–5 **Flamas tardías** dize por los rayos o claridat de Boetes, que se encubre tardío a respecto de las otras estrellas que se rodean lexos del dicho quiçial, e sale primero que ellas. Por esso dize **como acabe**, etc. Y es de mirar, como el exe del mundo sea inmóbile e las estrellas se muevan derredor d'él, las que le son más çercanas fazen menor çerco; e como las lexanas, que fazen mayor rodeo, acaben su movimiento en egual tiempo que las çercanas, ca todas tornan adonde començaron en un día natural, nesçessario es que las más lexanas sean movidas más apriessa. Pues como Boetes se esconda más tarde que las otras estrellas e ande más de vagar, porque anda chico çerco en tanto que las otras grande, mucho paresçe contra razón nascer antes que las otras. Mas, mirada la causa, claro estará que, porque Arcturo se rodea çerca del exe o quiçial, no se encubren de sus estrellas mas de una, es a saber, Boetes, y esta toma tan poco rodeo debaxo de nuestro orizonte que, aunque se esconda tarde e muy de vagar se mueva, saldrá más aína que las otras estrellas, las quales por su distançia del Norte toman tanto de su çerco fondón del emisperio que, encubriéndose aína, muéstranse tarde aunque sean movidas más apriessa.

IV.V.7 **Si se tornan, etc**. Pone otro exemplo en el eclipsi de la luna tocando la causa d'él.

IV.V.7 **Cuernos** dize porque, començando a eclipsar, paresçen en ella como cuernos, y es por defecto de nuestra vista, que es ocupada de la ver entera por la escuridat entrepuesta, como no podamos ver sin luz.

IV.V.8 **Con los términos de la noche** dize escuresçer la luna porque el eclipsi suyo nunca contesçe sino contraria al sol, como la noche sea por la sombra de la tierra, que estorva la claridat del sol. E porque esta sombra se faze puntiaguda, ca el alumbrador, que es el sol, es mucho mayor que la tierra, que es el que faze la sombra, no embarga la luz a la luna sino estando en señalado logar, ansí que, no podiendo contesçer sin escuredat sobre la tierra de la parte do estoviere la luna, causándolo el cabo o término de aquella escuredat o noche, dize «con los términos, etc.».

IV.V.9 **Confusas** o no claras paresçen las estrellas ante la luna entera e clara, mas, escuresçida como es dicho, descúbrelas, es a dezir, paresçen claras quitada la luz que las encubría.

IV.V.11 **Público error** dize por la opinión de un pueblo de gentes llamados *thorilantes*, que tenían este eclipsar de la luna fazerse con encantación de palabras, e, queriendo defenderla, quando la veían començar a escuresçer fazían grande ruido dando golpes en arambres e otros instrumentos sonables por que no oyesse las bozes del encantador.

IV.V.13 **Choro** viento es colateral de Favonio en el terçero verso del libro primero, e porque los italianos suelen llamar *Choro* a todo viento que faze fortuna en sus riberas, dize «ninguno se maravilla, etc.», porque es cosa que veen a menudo.

IV.6.3 **Ydra** era una serpiente con muchas cabeças que estava en tierra de Gresçia en una laguna llamada Lerne, la qual fazía grandes daños, e por una cabeça que le cortavan nasçíanle otras muchas, ansí que, aviendo tal daño, por sin remedio despoblose la tierra de aquel derredor fasta que vino Hércoles e provó a la matar tajando las cabeças; e, visto la su naturaleza, mandó juntar mucha leña en torno de la laguna, e puesto fuego fue ardida la serpiente. Por esso dize «ni la manera, etc.».

IV.6.17 **La razón** se ha con el **entendimiento** en tal manera que aquello que el entendimiento considera simple e generalmente, la razón lo aplica singular e por respecto.

IV.6.17 **Lo que se engendra** dize por lo movible e transitorio; **lo que es** entiéndesse por lo durable e no movible.

IV.6.17 **El tiempo** es movible por la suçessión de lo passado a presente e porvenir, mas la **eternidat** es firme e simple porque abraça junto la infinidat del espaçio.

IV.6.17 **El çírculo** es movible, compuesto e divisible, mas el **punto** firme, simple e indivisible, e ansí paresçe clara la aplicación.

IV.6.22 **Mostrado** es en la prosa segunda del libro terçero.

IV.6.33 **Lucano**, en grande loor de Catón, egualándolo a los dioses, dize esta razón en el comienço del su libro primero de la batalla del Çésar e Pompeo en tales palabras: «Quál d'ellos se puso a las armas con mayor derecho no conviene saberlo; cada uno se defiende con grande razón: la del que venció plogo a los dioses, la vençida tovo Catón por mejor».

IV.6.35 **Fortuna** es aquí de entender por 'bienes de fortuna', ansí como *infortunio* por la mengua d'ellos.

IV.6.38 **Excellente por mí** dize Philosophía porque la sçiençia ensalça los hombres; e tanto es como si dixesse 'dize un philósopho'.

IV.VI.8 **La Ossa** es Arcturo o el Carro, del qual se dixo en el verso ante d'este.

IV.VI.8 **Cabeça soberana** del mundo dize por el Polo Ártico –del qual ansimesmo se dixo en el dicho verso–, çerca del qual se rodea la Ossa; e por essa çercandat no se encubre según es dicho.

IV.VI.14–15 **Véspero**, **Luzero** son nombres de Venus, de los quales se dixo en el verso quinto del libro primero. E porque en el verano paresçe en pos del sol quando se pone, dize que **anunçia** las sombras, es a dezir, las noches; «tardías» dize porque, seyendo los días mayores, anochesçe más tarde. En el invierno paresçe delante del sol, por esso dize **Luzero retorna** el día, etc.

IV.VI.18 **Horas estrelladas** es a entender por los cursos çelestiales o de las estrellas, que son movidos en tiempo, el qual se mide por momentos, grados e horas, etc.

IV.VI.41–43 **Inclinadas en torno** dize señalando la generaçión e corrupçión de que ha tocado arriba, ca todo lo engendrado cresçe e dura, mas después se revoca e inclina tornando a no ser, como era antes que fuesse, desatándose en aquello de que fue compuesto, en manera que la generaçión de uno sea corrupçión de otro e por el contrario, según Aristotiles en el libro primero de *La generaçión e corrupçión*, ca de otra guisa dexarían su orden final. Por esso dize **apartado de su fuente**, etc.

IV.VII.1–7 **Atrides**; este es Agamenón, que fue por capitán de los griegos en la conquista de Troya, la qual duró diez años fasta la destruición, e bolviendo a su tierra por la mar ovo muy contrarios vientos, e fuele consejado por los marineros en una isla do aportaron sus naves que sacrificasse a Diana la cosa que allí más amava, porque este era el remedio mejor que ellos fallavan en los tales tiempos. E, deseando tornar a su tierra con el vençimiento avido, mandó al **saçerdote** de aquel templo degollar una **fija** suya llamada Efigenia, que él mucho amava, e ansí ovieron próspero viento con que llegaron al puerto desseado.

IV.VII.2 **Frigia** era llamada la provinçia o reino donde era fundada la çibdat de Troya, la qual destruida, asaz caída venía a Frigia.

IV.VII.2–3 **El hermano** d'este Agamenón era Menelao, marido de Helena, que, levada de Paris, fue la causa de la dicha guerra. Por esso dize **vengador alimpió,** etc.

IV.VII.8–10 **Ýtaco** fue llamado Ulixes porque fue criado en Ýtaca, el qual, tornando de la dicha batalla, andovo errado por la mar muchos años, en los quales sufrió grandes trabajos, de uno de los quales se fizo mençión en el verso terçero d'este quarto libro. En este tiempo vino a la cueva de **Poliphemo**, que era un grande gigante e tenía un ojo solo en la frente, el qual mató e destruyó a muchos de los de su compañía que entraron en aquella isla por saber en qué logar estavan, e sabiéndolo Ulixes, aguardolo quando dormié e quebrole el ojo, e, ansí, no le podiendo fazer mal ni defenderse, fue muerto d'él, e la tristeza avida por la pérdida de sus criados tornose en gozo con la muerte de Poliphemo.

IV.VII.13 **Hércoles**, de quien se faze aquí mençión, fue fijo de Júpiter e de Almena. Comoquier que algunos digan no aver contesçido a este todo lo que le atribuyen, pero, quier ansí sea o no, al propósito presente no estorva, el qual es amonestar a los fuertes o virtuosos a la pelea con los viçios para alcançar la feliçidat desseada, trayendo exemplo de varones que sofrieron grandes trabajos por venir al cabo de sus desseos.

IV.VII.14 **Los çentauros** fueron fijos de Yxión e de Juno, según se dixo en el verso último del libro terçero, e tenían el medio cuerpo de cavallo y el medio de hombre. E como destruyessen muchas tierras, peleó Hércoles con ellos fasta los vençer; algunos mató e otros fuyeron a los logares yermos.

IV.VII.15 **Un león** muy bravo estava en la isla Nemea, que es en Gresçia, entre otras bestias fieras, que fazía grandes daños, de cuyo temor no passavan caminantes ni avié labranças, e aquella comarca se despoblava. Al qual Hércoles mató con la maça ferrada que trayé e, despojada la piel, guarneçió las uñas e dientes con oro, e tráxola después por cobertura.

IV.VII.16 **Las aves** dize por las tres Arpías, Aelle, Occípite, Çeleno, que tenían el cuerpo como aves e las cabeças de donzellas. Otros dizen que eran muchas, las quales sin ser fartadas comían los manjares del rey Fineo y ensuziavan su mesa, después de çiego por el juizio de los dioses, porque fizo quebrar los ojos a dos fijos suyos por acusación de la madrastra su muger, diziendo que la avían querido forçar, aviendo ella tentado a cada uno d'ellos de malefiçio. Hércoles, doliéndose de la pena d'este rey, destruyó muchas d'ellas con su arco, a otras cerró en las islas Tropheas, do después Eneas las falló, e ansí los dioses tornaron la vista a Fineo e a sus fijos.

IV.VII.17–18 **Las mançanas** dize porque un rey de Libia llamado Athalante, con habundança de riquezas, ordenó un vergel para su plazer, cuyos árboles e fruto eran de oro. En el medio d'él estava un árbol más alto en que eran mançanas de grande valor; dizen algunos que era una sola, la qual guardava un dragón. Este vergel encomendó a las tres donzellas Hespérides, fijas de Héspero su hermano, sin cuya liçençia ninguno podía entrar en él; mas Hércoles entró dentro, e con grande dificultat tomó la dicha mançana al dragón e presentola a Euristeo, rey de los argólicos. Por esso dize **él, más grave,** etc.

IV.VII.19 **Al Cervero**, que es el can portero de los infiernos, sacó Hércoles quando Periteo iva tomar a Proserpina, desseando casar con ella después de robada por Pluto, rey de los infiernos, en la compañía de Theseo e otros mançebos, los quales, desçendiendo a la tomar, fueron estorvados en la entrada por el dicho can, que tragó a Periteo, que iva delante. E aun ansí fiziera a Theseo si no por Hércoles, que lo tomó e sacó fuera atado con fuertes cadenas. E dize **triple** porque era de tres cabeças, e ansí avía de ser la cadena.

IV.VII.21 **El bravo señor**, es a saber, Diomedes. Tornado de la çerca de Troya fue alçado por rey de Traçia, e dándose a fechos crueles mandó criar cavallos con carnes de hombres por que fuessen más valientes e fieros. E puesta gente por los caminos tomavan los estranjeros para los dar a los cavallos, e quando no avié estraños matavan de los naturales, tanto que ningunos osavan venir de fuera, e los naturales fuían. Hércoles, movido a compassión, remedió a esta crueldat despedaçando al señor, es a dezir, Diomedes, dándolo a sus cavallos por vianda.

IV.VII.22 **La Ydra** era la serpiente de quien se dixo en el comienço de la prosa sexta d'este quarto libro, la qual Hércoles mató con fuego según ende es dicho.

IV.VII.23 **Aquelous** fue uno de los gigantes, con el qual se combatió Hércoles levando a Daimira a su tierra çerca la provinçia de Calidonia, la qual era despoblada por este Achelous. E como Hércoles le sobrasse en fuerças, començó a usar de encantaçiones que sabié tomando forma de serpiente, mas Hércoles lo apretava de la garganta tanto fuerte que lo afogara si no se mudara en forma de toro; empero él lo tomó por los cuernos rodeándolo tan rezio que le quebrantó el uno. Por esso dize **afeado en la frente**. E ansí vençido escondiósse entre las peñas de un río que corrié çerca d'ende, e la tierra se tornó a poblar.

IV.VII.25 **Antheo** fue un varón en África que por ligereza e fuerça vençía las bestias e hombres fuertes, e morava en una cueva desde la qual fazía tantos daños en la tierra de Libia que los mercadores e otras gentes se desviavan de los puertos. Hércoles, venido a la dicha cueva, peleó con él luchando grande espaçio sin conosçerse ventaja, pero al fin vençía Hércoles; mas Antheo usó de una virtud que tenía, ca dezían ser fijo de la tierra e, quantas vezes la tañía, descansava cobrando nueva fuerça. Ansí que, dexándose caer en suelo, cuidava Hércoles que lo tenía vençido, mas levantándose fallávalo al contrario; e faziendo esto algunas vezes, barruntó Hércoles la tal propiedat e, asiéndolo por la çintura, echose de espaldas en tierra en guisa que lo sostovo en el aire, apretándolo fasta que lo afogó.

IV.VII.26 **Caco**, uno de los çentauros, fijo de Vulcano, morava en una cueva del monte Aventino, que es en Roma, el qual fazía muchos furtos e robos. Hércoles, tornando de España, donde vençiera a Gerión, sopo d'este ladrón e pensó de lo matar, e fue ansí porque de las vacas e puercos que Hércoles levava de España furtó muchas, sacándolas de los rebaños rastrando por las colas por no dexar rastro derecho. E para buscar el logar de la cueva mandó Hércoles rodear el monte con bezerros, los quales bramando por las madres robadas, fue conosçido el logar de la cueva por la respuesta de las vacas, e llegando a la puerta Caco se defendía lançando fuegos, pero al cabo fue vençido e muerto. E porque el rey **Evandro** avié venido de Gresçia con su madre e morava en el dicho monte, resçibiendo d'este ladrón mayores daños que otro, ca estava más çerca e tenía muchos ganados, dize «fartó las iras de Evandro».

IV.VII.27 **El puerco** fue uno que cresçió en Calidonia mientra despoblada por Achelous ante que Hércoles lo vençiesse, y era muy grande e fiero entre muchos animales criados ende durando la despoblaçión, e fazía tales daños que era grande estorvo a los pobladores de aquella tierra. Al qual Hércoles mató en compañía de otros cavalleros; ya sea que la virgen Athalante le firió primero, mas porque fue Hércoles ordenador d'este monte e le dio la ferida de que murió, diosse la honra d'esta victoria a él. E porque las espumas e sangre del puerco llegaron a los ombros suyos, en los quales sostuvo después el çielo según se dirá en el siguiente trabajo, dize **señaló con espumas,** etc.

IV.VII.29 **El postrero** trabajo de Hércoles fue sostener el çielo en logar de aquel rey de Libia llamado Athalante, de quien arriba es dicho, en cuyo tiempo contesçió caerse a pedaços, e doliéndosse de tan ordenado e bien movido cuerpo peresçer, dexada la ministraçión del reino, trabajose en lo sostener con los ombros, e duró ansí largo tiempo, mas en fin no podiendo sostenerlo, rogó a Hércoles que suçediesse en tan loable afán, e los dioses por ruego de ambos tornaron a Atalante monte alto, el qual agora se muestra en África a la parte de Occidente. Hércoles, subidoençima, sostovo el çielo sin cansar, aunque fue combatido de los gigantes según se dixo en la prosa dozena del libro terçero. Mas inclinó la una rodilla, y en tal manera lo puso Júpiter en el çielo, el qual meresçió por gualardón d'este trabajo.

V.1.2 **Ante**, es a saber, en la prosa sexta del libro quarto.

V.1.12 ***Los phísicos*** es un libro de Aristotiles que tracta de philosophía natural partido en ocho partes, en la segunda de las quales se escrive esta difinición.

V.1.16 **Fortuito compendio** es dicho qualquier gran bien de fortuna que viene ligeramente.

V.I.1 **Tigris y Eufrates** son dos ríos de los quatro que nasçen del Paraíso Terrenal, e cada uno corre por sí fasta los montes de Armenia, donde se juntan, e dende adelante tornan a correr apartados como de una fuente. Por esso dizen algunos que nasçían de los dichos montes.

V.I.2 **Fuyente pelea** dize porque en esta tierra de Armenia es una provinçia llamada Parçia, de la qual se dixo en la prosa séptima del libro segundo, los hombres de la qual fuyendo suelen pelear, echando saetas faza trás contra los que los siguen.

V.I.7 **Los troncos** es a entender por los árboles o raízes que arrancan los ríos en el tiempo de las cresçientes.

V.2.11 **Predestinadas** quiere dezir 'anteseñaladas', e dévesse aquí entender ansí a gloria como a pena, ya sea que *predestinaçión* es dicha de los señalados a gloria e *presçiençia* de los condepnados.

V.3.23 **Sentir** lo no devido más yerro es que fablarlo, tanto que consideremos sentir, es a saber, con el seso interior, sin fablar e fablar sin sentir, ca en otra manera peor sería sentir y dezir que lo uno solo.

V.3.25 **Tiresias** fue un hombre el qual andando por el campo vido dos culebras ayuntadas, e lançándoles un palo apartolas, e fue luego mudado en mujer. Passado algún tiempo falló aquellas serpientes e fue tornado en hombre. En cuyo tiempo ovieron porfía Júpiter e Juno quál oviesse más delectación en el natural ayuntamiento, si el hombre o la mujer; escogieron a este, que todo lo avía provado, el qual dixo que la muger. Mas Juno, que tenía el contrario, sintiéndose injuriada, quitole el ver; Júpiter, aviendo piedat d'él, diole spíritu de adevinar. E como se fallasse nuevo en tal ofiçio, temiendo errar quando querié adevinar algo, dizié «**qualquier cosa** que diré, etc.»

V.3.34 **Comerçio** quiere dezir 'cambio' o 'troque'. E porque con la oración y esperança seyendo humildes somos partiçipantes del bien e gloria de Dios resçibiendo obra divinal por humana, dize «**si por el presçio,** etc.»

V.3.34 **Inaçessible** quiere dezir 'cosa a quien no se puede llegar otra'.

V.3.34 **Impetrar** es aver efecto o alcançar la petición. E porque también biviendo, que es antes de aver la gloria que pedimos, podemos llegar al bien soberano por contemplaçión, dize «primero que impetren».

V.3.36 **Poco ante**, es a saber, en el fin del verso sexto del quarto libro.

V.III.21 **Cada cosa** es a entender por el conosçimiento o juizio singular e señalado contraído a las cosas.

V.III.21 **Suma** dize por el conosçimiento junto o general considerado en sí mesmo por el qual judgamos. Este es el que siempre queda en nós comoquier que todo el entender singular fallesçiesse, cuyo ser e generalidat consiste en la sola ánima. Ansí paresçe por Aristotiles en el primero de la *Methaphísica*, donde dize que lo universal no tiene su ser fuera de la ánima.

V.4.1 ***La adevinaçión*** es nombre de un libro que escrivió Tullio de adevinanças e sueños.

V.4.6 **Poco ante**, es a saber, en la prosa ante de esta.

V.4.13 **Pedidos de fuera** dize porque ay razones que se pruevan ser en una manera y es otra la verdat, mas lo que se muestra por sí mesmo sin cosa de fuera no se puede contradezir. Esto es como si dixesse que más es de creer a la razón demostrativa que a la provable.

V.4.29 **Espeçie** es aquello que se puede dezir de muchos que son diferentes en número, ansí como *humanidat*, que se dize de cada un hombre.

V.4.39 **Todo juizio** quiere dezir que todo acto o obra sigue la condición de aquella potençia cúyo es, ansí que cada potençia acaba su obra no de ajena naturaleza o poder, mas del suyo propio, que la vista no siente tocando ni el tacto veyendo.

V.IV.1,16 **Un postigo** era en Atenas donde continuavan disputar los estoicos. Estos son los **viejos** de que dize, los quales tomaron este nombre de *estoa* en griego, que quiere dezir 'postigo'. Cúya opinión se reprueva en este verso, ca tenían ellos no entender las ánimas salvo por prinçipios de fuera según la condición de cada cosa, y en esta manera el entender serié passivo e lo entendido activo, e la cosa no se entendería por más que su naturaleza, que es contra lo provado en el preçedente capítulo. E aun aquí lo confirma por los conosçimientos singular e universal e por juizio de escojer e por otros actos de la ánima que no son de sensualidat, los quales no podrié resçebir por los sentidos, que solo muestran cada individuo no con universal comprehensión ni por partes, mas solo e junto. Por esso dize «**de do se esfuerça,** etc.»

V.IV.26 **Esta**, es a dezir, la mente, que se esfuerça con propios movimientos.

V.6.12 **La qual**, es a dezir, la presençia temporal.

V.6.42 **Poco ante**, es a saber, en la terçera prosa d'este quinto libro.

## SOBRE EL AUTOR

Antonio Doñas es licenciado en Filología Hispánica y Filología Clásica por la Universidad de Valencia. Ha trabajado en la Universidad de Valencia, en la École Normale Supérieure de Lyon y en el Warburg Institute de Londres, y ha realizado estancias de investigación en la Universidad Complutense de Madrid y en Queen Mary, University of London. Actualmente es profesor en la Universidad de Tokio.

Sus áreas de investigación comprenden diversos aspectos de la literatura y el pensamiento de la Baja Edad Media y la temprana modernidad, como la relación entre las letras latinas e hispánicas, sobre todo en el campo de la traducción, y la represión de la disensión religiosa, fundamentalmente la llevada a cabo por las distintas inquisiciones hispánicas. Otras de sus líneas de investigación son la historia de la enseñanza de lenguas y el estudio de la presencia española en Japón durante los siglos XVI y XVII. Está especialmente interesado en la crítica textual y en los conflictos y convergencias de la religión y el poder.

*Pedidos e información:*

Funcas

Caballero de Gracia, 28
28013 Madrid
Teléfono: 91 596 54 81
Fax: 91 596 57 96

publica@funcas.es
www.funcas.es

P.V.P.: Edición papel, 12€ (IVA incluido)
P.V.P.: Edición digital, gratuita

ISBN 978-84-15722-80-9