

# ACTAS DEL VI CONGRESO INTERNACIONAL DE LA ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL

(Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)

Edición a cargo de  
José Manuel Lucía Megías

## TOMO I



Servicio de Publicaciones  

---

Universidad de Alcalá

1997

Quedan reservados todos los derechos, ni parte ni la totalidad de este libro puede ser reproducido por cualquier medio, ya sea mecánico o electrónico, sin el permiso de los editores.

Comité Organizador:

Carlos ALVAR  
María del Carmen FERNÁNDEZ LÓPEZ  
Sonia GARZA  
José Manuel LUCÍA MEGÍAS  
Joaquín RUBIO TOVAR  
Pedro SÁNCHEZ-PRIETO BORJA  
María Jesús TORRENS

En la edición de *Las Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* han colaborado Pedro Sánchez-Prieto Borja, Joaquín Rubio Tovar, M.<sup>a</sup> Carmen Fernández López, M.<sup>a</sup> Jesús Torrens y Paciencia Talaya.

© Anónimas y colectivas  
© Universidad Alcalá  
Servicio de Publicaciones

I.S.B.N. (Obra completa): 84-8138-207-8  
I.S.B.N. (Tomo I): 84-8138-208-6

Depósito Legal: M-29893-1997

Imprime: Nuevo Siglo, S.L.

# ANOTACIONES SOBRE LA FILOSOFÍA MORAL EN *TRISTE DELEYTACIÓN*: SUS CONEXIONES CON LA ÉTICA DEL PRÍNCIPE DE VIANA Y CON LA *VISIÓN DELEYTABLE*<sup>1</sup>

Vicenta Blay Manzanera  
Universitat de València

Tal vez el título que rubrica la presente exposición haya despertado la curiosidad de algunos y la sorpresa de otros tantos. En parte porque convergen en el mismo tres obras literarias de muy distinta índole y grupo genérico; y en parte también porque sus implicaciones filosóficas acaso delatan un propósito mucho más trascendente del que en realidad abrigó en esta ocasión. Nadie espere hallar en estas páginas un estudio concienzudo en materia de filosofía moral<sup>2</sup>. Lejos de un producto terminal, se ofrecen aquí unas breves anotaciones inscritas dentro de un proyecto de investigación en curso, sobre el que ya me explayé con ocasión del pasado Congreso de la AHLM. Por consiguiente, las conclusiones vertidas en su transcurso serán necesariamente provisionales, a menudo controvertidas y siempre abiertas a cualquier enmienda o rectificación.

*Triste deleytación* -ficción sentimental de inusuales proporciones y compleja articulación formal- trasciende los límites de la mera anécdota narrativa, para desviarse

<sup>1</sup> En la realización de este trabajo se ha contado con una ayuda del MEC, en conformidad con el Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento (DGICYT), aprobado en julio de 1992. Asimismo se ha disfrutado de una «Beca del Programa de Formación y Movilidad de Profesores e Investigadores», del Plan de Fomento de Investigación Científica y Técnica de la Consellería de Educación y Ciencia (D.O.G.V., n.º 2.294, de 22 de junio).

<sup>2</sup> Véase Ch. Heusch, «Vicisitudes del estudio de la Ética aristotélica en la España Escolástica (siglos XIII y XIV)», *La Corónica*, 19,2 (1991), pp. 89-99.

ocasionalmente por la senda de la filosofía, ora moral o natural, y a menudo interpenetradas toda vez que se refiere a la materia amorosa. En sus partes discursivas, su anónimo autor desliza toda una serie de nociones aristotélicas entreveradas de escolasticismo, que hacen sospechar su estrecha filiación, de un lado con la obra del Bachiller de la Torre, y de otro, con la ecléctica propuesta de Don Carlos de Viana, a la que me referiré a continuación. Sin embargo, la datación de esta pieza no ha sido resuelta satisfactoriamente. La fecha de 1458 a la que parece remitir el prólogo resulta bastante polémica, y a juzgar por su ubicación en la trayectoria genérica en la que se inserta (a la zaga del *Siervo libre de amor* de Juan Rodríguez del Padrón y de su émulo, el Condestable de Portugal con su *Sátira de infelice e felice vida*), así como por su carácter precursor de las obras de Juan de Flores (amén de por otros datos textuales y cotextuales muy largos de reseñar ahora), me parece más plausible su datación en torno a los años 70.

Una lectura cotejada de *Triste deleytación* a la luz de la *Visión deleytable* de Alfonso de la Torre y de la traducción de la *Ética* por el Príncipe de Viana (incluidas sus glosas ahora editadas por Carlos Heusch), nos servirá como punto de partida para tratar de dilucidar los vínculos existentes entre estas obras y la medida en que acaso remontan a una base ideológica común. Pretendo así contribuir, en la medida de mis posibilidades, a enriquecer el animado debate que sobre esta cuestión se ha venido entablando en los últimos años<sup>3</sup>.

En efecto, las tres obras implicadas tienen en común, independientemente de su ordenación cronológica, el hecho de haberse pergeñado en estrecha relación con la figura de Don Carlos de Viana, y son muestra del interés que hubo entre los miembros de su camarilla y/u otros allegados suyos por la filosofía moral aristotélica.

No obstante, uno de los mayores escollos con los que nos enfrentamos es, sin duda, el problema de la cronología, por cuanto que ninguna de las tres obras implicadas ha sido datada con precisión. Ya hemos comentado el caso de *TD* -obra unas décadas posterior a las otras-. Por lo que se refiere a la traducción del Príncipe y a la obra del Bachiller, la escasez de datos de que se dispone hasta la fecha no invitan a pronunciarse decididamente en favor de una u otra de las teorías abiertas.

Como es sabido, a instancias de su tío Alfonso V, el príncipe navarro tradujo la *Ética a Nicómaco* del Estagirita a partir de la versión latina publicada c. 1429 por el

<sup>3</sup> O. T. Impey, en el pasado XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (agosto 1995), señaló que el discurso del amor cortés en las ficciones sentimentales daba cabida al del amor natural. Creo que también el discurso moral debiera ser tomado en consideración. De *Triste deleytación* utilicé mi propia transcripción del ms. 770 de la Biblioteca de Catalunya. De la obra del Bachiller de la Torre, manejo la más reciente edición de Jorge García López, *Visión deleytable*, (Textos Recuperados VI y VII), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991. Del Estagirita he utilizado dos ediciones: Aristóteles, *Moral, a Nicómaco*, introducción de Luis Castro Nogueira, traducción de P. de Azcárate, Madrid, Espasa Calpe, 1993; y Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994. El texto de la *Ética a Nicómaco* en versión de Carlos de Viana ha sido consultado a través de la edición zaragozana de 1509 por el alemán George Coci, así como a través del manuscrito regio que se conserva en la British Library, Add. ms. 21120. Sobre las glosas, véase C. Heusch, «La Morale du Prince de Viane», *Atalaya*, 4 (1993), pp. 93-226. En lo sucesivo nos referiremos a estas obras de modo abreviado: *TD* por *Triste deleytación*, *VD* por *Visión deleytable*, *Ética* por *Ética a Nicómaco*.

humanista italiano Leonardo Bruni d'Arezzo<sup>4</sup>. No satisfecho con tal redacción<sup>5</sup>, Don Carlos dirigió una *Carta exhortatoria a los valientes letrados de España* (no publicada sino a título póstumo, en 1480, por su secretario Fernando Abarca de Bolea y Galloz), con el designio de hacerlos participar en su magno proyecto de conciliar la ética aristotélica con la fe cristiana<sup>6</sup>.

A juzgar por las recientes investigaciones realizadas por Jeremy Lawrance, Carlos Heusch, Jorge García López y Concepción Salinas Espinosa (entre otros), la relación de la citada obra de Don Carlos con la *VD* del Bachiller Alfonso resulta al parecer un hecho incuestionable. Ahora bien, la principal discrepancia se suscita en punto a la prioridad cronológica y a la influencia de uno sobre otro autor.

J. Lawrance y C. Heusch abogan por la inspiración del príncipe en la obra del Bachiller: ésta (datable entre 1445 y 1453) le brindaría a aquél algunas de las expresiones y ejemplos presentes en su *Ética* glosada. En opinión de Heusch, la translación del príncipe tendría como *terminus a quo* la fecha de su llegada a la corte napolitana en 1457 y como *terminus ad quem* los primeros meses de 1458, puesto que en ningún momento se hace mención de la enfermedad del Magnánimo, de la que existe constancia

<sup>4</sup> Esta versión levantó toda una polémica entre la tendencia humanista del italiano y el rigorismo escolástico del obispo de Burgos, Alonso de Cartagena. Véase, entre otros, P. Russell, «Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español del siglo XV», en su *Temas de 'La Celestina' y otros estudios*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 207-39. Y más recientemente su estudio *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)* (Escuela Universitaria de Traductores e Intérpretes y SLMH, Monografías de Cuadernos de Traducción e Interpretación, II), Barcelona, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1985. Asimismo, Ottavio Di Camillo, *El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia, Fernando Torres, 1976, cap. V, pp. 135-93; cap. VI, pp. 203-26; J. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media [1985]*, trad. A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1986, pp. 142-44; Á. Gómez Moreno, *España y la Italia de los humanistas*, Madrid, Gredos, 1994, pp. 104-08; D. Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 317-24.

<sup>5</sup> La razón de la insatisfacción del Príncipe de Viana es explicada por A. R. Padgen, «The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400 - ca. 1600», *Traditio*, 31 (1975), pp. 287-313 [p. 304]. Del éxito de la versión del Príncipe y el hecho de ser la primera en presentar íntegro el texto de Aristóteles, véase P. Russell y A. R. D. Padgen, «Nueva luz sobre una versión española cuatrocentista de la *Ética a Nicómaco* (Bodleian Library, ms. Span. D. 1)», en *Homenaje a Guillermo Guastavino*, Madrid, ANABA, Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, 1974, pp. 125-46. Parece ser que un ejemplar de la misma, anterior a la edición de 1509, figuraba en la biblioteca de Isabel la Católica, según apunta J. M. Azcona, «Notas bibliográficas. El Príncipe de Viana. Escritos del Príncipe. Fuentes históricas. Iconografía», *Príncipe de Viana*, 2 (marzo 1941), 55-83 [p. 57]«. El *BOOST* registra varias copias, algunas cuidadosamente ilustradas por Hugoniet. Véase *Bibliography of Old Spanish Texts*, compiled by Ch. B. Faulhaber, A. Gómez Moreno, D. Mackenzie, J. J. Nitti, B. Dutton (with the assistance of J. Lentz), 3ª ed., Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1984, n.ºs. 779, 2219, 2232, p. 57 y p. 187.

<sup>6</sup> La carta del príncipe y las de su secretario se conservan en un lujoso manuscrito de 21 folios en pergamino de finales del xv en la Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. Vit. 17-3. Su contenido fue publicado por D. M. de Bofarull y Sartorio en *CODOIN del ACA*, tomo XXVI. Con anterioridad, la circular de D. Carlos había sido publicada por José Yangüas y Miranda, en su *Diccionario de antigüedades del reino de Navarra*, 3 vols (Pamplona, 1840), tomo I, pp. 186-92. Véase referencia en J. M. Azcona, «Notas bibliográficas...», art. cit., p. 58. Una más reciente edición la debemos a J. Lawrance, «The *Cartas* of Fernando de Bolea on Carles de Viana's Translation of Aristotle». Agradezco al profesor Lawrance el proveerme de una copia de su inédito trabajo durante mi estancia en Manchester en octubre de 1993.

desde el 12 de mayo de 1458<sup>7</sup>. Asimismo considera que, ya de regreso en España, tras la insurrección catalana que condujo a la rehabilitación de sus derechos en 1461, merced a la Concordia de Vilafranca, Don Carlos, pensando que le avendrían tiempos de paz y prosperidad, concibió la idea de una magna enciclopedia filosófica a caballo entre la ética aristotélica y la moral cristiana. Por desgracia, tal proyecto se vería zanjado ese mismo año a causa de su muerte prematura (el 21 de septiembre de 1461); no obstante sus principales líneas de actuación quedarían esbozadas en su mencionada epístola a los intelectuales de los diversos reinos de la Península<sup>8</sup>.

Con respecto a la datación de la *VD*, los argumentos esgrimidos por Lawrance y aceptados por Heusch me plantean ciertas objeciones. Entre otras cosas porque el hecho de que no se mencione, en la rúbrica inicial, el título de lugarteniente general de Navarra que Juan de Beaumont ostentaría en 1457 (en ausencia de D. Carlos, durante su estancia italiana), no creo que sea razón suficiente para descartar la posibilidad de que la *VD* pudiera haberse escrito en fecha posterior a ésta. Además, la sola mención del año 1453 que aparece en el encabezamiento del ms. del Escorial L-iii-29 no me parece un dato tan relevante como para proponer esa fecha como *terminus ad quem*. Las «persecuciones mundanas» a las que se refiere el autor por relación a la situación del beamontés, no necesariamente hacen referencia a su apresamiento en la batalla de Sangüesa en 1451 -como propone Lawrance con vistas a legitimar tal datación-, puesto que el canciller y camarero mayor del hostel del Príncipe sufrió, como éste, más de una persecución y numerosas humillaciones por parte del bando realista, durante la época del conflicto entre Juan II y su hijo Carlos<sup>9</sup>. Un dato a tener en cuenta es que, entre los libros existentes en la biblioteca del Príncipe no figura la *VD* del Bachiller<sup>10</sup>.

Por el contrario, para J. García López y C. Salinas Espinosa, la moral del Príncipe de Viana subyacería en los postulados teóricos del Bachiller en su *VD*. En consecuencia, proponen la idea -no sin ciertas contradicciones- de que Alfonso de la Torre asumiría, de algún modo, el proyecto vianista manifiesto en su *Carta*, cuya fecha de redacción

<sup>7</sup> Cf. A. B. Simina Maria Farcașiu, «Medieval Castilian Literature and the Religious Orders: A Study of Three Writers», tesis doctoral, Univ. of London, Westfield College, 1985, p. 130, quien data la traducción de la *Ética* por el Príncipe de Viana en 1461, y considera que, amplificada con porciones del comentario de Santo Tomás de Aquino, se basa en la versión latina de Leonardo Bruni de 1416.

<sup>8</sup> Véase C. Heusch, «La Morale du Prince de Viana», art. cit., quien a propósito del objetivo del Príncipe en su *Epístola* apunta que ésta se concebiría «avec l'*Etiq*ue aristotelique comme tenant et la morale chrétienne comme aboutissant» (p. 101). Asimismo, J. Lawrance, «Prosa prerrenacentista y humanística: Alfonso de la Torre», en *Historia de la Literatura Española*, Madrid, Espasa Calpe, en prensa. Debo una copia de este trabajo a la amabilidad de su autor.

<sup>9</sup> En su edición de la obra del Bachiller, cuando se refiere al citado manuscrito de la *Visión deleytable*, J. García López apunta la fecha de 1454. Por otra parte, el editor hace constar la dificultad de la hipotética recensión que se refiere en la rama Beta, origen de la vulgata, uno de cuyos textos más cualificados es el códice navarro h-iii-5 (H). En su nota 59 (p. 47) señala que sus conclusiones deberán relacionarse con el problemático origen de la obra y su imbricación nada clara con el entorno del príncipe de Viana.

<sup>10</sup> Véase P. Raymond, «La Bibliothèque de Don Carlos, Prince de Viane», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 19<sup>e</sup> année, tome IV, 4<sup>e</sup> série (1858), 483-87; y J. Altadill, «La biblioteca y monetario del príncipe de Viana», *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra*, 2<sup>a</sup> época, 9 (1918), pp. 184-89.

sería inmediatamente posterior a la finalización de su traducción de la *Ética*, que C. Salinas data en 1455, por tanto en fecha previa a su estancia napolitana<sup>11</sup>. También el editor moderno de la *VD*, aunque sin participar en la discusión, parece decantarse por la prioridad de la obra de D. Carlos sobre la del Bachiller<sup>12</sup>. No obstante, lo único seguro es que ésta fue compuesta en fecha anterior a la defunción del príncipe navarro en 1461<sup>13</sup>.

Otro problema nos es servido por C. Salinas cuando plantea la posibilidad de que el Bachiller hubiera consultado la versión vianista de la *Ética* en la biblioteca principesca -cuyos resabios más o menos diáfanos trata de dilucidar oportunamente-, o por lo menos, que hubiera recurrido a la misma para servirse de su amplio elenco de libros sobre filosofía moral<sup>14</sup>. En su magnífico estudio, C. Salinas propone, en consecuencia, que tal vez Alfonso de la Torre fuera uno de aquellos letrados a los que el Príncipe exhortó en su *Carta* a fin de participar en su ambicioso proyecto de conciliar la *Ética* aristotélica con la fe cristiana. El Bachiller se adscribiría al hostel de D. Carlos entre 1443-1461 y, en su opinión, compondría la *VD* después que D. Carlos escribiese su mencionada *Carta*.

Según postula convincentemente, éste se vincularía a la corte navarra en fecha muy posterior a lo que tradicionalmente se venía creyendo. Alfonso de la Torre no puede ser considerado como instructor del Príncipe en su mocedad. La documentación de que se dispone en la actualidad permite afirmar que su incorporación a la corte navarra fue bastante posterior -después de su paso por el Colegio salmantino de San Bartolomé y cuando el líder beamontés, a cuyo servicio dedica la obra, ya ejercía el cargo de Camarero Mayor y Condestable del Hostel del Príncipe (documentado desde 1443)-. Más lícito sería pensar que Don Alfonso fuera uno de los bachilleres vinculados al Hostel, y beneficiarios, de alguna manera, del mecenazgo y de la protección del príncipe. Acaso su misión en el mismo fuera, como propone C. Salinas, la de una especie de administrador o asesor en materia de letras y ocio; eso sí, teniendo como inmediato superior suyo a D. Juan de Beaumont, prior de Navarra, antiguo ayo del

<sup>11</sup> C. Salinas Espinosa, *La obra literaria del Bachiller Alfonso de la Torre*, ed. en microfichas de su tesis doctoral (Zaragoza: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 1993). Sobre esta *Carta exhortatoria* afirma: «No sabemos con exactitud en qué fecha se redactó esta carta, pero sí tuvo que escribirse después de 1455, año en que finalizó la traducción de la obra de Aristóteles» (p. 114).

<sup>12</sup> J. García López, señala, a propósito de tal *Carta* del Príncipe que: «En ella puede adivinarse el plan de una obra que pedía o proyectaba en su momento el príncipe dividida en dos partes, de igual forma que nuestra obra, a saber, (1), poner a Aristóteles al servicio de la fe cristiana, y, (2), 'viniéramos a nos determinar en el fin de la bienaventuranza que es propio e necesario fin del hombre', aparte de otras coincidencias léxicas», *Visión deleytable*, ed. cit., tomo I, p. 47, n. 59.

<sup>13</sup> C. Salinas Espinosa, *La obra literaria del Bachiller Alfonso de la Torre*, tesis cit., pp. 125-29.

<sup>14</sup> C. Salinas, *ibid.*: «La riqueza de fondos de esta biblioteca facilitarfa al Príncipe la composición de su obra literaria. Y tal vez sirvió de ayuda a alguno de sus servidores, entre los que podía encontrarse Alfonso de la Torre» (pp. 107-108). Sobre esta idea insiste en otra ocasión: «Algunas de las obras que se hallaban en la biblioteca de Carlos de Viana tienen mucho que ver con la *Visión deleytable* [...]. Además, la segunda parte de esta obra no es sino un compendio de las *Éticas* de Aristóteles que encuadra las ideas del filósofo bajo un marco trascendental; lo que precisamente había solicitado don Carlos en su *Carta exhortatoria*» (p. 120).

Príncipe y ahora Camarero Mayor y Condestable de su Hostal, encargado personalmente de los asuntos de su Cámara<sup>15</sup>.

Tal consideración de la obra del Bachiller se contradice, sin embargo, con la opinión vertida por esta misma autora en otro capítulo de su estudio, cuando considera que la segunda parte de la *VD*, la que versa más específicamente en materia de filosofía moral, pudo basarse en algún compendio escolar como los utilizados en el estudio salmantino o en el Colegio de San Bartolomé, en el que ingresaría en 1437, coincidiendo significativamente con el año en el que Alfonso de Madrigal era rector (p. 325)<sup>16</sup>. Tal es la creencia que postula asimismo A. B. Simina Maria Farcașiu, para quien la obra del Bachiller es deudora del modelo educativo dominicano al tiempo que se inscribe en el entorno intelectual afecto al Colegio de San Bartolomé, fuertemente marcado por el aristotelismo y el método escolástico<sup>17</sup>. Por lo demás, Farcașiu propone sin justificarlo para la versión de la *Ética* por Don Carlos de Viana la discutible fecha de 1461, el mismo año de su muerte, mientras que considera que la *VD* fue escrita en fecha mucho más temprana destinada a la instrucción del Príncipe de Viana<sup>18</sup>. No obstante, varios datos que nos proporciona su trabajo sirven para justificar una datación de la *VD* en plena época del conflicto dinástico entre el rey Juan II y su hijo. Me refiero a aquellos pasajes en los que, comentando los capítulos 15 y 16, señala que toda la instrucción que provee en materia de religión y política, y a propósito de las cualidades del buen gobernante, parece encarada a legitimar los derechos sucesorios de Don Carlos

<sup>15</sup> Afirma C. Salinas, *ibid.*: «Alfonso de la Torre bien pudo ser uno de esos hombres de letras que vivieron bajo el amparo del Príncipe de Viana. Sin embargo, el hecho de que dedique su obra a Juan de Beaumont, nos lleva a pensar que quizá nuestro autor no fuera de los ‘protegidos’ del Príncipe, sino que formara parte del hostal del mismo, ejerciendo alguna de las funciones reservadas a los bachilleres» (p. 121). Véase M<sup>a</sup> J. Ibiricu Díez, «El hostal del Príncipe Carlos de Viana (1451)», *Príncipe de Viana*, 185 (1988), pp. 593-639.

<sup>16</sup> Véase Don Alonso Tostado, *Cuestiones de filosofía moral*, en *Obras escogidas de filósofos*, (Biblioteca de Autores Españoles, LXV), Madrid, Atlas, 1953, pp. 14-52. Asimismo, C. Salinas, «Las *Cuestiones de filosofía moral* de Alfonso Fernández de Madrigal», en *Literatura medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro 1991)*, organizado por A. A. Nascimento y C. Almeida Ribeiro, Lisboa, Edições Cosmos, 1993, vol. II, pp. 295-300. Y especialmente, P. M. Cátedra, ed., *Del Tostado sobre el amor*, Barcelona, Stelle dell’Orsa, 1986; y su *Amor y pedagogía en la Edad Media (Estudios de doctrina amorosa y práctica literaria)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.

<sup>17</sup> A. B. Simina Maria Farcașiu, «Medieval Castilian Literature and the Religious Orders: A Study of Three Writers», tesis doctoral cit., p. 127. Más adelante explica que Alfonso llegó a Aristóteles a través del *aparatus* crítico y exegético de los grandes eruditos dominicanos. Y añade, siguiendo a Padgen y a Lawrance, que una segunda rama de la tradición aristotélica que informa la sección más importante de la *Visión* es la irrupción de interés, hacia mitad del S. XV en España, en la *Ética*, la *Económica* y la *Política* de Aristóteles (p. 130). Afirma que la traducción de la *Ética* por el Príncipe de Viana, amplificada con porciones del comentario de Santo Tomás de Aquino, se basa en la versión latina de Leonardo Bruni de 1416.

<sup>18</sup> L. Robles Carcedo data la traducción de Don Carlos entre 1459 (fecha de su regreso a la Península) y la fecha de su muerte en 1461. Véase «Estudio de la *Ética* en España. (Del siglo XIII al XX)», publicado en el *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, VII (siglos III-XVI), (Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, 1979), pp. 235-353; publicado como libro en Salamanca, Imprenta Calatrava, 1979.

de Viana. Lo cual nos llevaría a datar la obra en fecha muy posterior a la que ella misma parece proponer<sup>19</sup>.

A la luz de lo expuesto, quedan en el aire dos preguntas fundamentales: a) ¿utilizó el Bachiller la versión del Príncipe en la realización de su obra?; y b) ¿se sirvió de la biblioteca de éste o más bien encontró sus fuentes en las bibliotecas universitarias salmantinas? Personalmente me resulta muy difícil afirmar la primera pregunta. En parte porque, como indica C. Salinas en conformidad con A. R. D. Padgen, la versión de la *Ética* de Don Carlos no fue la más difundida. Y, además, porque no he hallado en la obra del Bachiller elementos textuales suficientes como para apoyar esta teoría. Sin embargo, no creo tan improbable que Alfonso de la Torre pudiera haber accedido a los mismos libros de que dispuso Don Carlos en su biblioteca, y, por tanto, que ambas obras participen de un substrato filosófico y de un interés común a clérigos, nobles e intelectuales de finales del siglo xv.

El problema cronológico desborda los intereses del presente ensayo, aunque su importancia es a todas luces notoria y merecería un tratamiento mucho más espacioso. No obstante, he querido llamar la atención sobre el mismo habida cuenta de sus implicaciones según se interpreten los hechos. De aceptar la hipótesis de C. Salinas Espinosa y J. García López, ello significaría que el Príncipe de Viana ejerció sobre la intelectualidad española del Cuatrocientos (y aun posterior) una influencia mucho mayor de la que se ha venido admitiendo hasta la fecha<sup>20</sup>.

A este tenor y ya centrándonos en *TD*, nos planteamos la pregunta: ¿podría predicarse análoga ascendencia vianista sobre el autor de esta ficción? Esto es, ¿hallamos en ella ecos de la filosofía moral tal y como se concibe en la obra del Bachiller o se plasma en la traducción de Don Carlos y en su *Carta exhortatoria*? El esclarecimiento de esta problemática vendría a refrendar la hipótesis de Rosa María Gómez-Fargas (defendida por vez primera por Jaume Massó i Torrents y Martín de Riquer) acerca del contexto vianista de *TD*<sup>21</sup>. En todo caso, resulta evidente la necesidad de adoptar una gran cautela.

<sup>19</sup> Farcašiu señala en su tesis doctoral citada la objeción de Entendimiento cuando manifiesta su preferencia por el criterio de elección sobre el hereditario a la hora de elegir un príncipe, siguiendo el Comentario de Santo Tomás de Aquino a la *Política* de Aristóteles: «por esto fue mejor que reinase el hijo del rey. E con todo esto, quedaba que le enseñasen de pequeño letras et saber, y le costumbrasen a las virtudes». Así pues, considera que tales palabras son especialmente pertinentes para el propósito autorial (p. 176). Más adelante, cuando habla del concepto de los sabios frente a los profetas, Farcašiu apunta: «Incidentally, this defines the role of the prince who is to be instructed by the *Visión* -his potential moral character is that of the *sabio*» (p. 182). Por lo que concluye en unos términos (pp. 183-83) que bien pudieran aplicarse al sentimiento común entre los partidarios del Príncipe ante los ultrajes de su padre Juan II, quien no sólo se limitó a encarcelarlo en repetidas ocasiones, sino que llegó incluso a despojarlo de sus derechos hereditarios en favor de su hermana Leonor y su cuñado Gaston de Foix.

<sup>20</sup> A este respecto resulta significativa la valoración que hace A. R. D. Padgen sobre la traducción de Don Carlos: «We are a long way from the intellectual world of Leonardo Bruni. Viana, with his blend of humanist interest in classical learning and his preoccupations with its applicability to a narrow framework of Christian reference, is not only representative of a tradition created by Aquinas; he also anticipates that 'Christian Humanism' of the following century which we have come to identify with Erasmus and his associates», en «The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400 - ca. 1600», art. cit., p. 304.

<sup>21</sup> Véase R. M. Gómez-Fargas, «Triste deleytación, ¿novela de clave?», *Revista de Literatura Medieval*, 4 (1992), pp. 101-22.

En principio, carecemos de argumentos contundentes sobre el uso de copia alguna de esta versión de la *Ética* por parte de nuestro anónimo autor. En segundo lugar, a juzgar por el tipo de manuscritos que nos han transmitido la traducción de Don Carlos -lujosos códices en pergamino e iluminados-, la obra debió circular de modo bastante restringido, probablemente en manos privadas de algunos pocos nobles, lo mismo que ocurriera con la translación del Aretino -aunque la influencia de éste fuera mucho mayor ampliándose a los círculos universitarios castellanos, en concreto salmantinos-<sup>22</sup>. Téngase en cuenta, además, que su edición no fue realizada sino a título póstumo, en 1509, por iniciativa de uno de sus hijos naturales, Juan Alfonso de Navarra, obispo de Huesca, quien la encargó en Zaragoza al alemán Jorge Coci<sup>23</sup>. Por lo tanto, esta edición, de la que se conservan varias copias con divergencias, no pudo ejercer una excesiva influencia en el ámbito universitario y público cuatrocentista, ni siquiera en el quinientista, momento en el que asistimos a un súbito desinterés por Aristóteles en plena época de Reforma<sup>24</sup>. Por otra parte, a finales del siglo xv, si bien el neoaristotelismo floreció en las principales universidades, como en la de Salamanca, en todo caso se prefirió el uso de compendios y la elaboración de comentarios seguidores del modelo del Aquinate, aunque basados cada vez más en las traducciones humanísticas<sup>25</sup>. En consecuencia, lo más probable es que el fondo moral de algunos pasajes de *TD* tenga sus marras en alguna otra tradición. Ciertamente hubo otras traducciones de la *Ética* del Estagirita, y aun compendios de esta obra bastante más difundidos entre la intelectualidad. Póngase por caso el realizado por Nuño de Guzmán, datable c. 1467, que Lawrance califica como episodio del protohumanismo español<sup>26</sup>. Añádase el hecho de que la moral aristotélica sirvió de fundamento a una de las fuentes más recurridas por toda la literatura amorosa cortesana del siglo xv, especialmente por la lírica cancioneril y la ficción sentimental. Me refiero, por supuesto, al tratado *De ars honeste amandi* de Andreas Capellanus, cuya influencia

<sup>22</sup> De la traducción glosada de la *Ética* por el príncipe se conserva el ms. regio en la British Library, Add. 21120, y otras cuatro copias: tres en Madrid: BN ms. 6984 (olim S. 253); BP, 2-m-10 y 2-h-7; y una en Lisboa, BN. f.g. 2038. Todas ellas ricamente iluminadas, probablemente por Hugoniet. El talante aristocrático de la versión de Bruni ya fue señalado por A. R. D. Padgen, «The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400 - ca. 1600», art. cit., pp. 294-95, quien constata en este sentido: «If the influence of Bruni's translations was responsible for a marked increase in the popularity of Aristotle's moral writings, this depended on direct appeal to the aristocracy, a public which had hitherto shown little interest in complex ethical systems». Afirmando más abajo: «The majority of manuscripts of Bruni's translations are, therefore, to be found in royal or noble libraries».

<sup>23</sup> Sobre Juan Alfonso de Navarra, véase R. del Arco, «El Obispo Don Juan de Aragón y Navarra, hijo del Príncipe de Viana», *Príncipe de Viana*, 12 (1951), pp. 39-82.

<sup>24</sup> Véase A. R. D. Padgen, «The Diffusion...», pp. 307-12.

<sup>25</sup> Véase P. M. Cátedra, *De amor y pedagogía en la Edad Media*, ob. cit.; también, A. R. D. Padgen, «The Diffusion...», pp. 307-12.

<sup>26</sup> J. N. H. Lawrance, ed. *Un episodio del proto-humanismo español. Tres opúsculos de Nuño de Guzmán y Giannozzo Manetti*, Salamanca, Biblioteca Española del siglo XV, Diputación de Salamanca, 1989. Véase también, P. E. Russell y A. R. D. Padgen, «Nueva luz sobre una versión española cuatrocentista de la 'Ética a Nicómaco': Bodleian Library, Ms. Span D. I», art. cit., p. 133; y P. E. Russell, *Traducciones y traductores...*, ob. cit., p. 37.

en *TD* ha sido bien sopesada por Françoise Vigier, y cuyos fundamentos doctrinales ha revelado convenientemente José Luis Canet<sup>27</sup>. Conviene no perder de vista que, en materia amorosa, la conciliación entre el pensamiento cristiano y el aristotelismo (así como de otras fuentes) se hallaba ya en las preocupaciones del citado clérigo; de donde la llamada «teoría de la doble verdad» postulada por Alexander J. Denomy<sup>28</sup>.

Señalemos, por fin, que los argumentos éticos más claramente formulados, a modo de máxima o sentencia, caen a menudo en formulismos estereotipados y probablemente ya tópicos a la sazón.

No obstante, como contrapartida, no hay razones suficientes para descartar el conocimiento más o menos directo del corpus aristotélico (y en concreto de la *Ética a Nicómaco*) por parte de nuestro autor, aunque ignoremos por qué vía. Añadiremos que su autor, acaso miembro de la camarilla del príncipe o alguien cercano a la misma - como también lo fuera Alfonso de la Torre-, pudo haber dispuesto como aquél de una copia de la traducción de Viana en la misma biblioteca principesca. Por las mismas razones, no sería imposible que hubiera accedido a la misma el Condestable don Pedro de Portugal, quien enarbó por breve tiempo la bandera de los rebeldes antirrealistas tras la defunción del Príncipe don Carlos. En efecto, muchos conceptos e ideas de la *Sátira de infelice e felice vida* pueden comprenderse mejor a la luz de la *Ética* aristotélica. Ahora bien, esto no quiere decir que necesariamente el Condestable (como tampoco el autor de *TD*), tomara como fuente directa la traducción del príncipe navarro, aunque algunas de sus glosas revelan una formación cultural muy semejante. Por el momento, toda esta problemática no pasa de meras elucubraciones que faltan por demostrar.

Un dato a tener en cuenta es que la moral aristotélica condicionó a otros autores y a otras obras literarias del siglo xv, abarcando desde Santillana al propio Fernando de Rojas, quien según Dorothy S. Severin, se vio de algún modo influenciado por las categorías éticas aristotélicas tanto en su diseño del tiempo y del espacio como en el de los personajes<sup>29</sup>.

Otro problema se nos plantea en la medida en que las teorías aristotélicas que subyacen en *TD*, no necesariamente se constriñen a cuestiones de filosofía moral, sino que se entremezclan con aspectos de su metafísica y especialmente de su celeberrima fisiología de tan amplia trascendencia en la tradición literaria sobre la rivalidad entre los sexos. Y en este punto, *TD* no es un ejemplo insólito en la literatura de finales del siglo xv, pues -como es sabido- el aristotelismo invade por doquier la cultura medieval.

\* \* \*

En lo que resta de esta exposición vamos a entresacar determinados pasajes de *TD*

<sup>27</sup> Vid. F. Vigier, «Le *De arte amandi* d' André le Chapelain et la *Triste deleytaçión*, roman sentimental anonyme de la seconde moitié du XVe. siècle», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 21 (1985), pp. 159-174; y J. L. Canet Vallés, «Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De Amore* de Andreas Capellanus», en *Homenaje a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, eds. Fernán Carbó, Juan Vicente Martínez, Evelio Miñano y Carmen Morerilla (Quaderns de Filologia, Estudis Literaris I), València, Facultat de Filologia, Universitat de València, 1995, vol. I, pp. 191-208.

<sup>28</sup> A. J. Denomy, *The Heresy of Courtly Love*, New York, McMullen, 1947; rpt. 1965.

<sup>29</sup> D. S. Severin, *Memory in «La Celestina»*, London, Tamesis, 1970; asimismo, «Aristotle's *Ethics* and *La Celestina*», *La Corónica*, 10:1 (1981), pp. 54-58.

para interpretarlos a la luz de las ideas aristotélicas que articulan diversamente el Bachiller de la Torre y el propio Carlos de Viana en su traducción.

En principio, la interpretación del título se vincula estrechamente con el significado de la palabra «deleytación». Según explica Alfonso de la Torre, la «delectación o gozo» es la tercera de las pasiones concupiscibles<sup>30</sup>. La máxima delectación es la contemplación de Dios, y en ella reside la bienaventuranza suprema, que es el fin último del hombre<sup>31</sup>. Semejante tratamiento de las pasiones naturales, por parte del Bachiller, tiene su origen -como indica Farcašiu- en la *Summa theologiae* II i qq. 22-48 del Aquinate. No obstante el Bachiller propone seis pasiones concupiscibles y seis irascibles, frente a las cinco pasiones irascibles que constata Santo Tomás. Carlos de Viana en su *Ética*, VII, iiii, determina «las partes y differe[n]cias de los plazer: y concluye el bie[n] soberano ser vn plazer delectable, apartado de los otros viciosos plazer».

A este tenor nos preguntamos: ¿propone *TD* como bien último del hombre la delectación en el sentido de amor a Dios? Tal pregunta nos lleva a evaluar el tratamiento a que es sometido el tema de la religión y el del matrimonio.

Con respecto a este último, su polémica defensa del amor matrimonial (opción que propone la Senyora al Enamorado) como cauce más legítimo para la práctica sexual, me parece harto significativa. En este aspecto, *TD* se aparta de los postulados del Capellán, aproximándose a otros tratadistas protomatrimoniales del amor cortés como Matfré Ermengaud, cuya influencia en *TD* (tal vez con la mediación de las letras catalanas) no ha sido todavía evaluada<sup>32</sup>. Sin embargo, el amparo conventual al que se acoge la protagonista tras el fracaso de sus aspiraciones amorosas no es presentado en su vertiente de palinodia, sino concebido irónicamente, habida cuenta de que en el pasaje inmediatamente anterior -la llegada del Enamorado al Paraíso como culminación de su peregrinaje alegórico-, se observa a distintas órdenes religiosas participando en un lúbrico banquete de tipo carnavalesco. Por otra parte, la promesa de ingresar en religión a menos que se una en matrimonio es proferida como un gesto amenazador y rebelde que luego se tornará contra ella. La razón de semejante trueque reside tal vez en el hecho de que la Senyora desoye las advertencias de su propia Vergüenza personificada, quien le aconseja conducirse de modo virtuoso mediante la práctica de la razón y de la prudencia. Otro motivo se halla igualmente en los consejos maquiavélicos que le provee la Madrina y que sistemáticamente incumple su Madrastra, arrastrándola también a ella hacia la senda del vicio. En este punto, la relación entre la Senyora y la Madrastra resulta sumamente interesante, pues, según Aristóteles, la amistad debería darse entre personas de igual condición, mientras

<sup>30</sup> Véase *Visión deleytable*, ed. J. García López, vol. I, 2ª parte, «[7] Cuento de las pasiones naturales», pp. 276-77: «Un hombre vido una casa o un cavallo, e tomólo so espeçie de cosa conuiniente e pagólo, aquélla se llama conplazençia; e trabajó por mercarlo, e aquello se llama deseo o concupiçençia; e cónpralo, e aquello se llama delectaçión».

<sup>31</sup> Sobre la idea de «bienaventuranza» y sus fuentes, véase A. B. Simina M. Farcašiu, «Medieval Castilian Literature and the Religious Orders: A Study of Three Writers», tesis doctoral cit., pp. 164-67.

<sup>32</sup> No obstante, el autor resulta ambiguo y es fiel a la postura antimatrimonial del Capellán en otros pasajes, como cuando por boca de la Voluntad se afirma: «¿Qué otra cosa es amor sino inmoderada forçibol, scondida privación y deseo grande de abraçar la querida cosa? Y como ninguna cosa d'aquéstas a los religados a matrimonio no sea, como sin contradición se posean, se puede razonablemente dezir [[que]] entre los tales amor les fuese negado. Que el fundamento d'amor, sin el qual no puede ser dicho bueno ni verdadero sean los çelos; el qual, para marido y mujer sea muy nozivo y danyoso [...]» (ff. 22v-23r).

que la coalición entre ambas damas se fundamenta en la desigualdad y en su diferencia de objetivos y proyectos vitales. La Senyora se equivoca al aceptar el pacto interesado que le propone la Madrastra. En todo caso, la frustración siquiera momentánea del deseo amoroso sigue siendo lo más relevante de *TD*. La dama queda en religión pero no como un camino de sincera convicción, destinado al ejercicio del amor benevolente, sino como una imposición propia o ajena, para la cual el autor habrá de solicitar algún remedio a través de su creación literaria. En ningún momento parece que la doncella pretenda renunciar a la sexualidad. Y así queda malmonjada, al final de la obra, aguardando no obstante una resolución feliz. Téngase en cuenta que la obra se cierra circularmente con una renovada petición de amores del Enamorado a la Senyora en forma epistolar, coincidiendo con la *requesta amoris* del autor en el prólogo que encabeza la obra.

Otro problema se nos plantea cuando tratamos de enjuiciar hasta qué punto el amor que se predica de la pareja protagonista resulta un *amor purus*, como diría Andrés el Capellán. Hay pasajes de un marcado erotismo que apuntan hacia todo lo contrario, i.e. hacia algo más que el tocamiento de las partes superiores del cuerpo.

Retornando a la relación de la filosofía moral de *TD* con el proyecto del Príncipe de Viana y con la obra del Bachiller, nos preguntamos ahora: ¿trata el autor de armonizar el aristotelismo moral con la fe cristiana?

El tema de la religión es introducido muy esporádicamente en *TD*. Así en la preocupación que manifiesta la Madrina sobre los casos de apostasía:

Como oy en día vemos tener los hombres a muy poco mal andar en Suria, Túnez e Turquía a renegar con poca vergüença la fe, tengamos de jente sin cuenta perdida, que por consejo y ajuda d' aquéllos no sólo castillos, çiudades y villas, mas infinidos reynos separados de la santa religión christiana, puestos por sus dulçes y deleytables prometimientos sota la secta abominable maomal, tuviendo sin temor la justiçia y esperanca de Dios del todo olvidada, sin otros diversos malefijos que en el mundo acometen. (f. 98r)

Al parecer, la corrupción religiosa abundaba en el siglo xv. De ello da testimonio Alfonso de la Torre en la *VD* (II, 11)<sup>33</sup>. Tal alusión nos lleva a reflexionar sobre la posible vinculación de nuestro autor con la casta de los conversos (problema que está tan de moda y que tanto Farcaşiu, como Salinas y Lawrance discuten en sus respectivos trabajos a propósito del Bachiller, oponiéndose a la idea tradicional defendida por Crawford, Curtius, Lida de Malkiel o Rico, entre otros)<sup>34</sup>. Lo mismo que propone

<sup>33</sup> *Visión deleytable*, ed. J. García López, ed. cit., p. 145.

<sup>34</sup> Véase M<sup>a</sup> R. Lida de Malkiel, «Perduración de la literatura antigua en Occidente (a propósito de E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*)», *Romance Philology*, V (1951-52), 99-131, quien recoge la opinión de Curtius (tomada de J.P. Wickersham Crawford) a propósito del retraso intelectual del Bachiller, desconocedor del humanismo italiano, lo mismo que del tomismo (p. 104) y se opone a catalogar a este autor en abstracto, justificando sus fuentes ideológicas por la circunstancia de ser aquél no sólo converso sino judaizante, y, por lo tanto, con presumible aversión a la filosofía oficial de la Iglesia católica (p. 109). Para F. Rico, en *El pequeño mundo del hombre. Varía fortuna de una idea en las letras españolas* (Madrid, Alianza, 1988), el Bachiller fue un «converso probable, y aun diría que escasam<sup>o</sup> l'ente piadoso», pues apenas atiende a las muchas implicaciones cristianas de sus temas (pp. 101-107). Cf. A. B. Simina M Farcaşiu, quien en repetidas ocasiones demuestra cómo varios pasajes de la *VD* se basan en obras del Aquinate.

Nepaulsingh, a propósito de la *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro, sobre la doble lectura a la que se presta esta obra, ora desde el prisma judío, ora desde la ortodoxia católica, nos preguntamos con respecto a *TD*: ¿se trata igualmente de un autor que, sinceramente convertido, abomina de su antigua religión encareciendo su nueva fe, o más bien se pretende expresar la inquina hacia quienes obligan a tales prácticas?<sup>35</sup>

Otro tema que vale la pena traer a colación es el de la valoración del adulterio, en concreto, por cuanto se refiere a la relación en contrapunto de la Madrastra con el Amigo. A juzgar por los varios excursos que ingiere el autor en su obra parece evidente su deseo de justificarla y aun de preservarla de los ataques de posibles detractores. Su legitimación parte del hecho de que el marido de la dama no es un ser apto para amar, sino un vicioso vellaco -un personaje incontinente carente de las virtudes morales necesarias-, cuyo único móvil es su deseo irracional y lujurioso, procedente del apetito concupiscible. Probablemente, el matrimonio fue realizado sin el consentimiento previo de la joven Madrastra. Y sin que la Voluntad consienta, no puede existir el amor, como alegan los voluntaristas que como San Agustín cristianizaron la teoría de las pasiones. Por lo tanto, el desastrado caso de la Madrastra no es tanto una demostración de la tesis antimatrimonial de Andreas Capellanus, cuanto un contraejemplo ilustrativo de un «mal amor» voluptuoso y bestial.

Así pues, el autor no parece juzgar esta relación en función de la moral católica ortodoxa, sino de un neoaristotelismo amoroso del cariz del que gravita en la formulación de Andrés el Capellán y otros tratadistas en su pos. De hecho, se introduce la teoría de la retribución, propia del pensamiento cristiano, pero no para condenar a los adúlteros sino al marido cornudo y vengador, así como a la vieja delatora. El tópico de la *religio amoris* resulta bastante diáfano. Por el contrario, para la Iglesia católica cualquier relación sexual sin intención procreativa contravendría las normas divinas y, por lo tanto, constituiría un pecado. Mayormente en los casos de adulterio. Sin embargo en *TD* ni el autor ni los protagonistas contemplan la procreación como un fin. Tan sólo en algún pasaje se desarrolla la idea heterodoxa del «creced y multiplicaos», defendida en el Antiguo Testamento y asumida por los aristotélicos averroístas en su valoración del estado conyugal (la unión en pareja) como más digno que la virginidad o la castidad. Sin embargo, como contrapartida, sí parece haber condena en otra relación adulterina que se plantea en la obra. Me refiero al triángulo amoroso entre Isabel, Mosén Castell y la dama mallorquina. Los tres padecen eternamente el castigo de la caza infernal por causa de su desordenada pasión. Por otra parte, en el transcurso de su doctrinal, la madrina aconseja a la doncella elegir la senda de un amor unidimensional y no múltiple, alegando la importancia que los hombres confieren a la virginidad femenina<sup>36</sup>.

En conclusión, a este respecto, como a tantos otros, *TD* resulta una obra

<sup>35</sup> C. I. Nepaulsingh, *Towards a History of Literary Composition in Medieval Spain*, Toronto, University of Toronto Press, 1986.

<sup>36</sup> O. T. Impey, «Un doctrinal para doncellas enamoradas en la *Triste deleytación*», *Boletín de la Real Academia Española*, 66 (1986), 191-234. En este pasaje, el diálogo es empleado en *TD* como mecanismo didáctico, lo mismo que en la *VD* de Alfonso de la Torre.

extremadamente ambigua, como ambiguo fuera un siglo antes el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita<sup>37</sup>. También en *TD* la virtud, como postula Aristóteles, radica en el término medio entre dos extremos, y si la práctica desmedida de la sexualidad es deleznable y arruina al individuo, también es nociva la abstinencia y puede degenerar en neurosis, tanto en el caso del hombre como en el de la mujer. Ello explica, de algún modo, el comportamiento alienado del Enamorado, especialmente tras ser distanciado de su amada, de donde el poema alegórico final. Otro hecho curioso es que en *TD* el amor carnal no eleva a virtud a ninguno de los personajes protagonistas, con lo que los postulados teóricos del amor cortés resultan problematizados.

\* \* \*

Antes de poner broche final al presente ensayo, pasaré breve revista a otras coincidencias entre las tres obras estudiadas.

En primer lugar, terminado el prólogo, la trama de nuestra obra se inicia cuando un joven de vida inocente sale a cabalgar y queda enamorado a primera vista de una doncella, por lo que se ve sometido a una lucha interior, dramatizada por medio de la alegoría<sup>38</sup>. Semejante comienzo -tópico recurrido en varias ficciones sentimentales- plantea la idea de que un caballero adolescente es víctima fortuita de un amor no pretendido. El joven inmaduro (concepto no exactamente coincidente con el de *jovent* provenzal) es más proclive a los envites de la pasión<sup>39</sup>. En nuestras ficciones sensualidad y juventud física corren parejas. Un ejemplo lo tenemos en la *Sátira* del Condestable de Portugal, quien ubica a su narrador-protagonista (proyección de sí mismo) en «la tercera edad», esto es, en la adolescencia que, como explica en la glosa, abarca de los quince a los veinte años<sup>40</sup>. Alfonso de la Torre señala, por su parte, en la *VD* (II, 6), que el amor es una de las pasiones naturales consustanciales al hombre. Se trata de la primera de las seis «pasiones concupiscibles». Otro tipo de pasiones son las que vienen accidentalmente a los hombres por razón de la edad, las dignidades, los oficios o los estados (II, 7)<sup>41</sup>. Cada edad tiene «causas naturales» que desvían al ser humano del

<sup>37</sup> Véase F. Rico, «'Por aver mantenencia'. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de Buen Amor*», *Anuario de Filología Española*, II (1985), 169-198; reimpr. en *Homenaje a José Antonio Maravall*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1986, pp. 271-297. Según Rico, máximo exponente de ese aristotelismo radical o averroísmo, que no cree en que el mundo tuviera un principio, sino en su eternidad, y se fundamenta en la teoría de la plenitud, resulta el *Roman de la Rose*, obra a su opinión relacionable con la del Arcipreste de Hita, la cual -según lo entiendo- deja retazos nada desdeñables en *TD*. Hay en esta obra argumentos coincidentes con los señalados por Rico, como el de que la costumbre se torna en natura, el cual aparece asimismo en alguna ocasión de la *VD* (ed. cit., p. 145).

<sup>38</sup> «[A]partado de toda pasión de amor por la edad que la experiencia me negava, que caminar por sus deleytosas sendas [aún] no me dexava, más ocupados mis sentimientos en cosas çiviles y baxas, pasava con tal plátiqua la mía innoçente vida; mas un día, cansado de tal exer[ci]çio, por alegrar los spritos cavalgando, [acordé] pasear» (f. 4r).

<sup>39</sup> El concepto de «jovent» provenzal no estaba relacionado con la edad, sino que expresaba cierta generosidad moral: la entrega incondicional y voluntaria a la amada.

<sup>40</sup> Véase L. Adão Fonseca, ed. Condestável Dom Pedro de Portugal, ed. *Sátira de infelice e felice vida*, en *Obras Completas do Condestável dom Pedro de Portugal*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975, pp. 1-175, (pp. 20-23).

<sup>41</sup> A. B. Simina M. Farcașiu, «Medieval Castilian Literature and the Religious Orders: A Study of Three Writers», tesis cit., p. 167.

equilibrio que persigue. Así pues, la juventud lleva aparejada una serie de pasiones que provocan la efervescencia de las concupiscencias carnales, así como su voluntad mudable. A menudo, los jóvenes se sobrevaloran; resultan «ligero misericordiosos et [...] magnánimos en el esperar y largos en el despende»; son muy porfiosos y mienten con frecuencia<sup>42</sup>. Semejante concepción tiene su fundamento en la filosofía moral aristotélica, y así lo subscribe Andrés el Capellán, para quien los niños y los ancianos no están capacitados para amar, puesto que les falta la suficiente madurez racional. El Príncipe de Viana recreará asimismo esta idea en su traducción de la *Ética* (VI, ix):

La causa desto es porq[ue] en las singulares cosas es la prude[n]cia, los cuales por experie[n]cia a nos se manifiestan. Mas el joven no es expuerto. Ca la longueza del tie[m]po faze la experie[n]cia; y ahun desto podría alguno dubdar...

Y glosa:

esta es vna cuestión que el philósopho mueue porque los jóvenes no sabrán assí de las morales ciencias como las otras.

Semejante retrato de la juventud es comparable al alegato que profiere la madrina en pro del amante maduro, en su doctrinal a la doncella protagonista:

La sisen a cosa que deve con más diligencia guardar y ver: que escoxa hombre de edat asentada«.

- «¡Virgen María!», dixo la donzella, «¿y qué me dezís, senyora?, ¿e no sería mejor de veynte asta en veynte y cinco anyos?».

- Respondió la madrina: «No».

- «¿Cómo?», dixo la donzella.

- «Porque los tales no son en el tiempo perfeto para poderlos amar nin servir quanto en la honrra ni deleytes d'aquella, porque lo [innoran] todo. (f. 69v)

Para la madrina los jóvenes son ignorantes en punto al arte de amar. Por otra parte, como explica a continuación, resultan alabanciosos. En consecuencia, es preferible un amante maduro y experimentado<sup>43</sup>.

Recuérdese, finalmente, cómo la Juventud, con otros personajes del séquito del dios Amor, se halla dentro del Jardín de las delicias en el *Roman de la Rose* de Lorris, mientras que la Vejez (pintada) se halla fuera -como ocurre con Tristeza, Envidia, Villanía, Celos y demás-<sup>44</sup>.

Volviendo al pasaje del enamoramiento, los resabios aristotélicos son evidentes. El

<sup>42</sup> Véase ed. J. García López, II, 8, pp. 279 y ss.

<sup>43</sup> Los adultos «trabajan quanto pueden en al[l]egar los bienes para la vegez. No son variables en sus amores, mas firmes e costantes; y no curan de dar razón a otra senyora de la que tienen. E los mançebos por el contrario, porque son [mucho] lexs d'aqueste fin; y más que más los que infingen de fermosos, que presumen que por su bel[l]eza mereçen ser vien amados, ser bien servidos; mereçen ser stimados, mereçen ser socorridos; y con estas presunçiones no les tienen lealdat en presençia, ni en absençia firmeza» (ff. 70r-70v).

<sup>44</sup> Véase descripciones en ed. J. Victorio, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 50-52 (Vejez) y p. 76 (Juventud).

amor se origina por la visión de la belleza del ser amado. A partir de ahí se concibe el deseo, y cuando la Voluntad consiente y convence a la Razón, entonces surge el amor. No basta con la sola contemplación del objeto de deseo, el verdadero amor sólo se alcanza cuando es afianzado y aceptado por la Voluntad o apetito racional. Ello justifica la psicomachia alegórica cuyo encabezamiento reza «Disputa de la Razón y Voluntat e favla la Razón»; y se inicia con la siguiente constatación: «[L]a nueva speriençia de amor al vuestro virtuoso bivir grave inpedimiento pone». Carlos de Viana traduce y glosa esta concepción aristotélica, recogiendo también la noción cortesana del amor «de lonh» y de la «fe» ciega en la amada<sup>45</sup>.

Interesa señalar un gran parecido de nuestra *disputatio* con el «Debate de Voluntad y Entendimiento», presente en el *proemio* que antecede la obra del Bachiller, y que provoca un trance onírico del que el autor no despierta hasta el epílogo<sup>46</sup>.

También en este pasaje, la Voluntad en varios de sus parlamentos se hace eco de semejante concepción, claro que asumiendo la parte que le corresponde y defendiendo la existencia de diversas clases de apetitos<sup>47</sup>.

Como explica Alfonso de la Torre en la *VD* (II, 7) existen dos tipos de apetito, el irascible y el concupiscible; de cada uno de ellos se siguen seis tipos de pasiones<sup>48</sup>. Ya Ovidio afirmaba: «Pectoribus mores tot sunt, quot in orbe figurae» («Tantas son las tendencias de los corazones como los rostros del universo»), *Ars Amatoria*, I, v. 757<sup>49</sup>. Y es que, para Aristóteles, no hay un solo tipo de bien codiciado, sino varios: los del alma, los del cuerpo y los exteriores. Claro que la prioridad la tienen los primeros.

Por otra parte, también en sus parlamentos se manifiesta la tópica idea de que el amor hace perder el libre albedrío. Para comprender su significado debemos tener en cuenta el concepto de amor-pasión según la teoría aristotélica y médica de la Edad Media. El amor, cuando se torna obsesivo, ocasiona una enfermedad, la *aegritudo amoris*, que en el mejor de los casos, conduce a la enajenación del individuo, cuando

<sup>45</sup> Véase C. Heusch, «La Morale du Prince de Viana», art. cit., p. 215.

<sup>46</sup> *Visión deleytable*, ed. J. García López, vol.I, 1ª parte, «[1] Comiença el libro llamado *Visyón deleytable*, conpuesto a ynstançia del muy noble e yllustre progenio Don Juan de Beamonte, prior de Sant Joan, chançiller e camarero mayor del muy yllustre señor don Carlos, príncipe de Viana, primogénito de Navarra e duque de Gandía, copilado por Alfonso de la Torre, Bachiller del dicho señor príncipe», p. 103: «Estando en aqueste debate de voluntad e entendimyento, los sentidos corporales se *amagaron* e fueron vencidos de *un* muy pesado e muy vigoroso sueño, do me pareció clara mente aver visto todas las syguientes cosas».

<sup>47</sup> «[e]s posible representarse algún bien tan exçelente a los nuestros sentimientos, aprovado por el entendimiento ser tal que, el grado al deseo y el deseo a l'esperança, dan tal sfuerço [[a]] Amor que, por alcançar la posesión de la fin, qualquiere cosa acometer no le pareçe peligrosa. Y tanto puede aquel grado [haumentar] y creçer, que la hará de su libertat ausente; porque la deleytación en algún bien, cuando es grande, der[r]iba las fuerças del todo d'aquella; y quanto mayor deleytación, mayor dificultat; y si infinida, infnita dificultat; que le costríe serle imposible <que> el su perdido albedrío easy en ninguna forma cobrar. Y no sólo [[por] este bien amar nin seguir a mujeres nos biene, mas por otros diversos, segunt abrá constituydo y confirmado el grado el querer /12 v/, pues muestra lo sobredicho no sola una pasión puede nuestro apetito desear nin seguir. Y pues tantas son, ¿por qué afirmáys ser aquésta d'amor, no pudiendo ser otra?»(ff. 12r-12v)

<sup>48</sup> Ed. J. García López, *Visión deleytable*, ob. cit., p. 276.

<sup>49</sup> *Ars Amatoria. Arte de amar*, ed. bilingüe por José-Ignacio Ciruelo, Barcelona, Bosch, 1987, pp. 110-111.

no a su muerte<sup>50</sup>. Esta idea del amor-pasión movido por el deseo aparece articulada en varios pasajes de *TD*<sup>51</sup>. Por ejemplo, en el diseño de la alegoría del Palacio Aborintio, o cuando la Razón afirma:

Cierto es que las pasiones de amor son fuertes de registrar por la parte menos principal y más baja que nos tyra -atorgo-; mas estas pasiones ny inclinaciones no ponen necesidad se ayán de fazer nin seguir contra la voluntat nuestra, ny determinación del franco albitro, el qual puede tomando, dexar; y dexando, açeptar aquéllo que por determinación suya tuvo conoçido; no por neçesitat, mas por el libre querer que le fue dado sin empedimiento ninguno. Que si por el contrario fuese, Dios serfa causa del mal, la qual cosa no se compuerta dezir (ff. 12v-13r).

A tenor de la referencia a las «pasiones de amor», hemos de tener en cuenta que, para Aristóteles, el movimiento no se origina en el alma, sino que penetra en ella a través de la percepción. Lo que mueve al individuo son las pasiones, esto es, el deseo. Existen dos facultades motrices: el deseo que mueve el intelecto práctico o agente (es decir, la Voluntad) y la imaginación. El amor-pasión surge cuando el deseo se mueve al margen de todo razonamiento y las imaginaciones obsesionan al individuo. A menudo el fenómeno se simboliza mediante la alegoría del asalto al castillo: el amor penetra por los ojos, se apodera de la imaginación, convence a la voluntad y enajena la razón, quedándose dueño de toda la fortaleza<sup>52</sup>. En este pasaje, la parte menos principal y más baja a la que se hace referencia es la «bestial»; pues la vida del hombre es el punto medio entre ésta y la angelical. La idea tiene su fundamento en la *Ética* aristotélica y es recogida por Carlos de Viana en sus glosas y en su mencionada *Carta*<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Véase J. L. Canet Vallés, «El proceso del enamoramiento como elemento estructurante de la ficción sentimental», en *Historias y Ficciones. Coloquio sobre la literatura del Siglo XV. [Actas del Coloquio Internacional organizado por el Departament de Filologia Espanyola de la Universitat de València, celebrado en Valencia los días 29, 30 y 31 de octubre de 1990]*, eds. R. Beltrán, J. L. Canet y J. L. Sirera, Valencia, Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1992, pp. 227-39. Danielle Jacquart y Claude Thomasset, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media [1985]*, Barcelona, Labor, 1989.

<sup>51</sup> Afirma la Voluntad: «Será amor -si lo entiendo- una pasión naçida del cuerpo y alma, [[que]] tiene por fundamento el corazón y por [edificación] el pensamiento, y por duración el sentido, causado de ferrosura tal como aquélla qu'el día pasado, con gran liberalitat, yo me d» (f. 23v).

<sup>52</sup> A. V. Beysterveldt, «La nueva teoría del amor en las novelas de Diego de San Pedro», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 349, pp. 70-83.

<sup>53</sup> La idea emparenta con la de las tres clases o niveles de alma, que son inmateriales. Son obra de Dios. Por la vegetativa el hombre -como las plantas- se ve provisto de las virtudes de nutrición, crecimiento y propagación; por la sensitiva, el hombre -como los animales- se halla además en posesión de los sentidos, de la sensibilidad; por la racional, finalmente, el hombre -como ser más cercano a los ángeles- dispone del privilegio de la razón. Como afirma Lewis, a veces el alma racional recibe simplemente el nombre de razón y el alma sensible, el de sensibilidad. Véase C. S. Lewis, *La imagen del mundo [1964]*, Barcelona, Bosch, 1980, pp. 117-21. Por otra parte, se hace referencia también a las tres clases de amor en función del objeto de deseo: amor divino, bestial o humano. Esta teoría amorosa se asemeja a la de los filósofos platónicos y neoplatónicos que, como indica Canet, asignan a cada una de estas categorías uno de los tres modelos de vida definidos por la filosofía griega: la vida contemplativa, la voluptuosa y la activa. Véase J. L. Canet, «Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés...», art. cit.. En la *VD*, el Bachiller recoge también esta idea, basándose en la *Ética* de Aristóteles, quien divide la vida humana en: vida de disfrute sexual, vida de política y vida de contemplación. La identificación de la vida humana con la política la observamos también en la *Carta exhortatoria* de Carlos de Viana. La idea emparenta asimismo con los grados del proceso amoroso según los estableciera Ovidio con origen tal vez en San Agustín.

No vamos a detenernos en la teoría de las virtudes que gravita en *TD*, y sobre las que se explayaría también el Condestable de Portugal en sus glosas<sup>54</sup>. Pondremos sólo un par de ejemplos. En varias ocasiones se manifiesta la idea de que el buen amador tiene que asentar su amor sobre la esperanza. Esperanza y perseverancia son fundamentales para una ética que sobrevaloraba el ascético «placer de la espera». Para Alfonso de la Torre, la esperanza es una de las pasiones irascibles «si mueve en respecto de algún bien grande que es por venir»<sup>55</sup>.

Un concepto que engarza con la virtudes morales aristotélicas es el de la Vergüenza, que se personifica ante la confusa doncella antes de decidirse a aceptar su relación amorosa [ff. 64r-64v]. Para Alfonso de la Torre, la vergüenza (con la belleza, la piedad y la misericordia) es una de las propiedades más loables en las «dueñas» (*VD*, II, 7). El autor de *TD* reclama tales cualidades no sólo en la protagonista de su historia, sino también en las damas a las que dirige su obra<sup>56</sup>. Y es que, como afirma el Bachiller, la vergüenza es la que frena las pasiones de la mujer, como la razón las del hombre (*VD*, II, 8)<sup>57</sup>. En su versión de la *Ética* (IV, xviii), Don Carlos «determina de la vergüenza qué cosa es [...]», y comenta en la glosa correspondiente cómo por vergüenza el hombre se pone colorado: «quando el hombre ha temor por vergüença de la honrra, recorrentes los humores y spíritus a la exterior parte fázese el hombre colorado». Añadiendo, en otra glosa, la idea de que «no a toda edad pertenesce la vergüença sino a la juvenil»<sup>58</sup>. Muy joven y con el «gesto colorado» nos es retratada la doncella de *TD* en diversas ocasiones.

Finalmente, la propia razón de ser de la filosofía moral: la práctica de las virtudes que nos conduce a obrar bien, subyace en algunos asertos de *TD*. Así cuando se afirma que la Razón nos fuerza a obrar bien si queremos conservar la vida («por conservación de vuestra vida el bien vos fuerça razón de seguir»). Esta idea, de raigambre boeciana, subyace también en la concepción de la obra del Bachiller. Todo aquel que está dotado de razón, posee capacidad de elección. Pero no todos tienen el mismo grado de libertad. Las almas humanas serán tanto más libres cuanto más se aproximen a la vida

<sup>54</sup> Véase ed. A. Fonseca, ed. cit., p. 53 sobre Theologicas; y p. 54 sobre las Cardinales

<sup>55</sup> Véase ed. J. García López, *Visión delectable*, II, 7, p. 277. Cf. la consideración de la esperanza como una de las virtudes teologales, como la considera Alfonso de Madrigal, *Cuestiones de filosofía moral*, ed. cit., q. I, cap. I, p. 144, lo mismo que el propio Carlos de Viana en su *Carta exhortatoria*.

<sup>56</sup> Se afirma en *TD*: «que mi deseo traspostado en aquella S<sup>a</sup> que, por más bien y hūtil, fue de mí syempre querida, sta invención, como propio bien, le quise nar[r]ar en suma; por que [[si]] aquel \* [be] guarneçido de tanta perfeçión por flaqueza d'esperança, qu'es causa dar fin amor, viniese a perder aquella voluntat que la yzo tanto mía, siguiendo el entento del investigado dezir mío, venga a cobrar por contrarias obras aquell grado que hizo a ella e a mí tanto cativos; y el mi caso terrible em presençia d'ellas venido, por yo ser el más mal tractado de Amor y el más leal de quantos posee, movidas a compasión, rogaran con más afiçión ad aquéllos que de bien ordenar tienen poder cumplido, [[que]] en fazer la presente escritura endreçen mi mano; por que los leydores, de mi dolor y tristura costrenidos, por innumerables suplicaçiones [inclinen] ad aquél que sobre los enamorados tiene infinita fuerça [[que]] buelva la S<sup>a</sup> donzella y E<sup>o</sup> en aquel stado y ser de bien querer que en la mala aventurada despedida los avía dexado» (ff. 2r-2v).

<sup>57</sup> J. García López, ed. cit., pp. 281 y ss.. La idea es manifiesta en otras varias obras como el *Jardín de las nobles doncellas* de Fray Martín de Córdoba.

<sup>58</sup> Véase C. Heusch, «La Morale du Prince de Viane», art. cit., p. 161.

contemplativa; su libertad irá disminuyendo a medida que desciendan hacia el cuerpo, llegando al extremo de la esclavitud cuando, entregadas al vicio, pierdan la propiedad de la razón, que es su sello característico. Como para Plotino y para Platón, para Boecio el verdadero bien reside en la unidad, y la unidad absoluta es el fin universal hacia el que tiende el hombre, cuyo logro representa la absoluta felicidad<sup>59</sup>. Esta cuestión conecta con la idea del fin último del hombre como bienaventuranza que propone el Bachiller y postula asimismo Carlos de Viana en su traducción del Estagirita, lo mismo que en su *Carta exhortatoria*. La práctica del bien debe, además, realizarse a todos los niveles, tanto personales, como sociales, con lo que entraríamos en el terreno de la Política y de la Económica (materias que D. Carlos propone integrar en el proyecto enciclopédico que diseña en su mencionada *Carta*). La finalidad de la filosofía moral es también asunto discutido por Alfonso de Madrigal en sus *Cuestiones de filosofía moral*.

\* \* \*

Finalizaremos este trabajo no sin antes dejar constancia de que la lectura de *TD* a la luz de la obra del Bachiller y de la traducción del Príncipe de Viana podría extenderse a otros muchos aspectos que exceden el tema de la fenomenología amorosa y que abarcan desde cuestiones meramente léxicas, hasta el tratamiento de aspectos de filosofía natural o de metafísica, pasando por el uso concreto de determinadas metáforas o de motivos y *exempla* semejantes. Obviaremos, por razones de brevedad, el desarrollo minucioso de estas cuestiones.

Me limitaré tan sólo a señalar el uso común que se hace en estas tres obras del ejemplo del ballestero. En *TD*, se utiliza para explicar que el conocimiento de las cosas depende tanto del sujeto como del objeto:

De otra parte, no me maravillo, porque todas las cosas son conocidas y entendidas segunt condició n y saber de aquéllos que las conoçen; y aquí s'enganyan muchas vezes, como aquél que jugando al exadrez y por innorançia lo perdió. E otras vezes segunt la condició n y natura de aquéllas que son conoçidas; y aquí se açierta, como aquél que tiró drecho y dio en el senyal [...] (ff. 6r-6v).

En este pasaje, se recrea la idea de que las jugadas posibles en el ajedrez son múltiples; la decisión a tomar es en cierto modo subjetiva y opinable; por el contrario, la señal o meta hacia la que el ballestero apunta es única y objetiva. El *exemplum* del ballestero es usado por Alfonso de la Torre para ilustrar el libre albedrío a la hora de

<sup>59</sup> El deseo de subsistir no depende de la voluntad sino que obedece a una ley natural; lo que desea subsistir aspira por el mismo hecho a la unidad, ya que sin ella nada puede conservar su existencia. La unidad y el bien supremo se identifican. Es el fin universal al que aspiran todos. Pero ocurre que los buenos lo alcanzan y los malos no. Aquéllos tienden a este fin por la vía natural de la virtud, mientras que éstos pretenden alcanzarlo siguiendo sus pasiones, lo que en realidad no es el medio natural para llegar al bien. No obstante, los malvados no existen. Sólo tiene verdaderamente existencia aquello que guarda cierto orden y respeta la naturaleza. Lo que de ella se aparta, renuncia igualmente al ser que de ella ha recibido. Los malvados, al entregarse a la maldad pierden su naturaleza humana: habiendo abandonado la virtud, incapaces de llegar a ser dioses por participación, se convierten en bestias de manera inexorable. Véase Boecio, *La consolación de la Filosofía*, libro IV, trad. P. Masa, Madrid, Sarpe, 1984, pp. 145-87.

actuar bien o mal. Los ballesteros sólo tienen una forma de acertar: siguiendo la línea recta y sin desviaciones; en cambio, las posibilidades de fallar son múltiples<sup>60</sup>. El propio Príncipe de Viana alude asimismo a este ejemplo en su traducción de la *Ética* (I, i), explicándolo en su glosa: «da el filósofo este exemplo porque ninguno podría este bien alcançar, que a otra cosa se estudiase. Y por ende es necessario que la razón de aquellas cosas que son necessarias para el fin, aquella misma razón deue acabar en aquel fin para que muy bien entendido sea».

Relegaré a mejor ocasión otros aspectos aristotélicos concernientes a la filosofía natural, a la física y a la metafísica. Por ejemplo, la concepción de la Voluntad como parte del alma racional, y por lo tanto como algo incorpóreo, siguiendo los presupuestos del *De anima*<sup>61</sup>. O también, las varias referencias en *TD* a los diferentes grados en «la gran cadena de los seres»<sup>62</sup> o a la «teoría de la participación», igualmente recreada por el Bachiller (*VD*, I, 27) y por Don Carlos, *vgr.* en la glosa «Ca y si todo lo honesto es bueno...», donde explica que los minerales y las piedras, aunque sean compuestos de materia y forma no poseen aquellas potencias que los animales poseen. A saber: «la vegetal potencia, la sensitiva y racional»<sup>63</sup>. De igual manera, el autor de *TD* recurrirá a la *Física* y a la fisiología de Aristóteles (*De Animalibus*) para argumentar sobre la preeminencia del sexo masculino. Alfonso de la Torre reflejará también esta idea (*VD*, I, 26; I, 27), filtrada a través de Maimonides (*Guía de perplejos*, III, 8). E igualmente será recogida por el Príncipe de Viana en su traducción glosada de la *Ética*<sup>64</sup>.

En resumen, una detenida lectura de *TD* a la luz de la filosofía moral aristotélica, según es recreada por el Bachiller Alfonso y por el Príncipe de Viana, resulta sumamente aclaradora del sentido profundo de esta obra de ficción. A mi juicio, sería deseable que se ampliara nuestro breve muestreo a un análisis más espacioso tanto de la teoría de las

<sup>60</sup> Se alude al ejemplo del balletero en varios momentos de la *VD*. ed. J. García Gómez, vol. I, 2ª parte, «[4] De lo que habló la Razón con el Entendimiento»: «E también los ballesteros, sy no viesen la señal por caso e ventura, juzgarían que también podrían dar alexos. E as mismo el omne, sy non conosçiese su fin *por caso* e ventura non avría folgança nin bien ninguno en su vida. Octava conclusiõn, que la *adquisición* del postrimero bien e cabsa final se llama bien aventurança», p. 261. También se alude a la ballesta en p. 216 y a los malos ballesteros en p. 286.

<sup>61</sup> «Que nuestra voluntat, no seyendo corporal, no la puede impedir ni forçar cosa corporal; antes ella tiene poder de comendar sobre las potencias de la ánima y principales sentimientos del cuerpo». El argumento que aquí se esgrime en pro de la libertad humana resulta incontrovertible: el hombre es libre para elegir la senda del amor-pasión. La voluntad posee libre albedrío, y al no ser corporal, nada corporal puede forzarla. Dios dotó al hombre de libre albedrío, y éste es un bien y no un mal. Por lo tanto, el amor carnal es un bien. En caso contrario, Dios sería causa del mal, lo cual sería incompromisible. Estos y otros argumentos gravitan, por ejemplo, en la filosofía de Alfonso de la Torre, y son esgrimidos también por el anónimo autor del tratado *De como al hombre es necesario amar* y por el *Breviloquio de amor y amición* del Tostado. También el Condestable de Portugal en dos de las glosas insertas en su *Sátira* distingue varios tipos de voluntad: la carnal, la espiritual, la tibia y la loable o virtuosa. Véase ed. A. Fonseca, pp. 98 y 99.

<sup>62</sup> Véase O. H. Green, *España y la tradición occidental*, Madrid, Gredos, 1969, pp. 11-41. Asimismo, C. S. Lewis, *La imagen del mundo*, ed. cit., cap. VII, «La Tierra y sus habitantes», pp. 107 y ss.

<sup>63</sup> Véase ed. J. García López, p. 195, p. 208 y p. 210. Y C. Heusch, «La Morale du Prince de Viana», art. cit., p. 110.

<sup>64</sup> Véase ed. J. García López, pp. 189 y ss; pp. 193 y ss.. véase también *supra* la glosa a «Ca y si todo lo honesto es bueno...».

virtudes, como de la teoría de la amistad y del amor, tal y como se dramatiza en *TD*. De igual manera, valdría la pena extender nuestro trabajo hacia el análisis del diseño espacio-temporal, así como de los diversos personajes de nuestra obra, los cuales podrían ser clasificados y definidos en función de los diferentes vicios y virtudes que se señalan en la *Ética a Nicómaco*. Y ello amén de otras muy variadas coincidencias que podrían espigarse entre las obras tomadas en consideración. En conclusión, y aunque por el momento no podamos decidirnos por la prioridad de la obra de Don Carlos, he considerado interesante correlacionar su producción con la *VD* y con la *TD*, pues la importancia de su iniciativa y su papel catalizador me parece fundamental para ilustrar el contexto ideológico y cultural de la España tardomedieval o prerrenacentista. Si pudiera demostrarse la influencia del Príncipe navarro en los círculos intelectuales y literarios de finales del siglo xv, podríamos advertir en su persona a una figura clave en la aclimatación del Humanismo en la Península Ibérica.