

# ESTUDIOS DE LITERATURA MEDIEVAL

25 AÑOS DE LA  
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE  
LITERATURA MEDIEVAL

EDITORAS

ANTONIA MARTÍNEZ PÉREZ  
ANA LUISA BAQUERO ESCUDERO

MURCIA  
2012



---

Estudios de literatura medieval : 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval / editoras Antonia Martínez Pérez, Ana Luisa Baquero Escudero.-- Murcia : Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones, 2012.

968 p.-- (Editum)  
ISBN: 978-84-15463-31-3

Literatura medieval-Historia y crítica.  
Martínez Pérez, Antonia  
Baquero Escudero, Ana Luisa  
Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones.

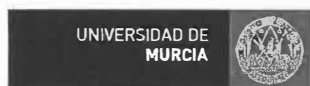
82.09"05/14"

---

1ª Edición 2012

Reservados todos los derechos. De acuerdo con la legislación vigente, y bajo las sanciones en ella previstas, queda totalmente prohibida la reproducción y/o transmisión parcial o total de este libro, por procedimientos mecánicos o electrónicos, incluyendo fotocopia, grabación magnética, óptica o cualesquiera otros procedimientos que la técnica permita o pueda permitir en el futuro, sin la expresa autorización por escrito de los propietarios del copyright.

© Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2.012



ISBN 978-84-15463-31-3

Depósito Legal MU-921-2012

*Impreso en España - Printed in Spain*

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Murcia  
C/ Actor Isidoro Máiquez 9. 30007 MURCIA

## COMENTARIOS Y PARÁFRASIS A LA *ÉTICA A NICÓMACO*, A PROPÓSITO DE LOS MSS BNE: 6710, 7076 Y 1204.

MARÍA DÍEZ YÁÑEZ  
*Universidad Complutense de Madrid*

### RESUMEN:

La *Ética a Nicómaco* y su transmisión en el ámbito hispánico cuenta con multitud de testimonios. En esta comunicación se presenta la paráfrasis en castellano a esta importante obra aristotélica reflejada en tres manuscritos conservados en la Biblioteca Nacional de Madrid: BNE: 6710, 7076 y 1204. A través de ellos, se pretende ilustrar la actualización que permite una obra de índole eminentemente práctica y universal como es la *Ética* aristotélica, cuando se circunscribe en distintos contextos socioculturales e históricos.

**Palabras-clave:** *Ética a Nicómaco*, transmisión, manuscritos, castellano, actualización.

### ABSTRACT:

The Nichomachean Ethics and its transmission in the Spanish-speaking world has numerous testimonies. This paper shows the Spanish paraphrase of this important Aristotelian work in three manuscripts which are kept in the Biblioteca Nacional de Madrid: BNE: 6710, 7076 y 1204. The aim of this work is to illustrate the possible update of an Aristotelian work like this, mainly practical and universal, when it is produced in different sociocultural and historical context through the analysis of these manuscripts.

**Key-words:** *Nichomachean Ethics*, transmission, manuscripts, Spanish, update.

### INTRODUCCIÓN:

Fue notable la relevancia que supuso la obra ética aristotélica a lo largo de la Edad Media y del Renacimiento. Sus obras recorrieron diversos caminos, fueron estudiadas, comentadas, expurgadas y utilizadas en importantes centros de estudio de toda Europa. A pesar de las primeras prohibiciones y reparos a las que tuvo que enfrentarse la filosofía ética aristotélica por parte de la Iglesia, la innovación racional y naturalista que presentaban sus obras le abrió camino hasta llegar a convertirse en una importante base doctrinal ético-política para el Medioevo y los siglos posteriores.

Además de las distintas vicisitudes a las que un texto se expone a lo largo de sus sucesivas traducciones y otros medios de transmisión, se añade la característica de una ciencia como la *Ética* que por su esencial índole práctica, permite una distinta aplicación de la teoría según las distintas circunstancias en las que se inscriba<sup>872</sup>.

---

<sup>872</sup> «Aristóteles y Tomás de Aquino, por su parte, consideraban que la determinación del bien práctico no puede proceder de una disquisición teórica independiente de la experiencia histórica y social. Su método exige que toda investigación comience con un examen dialéctico de las opiniones en presencia, para dirimir cuál o cuáles tienen una índole radical e irreductible, y qué otras presentan un carácter meramente derivado o accidental. Un paradigma de este modo de proceder nos lo ofrecen los respectivos comienzos de la *Metafísica* y de la *Ética a Nicómaco*» en Alejandro Llano, «Tomás de Aquino y el humanismo cívico» en *Congreso Tomista Internazionale "L'Umanesimo cristiano nel III Milenio: Prospettiva di Tomasso d'Aquino. Roma, 21-25 settembre 2003*, Instituto Universitario Virtual Santo Tomás, <http://www.e-aquinas.net> (última consulta 10 de noviembre de 2011)

La moral es la ciencia que guía al hombre hacia el bien. Aristóteles dedica su obra *Ética* a desarrollar cuál es el mayor bien entre todos, y cuál es la manera de alcanzarlo. Este bien supremo es la felicidad, y la manera de adquirirlo es vivir una vida virtuosa. El propio Aristóteles menciona en su *Ética* las distintas concepciones de felicidad que se habían propuesto, y se propone dilucidar cuál es la superior. En el contexto medieval hay que recordar que la moral tiene una base teológica determinante, que marca la consecución de la felicidad o salvación eterna, alcanzada más allá de la vida terrena. Esta concepción matiza de manera relevante la concepción del bien y la manera de vivir que exige alcanzarlo. Por lo tanto, esta labor de la adecuada conjunción de las verdades éticas aristotélicas y las teológicas, constituyen un marco importante a tener en cuenta a la hora de estudiar la recepción de la *Ética a Nicómaco* en la Edad Media y en el Renacimiento. Estamos, por tanto, ante la adaptación de las teorías clásicas aristotélicas al contexto idiosincrásicamente cristiano de la Europa medieval, donde la moral cristiana era marcada por el poder eclesial a través –o a veces por debajo– del poder secular.

Para la selección del corpus en el que me he basado para la presente comunicación he considerado dos de las maneras de transmisión de un texto: la traducción y los comentarios. En el campo de la traducción, sabemos que la *Ethica* forma parte del gran *corpus* perdido para la latinidad con la separación de Bizancio (Lértola Mendoza, C, XVI). Los manuscritos que conforman el corpus de la recepción de la *Ética* ascienden a casi 2,000 datados desde el siglo VI hasta el siglo XVI, distribuidos por las distintas bibliotecas de Europa. Dichos manuscritos contienen las traducciones que conocemos hasta nuestros días. Podemos dividir en dos las vías de transmisión de las traducciones de la *Ethica*. La primera compuesta por las traducciones hechas a partir del griego: donde se sitúan las traducciones anónimas de los libros segundo y tercero en el S.XII, *Ethica vetus* (de las que contamos con 48 manuscritos conservados), traducciones anónimas del libro I, y fragmentos de los libros II-X *Ethica nova*, datadas en el siglo XIII (40 manuscritos conservados) Más tarde, Robert Grosseteste realiza otra nueva versión llamada *Translatio Lincolnensis* (1246-1247) con notas marginales básicamente lexicográficas, obra que tuvo posteriores revisiones dando así lugar la *Recensio pura* y la *Recensio recognita* (33 manuscritos conservados). Es destacable también la figura de Guillermo de Moerbeke a quien se considera traductor de la *Ética*, con revisión de Grosseteste (246 manuscritos conservados). William de Moerbeke se ha relacionado con la labor traductora de santo Tomás de Aquino, a pesar de que no poseemos en la actualidad documentación que atestigüe esta relación<sup>873</sup>. La segunda vía de transmisión la constituiría las traducciones hechas a partir del árabe, de las cuales solo 9 manuscritos se conservan de la obra realizada por Herman el Alemán, a partir de los comentarios de Averroes, *Liber Nicomachie* (Toledo, 1240) y un epitome árabe de la *Ética*, conocido como la *Summa Alexandrinorum* (1243)<sup>874</sup>

Esta situación nos recuerda, una vez más, cómo la recepción de la obra aristotélica no tiene una raigambre predominantemente árabe sino, por el contrario, cuenta con una influencia eminentemente grecolatina<sup>875</sup>.

## COMENTARIOS Y PARÁFRASIS.

El proceso de traducción en la Edad Media y en el Renacimiento no puede olvidar la importancia de las glosas, ni los comentarios y paráfrasis, que implican la importancia de su función didáctica, y por tanto, transmisora, a partir de los contenidos de la *Ética* aristotélica<sup>876</sup>.

<sup>873</sup> Bernard G. Dod, "Aristoteles latinus" en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 45-79.

<sup>874</sup> R. A. Gauthier y Lorenzo Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus XXVI* 1-3 [Texto impreso], Leiden: E. J. Brill, 1972-1974

<sup>875</sup> S. Gouguenheim, *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana*, Madrid: Gredos, 2009. [*Aristote au Mont- Saint- Michel*, or. fr. 2008]

<sup>876</sup> Se hace necesaria una búsqueda exhaustiva en el género de los *Especios de príncipes*, de la misma manera que en las principales obra de teoría política del Medioevo y Renacimiento, la obra de tratadística caballeresca o las

La trayectoria de los comentaristas aristotélicos se remonta a los primeros tiempos del Liceo, donde los discípulos y estudiosos de Aristóteles realizaron varios comentarios a sus obras. En el Medioevo, encontramos comentaristas bizantinos, árabes y latinos. Entre los segundos habría que destacar la importante labor de Averroes que influyó tanto en la transmisión como en la cautela, a la hora de la recepción de la obra aristotélica. Y entre los comentaristas latinos, destaca la importante figura de Santo Tomás de Aquino.

En la Edad Media, como sabemos, los comentarios constituyen una manera esencial a la hora de transmitir un texto, donde la *lectio* del texto venía predominantemente acompañada de una paráfrasis, explicación o comentario doctrinal del contenido, esto es, la *expositio* – que incluye una lectura más pormenorizada con fijación y exégesis textual, o *sententia*-. Esta finalidad didáctica es la que prima sobre las demás. Se ha dicho que, apelando a este didacticismo, se justifican las posibles expurgaciones del texto<sup>877</sup>. Estos cambios producidos sobre el ejemplar de referencia del comentario provocarían, como cabe fácilmente deducir, importantes consecuencias a la hora de la recepción del contenido del texto clásico<sup>878</sup>.

Las paráfrasis y los comentarios son de gran ayuda para contextualizar la mentalidad del público receptor de tales obras. Porque son géneros cuya finalidad consiste en acercar, explicar y transmitir el contenido de la obra a receptores distintos de aquellos para quien fue escrita la obra original. A esto hay que añadir que, en multitud de ocasiones, los receptores medievales acudían directamente, y a veces exclusivamente, a la obra comentada.

El Renacimiento no deja de heredar esta transmisión medieval, tras la que aplica su interés humanista de acercarse lo más posible al texto original de la obra. Nos podemos encontrar ante traducciones que continúan la herencia medieval, o textos que pretenden superar el medioevo alegando que perfeccionan la transmisión de los trabajos que les preceden. Pero, como decíamos, no podemos olvidar que estamos ante un continuum histórico de la trayectoria de la recepción.

Una ciencia como la *Ética*, que trata de presentar normas de actuación para el alcance del sumo y universal bien humano, resulta de interés ya no sólo humano-civil -tal era la intencionalidad aristotélica-, sino también teológico-religiosa -carácter inolvidable en el contexto medieval y renacentista europeo.

## CORPUS SELECCIONADO.

Los textos seleccionados son los MSS BNE: 6710, 7076 y 1204. Estos manuscritos se incluyen en la tradición manuscrita castellana de la *Ética a Nicómaco*<sup>879</sup>. Dos de ellos datados en el siglo XV, manuscrito BNE 7076 y el manuscrito BNE 6710, y el tercero copiado en el Siglo XVIII.

El manuscrito BNE 6710 (antigua signatura S 72), data de 1479. Su primera localización pertenece a biblioteca de don García de Loaisa Girón, que formó su biblioteca junto con los ejemplares que se conservaron de la biblioteca previamente reunida por el cardenal de Burgos –y humanista – don Francisco de Mendoza Bobadilla.<sup>880</sup> La biblioteca resultante de los ejemplares conservados del

---

epístolas. Al ser obras que pueden aportar una interesante documentación para comprender la mentalidad y el contexto sociocultural que recibe, y después transmite, la obra ética aristotélica. Búsqueda en la que estoy trabajando.

<sup>877</sup> Celina A. Lértola Mendoza, “Prólogo” a , Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Ana Maella (ed), Pamplona: Euns, 2000

<sup>878</sup> Conviene aquí recordar la tan conocida *Controversia Alphonsiana* y lo que trae consigo de teoría de la traducción medieval y renacentista.

<sup>879</sup> P. E. Russell y A.R.D. Pagden, “Nueva luz sobre una versión española cuatrocentista de la *Ética a Nicómaco*: Bodleian Library, MS SPAN. D. 1.” en *Homenaje a Guillermo Guastavino: miscelánea de estudios en el año de su jubilación como Director de la Biblioteca Nacional*, Madrid: Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, 1974 pp. 125-144

<sup>880</sup> José M. Fernández Pomar, “Libros y manuscritos procedentes de Plasencia. Historia de una colección” en *Hispania Sacra*, 18: 35, 1965, pp. 33-60

Cardenal de Burgos, junto con los añadidos por don García de Loaisa Girón, pasó a formar parte de la creada por los duques de Plasencia en el convento de San Vicente de Plasencia, bajo el proyecto académico de crear una cátedra de Teología moral, “para que los eclesiásticos pudiesen aprender con facilidad lo que debían saber para la administración de los sacramentos”<sup>881</sup>. Más tarde, daría lugar a la Real Biblioteca del Rey Felipe V.

Las noticias de las distintas vicisitudes de este ejemplar vienen documentadas en el artículo de don José M. Fernández Pomar, quien lo registra de la siguiente manera:

Esteban Masparranta, las éticas y monásticas de Aristóteles traduzcas. al castellano; I fol. buena letra, de la cual tiene al fin la nota que sigue: *Hic liber perfectus fuit ultima die mensis Julii anno a nativitate dñi millesimo quadrigentesimo septuagesimo nono per me Stephanum Masparranta studentem*. Es posible que este sea solo el escritor, o copiante, y no el traductor o abreviador de la obra de Aristóteles, que parece estar compendiada.<sup>882</sup>

Diego Clemencín<sup>883</sup> incluye este ejemplar en el apartado de “Cargos de libros propios de la Reina doña Isabel que se hicieron a su camarero Sancho de Paredes” y de él aporta la siguiente información:

16. Un libro pequeño escrito de molde en papel en romance, ques *Hética de Aristóteles*, con las cubiertas coloradas y cerraduras de latón: juzgaron que vale dos reales. Donde, en nota a pie de página, añade: (...) El manuscrito S. 72 de la Biblioteca real contiene una traducción de las Eticas de Aristóteles, diversa de la del Príncipe de Viana y escrita gallardamente por *Esteban Masparranta estudiante* en el año 1473. Puede ser la de Fr. Diego Belmonte ó la mencionada por Bayer.

El catálogo de manuscritos de la BNE lo titula [*Los diez libros de Ética, paráfrasis en español por Alonso de Santa María*] Laureano Robles<sup>884</sup> recoge la atribución de este manuscrito a Alonso de Santa María, al incluirse entre uno de los cinco manuscritos “que nos transmiten la misma traducción, siempre de forma anónima, salvo el códice tardío del siglo XVIII, el MS BNE 1204”<sup>885</sup> L. Robles acude a la información que le proporciona Diego Clemencín, en donde atribuye esta traducción en la que se basaría el manuscrito s 72 (antigua signatura del manuscrito BNE 6710) a fr. Diego de Belmonte, quien “habría vertido al castellano la traducción latina de Leonardo Aretino o de Arezzo”<sup>886</sup>

El manuscrito BNE 7076, datado en el siglo XV, presenta al final, en el folio 70r-v, una dedicatoria a la Reina Isabel la Católica. También el catálogo de la BNE lo registra con el título [*Los diez libros de Ética, paráfrasis en español por Alonso de Santa María*] y también el estudio de Laureano Robles citado lo incluye en uno de los cinco manuscritos que transmite la misma traducción anónima.

Por último, el manuscrito BNE 1204, transmite la misma traducción al castellano, pero esta vez no viene anónima, sino atribuida a Don Alonso de Santa María, Obispo de Burgos, que, a su vez, la traduce de la traducción latina hecha por Leonardo Aretino que la tradujo de la fuente griega, según viene en el f.2r del manuscrito

Comienzan las Ethicas de Aristotiles las quales son partidas en diez Libros e trasladolas el famoso Orador Leonardo de Arescio de la lengua Griega en el Latin en muy elevado estilo según su traslacion nueva/

E despues las traslado del Latin en nuestro vulgar Castellano el Muy Reverendo Señor D.º Alonso de Santa Maria Obispo de Burgos.

Se localiza en el convento de San Pablo de Valladolid.

<sup>881</sup> J. M. Fernández Pomar, Op. cit. p. 33

<sup>882</sup> J. M. Fernández Pomar, Op. cit.p. 63

<sup>883</sup> D. Clemencín, *Elogio de la Reina Católica Doña Isabel*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1821

<sup>884</sup> L. Robles, “El estudio de la *Ética* en España. (Del siglo XIII al XX)” en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, vol. VII, Salamanca: Instituto de Historia de la Teología Española, 1979, pp. 235-253

<sup>885</sup> L. Robles, Op. cit.p. 259

<sup>886</sup> L. Robles, Op. cit.p. 261.

En cuanto a la autoría, María Morrás<sup>887</sup> señala como estos tres manuscritos estaban incluidos entre los textos atribuidos a Alfonso de Cartagena, situándolos en las «Ethicas: compilación y traducción al castellano de la ética aristotélica a partir de un texto catalán basado en la traduc. de Leonardo Bruni»<sup>888</sup>. Pero, como también cita en este artículo, Russell y Pagden (1974) demostraron que esta la atribución a Alfonso de Cartagena es imposible por motivos cronológicos, y sugirieron como probable que el traductor fuera Nuño de Guzmán<sup>889</sup>.

Estamos, pues, ante tres testimonios que recogen la versión de la *Ética* más difundida. Y que, “en realidad, es un compendio con enmendaciones y añadidos para hacer el texto apropiado a un público cristiano”<sup>890</sup>.

Ante la “versión cristianizada” de la ética aristotélica no podemos olvidar la influencia que ejerció la obra de Santo Tomás *Comentarios a la Ética a Nicómaco*. Es por este motivo por el que también acudiré a fragmentos de esta obra a lo largo de la comunicación<sup>891</sup>.

De todos estos textos seleccionados para la comunicación, señalaré fragmentos que sirven como ejemplo de la aplicación práctica de la teoría ética aristotélica en un contexto socio-histórico determinado y distinto de las características sociales e históricas de la Grecia donde Aristóteles enmarcó su teoría ética.

## COMPARACIÓN DE LA ESTRUCTURA EXTERNA.

En primer lugar, a partir de la comparación de la estructura externa de los contenidos entre la obra de la *Ética* aristotélica, los *Comentarios* tomistas y los manuscritos seleccionados, se observa cómo la obra de Santo Tomás sigue la misma estructura que la aristotélica, añadiendo comentarios y, por lo tanto, lecciones, a las distintas ideas expuestas por Aristóteles. Sabemos que la *Ética a Nicómaco* no fue escrita para ser leída, sino para ser explicada. Por eso se trata más bien de una obra esquemática, con el objetivo de que facilitara al docente, el propio Aristóteles, seguir la línea de su discurso en las clases orales. La obra tomista, sin embargo, sí fue escrita con el objetivo de transmitirse y explicarse a los lectores, de ahí también el mayor cuidado en la redacción de la explicación de cada enunciado. Los manuscritos BNE: 6710, 7076 y 1204 siguen una estructura similar a la de la obra tomista, aunque variando en ocasiones, no el orden, sí la extensión de la dedicación a cada sentencia: así, por ejemplo, el Libro I que recogen los tres manuscritos, se tres grandes partes- proemio, tratado primero y tratado segundo o tercero, si se considera el proemio como primero-, y no en las 21 lecciones de los *Comentarios* de Santo Tomás<sup>892</sup>.

Por otro lado, el ejemplo de la estructura de contenidos del libro IV presenta cómo los *Comentarios* de Santo Tomás continúa el mismo método, dividiendo y subdividiendo en distintas lecciones el contenido, mientras que los manuscritos BNE: 6710, 7076 y 1204 siguen fielmente la división estructural en

<sup>887</sup> M. Morrás, “Repertorio de obras, manuscritos y documentos de Alfonso de Cartagena”, *Boletín Bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, V, 1991, pp. 215-248.

<sup>888</sup> M. Morrás, Op. cit. p. 233

<sup>889</sup> “Esta atribución ha sido confirmada por el epígrafe del MS 151 de la Universidad de Yale, en el que se lee: “Proemio di meceré Leonardo d’arezzo del Ethica d’Aristotile tradocta di greco in latino ed de latino traducúa in volgare in Firenze a petitione di meceré Nunio Gusmano spagniolo” (cit. por Lawrence 1982, 84)” M. Morrás, Op. cit., p. 234

<sup>890</sup> M. Morrás, Op. cit. p. 234

<sup>891</sup> Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Ana Maella (ed), Pamplona: Euns, 2000.

<sup>892</sup> Esas tres grandes partes, se dividen en el proemio donde trata el objeto de estudio (felicidad) y la ciencia que lo estudia (la ética); en la segunda parte, enuncia las distintas concepciones de felicidad, y en la tercera parte los principios, condiciones y características de la felicidad, terminando con las dos partes en las que se divide el alma –superior e inferior –. A continuación comienza el siguiente libro.

capítulos de igual número que los de la *Ética a Nicómaco*, pero incluyendo en las distintas *quaestiones* de cada capítulo el contenido de las lecciones de los *Comentarios* tomistas.

En conclusión, el contenido de los tres manuscritos seleccionados sigue los contenidos de los *Comentarios*, aunque la estructuración externa no es formalmente idéntica. Pues, aunque sí subdividen en capítulos los contenidos, dichos subcapítulos no se corresponden idénticamente a las lecciones de los comentarios de Santo Tomás. Además, en ocasiones, añaden algunas paráfrasis o ejemplos diferentes, que son de los que nos vamos a ocupar a continuación.

### EXPLICACIONES PARA JUSTIFICAR LA JERARQUÍA DE BIENES. CUÁL ES 'EL SUMO BIEN'.

Nos referiremos a aquellos pasajes que reflejan los distintos tipos de razonamientos con los que se justifica la jerarquización del sumo bien. En primer lugar, aquellos a los que aduce Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, en segundo lugar los pasajes de los *Comentarios a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* de Santo Tomás, y, por último, los pasajes recogidos en los tres manuscritos seleccionados.

En el primer pasaje seleccionado, Aristóteles menciona que, siguiendo los diversos modos de ser, el sumo bien según la categoría de sustancia ha de ser Dios y el entendimiento, según la categoría de cualidad, las virtudes; según la de cantidad, la justa medida; según la de relación, lo útil; según la de lugar, la residencia, etc...donde Aristóteles especifica que la «doctrina de las ideas» es contraria a esta verdad.

Además, como el bien se dice de tantos modo como el ser (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el entendimiento; y en la de cualidad las virtudes, y en la de cantidad la justa medida, y en la de relación lo útil, y en la de tiempo la oportunidad, y en la de lugar la residencia, etc.), es claro que no habrá ninguna noción común universal y una; porque no se predicaría en todas las categorías, sino sólo en una. Por otra parte, como de las cosas que son según una sola idea hay una sola ciencia, también habrá una ciencia de todos los bienes (...)<sup>893</sup>

Por otro lado, Santo Tomás en sus comentarios especifica que esta doctrina soluciona el error planteado por Platón, y, en cada predicamento, añade una mínima explicación, así, por ejemplo, el bien es Dios, porque en él «no cabe malicia», o en el intelecto porque «siempre es recto».

Santo Tomás, *Comentarios a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Libro I. Lección VI. nn.47. Para la evidencia de la *segunda* razón, ha de saberse que Platón decía que una *idea es la razón* y la esencia de todo lo que participa de esa idea. De ahí se sigue que de lo que no hay una razón no podría haber una sola idea. De los diversos predicamentos no hay una única razón común, pues nada se predica unívocamente de ellos. El bien, como el ente que es convertible con él, se encuentra en cualquier predicamento. Así, en *que es lo que es*, o sea la sustancia, el bien se dice de Dios, en quien no cabe malicia, y del intelecto, que siempre es recto. En la cualidad, el bien es la virtud, que hace bueno al que la posee. En la cantidad, empero, lo conmensurado, que es el bien en todo lo que está sujeto a medida. En la relación, el bien es lo útil, que es el bien con relación al fin debido. En el predicamento, cuándo el bien es el tiempo, es decir, lo oportuno; y en el dónde, el lugar conveniente para andar, como la habitación<sup>894</sup>.

Los manuscritos BNE: 6710, 7076 y 1204 siguen el texto de los *Comentarios* pero sin incluir esas breves aclaraciones mencionadas. Y añaden en el predicamento de la sustancia a los ángeles, mientras que omiten el de lugar.

Ms. BNE 1204, Libro I. tratado 1, cap. III f. 7v-8r E primeramente erraba; que non ponía ydea de las cosas en las cuales ay orden de primero, e postrimero, por lo qual non fazian ydea del numero. Manifiesto es, que el bien es fallado en el predicamento de la substancia: assi como Dios, e Angel, e entendimiento. Empero también es fallado en los predicamentos del accidente: ca las virtudes son en el

<sup>893</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Julián Marías (ed), Madrid: Gredos, 1999, p. 5

<sup>894</sup> Tomás de Aquino, *Comentarios a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Ana Maella (ed), Pamplona: Eunsa, 2000. pp.19 y 20.

predicamento de la Calidad, e la mensura, e proporcion en el predicamento de la Cantidad, e vtilidad en la Relacion, e assi de los otros predicamentos

(Ms. BNE 7076, Libro I. Tratado 1. Cap. III. 7v-8r, Ms. BNE 6710, Libro I. tratado 1. Cap. III. 18r)

En el siguiente ejemplo, señala Aristóteles las diferentes maneras de entender el bien y la felicidad «según las diferentes vidas»: la vida voluptuosa, la vida política o la vida teórica. Santo Tomás menciona las tres. Y los mss. BNE: 6710, 7076 y 1204 mencionan una cuarta, al dividir la vida que sigue las riquezas, por un lado, y la vida que sigue los honores por otro. Se verá más adelante que el mismo Aristóteles diferencia entre riquezas y honores, pues los honores los reciben aquellas personas que son, ante todo, virtuosas, no solamente las que poseen riquezas.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Libro I. cap. V (...) No parecería sin razón entender el bien y la felicidad según las diferentes vidas. La masa y los más groseros los identifican con el placer, y por eso aman la vida voluptuosa – pues son tres los principales modos de vida: la que acabamos de decir, la política, y en tercer lugar la teórica -. (...) los hombres refinados y activos ponen el bien en los honores, pues tal viene a ser el fin de la política. (...) El tercer modo de vida es el teóricó, que examinaremos más adelante.<sup>895</sup>

Santo Tomás, *Comentarios a la Ética a Nicómaco*. Libro I. Lección V. 1095b14-1096, a10, texto nn. 30. *Distingue tres clases de vida*: la voluptuosa, de la que acaba de hablar, la política y la contemplativa. (...) Por tanto se llama *vida voluptuosa* a la que hace del placer sensible el fin, *vida política* a la que coloca el fin en el bien de la razón práctica, como el ejercicio de acciones virtuosas. *Vida contemplativa* se llama a la que coloca el fin en el bien de la razón especulativa, v.g. en la contemplación de la verdad.<sup>896</sup>

Ms. BNE 1204. Lección I. Tratado 1. Cap. II. Quatro vidas son, en las cuales opiniones comunes, e mas famosas han concordado de poner la tal bienaventuranza. La primera es la voluptuosa, e seguidora de las delectaciones sensibles. La segunda la de las riquezas. La tercera es la de la honor. La quarta es la contemplativa; e aquesta es la primera conclusion de este capitulo.

(Ms. BNE 7076, Tratado 1. Cap. II, 7r; Ms. BNE 6710, Tratado 1. Cap. II, 17v)

De entre todos los bienes, hay uno que es superior al resto. Esta superioridad del bien viene marcada por una serie de condiciones: ha de ser bien en sí mismo, y no depender de otro, ha de ser más duradero y ha de ser deseable. Al seguir estos principios, el mayor bien es aquel que persigue la vida contemplativa, a la que Aristóteles dedica el último libro de su *Ética*. Pero, especifica también Aristóteles en tal libro, que el hombre contemplativo,

por ser hombre, tendrá necesidad del bien externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud del cuerpo, del alimento y de los demás cuidados. Pero no se ha de pensar, ciertamente, que, no pudiendo alcanzar la beatitud sin los bienes exteriores, el que quiera ser feliz los necesitará en gran número y calidad, pues la autarquía y la acción no requieren superabundancia de ellos, y sin dominar el mar y la tierra se puede ejercitar una actividad noble; en efecto, uno puede, con recursos moderados, practicar la virtud (esto puede verse claramente considerando que los simples particulares llevan a cabo acciones honrosas tanto como los poderosos, e incluso, más); bastará, pues, disponer de bienes exteriores en esa medida, ya que será feliz la vida del que actúe de acuerdo con la virtud<sup>897</sup>.

Por lo tanto se necesita la virtud de la vida política – que distribuye los bienes en orden al bien común, haciendo así posible la contemplación al facilitar el uso recto y moderado de los bienes. Virtud que es, a su vez, superior a la ciencia Económica y a la Retórica, pues éstas dos se subordinan a ella, y es esta vida la que logra que los ciudadanos sean virtuosos y así la ciudad entera alcance el mayor bien y, por tanto, la bienaventuranza. Dentro de la vida política, destaca la virtud de la justicia. El mejor político será aquel que es más justo, pues «la justicia parece la más excelente de las virtudes» –de las

<sup>895</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Julián Marías (ed), Madrid: Gredos, 1999, p. 5

<sup>896</sup> Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Ana Maella (ed), Pamplona: Eunsa, 2000. p. 16

<sup>897</sup> Aristóteles, Op. cit.p. 169

virtudes prácticas, pues de las teóricas destaca la prudencia– (...) «y decimos con el proverbio que “en la justicia se dan, juntas, todas las virtudes (Teognis, 147)” Es la virtud más perfecta porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede usar de la virtud para con otro, y no sólo en sí mismo»<sup>898</sup>

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro I, cap I, pag. 1-2. Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, (...) es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. (...) Si es así, hemos de intentar comprender de un modo general cuál es y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser el de la más principal y eminentemente directiva. Tal es manifiestamente la política. En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto. Vemos además que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía y la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas, de modo que constituirá el bien del hombre; pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad.

En los *Comentarios de Santo Tomás*, se manifiesta, una vez más, el propósito de conjugar la doctrina aristotélica con la cristiana. Así, Santo Tomás en el Libro I, lección II, nn9-15 señala también esas mismas condiciones de la superioridad del mejor bien, y también de la superioridad de la ciencia política por encima de la Retórica, la Economía o la ciencia Militar. Pero añade al final de la lección lo siguiente:

Tomás de Aquino, *Comentarios a la Ética a Nicómaco*, Libro I, lección II, nn15. (...) ha de saberse que dice *Aristóteles* que la política es la principal no absolutamente sino en el género de las ciencias activas que versan sobre los asuntos humanos. Entre ellas, la ciencia política considera el último fin. Pues la ciencia divina, que es principal con respecto a todo, considera el último fin de todo el universo. Dice que a la política pertenece la consideración del último fin de la vida humana, que determina en este libro cuya doctrina contiene los primeros elementos de la ciencia política<sup>899</sup>

Aclaración tomista que los manuscritos seleccionados siguen, afirmando que no hay que olvidar que es la Metafísica la ciencia superior, - ciencia a la que se refieren con el pronombre *ella-*, al ser la ciencia que atiende al bien más común y universal.

Ms. BNE 1204, L. I. Cap. I. (f.5r-5v) Quanto a la segunda parte dice; que la sciencia Moral, e Civil debe conocer, e determinar de semejable fin, como ella sea la mas principal, e ordenar delas otras ciencias subalternas a ella. E assi mesmo debaxo della esten las mas excelentes virtudes: conviene a saber la Militar, e la Retorica, e la Yconomica: e aun porque ordena las leyes delo que se debe obrar delas otras ciencias, e que no: e aun porque se entremete a arrancar del fin mas universal, e mas comun, e mas universal simpliciter. E por tanto<sup>900</sup> ella es mas divina, e mas excelente; porque es mas conuenible, e tiene mayor universalidad.

(Ms. BNE 7076, L.I. Cap. II, 6r; Ms. BNE 6710, L.I. Cap.II, 15v)

Lo que concuerda perfectamente con el contexto teológico –la Metafísica defiende a Dios como la primera causa y el último fin - que enmarca la enseñanza medieval, a la vez que no presenta contradicción con las afirmaciones de la ética aristotélica. Porque, como aclara Santo Tomás, Aristóteles se refiere a la política como la ciencia superior en el ámbito de las ciencias prácticas, mientras que la vida contemplativa es aquella que logra el último y fin superior de todas las ciencias, la vida beatífica, la contemplación de Dios, como verdad última que es<sup>901</sup>.

En cuanto a la superioridad de la vida contemplativa, Santo Tomás en sus *Comentarios* también

<sup>898</sup> Aristóteles, Op. cit.pp. 71 y72

<sup>899</sup> Tomás de Aquino, Op. cit.p. pp. 9 y 10

<sup>900</sup> Los Mss. BNE 7076, L.I. Cap. 2, 6r; y BNE 6710, L.I. Cap.2, 15v añaden la importante aclaración a la que se refiere este pronombre, *ca la methaphisica es mas comun e mas universal simpliciter*.

<sup>901</sup> La conciliación entre vida contemplativa y vida activa es una cuestión para tratarla con más detenimiento en otro lugar, pero no podemos dejar de mencionar la relevancia que supuso en el contexto humanista la posible conciliación entre contemplación y acción en la vida pública.

la defiende pero sin contradecir las razones que Aristóteles aduce en su Libro X, utiliza por lo tanto las siguientes razones de raíz aristotélica. La primera, la razón de la potencia: principio de la operación; la 2ª razón, la continuidad; la 3ª el deleite; la 4ª la suficiencia por sí; la 5ª apetecible en sí misma y, por último, la 6ª razón, el descanso, hacia el que toda actividad tiende. Aristóteles, en el libro X, lección XI afirma que «Holganza que no se encuentra en las acciones de las virtudes prácticas, que se ordenan al bien común, que es el más divino; o en lo relativo a lo bélico, en lo cual se defiende el bien común mismo contra los enemigos»<sup>902</sup>. Más adelante, especifica también que la vida contemplativa es superior a la vida política, porque ésta última se subordina a la primera

según se mostró en el libro primero, como en las acciones políticas no está el último fin, es más apropiado que por la convivencia cívica alguien quiera adquirir la felicidad para sí y para otros. De tal modo que esta felicidad, que se pretende adquirir por la vida política, será algo distinto de la vida política. Esta es la felicidad contemplativa, a la que toda la vida política parece ordenada. En tanto que por la paz, que se constituye y conserva a través del ordenamiento de la vida política, se ofrece a los hombres la posibilidad de contemplar la verdad<sup>903</sup>.

En los manuscritos BNE: 6710, 7076 y 1204 se menciona también cómo la felicidad especulativa es superior por encontrarse en la facultad superior del hombre, que es la inteligencia. Además, es continua, es delectabilísima, es suficiente por sí misma, tiende a la tranquilidad, es causa final, y participa de la condición divina del hombre. Y sólo los manuscritos BNE: 6710 y 1204 añaden una advertencia, frente al ms BNE 7076 que no la trae. Dicha advertencia previene de los males que avienen a los que no siguen por este camino, y, por el contrario, los grandes bienes por parte de Dios que les esperan a los que sí persiguen este sumo bien.

Ms. BNE 1204, Libro X. Cap. 8. f. 97r-97v. Grande infortunio, e orbidad contece a los apartados de aquesta vida: como haian de vivir vida, que es insana de la humana condicion, que toda criatura racional impotencia capaz es de aquesta vida! e grande ceguedad es del mundo carecer de aqueste bien por la mayor parte; e grande bien quiere Dios para los hombres, a los derezados por aqueste camino. O malaventurada edad, e infortunado nascimiento de los que nascen agora en aquesta celada enbarazada de opiniones fantásticas, en la qual non solo este bien; non es amado, nin escogido, mas es aborrecido, vituperado, escarnecido, perseguido, e difamado *etc.*

Ms. BNE 6710, Libro X, Cap. 8, 131r – o mal auenturado e infortunado naçimieento de los que naçen aguora en aquesta celada enbaraçada de opiniones fantastiguas en la qual no solo este bien no es amado ni escoxido mas es aborrecido e vituperado e escarneçido e perseguido e difamado *etc.*

Los tres manuscritos recuerdan también que el hombre contemplativo necesita bienes materiales para el estado contemplativo en el que vive, y de ahí la necesidad de practicar las virtudes morales que ordenan el recto uso de los mismos. Añade asimismo que Dios se ocupa de aquellos que buscan la felicidad contemplativa, pues son hombres que actúan adecuadamente, siguiendo al solo Dios verdadero.

Ms. 1204 BNE. Libro X, cap. XI f. 99v. E en las cosas morales mas havemos amirar las obras, que las palabras: pues dixemos segun aquesto, que el que es mejor en la parte del entender, e cura mas, e obra segun aquella parte, e vive, aqueste es mas amado de dios; pues que verdad es, que Dios ha cura de los actos humanos; razonable es, que el se goze, e delecte, e ame aquello, que es mas semejante, e non ay cosa semblante a Dios, si non el entendimiento: siguese luego, que los que viven segun aquesta parte, Dios ha cura dellos, e los ama. (...), como amigos; / e aquestas cosas non pueden estar si non el sabio, e Dios ama a aquel. Seguirse ha, solo el Sabio, por ser de Dios amado, ser felicissimo, e verdaderamente bienaventurado *etc.*

(Ms. BNE 7076. Libro X, Cap. XI, 67-67v; Ms. BNE 6710, Libro X, Cap. XI, 134r)

Para terminar este apartado, menciono a continuación el fragmento siguiente que recogen los tres manuscritos seleccionados:

Ms. BNE 1204, Libro I. tratado 3, cap. IV, f. 13v) E aquesto verdad es, fablamos naturalmente; empero

<sup>902</sup> Aristóteles, Op. cit. p. 411

<sup>903</sup> Aristóteles, Op.cit., p. 412

la fe nuestra en otra manera lo quiere, que también salva Dios los niños, e locos, e aun mejor que a los científicos. Empero no ay contradición, que esta bienaventuranza es la que sabemos en aquesta vida; aquella otra es, la que opinamos, ô creemos en la otra.

(Ms. BNE 7076, Libro I, tratado 3, Cap. IV, 10v; Ms. BNE 6710, Libro I, tratado 3, Cap. IV, 24v)

En estos pasajes e indica cómo el agente de la felicidad es divino –aspecto que no deja de aparecer en Aristóteles - aunque el estagirita también se ocupa de señalar la importancia del libre albedrío operador del hombre -. Este agente divino ocasiona la bienaventuranza a aquellos que han actuado virtuosamente en la vida, hasta aquí nada nuevo con respecto a la ética aristotélica. Pero, añade, que

Ms. BNE 1204 f.13r-13v E aquesto verdad es, fablamos naturalmente; empero la fe nuestra en otra manera lo quiere, que también salva Dios los niños, e locos, e aun mejor que a los científicos. Empero no ay contradición, que esta bienaventuranza es la que debemos en aquesta vida; aquella otra es, la que opinamos, o creemos en la otra.

Fragmento que es una prueba más de la realidad de que, sin dejar de enseñar la doctrina cristiana, se preocupa de subrayar explícitamente que “no hay contradicción” entre las doctrinas aristotélica y cristiana.

### **Explicaciones relacionadas con el contexto histórico-político hispánico.**

A continuación se ofrecen tres ejemplos que reflejan cómo la ciencia práctica de la ética permite la aplicación de sus principios en distintos contextos históricos.

El primer ejemplo se sitúa en el Libro V de la *Ética* dedicado a la virtud de la justicia. Joaquín García- Huidobro<sup>904</sup> defiende que, si tenemos presente que la filosofía práctica de Aristóteles no pretende ser un sistema cerrado (...), se justifica por tanto el interés por ver la forma en que dicho texto ha sido interpretado a lo largo de los siglos. En el libro V de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles menciona las distintas maneras de justicia y de injusticia. No cumplir la ley es una injusticia diferente a no cumplir la ley natural.

Los comentarios de Santo Tomás siguen fielmente el texto aristotélico, pero los manuscritos BNE: 6710, 7076 y 1204 ilustran esta teoría con el ejemplo de que es distinto matar a un hombre que *andar en domingo*, lo que significa, una vez más, una contextualización determinada y concreta acudiendo a la ley religiosa.

Ms. BNE 1204, libro V, cap. I. F. 40v. E la diferencia de aquestas dos cosas, si tomamos en exemplo razonable, matar hombre es cosa, que ninguno non faria, sin que lo prohibiese la ley; ca la tal cosa por natura es injusta: mas non es semejante de non andar en Domingo; ca esto esta parte por ley, e parte por razon persuasible

(Ms. BNE 7077, Libro V, cap.I, 27v; Ms BNE 6710, Libro V, cap. I, 57r)

A partir del capítulo 7 Aristóteles establece las distinciones entre “justicia legal y justicia natural”, «La justicia política se divide en natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no, y legal la de aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera»<sup>905</sup>. Y menciona el ejemplo de los precios de un rescate o los sacrificios a Brasidas. Santo Tomás cita estos ejemplos de la ética aristotélica, y los manuscritos BNE: 6710, 7076 y 1204 equiparan los sacrificios a los dioses que trae el texto aristotélico y tomista con la ley de adorar la Sagrada Hostia o la reverencia a la Cruz.

Ms. BNE 1204, Libro V, cap. IV. f. 42r E de lo legal pone exemplos: sacrificar una Cabra a Jupiter, (que entonces era ley) tanto errara, quien non lo ficiera como agora non adorar la Hostia, ô non facer reverencia a la Cruz.

(Ms. BNE 7076, Libro V, cap. IV, 28r; Ms. BNE 6710, Libro V, Cap. IV, 60r)

<sup>904</sup> J. García Huidobro, “La recepción de la doctrina aristotélica sobre el Derecho natural en el *Comentario de la Ética a Nicómaco* de Tomás de Aquino” *Anuario Filosófico*, XXXII, 1999, p 225-250.

<sup>905</sup> Aristóteles, *op.cit.*, p.81

Por último, mencionamos los fragmentos a propósito de la virtud de la equidad, que Aristóteles trata en el capítulo 10 del libro V, Santo Tomás en la lección XVI, y los manuscritos BNE: 6710, 7076 y 1204 en el capítulo 7. En cada uno de los textos, se ejemplifica de manera diferente, reflejándose así, como hemos dicho, la posibilidad de diversas aplicaciones prácticas de la norma ética. Mientras Aristóteles sólo pone el ejemplo de la «regla de los arquitectos lesbios, que se adapta a la forma de la piedra y no es rígida», así, «los decretos que se adaptan a los casos»<sup>906</sup>.

Aristóteles, *Ética*, Libro V. Cap. 10. (...) En efecto, tratándose de lo indefinido, la regla es también indefinida, como la regla de los arquitectos lesbios, que se adapta a la forma de la piedra y no es rígida, y como los decretos que se adaptan a los casos.

Santo Tomás amplía el texto en sus *Comentarios* mencionando la existencia de una cierta ciudad en la que se prohibía a los extranjeros escalar los muros, para evitar invasiones, pero que, ante la circunstancia de ataque de enemigos, sí se permitió incumplir esa prohibición pues era prioritario la defensa de la ciudad.

Tomás de Aquino, *Comentarios*. Libro V. Lección XVI. nn.777 (...) *la necesidad de regular lo justo legal*. Dice que, como la ley propone algo en universal y en algún caso no sirve observarlo, entonces rectamente se estima que alguien debe regular lo que falla en la ley, allí donde el legislador dejó sin determinar el caso particular (...) Así, en cierta ciudad fue establecido bajo pena capital que los viajeros no subieran a los muros de la ciudad para que no pudieran usurpar su dominio. Pero habiendo sido la ciudad invadida por enemigos, los peregrinos pudieron defenderla escalando los muros. Sin embargo, por eso no merecen la pena capital. Iría contra el derecho natural que a los benefactores se los recompensara con una pena. Por eso, según lo justo natural, corresponde aquí regular lo justo legal.

En los manuscritos BNE: 6710, 7076 y 1204, este mismo ejemplo tomista va más allá pues localizan esa «cierta ciudad» en Valencia, concretando que los extranjeros son los «castellanos», y los enemigos «los moros de Granada». Circunstancias históricas verídicas en la historia medieval hispánica.

Ms. BNE 1204. Libro V. Cap. VII. f. 45v-46r. E assi tornando a lo de las leyes, dice, que non pudieron ser mas justas, nin mejores en aquel caso, V. g<sup>a</sup>: una Ciudad opulenta (assi como es Valencia) en la qual ay muchos extrangeros Castellanos, en especial esta en frontera de Castilla; e por aquesto agora cien años teniendo guerra aquestos dos reynos, los extrangeros oviessen seido causa de perderse la Ciudad, dando cierto lugar a los enemigos, poruqe entrassen: irrazonable ley havia estado en aquel caso, si el Principe de aquesta Ciudad ordeñara so pena de muerte, que nunca jamás extragero, en especial Castellano subiesse en los muros en tiempo de guerra en especial. Seguir ya, que viniendo los Moros de Granada, e cercassen la Ciudad, e los extrangeros subiesen al muro, y la defendiesen: cierto esta que havia question destes tales, si deben morir por la ley ordenada, ô si han de rescibir beneficio por la defension, que han fecho a Ciudad: ca los enemigos la tomaran, si non por el defendimiento de ellos. E ver aqui, como la ley maguer non pudo ser mejor en aquel tiempo, que se fizo; agora fallesceria en aqueste tiempo.

(Ms. BNE 7076, Libro V, cap. VII, 31r; Ms. BNE 6710, Libro V, cap. VII, 65r)

Esta localización geográfica concreta elegida nos proporciona también datos sobre el destinatario o destinatarios de esta versión de la *Ética a Nicómaco*.

### **El orden jerárquico reflejado en la virtud de la magnanimidad, liberalidad y magnificencia. Razones de la elección de esta virtud como ejemplo.**

En el último apartado de esta comunicación, presentaré algunos ejemplos tomados del libro IV de la *Ética* aristotélica. En dicho capítulo se trata la virtud de la magnanimidad y la magnificencia. ¿Por qué la selección de estas dos virtudes? he elegido estas virtudes entre las demás por varios motivos.

El primero, porque mi investigación se centra en el tratamiento de las virtudes en las clases regias y nobiliarias de la Edad Media, y estas virtudes de la magnanimidad y magnificencia sólo pueden ejercitarse por aquellas personas que tengan poder y riquezas.

<sup>906</sup> Aristóteles, *op.cit.*, p. 87

El segundo factor que ha motivado esta elección es el objeto de estas virtudes, que son los bienes materiales, con los que, como ya mencionó Aristóteles, el hombre necesita contar para poder alcanzar la felicidad en la tierra.

Aristóteles, *Ética*, libro X, cap. VIII. Sin embargo, el hombre contemplativo, por ser hombre, tendrá necesidad del bien externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud del cuerpo, del alimento y de los demás cuidados. Pero no se ha de pensar, ciertamente, que, no pudiendo alcanzar la beatitud sin los bienes exteriores, el que quiera ser feliz los necesitará en gran número y calidad, pues la autarquía y la acción no requieren superabundancia de ellos, y sin dominar el mar y la tierra se puede ejercitar una actividad noble; en efecto, uno puede, con recursos moderados, practicar la virtud (esto puede verse claramente considerando que los simples particulares llevan a cabo acciones honrosas tanto como los poderosos, e incluso, más); bastará, pues, disponer de bienes exteriores en esa medida, ya que será feliz la vida del que actúe de acuerdo con la virtud.<sup>907</sup>

Y el tercer motivo es que, al ser competencia de las clases dirigentes el procurar la necesaria distribución de los bienes para lograr el adecuado funcionamiento de la ciudad, han de practicar estas virtudes para facilitar la felicidad terrena a sus ciudadanos.

En primer lugar, tratamos de la virtud de la magnificencia. Virtud que consiste en gastar mucho adecuadamente en las grandes empresas dignas de recibir tal gasto. Es una virtud, como hemos dicho, que ha de ser parte de la conducta recta de las clases nobles y dirigentes, pues son estados sociales que cuentan con bienes suficientes y además son poderosos para distribuirlos de una manera o de otra en el ordenamiento de la ciudad. Aristóteles señala en el libro VIII de su *Ética* - donde trata sobre la amistad y la ordenación de las distintas relaciones que se dan en una ciudad- las distintas opciones políticas posibles para el ordenamiento de la ciudad. Por un lado, el régimen de la realeza, por otro, el de la aristocracia y en tercer lugar, el de la timocracia o más comúnmente llamado república. Menciona también cómo las desviaciones de estos regímenes vienen originadas por una falta de rectitud en la distribución de los bienes. La tiranía, régimen opuesto a la realeza, porque no se distribuyen adecuadamente los bienes, no gastándose adecuadamente en orden al bien común, sino que el rey persigue sólo su propio bien. La oligarquía, oposición de la aristocracia, que se origina «por el vicio de los gobernantes, que distribuyen los bienes de la ciudad en contra de los merecimientos, atribuyéndoselos todos, o en su mayoría, a ellos mismos (...) estimando sobre todo el enriquecerse»; y, por último, la desviación de la república es la democracia, aunque Aristóteles dice que esta es «la menos mala de las desviaciones, porque se desvía poco de la forma de la república»<sup>908</sup>.

Santo Tomás sigue estas comparaciones (Libro VIII, Lección X, n1191-1193). Y también los manuscritos BNE: 6710, 7076 y 1204 en el capítulo 7 del libro VIII. Los cuatro destacan la afirmación de Aristóteles de que la opción más óptima es la monarquía, y lo explican afirmando que, como Aristóteles dice que la tiranía es la peor opción, se concluye por tanto que es la opción contraria a la mejor: y esta es la monarquía.

En segundo lugar, tratamos la virtud de la magnanimidad. Aquella virtud que persigue alcanzar altos honores por parte de aquellos que son dignos de recibirlos, no sólo por la posesión de bienes, sino por su bondad.

Aristóteles, *Ética*, libro IV, cap. III. nos resultaría completamente absurdo un hombre magnánimo que no fuera bueno. Además, tampoco sería digno de honor si fuera malo, porque el honor es el premio de la virtud y se tributa a los buenos. (...) Por eso es difícil ser de verdad magnánimo, porque no es posible sin cabal nobleza<sup>909</sup>

Aristóteles especifica que son dignos de honor los dioses, y aquellos que aspiran a honores, que son los que tienen dignidades, pero también menciona que «suele creerse que los dones de la fortuna contribuyen a la magnanimidad. Así los de noble cuna se juzgan dignos de honor, y también

<sup>907</sup> Aristóteles, *op.cit.*, p. 169

<sup>908</sup> Aristóteles, *op.cit.*, p. 132-133

<sup>909</sup> Aristóteles, *op.cit.*, p. 60

los poderosos o ricos (...) pero en verdad sólo el bueno es digno de honor, si bien se estima como más digno aquel a quien pertenecen ambas cosas»<sup>910</sup>. Destaca por tanto la virtud frente al ascendente social.

Santo Tomás sigue a Aristóteles, insistiendo en que el magnánimo es más digno, pero porque ha de ser más virtuoso: «aquel que es digno de los mayores bienes es preciso que sea el mejor. El magnánimo debe ser verdaderamente bueno; de lo contrario, no sería digno de los mayores honores». (L.IV, Lección VIII, nn 507.). En los manuscritos BNE: 6710, 7076 y 1204 se nombra en concreto aquellos que tienen tales dignidades, esto es, además de Dios, los reyes, los príncipes y los sabios, pero sin olvidar la enseñanza aristotélica de que ha de ser virtuoso aquel que quiere ser digno de recibir honores «Ca non es facil cosa sin virtud las grandes fortunas, e las grandes dignidades sofrirse». (Ms BNE 1204 f. 34r).

Ms. BNE 1204, Libro IV, cap. III. f. 33v-34r E / esta virtud de magnanimidad es cerca de las honores, e inhonoraciones, e deshones: ca la honor es el mayor bien, que por premio delas virtudes se da. E por tanto a los Dioses es dado la honor, e a los Reyes e Príncipes, e sabios, como mayor bien. E el magnanimo justamente rescibe aquestas cosas: ca non ay ninguna cosa sabida, que sea digna del animo grande del hombre, e aqueste tal non puede obrar las cosas viles: ca a el ninguna cosa non le es grande. E parece, que la magnaninimidad sea ornamento, e compostura de todas las virtudes, ca las face mayores, ô non se face sin ellas. E por tanto es dificultoso ser magnanimo, e aqueste tal en las grandes dignidades, e honores delectarse ha moderadamente, como quien alcanza aquello, que es menor, que su virtud: ca a la virtud perfecta non se puede facer condigna honor; e menospreciara las pequeñas injurias, e desordenes, sintiendose de mayores cosas digno. E non obstante, que sea principalmente cerca delas honores; empero universalmente es cerca de las riquezas, e dignidades, e fortunas, e infortunios. E los semejantes non se alegran mucho, quando las tales cosas avienen, nin tampoco se entristecen, quando las cosas son perdidas. E parece, que al tal habito virtuoso conferescan mucho con los bienes de fortuna (...) E aquellos que indignamente, e sin aquesta virtud tienen las grandes dignidades, ô riquezas, son altivos, e menos preciadores, e injuriadores, de los que aquellas cosas non poseen. Ca non es facil cosa sin virtud las grandes fortunas, e las grandes dignidades sofrirse.

(Ms. BNE 7076, Libro IV, Cap. III, 24r; Ms. BNE 6710, Libro IV, Cap. IV, cap. III, 51r)

Esta regulación de quién es digno de recibir honores la menciona Aristóteles en el libro V a propósito de la justicia distributiva. En el capítulo 3 indica que «lo justo en las distribuciones debe consistir en la conformidad con determinados méritos». Estos méritos varían según los regímenes políticos. Señala Aristóteles que los democráticos ponen el mérito en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o en la nobleza y los aristocráticos en la virtud<sup>911</sup>. Santo Tomás en sus comentarios (Libro V, Lección IV, nn 664) también recoge esta idea aristotélica. Y, al respecto, el manuscrito BNE 1204, especifica que un rey puede ser «bueno o malo». De esta manera se destaca la idea de que no sólo por ser rey se es digno de recibir honores, sino que el cargo ha de ir unido con la virtuosidad en sus acciones. Aspecto que resulta de bastante relevancia moralizadora en la monarquía europea<sup>912</sup>.

Ms. BNE 1204. Libro V. Cap. II. f. 41r. E por aquesto ay contenciones en la justicia distributiva; e cerca la honor, la qual se da según la dignidad de cada otro, e aquesta dignidad non se da en otra manera: ca, en la policia Democratica, donde han el Principado, muchos atienden la tal dignidad según la libertad: e la Monarquia honran los ricos, o nobles de linage: en la Aristocracia enseñoran los sabios o virtuosos: en la Monarquica se da la honor a uno, que dicen rey, agora sea bueno, o malo; e aquestos contiene, quien deba haver mas honor, a los quales ha de igualar la justicia distributiva.

(Ms. BNE 7076, Libro V, Cap. II, 28r; Ms. BNE 6710, Libro V, Cap. II, 58r)

## CONCLUSIONES.

La demostración de la universalidad de la obra ética aristotélica a través de la transmisión

<sup>910</sup> Aristóteles, *op.cit.*, p. 60 y 61

<sup>911</sup> Aristóteles, *op.cit.*, p. 74

<sup>912</sup> Podemos referirnos a la debilidad en el ejercicio del poder real, que contrasta con las aspiraciones auto-cráticas, como puede verse en el caso de Juan II de Castilla.

en distintos contextos socio-culturales e ideológicos es una cuestión que no sólo se explica por la condición práctica de una ciencia como es la *Ética*, sino por la condición universal racional de los planteamientos aristotélicos. Racionalidad natural que influirá en el método intelectual aplicado en las distintas universidades y centros de estudio medievales; naturaleza práctica que servirá de autoridad en la defensa del humanismo cívico renacentista; y planteamientos racionales paganos que se utilizarán para la conciliación humano-divina de la filosofía moral cristiana.

La Península Ibérica también tuvo un papel importante en la recepción aristotélica de la *Ética* aristotélica. Un ejemplo de ello son los tres manuscritos seleccionados. Manuscritos que demuestran el éxito de la traducción bruniana de la *Ética* y el trabajo de conjunción de la filosofía aristotélica con la doctrina cristiana siguiendo las líneas de los *Comentarios a la Ética a Nicómaco* de Santo Tomás.

La ciencia *Ética* permite la aplicación de su teoría en los distintos contextos históricos. Manifestación de esta actualización son el empleo de ejemplos que se sirven de las circunstancias históricas contemporáneas al receptor.

También la *Ética* sirvió como modelo de educación de príncipes y nobles. El tratamiento de las virtudes de la magnificencia y de la magnanimidad – virtudes propiamente regias y nobiliarias – ilustran esta afirmación. Virtudes éstas que exigen la posesión de poder y medios propios de las clases nobiliarias y regias, y que contribuyen a configurar a los miembros de las clases sociales poderosas y dirigentes en modelos de conducta - y también en guías hacia la felicidad, terrena y eterna – del resto de la sociedad.