

Ética aristotélica y valores nobiliarios: un nuevo testimonio castellano de la tradición de la *Ética Nicomáquea*

María Díez Yáñez
Universidad Complutense de Madrid

El fenómeno de la traducción es un hecho complejo y completo donde los haya. Las vías de transmisión por las que se recibe un texto y las características de la recepción constituyen un entramado cultural e ideológico de tal envergadura que precisa de un estudio filológico e histórico realizado con el máximo cuidado y rigor (Sánchez Prieto-Borja 13-21).

Aristóteles y su obra son una referencia fundamental a lo largo de la Edad Media y el Renacimiento europeos. Prueba de ello es que sus obras han sido traducidas, comentadas y transmitidas de diferentes maneras, por diferentes caminos y con variados objetivos (Heusch 22-23). Encontramos la *auctoritas* aristotélica en las predicaciones medievales, en boca de personajes literarios, se estudia en manuales universitarios, y se toma como modelo de educación de príncipes y legisladores de la sociedad.

Con la edición de los fols. 98r-101r del manuscrito de RAH 39 de la Colección San Román de la Real Academia de la Historia (BETA, manid 3530),¹ en la que he estado trabajando, se abren las puertas al estudio de tres hechos relevantes. En primer lugar, constituye un testimonio más de la referencia fundamental que supuso Aristóteles a lo largo de toda la Edad Media y el Renacimiento.

En segundo lugar, es otra manifestación de las modificaciones que una obra puede sufrir a lo largo de las sucesivas traducciones, glosas o comentarios a la que se ve expuesta en el proceso de su transmisión; modificaciones que se producen no tanto con la intención de cambiar una obra, “traicionarla” en lugar de traducirla, sino con la intención de utilizar los contenidos de dicha obra, y la autoridad que conlleva, según los fines determinados que pretenden comunicarse a un receptor de un contexto geográfico, político e histórico determinado y cambiante. No se pretende tanto transformar a Aristóteles y hacerle decir otras palabras que nunca dijo, como adaptar el contenido de su *Ética* a las necesidades prácticas de una determinada sociedad, calibrando adecuadamente los matices, pequeños o relevantes, que este proceso de transmisión puede llevar consigo.

En tercer y último lugar, el citado manuscrito de la colección San Román de la Real Academia de la Historia representa además una de las huellas y ecos de la tradición romanceada aristotélica en España.

Como sabemos, el periodo español de finales del siglo XIV y primera mitad del siglo XV se ha caracterizado con el nombre de “Humanismo vernáculo”, donde ya no sólo los clérigos eran el único público digno de transmitir y recibir las obras escritas, sino que también “lectores no profesionales aprovechaban la oportunidad que les ofrecía el mercado siempre creciente de libros vernáculos” (Lawrance 104). Este contexto-receptor, añadido la circunstancia de que los escritores castellanos hacían gala de ser también traductores, tuvo importantes consecuencias en la fusión del mundo greco-latino con el espíritu nacional (Gómez Moreno 436-44).

El manuscrito en cuestión, que es el motivo central de esta breve comunicación, representa un eslabón de la cadena de transmisión de los comentarios de la *Ética* aristotélica a través de la tradición tomista. Utiliza el verbo “pone” como declaración de lo comentado a continuación, y sigue fielmente el texto latino de los *comentarios a la Ética* de Santo Tomás de Aquino. Así

¹ Localizo el códice según el sistema de referencias de *Philobiblon: BETA (Bibliografía Española de Textos Antiguos)*, proyecto dirigido por el profesor Charles B. Faulhaber, de la Universidad de California en Berkeley, de libre acceso en la red a través de la siguiente ruta: <http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/beta_es.html> [2013-26-11]

pues, estamos ante el amplio campo de investigación de la importante presencia que supuso Aristóteles como base de la filosofía práctica medieval, y, más en concreto, se centra el trabajo en la recepción de la obra del estagirita en la Castilla medieval a través de los comentarios tomistas. Nos situamos ante dos gigantes de nuestra cultura: Aristóteles y Santo Tomás. Figuras ambas que contribuyeron significativamente a la configuración de la estructura moral y social de la Edad Media castellana.

El contenido del manuscrito se centra en dos virtudes de especial carácter nobiliario y regio: la magnanimidad y la magnificencia. Virtudes estas dos que sólo pueden ser practicadas por reyes y poderosos. Al ser ellos los que poseen riquezas son a quiénes se dirige la enseñanza, norma o indicación para que hagan recto empleo de los bienes materiales, tan necesarios para el buen funcionamiento de la sociedad civil.

A lo largo del congreso en el que este trabajo fue presentado, se mencionó de forma frecuente en diversas intervenciones la interdependencia entre poder eclesial y poder regio. Se presenta ahora aquí el testimonio de un filósofo, Aristóteles, comprometido con la sociedad civil de su tiempo, y la transmisión a través de un filósofo profesor y clérigo, de la Orden de Predicadores, Santo Tomás, que tuvo mucho que ver en la construcción de una moral medieval dirigida no sólo al ámbito eclesiástico, sino también a las clases laicas en el poder (Copleston 224; 260-68).

Para el estudio de la recepción de esta obra, podemos recordar en unas breves líneas la realeza europea que recibe a la *Ética* aristotélica. Se trata de una Europa en la que los reyes tienen un papel primordial no sólo en el mantenimiento y crecimiento de su comunidad, sino como modeladores de las conductas humanas. El rey no sólo juzgaba, legislaba y protegía a la comunidad, sino que era considerado como un guía para el pueblo en orden al bien común, pero, además al rey no se le cesaba de recordar que su soberanía era prestada y ejemplo de una soberanía superior. Estamos ante una Europa cristiana, donde la autoridad regia se consideraba modelo y reflejo de la soberanía divina, por lo que, teóricamente, no debían regir la comunidad sólo según leyes propias y humanas sino que deberían guiar esas leyes según las leyes divinas. El bien común era el objetivo que debía perseguir un buen rey, y un buen rey cristiano debía perseguir el bien común que supone el cumplimiento de las leyes divinas que rigen a las humanas para el recto funcionamiento de una sociedad (Ullmann 121-36).

En su *Ética*, Aristóteles pretende señalar, clasificar y orientar las conductas hacia el bien común de la sociedad civil, mientras que, en el contexto medieval, el bien que persigue la sociedad está configurado por el importante matiz de la persecución de la eternidad. Se insiste más, pues, en la idea de la tierra como “camino-hacia” el bien eterno; aspecto que no es tan relevante en la obra ética aristotélica. Esta idea de la eternidad cristiana recorre toda la doctrina predicada en el Medioevo europeo, y también influye tanto en el contexto de transmisión de la *Ética* aristotélica como en la manera de llevarla a la práctica.

Ante la pregunta de qué papel cumple una moral propuesta por un pagano como es Aristóteles en una Europa cristiana, fiel a un solo Dios, no podemos olvidar las vicisitudes con las que tuvo que enfrentarse este autor y su obra hasta su posterior aceptación. Aristóteles fue recibido con cierta ambigüedad. Por un lado se recibió con entusiasmo la obra del Estagirita, por la opción intelectual racionalista que abría a la filosofía y a la ciencia, por otro lado un cierto número profesores estudiosos y teólogos recelaban de las doctrinas de este pagano griego. La invasión de la herejía averroísta influyó sobremanera en esta cautela teológica (Gilson 350). Pero, aun así, la innovadora, completa y racional filosofía clásica aristotélica que presenta en su *Ética* no dejó de recibirse, estudiarse y transmitirse. ¿Cómo y dónde se realizaba ese estudio? ¿Desde qué premisas y con qué objetivos? En una Europa cristiana, donde la moral la proponían los teólogos y eclesiásticos, ¿qué papel tiene esta *Ética a Nicómaco*? ¿La *Ética a Nicómaco* sustituía o completaba a la moral teológica transmitida siglos atrás?

El código que se viene analizando representa una muestra de la opción tomista de unificación de la moral aristotélica con la conducta que un noble o rey cristiano debía cumplir para lograr su fin. En lo referente a la primera virtud que se considera en este manuscrito, la magnanimidad, recoge la definición aristotélica de la virtud como propia de aquellos que se embarcan en grandes empresas, no importándoles los peligros siempre que la empresa los merezca. ¿Cuáles son esas grandes empresas? Leemos en el manuscrito:

Es el magnánimo dispuesto a peligro por grandes cosas. Dispónese por cosas grandes, por la salud del común, por la justicia, por el servicio de dios e semejantes cosas. (f. 98r)

Aristóteles en su *Ética* señala que el magnánimo “No se expone a peligro por bagatelas ni ama el peligro, porque estima pocas cosas, pero afronta grandes peligros” (Marías 61). En el manuscrito RAH 39 se especifica, enumerándolas, las tales “cosas grandes” por las que merece la pena exponerse a peligros: “la salud del común”, “la justicia” y “el servicio de dios”, aspectos los tres que Aristóteles menciona también en su *Ética* como dignos de recibir gastos magníficos (Marías 57). Por lo tanto se transmite que un rey debe regir la comunidad hacia el bien común, sin olvidar a su soberano superior, Dios, a quien debe también servicio cumpliendo así todos sus deberes. De esta manera será un rey completo y virtuoso, alcanzando el bien presente y el eterno para la sociedad a quien gobierna y sirve.

En segundo lugar, leemos en el manuscrito que

el magnánimo non es aparejado para se maravillar porque el marauillar es de cosas grandes. Mas al magnánimo non es cosa grande de las que pueden ocurrir de fuera, porque toda su intención versa çerca de los bienes interiores que son verdaderamente grandes. (f. 99r)

Es propio del magnánimo maravillarse exclusivamente de las cosas grandes, traduce Marías en su edición de la *Ética* “Tampoco es propenso a la admiración, porque nada es grande para él” (Marías 62). En el manuscrito RAH 39 se añade que los bienes verdaderamente grandes son “los bienes interiores”. Por lo tanto, no sólo está enumerando, sino que establece una jerarquía de bienes, donde los interiores –Aristóteles habla en su *Ética* de la superioridad de los bienes intelectuales–, son los verdaderamente grandes, al ser los que rigen los demás bienes y ser también más duraderos. Por lo tanto, aun siendo la magnanimidad virtud propia de aquellos que pueden dar bienes, por lo tanto, de aquellos que tienen riqueza suficiente para dar de acuerdo a la maravilla de las cosas o personas a quienes se dan, no se identifica la virtud exclusivamente con los bienes materiales –terrenos y corruptibles. La jerarquía también aparece en la obra aristotélica, donde el estagirita afirma que

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. (Marías 60)²

² Esto entroncaría con la relevante cuestión de la relación entre virtud, fortuna y honor. Sabemos que Aristóteles especifica que la magnanimidad es la virtud de aquel que es digno de recibir honores por su posición y riquezas, y lo sabe y actúa de acuerdo a tal realidad. Pero, aunque son los nobles y poderosos los que pueden ser magnánimos, no solo por ser noble o por poseer riquezas se es necesariamente virtuoso, pues aunque en muchas ocasiones los que tienen riquezas, son grandes, y, por lo tanto, dignos de honor, no tiene por qué haber identificación siempre entre virtud, riqueza y honor, pues “sin virtud no es fácil llevar con decoro la buena fortuna” (Marías 61)

La segunda virtud que comenta el manuscrito, la magnificencia, corresponde a aquellos que posean riqueza y, especifica que aquel que tiene riquezas “bien adquiridas por su industria, bien adquiridas por herencia”, por lo tanto no sólo los nobles herederos de fortuna sino aquellos que han adquirido fortuna con su trabajo y esfuerzo, con la apertura social que esta idea trae consigo. Además, la virtud de la magnificencia no consiste tanto en gastar irracionalmente, sino en emplear las riquezas de acuerdo al bien honesto y según la proporción debida, pero siempre en cosas grandes, “no se extiende a todas las acciones que tratan de dinero, sino únicamente a las dispendiosas” (Marías 56). De nuevo es necesaria la jerarquización de bienes para el empleo virtuoso de los mismos. El bien más honesto por encima de los demás es el gasto

en las cosas diuinas e en las comunes; estas cosas, entre todas las cosas humanas, son de mucha más honrra (f. 100v)

Así, Aristóteles afirma que la magnificencia:

Es propia de los gastos que llamamos honrosos, como los relacionados con los dioses – ofrendas, objetos de culto y sacrificios– e igualmente los relativos a las cosas sagradas, y los que implican ambición social, por ejemplo, cuando uno se cree obligado a equipar un coro o una trirreme o festejar a la ciudad con esplendidez (Marías 57)

Son, pues, estas actividades las más honrosas, pues se dirigen a sujetos grandes, dignos de recibir honores. Son también grandes actividades al servicio de la comunidad, por las que el poderoso recibe honores, tanto por lo que gasta, mucho pues mucho tiene, pero sobre todo es honrado por el lugar donde emplea esas riquezas, esto es, en aquellos bienes que merecen recibir tales gastos. Es el conocimiento de esa jerarquía y el uso adecuado de las riquezas lo que le hace virtuoso. Y es esa jerarquía y orden lo que se transmite también en la manera de comunicar los contenidos de la *Ética* aristotélica.

Aristóteles propone una moral de conducta para el recto empleo de las riquezas y Santo Tomás comenta y parafrasea esas indicaciones. Aristóteles propone una moral que persigue buenos fines para el recto funcionamiento de la sociedad civil. Santo Tomás completa y unifica la ética señalando los fines que debe perseguir un noble o rey cristiano, servidor de una sociedad que persigue el bien en la tierra para alcanzar después el bien eterno y divino en el cielo. Santo Tomás, pues, no sustituye la moral aristotélica por las verdades teológicas, ni tampoco bautiza a Aristóteles, sino que emplea los términos de la moral aristotélica que le son útiles para la construcción de una moral unificadora que logre presentar de manera completa, jerarquizada e innovadora el camino hacia el fin bueno que debe lograr un rey o poderoso cristiano del Medioevo europeo.

Obras citadas

- Copleston, F.C. *El pensamiento de Santo Tomás*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Gilson, Etienne. *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Trad. Arsenio Palacios y Salvador Caballero. Madrid: Gredos, 2007.
- González Rolán, Tomás, Moreno Hernández, A., Saquero Suárez-Sotomonte, Pilar. *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del s. XV*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2000.
- Gómez Moreno, Ángel, “El retraso cultural de España: fortuna de una idea heredada.” Ed. Ángel Sesma *et al.* *En los umbrales de España. La incorporación del Reino de Navarra a la monarquía hispana. Actas de las XXXVIII Semana de Estudios Medievales*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012. 353-416.
- . “Manuscritos medievales de la Colección San Román (RAH)”, *Varia bibliographica: homenaje a José Simón Díaz*. Kassel: Edition Reichenberger, 1988, pp.321-328.
- Heusch, Carlos. “Entre didacticismo y heterodoxia: vicisitudes del estudio de la Ética aristotélica en la España Escolástica (siglos XIII y XIV).” *La Corónica* 19.2 (1990-91): 89-99.
- . “El renacimiento del aristotelismo del humanismo español.” *Atalaya. Revue Française d'Études Médiévales Hispaniques* 7 (1996): 11-40.
- Lawrance, Jeremy N.H., “La autoridad de la letra: un aspecto de la lucha entre humanistas y escolásticos en la Castilla del siglo XV”, *Atalaya. Revue Française d'Études Médiévales Hispaniques* 2 (1992): 85-106.
- Mariás, Julián (ed.), *Ética a Nicómaco. Edición bilingüe*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- Sánchez-Prieto Borja, Pedro. *Cómo editar los textos medievales. Criterios para su presentación gráfica*. Madrid: Arco Libros, 1998.
- Tomás de Aquino, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Taurini: Marietti, 1964.
- Ullmann, Walter. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Trad. Graciela Soriano. Madrid: Alianza Editorial, 1985.