

Ambigua nobleza: *ingenuitas*, *nobilitas* y *generositas* en la traducción de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles de Carlos de Aragón

Salvador Cuenca Almenar
(IS)

Los seres humanos no podríamos habitar ordenadamente espacios limitados como ciudades o estados sin explicarnos el fundamento de nuestra vida en común. Por ello, la reflexión sobre las estructuras que articulan nuestra convivencia y el cuestionamiento de la legitimidad del poder que las sostiene son constantes en nuestra historia; por no decir propios de la especie humana. Gran parte del reino animal no tiene que administrar las diferencias entre especímenes, por ejemplo, la abeja reina no tiene por qué justificar su condición de reina a las abejas obreras. En cambio, el ser humano busca la legitimación adecuada para gestionar las diferencias intraespecíficas patentes en cada época histórica. Busca sin cesar la respuesta a preguntas como “¿por qué nos sometemos a determinado poder?” o, simplemente, “¿por qué convivimos así?”. Y eso cuando convivimos. En ocasiones, el disenso y la guerra superan a los esfuerzos por mantener el *statu quo* y se resquebraja la convivencia; aun así, cuando acaba la contienda, es necesario restablecer el consenso y la concordia o, por lo menos, una coexistencia llevadera. No escaparon a dicha necesidad ni Alfonso “el Magnánimo” (1394-1458) ni los humanistas de su entorno, al fundamentar en la virtud del monarca su poder sobre el reino de Nápoles (Cappelli 2016, 53). Allí, su estirpe, una nueva dinastía surgida de cruzar a los Trastámara con sangre itálica, perpetuó su dominio durante más de seis décadas (1442-1503), durante las cuales la filosofía moral y política brilló con luz propia, al afrontar los problemas surgidos del cambio del paradigma dinástico-familiar al de la “genealogia funzionale” como fundamento del poder (Delle Donne 2015a, 16).

Brillante episodio fue, sin duda, el romanceamiento de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles realizado en 1457 por un sobrino del Magnánimo, Carlos de Aragón (1421-1461), el cual buscó vanamente, en la corte napolitana de su tío, apoyo para sus aspiraciones regias (Fernández, Valero 301-303, Díez 255-272). El príncipe, desheredado por su propio padre en 1451, encontró en el meridión italiano el ambiente propicio para ejercitar virtudes intelectuales como la traducción y la reflexión filosófica, el ejercicio de las cuales le llevó a romancear la traslación latina de la *Ética nicomáquea* realizada por Leonardo Bruni (Jiménez). Y no solo tradujo la *Nicomáquea*, también la adaptó al ambiente cultural del *Mezzogiorno* y a las exigencias intelectuales del Magnánimo, mediante una división del texto en capítulos y conclusiones y un sistema de glosas que acercaban la doctrina aristotélica al cristianismo a través de la *Sententia libri ethicorum* del Aquinate (Heusch 1993, Cabré, Salinas, Arenas). La tendencia a la adaptación le condujo a traducir tres términos latinos, a saber, *ingenuitas*, *nobilitas* y *generositas*, por un único vocablo castellano: “nobleza”.

El objetivo de este artículo es analizar dicha adaptación, concretamente, explicar la polisemia del término “nobleza” y someterla a un proceso de desambiguación¹. Para ello, evaluaremos la precisión en el uso de los vocablos “noble”, en sus ocho apariciones, y “nobleza”, en sus cinco ocurrencias a lo largo del romanceamiento de la *Ética*. Para esclarecer la polisemia indicaremos además los términos latinos de los que derivan y, en última instancia, los remitiremos a los conceptos griegos usados por Aristóteles. Analizaremos, asimismo, el campo semántico asociado al uso de “nobleza”, término que en las traducciones

¹ Una versión reducida de los epígrafes centrales de este artículo se presentó en el II Seminario de Corte y Literatura “Los orígenes del humanismo: poemas, historias y narraciones cortesanas”, en la Universidad Complutense de Madrid, el 26 de noviembre de 2021.

contemporáneas de la *Ética nicomáquea* se utiliza para traducir el neutro τό καλόν, al que sin embargo tanto Bruni como Carlos de Aragón se referían con el vocablo “honestidad” (*honestas*). A partir de todo ello inferiremos, por último, dos conclusiones que servirán de colofón del artículo.

Contexto historiográfico

Antes de sumergirnos en la historia de la transmisión de los conceptos, bosquejaremos rápidamente el paisaje italiano en el que se propagaron los textos que sirvieron de soporte material a su difusión. No queremos, en suma, desvincular la historia de las ideas de su transmisión material.

La corte napolitana de los reyes de Aragón se convirtió durante más de medio siglo en centro de difusión de la cultura humanística y del arte tardogótico, fusionando la tradición lingüística catalana procedente de la corte valenciana del Magnánimo, la castellana del linaje de los Trastámara y la latino-italiana de humanistas y preceptores de *studia humanitatis* (Soler 2017, 107-109). Este crisol de tradiciones no se limitó solamente a las lenguas sino que también afectó a la filosofía, ya que amalgamó ideas de procedencia tan diversa como las ensambladas hoy bajo la etiqueta historiográfica *umanesimo monarchico* o *umanesimo di corte* (Delle Donne 2015a, 26-30). El humanismo napolitano se originó, por tanto, a partir de la creación de unos conceptos propios y bien diferenciados, a veces opuestos a los del *umanesimo civile*, cuyo núcleo de irradiación fue la Florencia del *Quattrocento* y cuyos materiales de construcción fueron las ideas políticas de Bruni, Palmieri y, posteriormente, Maquiavelo –con un significativo vacío de transmisión en parte de la segunda mitad del siglo XV (Cappelli 2009, 52). El primado de la ética y el republicanismo, mediante la apelación a los modelos clásicos de la Roma republicana, fueron las características definitorias del humanismo florentino –y son aún hoy las más repetidas por la historiografía dominante–, de manera que el *umanesimo civile* toscano se caracterizaría por manifestar unas pulsiones antihereditarias que denunciarían los peligros de la sucesión dinástica por vía hereditaria (Cappelli 2016, 54). Por ende, los vínculos de sangre dejarían de ser mecanismos de legitimación del poder a lo largo del *Quattrocento* y se reducirían a elogio retórico o reliquia del pasado sin la consistencia ni la potencia doctrinal de una determinada acepción de “virtud”. Sin embargo, ampliando la perspectiva para incluir las reflexiones del *umanesimo monarchico* en el campo de estudio del humanismo, los vínculos de sangre podrían constituir y definir una acepción alternativa de “virtud”; acepción que alimentaría la especulación política necesaria para justificar filosóficamente la ocupación y el dominio sobre el reino de Nápoles por los reyes de Aragón desde Alfonso “el Magnánimo”. Es decir, un uso alternativo del concepto de “virtud” podría legitimar los principios monárquicos y apelar al origen trascendente de la nobleza del soberano, ya que la excelencia del monarca surgiría tanto de su naturaleza como de la habituación ética: de su *humanitas* y su *clementia* (Cappelli 2020, 367). Es más, la propia evolución interna del *umanesimo monarchico* le llevaría a superar en una segunda fase la idea de legitimación del poder basada en la descendencia biológica y dinástica, es decir, en la sangre (Delle Donne 2015b). En efecto, una vez asegurada la transmisión del poder de Alfonso a su descendiente Ferrante, los humanistas napolitanos, como el Panormita, Brancato, Pontano o Patrizi, moldearon una imagen de Alfonso el Magnánimo fundamentada en su *fortitudo* política y en sus virtudes éticas: magnanimidad, amor a las letras o piedad; en suma, sobre la nobleza de su carácter (Delle Donne 2015a, 12-19).

Vista la diversidad de usos del término, nuestra pequeña contribución a este complejo debate lexicográfico consistirá en esclarecer el significado de “virtud”, concretamente el sentido de la virtud de la nobleza para uno de los protagonistas de la transmisión de las ideas humanistas desde la península itálica hasta la ibérica a través de las traducciones, a saber, para

Carlos de Aragón. El príncipe de Viana tradujo dos obras que nos pueden ayudar a comprender el significado de la virtud de la nobleza en el siglo XV, a saber: la *Controversia de nobilitate* redactada en 1422 por Buonaccorso da Montemagno y la traducción latina de la *Ética nicomáquea* realizada por Leonardo Bruni entre 1416 y 1417.

La *Controversia de nobilitate* representó un hito en la reflexión sobre la nobleza en el *Quattrocento*, ya que se diseminó con notable profusión gracias al hecho de que se atribuyó la composición a Plutarco (Heusch/Rodríguez Velasco 2000, 175). Uno de los responsables de su difusión por la península itálica y, posteriormente, por la ibérica fue Enyego d'Àvalos, embajador del rey de Aragón ante los Medici y poseedor de un ejemplar del *volgarizzamento* realizado por Angelo Decembrio en 1450. El intercambio epistolar entre D'Àvalos, el marqués de Santillana y el príncipe de Viana revela una red de petición y de préstamo de libros tejida sobre unas complicidades que atraviesan incansablemente el Mediterráneo, como las travesías descritas por los manuscritos de la *Controversia de nobilitate* (Soler 2020, 225-6). Y no solo libros, cuando el príncipe de Viana abandonó Sicilia para retornar a los territorios ibéricos de la Corona de Aragón, se llevó consigo al preceptor de *studia humanitatis* d'Enyego d'Àvalos: Angelo Decembrio (Gualdoni, 147-148). Así se explicaría la génesis de la versión castellana del texto titulada *De toda condición de noblesa* (1460), elaborada por Carlos de Aragón a partir de la traducción toscana de Decembrio (Soler 2020, 637).

A la corte napolitana también llegaron otros tratados dedicados a la cuestión de la nobleza, entre los que sobresalía el *De vera nobilitate* escrito por Poggio Bracciolini en 1440 (Soler 2021, 387). Poggio y Buonaccorso coincidían en la defensa de la concepción de la *nobilitas ex virtute* en contraposición a la *nobilitas sanguinis*. Concretamente, Poggio defendía una única nobleza, a saber, la que se originaba a partir de la habituación virtuosa y que no dependía del aboengo ni de la riqueza. La postura de Poggio, paradigmática pero no única dentro del humanismo florentino, representaba en cambio una amenaza para el *baronaggio* del *Mezzogiorno* (Finzi, 242). Una tercera vía entre las dos concepciones de la nobleza (*ex virtute* vs. *sanguinis*) la ofrecía el canciller florentino Carlo Marsuppini en su *Carmen de nobilitate*. Marsuppini matizaba que la habituación virtuosa (*virtus*) no era el único origen de la nobleza, como defendía Poggio, ya que podía ser condición necesaria pero no suficiente para alcanzar la excelencia. En suma, la pobreza y la condición humilde dificultaban la adquisición de la nobleza, en cambio, la riqueza y la alta cuna la fomentaban, como ejemplificaba el ennoblecimiento de los banqueros florentinos, especialmente, el ennoblecimiento de la familia Médici (Pierini).

Dejaremos el análisis de la versión de la *Controversia de nobilitate* para otra ocasión y nos centraremos ahora en la traducción de la *Ethica* de Carlos de Aragón con el fin de plantearnos las siguientes cuestiones: ¿Refleja el sobrino del Magnánimo la dicotomía *nobilitas sanguinis* / *nobilitas ex virtute* en su traducción de la *Ética nicomáquea* de 1457? ¿Tendría sentido esta distinción desde la ética aristotélica?

Clave hermenéutica

Tras la inserción del debate sobre la “nobleza” en su contexto historiográfico, proporcionaremos una clave interpretativa para la adecuada comprensión del mismo desde la filosofía de Aristóteles. Nos parece imprescindible, porque los avatares de la recepción de sus doctrinas son tan intrincados que, ante la dificultad de adaptar la variedad de matices del griego a las lenguas de llegada, los traductores pueden maquillar ciertos rasgos característicos de su pensamiento (Liatsi, 3-10). Con esta clave interpretativa comprenderemos la dificultad de transmitir todas las especificidades del concepto griego de areté (ἀρετή) y entenderemos la reducción semántica que supone traducirlo por “virtud” (*virtus*), si esta se limita a la virtud adquirida y a la virtud exclusivamente humana, sea moral o teologal, sea moral o intelectual.

En este sentido, la dicotomía sangre/virtud podría ser fruto de la mala traducción del vocablo griego ἀρετή y, por ello, poco coherente con el engranaje conceptual aristotélico. Además, podríamos encontrar una segunda dificultad asociada a la traducción, a saber, el término castellano “nobleza” se suele emplear en las traducciones contemporáneas para trasladar el concepto griego τὸ καλόν, –sobre todo en la acepción ética del sintagma *to kalón praktón* (τὸ καλόν πρακτόν) más que en la acepción física del sintagma *to kalón ou praktón* (τὸ καλόν οὐ πρακτόν). Sin embargo, ni en la traducción de Bruni ni en el romanceamiento de Carlos de Aragón el término “nobleza” (*nobilitas*) se usa para verter el neutro καλόν, como veremos en el epígrafe correspondiente.

Expuestas las dificultades surgidas de la traducción, explicitaremos la clave hermenéutica, a saber: el término ἀρετή se refiere a cualquier tipo de excelencia. Dicho de otro modo, la excelencia es la nota común a las múltiples acepciones de ἀρετή y, también, a las diferentes especies de la virtud de la nobleza, como bien sugiere la pregunta retórica de Gayo Flaminio en la *Controversia de nobilitate* según la traducción de Carlos de Aragón: “¿cuál otro efecto es el de la nobleza salvo cierta excelencia por la cual las cosas más dignas sobre las que de menos son se preponen?” (Heusch/Rodríguez Velasco 2000, 181).

Sin embargo, hay distintos tipos de excelencias, fácilmente diferenciables por la parte del ser humano que con ellas se puede perfeccionar –de aquí que al perfeccionamiento de esas posibilidades se le denomine ἀρετή. Así pues, dependiendo de qué posibilidades se perfeccionen, se ejercita el cuerpo mediante las virtudes físicas o el alma; y si se perfecciona esta última, una parte del alma u otra, esto es, el alma racional por esencia o por participación, adquiriendo asimismo virtudes diversas: las virtudes éticas perfeccionan el carácter del alma racional por participación, mientras que las virtudes dianoéticas perfeccionan el conocimiento de la parte racional por esencia (*Eth. Nic.* 1103a14).

Además, su origen es diverso. Por una parte, la raíz de la excelencia física es la naturaleza, de aquí que Aristóteles pueda hablar de la virtud del ojo (τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετή) o de la virtud del caballo (τοῦ ἵππου ἀρετή) cuando realizan bien sus funciones: ver y galopar (*Eth. Nic.* 1106a 17-19). Su rasgo definitorio es que en estas virtudes la potencia precede a la actividad (*Eth. Nic.* 1103a 26-27). Asimismo, el Estagirita también identifica determinadas disposiciones naturales o maneras de reaccionar innatas que podrían clasificarse como virtudes, pero que no serían aún virtudes éticas, porque serían anteriores a las costumbres correspondientes, es decir, no procederían de la habituación. Estas tendencias naturales o virtudes físicas (φυσικὴ ἀρετή) posibilitan que un agente moral pueda ser, por ejemplo, valiente y no moderado o astuto y no prudente (*Eth. Nic.* 1144b: ἡ ἀρετὴ παραπλησίως ἔχει ὡς ἡ φρόνησις πρὸς τὴν δεινότητα —οὐ τὰντὸ μὲν, ὅμοιον δέ— οὕτω καὶ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ πρὸς τὴν κυρίαν)².

Por otra parte, el principio de la excelencia intelectual es la enseñanza (*Eth. Nic.* 1103a 15), mientras que la adquisición de la excelencia ética se debe a la habituación (*Eth. Nic.* 1103a 17). En este sentido, ninguna virtud ética nos viene ni por naturaleza ni contra naturaleza (*Eth. Nic.* 1103a 23), solo la posibilidad de adquirirla es natural y esa posibilidad viene condicionada por algunos factores que no dependen del agente moral, sino que dependen del ambiente en el que se ha criado o de la composición material de la sangre. Por ello, las mujeres, al tener una naturaleza material fría –empezando por una sangre fría–, no podrían desarrollar de manera

² No podemos entrar a fondo en el complejo debate hermenéutico sobre el referente de la expresión φυσικὴ ἀρετή, que para diversos especialistas designaría a los rasgos de carácter innatos en 1144b, pero que en otros pasajes apuntaría a las virtudes adquiridas por habituación de manera separada (Leunissen 2017). Aquí, para simplificar nuestra clave hermenéutica, identificamos φυσικὴ ἀρετή con εὐφυΐα, es decir, la virtud física con la excelencia innata. Todas las citas del texto griego de la *Ética nicomáquea* proceden de Ingram Bywater ed., *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Oxford : Clarendon Press, 1894; consulta online el 28-XI-2021 en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053%3Abekker+page%3D1144b>.

excelente las posibilidades formales de la especie humana (Leunissen, 152). Es decir, el desarrollo o ejercicio de las virtudes éticas ya está condicionado desde la cuna, o sea, por la composición de la sangre. De aquí que la virtud ética se derive o se obtenga de manera derivada a partir de la virtud natural.

La adquisición de las virtudes éticas, sin embargo, va más allá de la predisposición natural –y del grupo sanguíneo– y requiere de la habituación. En suma, la repetición de acciones y actividades semejantes consolida los hábitos correspondientes (*Eth. Nic.* 1103b 20-22), si son acciones buenas, se generan virtudes éticas y, si son malas, vicios éticos. A su vez, el conjunto de los hábitos personales configura un determinado tipo de carácter, dada la relación intrínseca entre hábito (ἔθος) y carácter (ἦθος) reflejada por su paronomasia (*Eth. Nic.* 1103a 17-18). De aquí se seguiría un círculo virtuoso o vicioso: los actos semejantes constituyen un hábito y el hábito predispone a realizar los actos que lo han constituido. Por eso es tan difícil detener la inercia del comportamiento, cambiar de costumbres y, en última instancia, de carácter.

Hasta aquí, sumariamente, hemos expuesto la descripción de la adquisición de las virtudes éticas a través de la habituación, sin embargo debemos indicar que dicha explicación no se podría aplicar a todo el género humano (Liatsi, 101-114), dado que la posibilidad de adquirir todas las virtudes éticas dependería de determinadas características físicas, como la sangre. Es decir, las bases biológicas condicionan la posible adquisición de la virtud moral, posibilidad negada a las mujeres y a los bárbaros, porque la educación y habituación ética sería solo posible para quien dispusiera de un determinado tipo de sangre, a saber, la sangre caliente y fina de los varones griegos (Leunissen, 135). Por ello, ser virtuoso dependería de la suerte de haber nacido en unas condiciones y en unas regiones del planeta adecuadas, por lo que ni las mujeres, cuya sangre es fría, ni los bárbaros, cuya sangre es espesa, podrían perfeccionar su carácter y ejercitar todas las virtudes, ya que ni siquiera tendrían esa posibilidad. Solo el varón griego libre (ἐλεύθερος) podría perfeccionar y ejercitar la virtud moral total.

De acuerdo con esta interpretación de la ética aristotélica, la virtud de la nobleza aquí analizada se podría desarrollar solamente a partir de unos ambientes y de unas características naturales concretas, tal como podría defender Carlo Marsuppini en su *Carmen de nobilitate*. Por ende, una visión integral de la filosofía aristotélica nos revelaría que la adquisición de la nobleza dependería en primera instancia de la sangre y en segunda de la habituación, es decir, solo aquellos que dispusieran del grupo sanguíneo adecuado podrían ejercitar todas las virtudes éticas. Ahora bien, no todos los nacidos con buena sangre desarrollarían las virtudes éticas. Por todo ello, no tendría sentido oponer sangre y virtud, porque serían complementarias más que contrarias.

Nobleza ambigua

Tratemos ahora de utilizar la anterior clave hermenéutica para comprender la diversidad de matices que subyacen a la virtud de la nobleza en la traducción de la *Ethica* del Príncipe de Viana. Carlos de Aragón utiliza el sustantivo abstracto “nobleza” en cinco ocasiones para traducir tres términos latinos: “ingenuitas”, “nobilitas” y “generositas”. ¿En qué circunstancias “nobleza” se refiere a una virtud física y en cuáles a una virtud ética?

La primera ocurrencia (*Eth. Nic.* 1099b 29) hace referencia a la nobleza de sangre, esto es, a la virtud física, ya que traduce el concepto aristotélico de εὐγενεία a través del latino “nobilitas” usado por Bruni. En este contexto “nobleza” designa uno de los requisitos exteriores de la felicidad o bienaventuranza, entendida esta como una actividad del alma, interior por tanto, pero que podría ser auspiciada o dificultada por factores externos. Dicho de otro modo, la “nobleza” aquí indica un factor externo que facilita el desarrollo de los hábitos virtuosos, de acuerdo con los cuales se realiza la actividad continuada de ser feliz. Es decir, el nacimiento

en y la pertenencia a una familia de ascendencia ilustre orienta hacia la felicidad, en tanto que permite realizar las operaciones o actividades virtuosas. Por contra, se pueden dar impedimentos exteriores como la villanía –en estas líneas antónimo de “nobleza”–, que imposibiliten el correcto ejercicio de las funciones internas del alma como querer y pensar y que, por consiguiente, suspendan la actividad de la felicidad. Veamos el fragmento:

si algunas d'estas cosas defallecen, empachan la bienaventurança, assí como la nobleza (*nobilitas* < εὐγενείας), los fijos e la forma, ca non es assaz hábil para la bienaventurança el hombre del todo difforme nin villano (*ignobilis* < δυσγενής) nin aquel que es solo e sin fijo³.

Por otra parte, Carlos de Aragón utiliza el término “nobleza” en tres ocasiones más para referirse al vocablo latino *generositas*, es decir, para señalar al conjunto de las excelencias de aquel que procede del buen linaje y que, por ello, es noble (*γεννάδας*). La primera aparición se encuentra en el cuerpo del texto (Libro I, capítulo XVI), mientras que las dos restantes se hallan en las notas. Respecto a la primera ocurrencia (*Eth. Nic.* 1100b 30), “nobleza” designa la capacidad de afrontar las adversidades que sobrevienen a lo largo de la vida. El agente moral no puede controlar la fortuna, esto es, no puede controlar todas las circunstancias que intervienen en la realización de los actos humanos y en la evaluación de su moralidad, es decir, en el juicio de su tendencia a consolidar un vicio o una virtud. En las ocasiones favorables resulta sencillo vivir virtuosamente orientados hacia la felicidad, en cambio, en las situaciones adversas la “nobleza” apela a la capacidad de obrar virtuosamente y superar los factores externos que, en principio, inclinarían a los villanos al mal. Es más, el Estagirita detalla que la “nobleza” permite sobrellevar la adversidad de manera opuesta a la insensibilidad –como defenderán posteriormente muchos pensadores estoicos–, de tal manera que el término castellano “nobleza”, aunque debería referirse a la virtud física de la *γεννάδας*, al combinarse con “grandeza de ánimo” en el mismo sintagma, parecería diluir su origen y designar una virtud ética como la magnanimidad.

E como muchas e diversas cosas la fortuna traya, (...) las grandes e muchas, si prósperas fueren, fazen ser la vida más bienaventurada; ca son dispuestas para la ornar y el usu de aquellas es bueno e provechoso. Pero si adversssas, al bienaventurado diminuecen e por cierto tachan, ca traen tristeza y empachan a muchas operaciones, mas por cierto en aquellas adversidades luze el bien, como muchas e grandes adversssidades levemente sean comportadas non por insensibilitat, mas por nobleza e grandeza de ánimo (*sed propter generositatem ac magnanimitatem* < ἀλλὰ γεννάδας ὄν καὶ μεγαλόψυχος)

La segunda de las ocasiones en que la “nobleza” se asocia a la *generositas* aparece en la nota 281, en la cual se determina el sentido de la palabra “cosa”, sentido indeterminado en el capítulo octavo del libro tercero, en concreto en el pasaje 1114b 8-12. En este fragmento, Aristóteles utiliza el término εὐφυΐα para identificar la virtud natural que permite querer el bien, es decir, ser de buena naturaleza. Además, en este pasaje la nobleza entendida como generosidad (*generositas* < εὐφυΐα) sería una virtud física (φυσικὴ ἀρετὴ), porque ni puede asimilarse ni aprenderse de otra persona, sino que vendría dada por naturaleza:

³ Todas las citas tanto de la traducción del príncipe de Viana como de la traslación de Leonardo Bruni proceden de los materiales compartidos respectivamente por Francisco Arenas y Montserrat Jiménez, con los que preparo una edición conjunta de ambos textos. Mi gratitud hacia ellos por su generosidad, en el sentido ético que ha sepultado modernamente la acepción de virtud física.

Aquel es generoso en quien esto [*la voluntad inclinada al bien*] por natura consiste. Ca la cosa muy buena e muy fermosa, la quoa nin de otro tomar nin deprehender se puede, quoa por natura es instituyda, tal la havría. Assí que ser así nascido es la perfecta e verdadera generosidad < Atque ille generosus (εὐφωής) est cui hoc a natura existit. Rem enim optimam atque pulcherimam quam nec ab alio accipere neque discere potest, qualis a natura est instituta, talem habebit. Atque ita natum esse ea demum vera et perfecta est generositas (εὐφωΐα).

Para aclarar el significado de la palabra “cosa” en la primera línea del pasaje anterior, el Príncipe de Viana escribe al margen la glosa siguiente: “La cosa: Dize por la generosidad e nobleza”. Por consiguiente, en esta nota se asocia el concepto de “nobleza” a la virtud física de la *generositas* latina y de la εὐφωΐα griega.

La tercera y última de las ocasiones en que “nobleza” se refiere a la *generositas* aparece en la nota 516, en el capítulo 16 del libro cuarto. En este pasaje (1127a 20-25) el Estagirita elogia la virtud de la veracidad y critica el vicio de la jactancia. Indica asimismo las diferentes clases de jactanciosos, dependiendo de los diferentes motivos que les llevan a vanagloriarse, a saber, aquellos que se jactan para presumir que tienen algo de lo que carecen y aquellos que se jactan para beneficiarse o lucrarse. En relación con el primer tipo de jactancioso, Carlos de Viana traduce que “los que por causa de gloria fazen la vana parencería tales cosas (*speciosa* < ἐνδόξα) fingen”. Para aclarar el sentido del sintagma “tales cosas”, el Príncipe de Viana añade la nota al margen: “assí como son las virtuosas obras que pertenescen ser loadas. Item la nobleza e riquezas que pertenecen a la civil felicidad”. En esta glosa observamos la asimilación del material filosófico procedente de la *Sententia libri ethicorum* de Tomás de Aquino, ya que Carlos de Aragón explica en glosa aquello que en el cuerpo del texto no se especifica, a saber, aquello de lo que quieren vanagloriarse y aquello que pretender ostentar los jactanciosos. Como podemos observar, en la *Nova Translatio* –“*videtur enim ostentator affingere speciosa, cum non assint sibi vel maiora quam assint*”– no leemos ni el término *nobilitas* ni *generositas*, en cambio la *nobilitas* sí aparece como causa de ostentación en la nota 14 de la *lectio* 15 del libro IV del comentario tomasiano. Por ende, es al Aquinate y no a la *Nova Translatio* de Bruni a quien debe Carlos de Aragón la utilización de “nobleza” en esta glosa.

Deinde cum dicit: qui quidem igitur etc., ostendit de quibus praecipue aliqui se iactant. Manifestum est autem quod illi qui de ipsa iactantia gaudent, indifferenter de quibuscumque se iactant. Illi vero qui iactant se causa gloriae fingunt talia quae videantur esse laudabilia, sicut sunt virtuosa opera vel quae pertinent ad felicitatem, sicut nobilitas, divitiae et alia huiusmodi.

Además, Carlos de Aragón utiliza el término “nobleza” una última vez, a saber, en el capítulo séptimo del libro octavo (*Eth. Nic.* 1158a20). En este pasaje, traduce el concepto de *ingenuitas* en el contexto del análisis de las amistades inferiores, o sea, de las amistades por placer y por utilidad. De ellas, la que más se acerca a la virtud es la amistad por placer, porque los amigos se encuentran en condición de igualdad, ya que ambos reciben el mismo beneficio al complacerse y compartir gustos libremente. Es precisamente esa condición del intercambio liberal la que aproxima las relaciones por placer a la virtud y es a esa condición a la que Carlos de Aragón se refiere con el sintagma “nobleza de ánimo”, que traduce el sustantivo latino *ingenuitas* y, en última instancia, el adjetivo sustantivado griego τὸ ἐλευθέριον: “lo libre/lo liberal”. El término latino escogido por el canciller florentino apunta de este modo a una de las condiciones básicas de la ciudadanía: la libertad. Por ello, la *ingenuitas* se incluiría dentro del léxico jurídico latino para describir el estatus legal del nacido libre y, por ello, sujeto de pleno derecho. Por ende, Bruni se mantendría fiel a la tradición romana que utilizaba *ingenuitas* para

manifestar la pertenencia al cuerpo civil, a la *civitas*, y al comportamiento exigido para pertenecer a dicha comunidad; aunque desde el punto de vista etimológico, la *ingenuitas*, al proceder de *gigno* y de *genus*, no diferiría de la *generositas* analizada en los párrafos anteriores. En suma, en este fragmento la “nobleza de ánimo” al proceder de *ingenuitas* (τὸ ἐλευθέριον) superaría los lazos sanguíneos para designar a las virtudes éticas exigibles a cualquier ciudadano, sujeto de derechos políticos, pero también de obligaciones. En concreto, la virtud ética asociada etimológicamente al hombre libre (ἐλευθέριος) es la liberalidad (ἐλευθερία) en la acción de dar y gastar el dinero. Por lo tanto, en esta ocasión la nobleza señalaría un rasgo de comportamiento y se alejaría de la acepción física de la nobleza de sangre. Leamos el pasaje:

D'estos más parece ser amicitia la que proviene del plazer, quando unas mismas operaciones fazen el uno y el otro, por lo quaal se delectan entre sí e de unas mismas cosas, quoaales son las amiztades de los jóvenes, porque más en esta amicitia consiste nobleza de ánimo. < Horum vero magis videtur amicitia que provenit ex voluptate, quando eadem ambobus fiunt, quod scilicet mutuodelectentur, atque eisdem rebus quales sunt iuvenum amicitie. Magis enim in his ingenuitas est (μᾶλλον γὰρ ἐν ταύταις τὸ ἐλευθέριον).

Para concluir sumariamente este epígrafe podemos señalar que Carlos de Aragón utiliza “nobleza” en cuatro ocasiones para referirse a una virtud física al traducir *nobilitas* y *generositas* y una vez para indicar una virtud ética al trasladar *ingenuitas*. Asimismo, inferimos que difumina la distinción entre la virtud física (*nobilitas* < εὐγενεία / *generositas* < γέννα-γεννάδας) y la virtud ética (*ingenuitas* < τὸ ἐλευθέριον) al traducirlas todas con el vocablo “nobleza”.

Sangre noble para carácter noble

La palabra “noble” aparece en ocho ocasiones a lo largo de la traducción, seis como sustantivo concreto y dos como adjetivo, para trasladar los términos latinos *ingenuus* y *nobilis*. Observamos, a primera vista, que la tríada de sustantivos abstractos *ingenuitas*, *nobilitas* y *generositas* traducidos por “nobleza” se reduce a un doblete en el caso de los nombres concretos trasladados por “noble”.

Las dos primeras ocurrencias del vocablo traducen *nobilis*, que a su vez vierte el calificativo griego εὐγενής. Por consiguiente, se refieren a la virtud que procede del linaje, es decir, de haber nacido en una familia noble. Encontramos la primera en el capítulo sexto del libro cuarto dedicado a describir el hábito de realizar grandes dispendios virtuosamente, esto es, la magnificencia, virtud a la que se podría habituar un noble pero no un pobre (*Eth. Nic.* 1122b 26-31):

Se sigue que el pobre non pueda ser magnífico (...). Estas cosas [*grandes gastos*] convienen ad aquellos en los quoaales estas tales disposiciones ya de ante consisten, o por sí mismos que las hayan ganado o por sus mayores o por aquellos que les atannen. E a los nobles e claros (*nobiles et claros* < εὐγενέσι καὶ τοῖς ἐνδόξοις) e a los semejantes pertenesce.

Tres capítulos después, en el noveno del cuarto libro, hallamos la segunda aparición de “noble” (*Eth. Nic.* 1124a 21), esta vez para designar a aquel que merece ser honrado por su excelencia, concretamente por su magnanimidad. Sin embargo, tampoco todos pueden habituarse a la magnanimidad, porque requiere de la prosperidad que la fortuna parece proporcionar a determinados linajes. Estos linajes nobles acumulan el poder y el dinero por los

que se les podría considerar dignos de honra, si sus descendientes disponen virtuosamente de los bienes que la fortuna les ha concedido. Es decir, solo el obrar bien justifica la honra debida al magnánimo, pero ese obrar bien es posibilitado por el poder y la riqueza de determinados linajes. En este sentido la virtud ética de la magnanimidad dependería de unas condiciones materiales ligadas a la familia y, en última instancia, a la naturaleza. Avanzando una de las conclusiones, Aristóteles apunta la posibilidad de que la suerte moral sea un factor determinante en la adquisición de la virtud y, por lo tanto, en la realización de la felicidad:

Aparece la fortuna (*fortuna* < τὰ εὐτυχήματα) conferir a la magnanimidad. Ca los nobles e los poderosos e ricos (*Nobiles atque potentes et divites* < οἱ εὐγενεῖς καὶ οἱ δυναστεύοντες ἢ πλουτοῦντες) son estimados dignos de honra.

Carlos de Aragón utiliza el comparativo “más noble” en una ocasión (*Eth. Nic.* 1165b 12) para traducir *nobilior*, comparativo latino para trasladar el griego τιμώτερον. Observamos así cómo Bruni traduce dos adjetivos griegos (εὐγενής, τίμιος) por un único latino: *nobilis*. Por lo tanto, en este caso particular, la ambigüedad en el uso de “noble” no es imputable al Príncipe de Viana sino al canciller florentino. Veamos el uso del comparativo. En el capítulo tercero del noveno libro se reflexiona acerca de las rupturas afectivas y de las causas por las que “se desata el amicitia”, causas reducibles a una principal: las amistades se rompen cuando un amigo se figura que lo quieren por algo que no es. Ahora bien, si el amigo se lo figura porque el otro finge o “dissimula”, se puede acusar justamente al simulador por falsificar algo que es más noble que la moneda, a saber, la amistad:

Pero, si por parencería de otro es decebido, justo es acusar ad aquel que dissimulava. E más que a aquellos que la moneda falsifican, quoando acerca la más noble cosa (nobiliorem rem < τιμώτερον) es adhibido el enganno.

Además, Carlos de Aragón utiliza en cinco ocasiones “noble” para traducir *ingenuus*, término latino con el Bruni vierte ἐλευθέριος. Aquí podemos observar una de las innovaciones léxicas del canciller florentino respecto a la *Translatio Lincolniensis* de Robert Grosseteste, ya que el obispo de Lincoln vertía ἐλευθέριος por *liberalis* de manera automática. En cambio, Bruni distingue las distintas características del ἐλευθέριος mediante la utilización de diversos términos latinos, es decir, al ἐλευθέριος habituado a dar y gastar dinero como corresponde a su riqueza cuando, donde y a quien corresponde, lo designa con el término *liberalis*, pero al ἐλευθέριος habituado a hablar, entretener y divertirse noblemente lo denomina con el vocablo *ingenuus*. Carlos de Aragón, siguiendo la estela del florentino, reserva el adjetivo “noble” para el *ingenuus*, mientras que traduce *liberalis* por “liberal”. Hallamos la descripción de las características del “noble-*ingenuus*” en el capítulo decimoséptimo del libro cuarto. En primer lugar, el que es noble de ánimo habla y escucha con cortesía –se burla incluso educadamente–, conservando así la relación etimológica entre el liberal (ἐλευθέριος) y el hablar libre y francamente (ἐλευθεριάζω).

Eth. Nic. 1128a 17-22: Del medio hábito propria es la cortesía (*urbanitas* < ἐπιδεξιότης). Por ende, al cortés conviene tales cosas dezir e oyr, las quales al moderado e noble (*modesto et ingenuo* < ἐπιεικεῖ καὶ ἐλευθερίῳ) pertenescen, ca son algunas cosas que dezirlas e oyrlas egoalmente convienen a los tales hombres. E la burla del noble (*ingenui* < ἐλευθερίου) differece del que es servil y la del doctinado de aquel que es indoctrinado.

1128a 25-27: Por ende esto non cumple poco para la honestidat (*honestatem* < εὐσημοσύνην). Pues por ventura es de determinar aquel que contra otro burla

rectamente burlar, si dixiere aquellas cosas que convienen al noble (*ingenuum* < ἔλευθερίω).

En el mismo capítulo hallamos una segunda característica del ἔλευθερίος, a saber, actúa libremente, es decir, dándose las normas a sí mismo, reflejando de este modo el estatus jurídico del *ingenuus* y anticipando una de las nociones claves de τό καλόν πρακτόν: la honestidad (*honestas*). Podemos apuntar que la nobleza de la autodeterminación se hará plebeya al universalizarse siglos más tarde mediante la noción kantiana de la “autonomía”. Sin embargo, podríamos resaltar una diferencia notable, a saber, Kant con la doctrina de la autonomía de la voluntad pretende eliminar los condicionamientos que suponen las circunstancias en la evaluación del acto moral. En este sentido, según Kant, la ley moral únicamente puede determinar una voluntad que no esté condicionada pasivamente, es decir, una voluntad libre de los incentivos naturales y contingentes. En cambio, Aristóteles incide en la importancia de los condicionantes naturales a la hora de describir las circunstancias sin las cuales no se puede evaluar el acto moral y los hábitos y caracteres subsiguientes. Por ello, coherentemente con la tradición doctrinal aristotélica, en el siglo XV y en el *Mezzogiorno* itálico, los lectores de la *Ethica* podían entender la “nobleza-*ingenuitas*” como uno de los hábitos que describen el comportamiento regio en relación con otras dos virtudes atribuidas a Alfonso el Magnánimo: *urbanitas* y *comitas* (Cappelli 2016, 63).

1128a 30-33: Pues el moderado e noble (*urbanus et ingenuus* < χαρίεις καὶ ἔλευθερίος) así se habrá quasi como si él fuese ley para sí, pues tal es este medio si quier se llame comedido (*urbanus* < ἐπιδέξιος) o gracioso (*comis* < εὐτράπελος).

Encontramos una postrera utilización del término “noble” para traducir *ingenuus* (ἔλευθερίος) en el décimo y último libro de la *Ética nicomáquea*, concretamente en el capítulo decimotercero (*Eth. Nic.* 1179b 7), dedicado a explicar la subordinación de la teoría ética a la práctica y consecuente con la crítica al intelectualismo moral socrático. Consecuentemente, en este capítulo se indica que las palabras y los razonamientos sobre la moral son baldíos, si no caen en el suelo ya abonado de un ánimo predispuesto a la nobleza. Por ello, solo aquellos jóvenes que sean ya nobles de ánimo podrán aprovechar las admoniciones que les exhortan a adquirir las costumbres virtuosas.

Agora consta aquellas palabras haver fuerza que pueden provocar e compellir los jóvenes aquellos que son nobles en el ánimo (*eos qui ingenui sint* < τοὺς ἔλευθερίου) e obligar a virtud todo hombre de generosa costumbre (*generosum morem* < εὐγενές) e de verdadera honestidad amante (*honestatis amantem* < φιλόκαλον) .

Como colofón de este epígrafe podemos apuntar que Carlos de Aragón utiliza “noble” en dos ocasiones para referirse al que posee una virtud física y en cuatro para calificar al que ha desarrollado la virtud ética de la franqueza del hombre libre (ἔλευθερος). Asimismo subrayamos que solo el libre puede ser liberal (ἔλευθερίος), ya que solo se puede hablar libremente, si se dispone de los recursos proporcionados por la educación y garantizados por el estatus jurídico de la *ingenuitas*, y solo se puede gastar con liberalidad, si se poseen riquezas suficientes. Con los dos usos restantes de “noble”, Carlos de Aragón puede caracterizar la amistad como más noble (*nobilior*) que el dinero y puede, en el último fragmento citado (*Eth. Nic.* 1179b 7), combinar en un único periodo la liberalidad y la generosidad, difuminando por consiguiente la distinción entre la virtud ética y la física y anticipando la transición semántica del término “generosidad” desde el campo de la genética al de la habituación moral: generosa costumbre < *generosum morem* < εὐγενές. Bien es cierto que el mérito de captar el nuevo

significado de *generositas* se debe atribuir al canciller republicano. Se podría asimismo imputar al mismo Bruni una vacilación en las diversas opciones de traducción, ya que previamente había utilizado *nobilitas* para traducir εὐγενεία y aquí vierte el adjetivo εὐγενές por *generosum*, de tal manera que podemos inferir que el canciller florentino lo consideraba sinónimo de γεννάδας. De cara a nuestros intereses, podemos también reiterar que tanto εὐγενές como γεννάδας califican al noble de sangre, al bien nacido.

Nobleza y honestidad

Como habíamos avanzado anteriormente, otra de las dificultades a las que nos enfrentamos a la hora de comprender el significado del término “noble” es que en las traducciones contemporáneas al español, catalán o inglés se utiliza para trasladar el concepto aristotélico τὸ καλόν, sobre todo en la acepción ética del sintagma *to kalón praktón* (τὸ καλόν πρακτόν). En cambio, como hemos podido comprobar en el último fragmento citado, tanto el canciller florentino como el Príncipe de Viana traducen τὸ καλόν por “honestidad-honestas” en el sintagma “hombre de verdadera honestidad amante” < *honestatis amantem* < φιλόκαλον. Recordemos que solo los nobles de nacimiento, es decir, los bien nacidos, están capacitados para querer ser honestos y asimilar los consejos de la ética. Además, evoquemos de nuevo el fragmento 1128a 30-33, en el que Carlos de Aragón atribuía al noble (*ingenuus*<ἐλευθέριος) la capacidad de la autodeterminación, “como si él fuese ley para sí”. De la combinación de estos dos pasajes, inferimos que la nobleza permite realizar acciones honestas, esto es, la nobleza como capacidad de autodeterminación posibilita la realización de acciones que son fines en sí mismas; y recordemos que la honestidad es la característica fundamental de quien así obra, tal como leemos en el capítulo séptimo del noveno libro (*Eth. Nic.* 1169a 19):

Es verdat lo que del bueno se dize: que muchas cosas faze por respecto de los amigos e, si fuere necessario, abandonarse a la muerte por la patria; ca desechará las pecunias e honrras e todas las otras cosas del todo, por las quales los hombres entre sí contienden, para que la honestidat consiga (*honestatem*<τὸ καλόν).

De aquí se sigue que la honestidad es el mayor bien, ya que las acciones que la manifiestan no se realizan con el fin de conseguir ningún bien intermedio como “peccunias e honrras”, sino que son un fin en sí mismas, es decir, un bien último o bien final (*Eth. Nic.* 1169a 22):

E más querrá [en] breve tiempo alegrarse fuertemente que en el luengo ligeramente e fazer la vida honestamente por hun anno que non en muchos annos comoquier acontezca, e una cosa honesta e grande que muchas e malas. Pero esto ciertamente acaesce a los que a la muerte se avandonan, ca esleen la cosa grande e preclara para sí. E las pecunias desecharán, porque más para el amigo las desea; ca aderecen al amigo las pecunias e para sí la honestidat (*honestas*<τὸ καλόν). E verdaderamente el mayor bien (*maius bonum* < μείζον ἄγαθόν) atribuye para sí mismo.

Dos conclusiones

La primera conclusión es de corte léxico. Carlos de Aragón, al traducir diferentes conceptos de la ética aristotélica por “nobleza”, difumina formalmente el dualismo sangre/virtud reflejado en la dicotomía *nobilitas sanguinis* vs. *nobilitas ex virtute*. El dualismo sangre/virtud, como hemos visto en el epígrafe correspondiente, gozó de vasta difusión y generó intenso debate en el *Quattrocento* y todavía hoy articula muchas aproximaciones historiográficas a la era de los *studia humanitatis*. No obstante, desde el punto de vista del

contenido, la difuminación léxica del dualismo sangre/virtud es coherente con la doctrina aristotélica, según la cual el ojo y el caballo podrían ser virtuosos, si realizan de manera excelente su función propia. Del mismo modo, la sangre fina y caliente de los varones griegos podía predisponer a realizar excelentemente las funciones propias del ser humano: razonar y actuar de acuerdo a la razón. Por ende, las fronteras borrosas entre la sangre y la virtud, diluidas por la traducción de Carlos de Aragón, podrían ser más coherentes con la tradición aristotélica que la férrea dicotomía latina *nobilitas sanguinis/nobilitas ex virtute*, a pesar de que la precisión léxica del príncipe fuera menor que la del canciller republicano. Asimismo, hemos observado que, en el caso concreto de la *nobilitas*, la precisión bruniana es a su vez menor que la aristotélica al trasladar dos conceptos griegos –*εὐγενείας* y *τιμῆ*– por un único término latino; aunque en relación con la traducción de *ἐλευθέριος* hemos constatado lo contrario, ya que Bruni distingue léxicamente la caracterización del *liberalis* y la del *ingenuus*.

La segunda conclusión atañe al contenido más que a la forma. La evolución semántica τὸ ἐλευθέριον < *ingenuitas* < ingenuidad nos enfrenta a una paradoja fundamental de la ética contemporánea: la capacidad de obrar libremente (τὸ ἐλευθέριον) se convierte en inocencia o buenismo en la actualidad. Esta evolución semántica nos obliga a repensar las bases biológicas de la ética aristotélica en contraste con los fundamentos de la filosofía moral moderna de corte kantiano. ¿Somos ingenuos si pensamos que todo ser humano puede determinar su vida autónomamente y racionalmente? ¿O tal vez hay factores más allá del control del agente que representan un papel determinante en la adquisición de la virtud y en la posibilidad de alcanzar una vida plena? Más allá de la sangre, ¿ser bueno y noble, ser honesto y libre es todavía hoy una cuestión de suerte?

Obras citadas

- Arenas, Francisco. “Hacia el margen ético: Gabriel Altadell y un manuscrito ¿medieval? británico de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles”. *Estudios clásicos* 44, 121 (2002): 73-86.
- Bywater, Ingram ed., *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Oxford : Clarendon Press, 1894, en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053%3Abekker+page%3D1105b>. Consultado el 28 de noviembre de 2018.
- Cabré, Míriam. “*Como por los márgenes del libro verá vuestra alteza*: la presencia del entorno alfonsí en la traducción de la *Ética* de Carlos de Viana”. En Freixas, M. y Iriso, S. eds. *Actas del VIII congreso internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Santander: Consejería de Cultura-AHLM, 2000. 411-426.
- Cappelli, Guido. “Conceptos transversales. República y monarquía en el Humanismo político”. *Res publica* 21, (2009): 51-69.
- . “E tutto il resto è dottrina. Sangue e virtù nella caratterizzazione dottrinale di Alfonso”. En Delle Donne, Fulvio & Torró, Jaume eds. *L'immagine di Alfonso il Magnanimo tra letteratura e storia, tra Corona d'Aragona e Italia*, Florència: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2016. 53-72.
- . “Cenni sullo stato aragonese nella teoria politica coeva”. En Cappelli, G. ed. *Al di là del Republicanesimo Modernità politica e origini dello Stato*, Nápoles: UniorPress, 2020. 365-380.
- Delle Donne, Fulvio. *Alfonso il Magnanimo e l'invenzione dell'Umanesimo monarchico. Ideologia e strategie di legittimazione alla corte aragonese di Napoli*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2015a.
- . “*Nobilitas animi*: Attribut oder Requisite einer *nobilitas sanguinis*?” Die ideologische Reflexion am aragonesischen Hof von Neapel”. En C. Andenna - G. Melville eds., *Idoneität - Genealogie - Legitimation. Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im Mittelalter*. Köln : Böhlau, Norm und Struktur 49, 2015b. 351-362.
- Díez, María. *Aristóteles en el siglo XV: una Ética para príncipes: liberalidad, magnificencia y magnanimidad*. Oxford: Peter Lang, Court Cultures of the Middle Ages and Renaissance 7, 2020.
- Fernández, Jorge. “Carlos de Aragón, príncipe de Viana y su traducción de la *Ética nicomáquea*”. *Alazet* 14 (2002): 223-232.
- Finzi, Claudio. “La polemica sulla nobiltà nell'Italia del Quattrocento”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 30, núm. 2 (2010): 341-380.
- Gualdoni, Franco. “Sulle tracce di Angelo Decembrio, umanista milanese tra Napoli e Spagna (1447-1462)”. *Italia medioevale e umanistica* XLIX (2008): 125-155.
- Heusch, Carlos. “La morale du Prince Charles de Viana”. *Atalaya* 4 (1993): 93-105.
- Heusch, Carlos - Rodríguez Velasco, Jesús eds. *Carlos de Aragón, De toda condición de nobleza*. En *La caballería castellana en la baja edad media: textos y contextos*, Montpellier: Université Paul Valery, 2000. 175-191.
- Jiménez, Montserrat. “Algunas notas críticas para la edición de la versión latina de la *Ética* aristotélica de Leonardo Bruni y la versión castellana de Carlos de Aragón”. *Estudios Clásicos* 152 (2017): 153-174.
- Liatsi, Maria. “Ethics in Ancient Greek Literature from Homer to Aristotle. An overview. Setting the volume in context”. En M. Liatsi ed., *Ethics in Ancient Greek Literature: Aspects of Ethical Reasoning from Homer to Aristotle and Beyond*, Berlin-Boston: De Gruyter Trends in Classics - vol. 102, 2020. 3-21.

- . "Natural inclination in Aristotle's Ethics". En M. Liatsi ed., *Ethics in Ancient Greek Literature: Aspects of Ethical Reasoning from Homer to Aristotle and Beyond*, Berlin-Boston: De Gruyter Trends in Classics - vol. 102, 2020. 101-114.
- Leunissen, Mariska. *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Pierini Ilaria. *Carlo Marsuppini. Carmi latini. Edizione critica, traduzione e commento*. Florencia: Firenze University Press, Premio di ricerca Città di Firenze, 38. 2014
- Salinas, Concepción. "Las glosas del Príncipe de Viana a la *Ética* aristotélica". En Freixas, M. y Iriso, S. eds. *Actas del VIII congreso internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Santander: Consejería de Cultura-AHLM, 2000. 1587-1601.
- Soler, Abel. *La cort napolitana d'Alfons el Magnànim: el context de «curial e Güelfa»*. València / Barcelona: Institució Alfons el Magnànim / Institut d'Estudis Catalans / Universitat de València. 2017
- . "*Tancredi e Ghismunda*, un manuscrit de Siena i la descripció de noblesa del *Curial*". *Estudis Romànics* vol. 43 (2021): 377-394.
- Valero, Juan Miguel. "Formas del Aristotelismo Ético-Político en la Castilla del siglo XV". En Lines, D. y Refini E. eds. «*Aristotele fatto volgare*». *Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*. Pisa : Edizioni ETS, 2014. 253-310.