

¿Ciencia moral en Alfonso de Cartagena?

Salvador Cuenca
(Universitat de València)

χρεῖται δὲ παντοῖαι φίλων ἀνδρῶν·
τὰ μὲν ἅμφὶ πόνοις ὑπερώτατα·
μαστεύει δὲ καὶ τέρψις ἐν ὁμμασι θέσθαι πιστόν
Píndaro, *Nemea*, VIII. 42-44

Magnanimitas est habitus electivus (...)
secundum quem magnanimus dignus existens se ipsum dignificat (...)
bene se habens circa bona honorabilia et mala inhonorabilia
et circa fortuita prospera et adversa.
Alfonso de Cartagena, *Memoriale Virtutum*, 2, 16

Uno de los objetivos del congreso salmantino celebrado en junio de 2024 sobre la figura de Alfonso de Cartagena era recuperar los temas medievales sobre los que reflexionaron los protagonistas de la Escuela de Salamanca. El tema que allí propuse fue el de la ciencia moral y su desarrollo ocupará las siguientes páginas junto a las sugerencias suscitadas por el debate posterior a la ponencia. Gran parte de los presentes coincidía en afirmar que Alfonso de Cartagena recurría a los textos aristotélicos para justificar la tradición filosófica que pretendía defender. Cartagena, por consiguiente, empleaba las palabras de Aristóteles para justificar sus posiciones doctrinales y no para “afinar la interpretación de las ideas del Estagirita” (Escobar). Sin embargo, otros especialistas han otorgado a Cartagena la condición de atento intérprete de la doctrina moral del Estagirita y no de mero reciclador de citas aristotélicas (Morrás 2002, 46). A partir de estos dos puntos de vista diversos, construiremos nuestra propia aportación al debate sobre la finura de la interpretación alfonsiana de las doctrinas aristotélicas; estudiaremos, para ello, la concepción de Cartagena de la ciencia moral y su coherencia con los textos aristotélicos y con la recepción medieval de los mismos. Por consiguiente, no presentaremos las divergencias entre los textos del Estagirita y los del prelado burgalés como una crítica a Cartagena por tergiversar la ética del fundador del Liceo, sino como una particularidad epocal del aristotelismo medieval del que se nutría el obispo de Burgos (Valero, 265-283) y de la filosofía moral que pretendía defender por encima, incluso, de la autoridad de Aristóteles (*Declinationes* V):

Non debemus, inquit, quid Aristoteles dicat attendere, sed quid consonet morali philosophiae; nam nec Aristoteles ipse tamquam princeps philosophiam nobis tradidit neque tamquam potestatem habens, sed potuit et ipse aberrasse (González *et alii*, 316).

Desde esta perspectiva, la concepción de la ciencia moral nos permitirá rastrear las raíces tomistas de la ética alfonsiana, en tanto que el Aquinate ya manifestó una clara tendencia a la síntesis del platonismo, a través del neoplatonismo, con algunos planteamientos típicos del pensamiento aristotélico (Henle; Stump, 2, 212). De modo

semejante, Alfonso de Cartagena combinó la concepción científica de la ética de ascendencia platónica con referencias textuales procedentes de la tradición aristotélica, tradición que distinguía los ámbitos de estudio de la ciencia y de la ética de tal manera que no podía haber ciencia de la moral. Podemos observar la combinación alfonsiana si recurrimos a la *Epístola al Conde de Haro*, en la que Cartagena afirmaba que tanto Platón como Aristóteles se referían e identificaban científicamente las virtudes y los vicios:

Multi enim ex gentilibus fuerunt, qui licet fidem catholicam non receperint *in moribus* tamen honeste loquuntur, alii *virtutes* ac vicia scientifice designando, ut Plato et Aristoteles, alii ad virtutum sequellam et viciorum fuga suo clamore excitando, ut Cicero et Seneca aliquibus in libris fecerunt, licet in nonnullis locis aliquantulum aberrarunt. (Lawrance, 52)

Hoy en día, sin embargo, no aceptaríamos la integración de las doctrinas éticas de Platón y de Aristóteles en el mismo marco conceptual. Es más, la distinción entre filosofía teórica y práctica, todavía hoy vigente en la división de los departamentos de nuestras facultades, se debe a las críticas del Estagirita al fundador de la Academia. Dicho de otro modo, Aristóteles saca la ética del ámbito de la teoría y así funda la manera de entender la filosofía práctica que prevalece en la actualidad. En cambio, en la cita anterior, Cartagena, al usar el adverbio *scientifice* para referirse a un modo de referirse a las virtudes y los vicios morales, borra las diferencias entre el maestro y el discípulo de Estagira para subrayar a su noble lector otra distinción: los filósofos griegos fertilizaban científicamente la doctrina ética, mientras que los escritores latinos fomentaban retóricamente la práctica de la virtud. De ambos estilos se puede extraer una síntesis provechosa, ya que Cartagena pretende integrar conocimiento teórico y aplicación práctica de la virtud desde el mismo prólogo del *Memoriale virtutum*:

qua [virtute] cognita unusquisque quid sibi expediat videbit; ipsa namque ejus cognitio sine precone proclamat.¹

Explicar la consideración científica de la filosofía moral, tal como se manifiesta en el uso alfonsiano del sintagma “scientia moralis”, es el objetivo de este artículo. Para ello, primero resumiremos sucintamente la diversa consideración de la ética para Platón y Aristóteles, a saber, ciencia para el maestro y saber práctico para el discípulo. En segundo lugar, explicaremos la recepción medieval de esta divergencia y la síntesis tomista. En tercer lugar, explicaremos la apropiación de la solución tomista por parte de Alfonso de Cartagena, condensada en cuatro tesis acerca de la ciencia moral extraídas de sus obras, sobre todo, del *Memoriale virtutum* (MV a partir de ahora). Por último, concluiremos con una breve síntesis de la problemática analizada.

¹ Agradecemos la cita, sugerida tras una generosa primera lectura de este artículo, a Héctor Javier García Fuentes.

1. Platón vs. Aristóteles

Una preocupación fundamental domina el pensamiento ético griego: la vida buena depende de factores que los seres humanos no pueden controlar (Nussbaum, 27). A esos factores se los nombra con la palabra τύχη (tyche) y suponen un reto para el idealismo de Platón. ¿Cómo podrá superar el hombre la influencia de la τύχη para elegir correctamente y para, después, juzgar adecuadamente el valor de sus actos? Usando correctamente la razón. El uso teórico o científico de la razón proporcionará una respuesta basada en la autosuficiencia de las normas de la misma razón (Nussbaum, 214). Así, la ética platónica, para sortear los peligros ocasionados por las decisiones rodeadas de incertidumbre o tomadas al azar, propondrá una serie de procesos de elección regulados por reglas semejantes a las normas estrictas de la ciencia o ἐπιστήμη (Nussbaum, 135).² La concepción científica de la ética exigirá someter la incertidumbre de lo particular a la generalidad de un sistema de normas prácticas universales; un sistema que preparará al agente moral ante nuevas situaciones, consideradas estas como casos particulares de la norma estudiada por la ciencia de la ética.³ En definitiva, el que capte y se someta a ese sistema universal de normas encontrará un asidero ante la incertidumbre, ante la sorpresa: ya no le afectará la τύχη o lo que sucede casualmente (Nussbaum, 382).⁴

La solución platónica, sin embargo, no convenció a su discípulo de Estagira, que incluía la suerte dentro de los factores que permitían explicar satisfactoriamente los actos morales. Aristóteles distinguía tres tipos de entes: eternos y, por ende, necesarios; recurrentes y, por ello, probables; imprevisibles y, por tanto, casuales (*An. post.* 88a 2). Las circunstancias que rodeaban la elección de los actos podían caer dentro de lo recurrente (*Eth. nic.* 1094b 21), pero también dentro de lo imprevisible y, en esos casos, el juicio moral debía atender a lo casual: por ejemplo, la suerte podía cambiar la consideración de un acto de involuntario a no-voluntario (Cuenca 2024). En sentido estricto según la epistemología aristotélica, los únicos objetos de estudio de la ciencia

² Parafraseo la intervención de Sócrates en el *Protágoras* 313e-314a: Así [sucede] también a los que compran de ellos [los sofistas], si no se da el caso de que sean un médico del alma. Si casualmente tú obtienes la ciencia de lo que es bueno [útil] y malo [trabajoso], entonces será seguro para ti comprar las enseñanzas de Protágoras o cualquier otro. Si no, cuidado, amigo, no te juegues a los dados y arriesgues lo más preciado. ὥς δ' αὐτως καὶ οἱ ὠνούμενοι παρ' αὐτῶν, ἐὰν μὴ τις τύχη περὶ τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἰατρικὸς ὢν. εἰ μὲν οὖν σὺ τυγχάνεις ἐπιστήμων τούτων τί χρηστὸν καὶ πονηρόν, ἀσφαλές σοι ὠνεῖσθαι μαθήματα καὶ παρὰ Πρωταγόρου καὶ παρ' ἄλλου ὁτουοῦν· εἰ δὲ μὴ, ὄρα, ὦ μακάριε, μὴ περὶ τοῖς φιλάτοις κυβεύῃς τε καὶ κινδυνεύῃς. Las citas de los textos platónicos en griego proceden de Burnet.

³ La solución platónica al problema planteado en el diálogo *Protágoras*, expresada a través de la boca de Sócrates, es que todas estas cosas son objeto de ciencia o conocimiento y que la virtud parece enseñable; πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία, ὅ τῳ τρόπῳ μάλιστ' ἂν διδασκτὸν φανεῖν ἡ ἀρετή (361b-c).

⁴ Resumo las preguntas retóricas de Sócrates en la *República* 534d-e: ¿Y el que no puede definir con la razón la idea del bien, abstrayéndola de todas las otras, no dirás que no conoce ni el bien mismo ni las cosas buenas? ¿y si capta algo, no será a través de la opinión y no a través de la ciencia? καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὥσαυτως, ὅς ἂν μὴ ἔχη διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιὼν, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπῴτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἶδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ' εἴ πῃ εἰδῶλον τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὁνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθᾶδ' ἐξεγρέσθαι, εἰς Αἰδοῦ πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθεῖν; A estas preguntas responde afirmativamente Glaucón: νῆ τὸν Δία, ἧ δ' ὅς, σφόδρα γε πάντα ταῦτα φήσω.

eran eternos (*Eth. nic.* 1112a 21-3) y necesarios (*Met.* 1015b 6-7). Y los actos del hombre no eran así, por tanto, no podía haber ciencia de la moral.

Es más, para Aristóteles, lo casual impedía establecer un criterio cuantitativo o aritmético de validez universal para medir científicamente las acciones humanas.⁵ Por ello, Aristóteles propuso una ética basada en definiciones cualitativas de cada una de las virtudes que se decían conmensurables. Es decir, la virtud no estaba en un punto medio exacto, ya que la medida ética era aproximada y dependía de las circunstancias cambiantes, o sea, del caso o la suerte. En el Liceo, en suma, la medida dejaba de ser medición y se entendía como moderación.⁶ La crítica aristotélica a la ética platónica realizaba el carácter irreplicable de cada situación en la que se debía elegir, tomar una decisión y actuar. Irreplicable e inconmensurable con las anteriores. Es decir, una situación novedosa podía llegar a sorprender, al ser distinta de las precedentes, de tal manera que los elementos decisivos de una deliberación resultaban cualitativamente únicos y cuantitativamente inconmensurables. Por ello, la prudencia aristotélica, entendida como la virtud de saber deliberar correctamente acerca de los medios adecuados para realizar una acción, dependía de factores contingentes, o sea, de las situaciones variadas de la vida humana que escapan a la necesidad científica.⁷

Debemos reconocer, por otro lado, que en el arranque de la *Ética a Nicómaco* se establece que la política es la ciencia arquitectónica o fundamental “que se sirve de las restantes ciencias prácticas” (χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς πρακτικαῖς τῶν ἐπιστημῶν *Eth. nic.* 1094b 4). No obstante, las enseñanzas morales del Liceo, aunque consideraran inicialmente la ética como una de las ciencias prácticas de las que se servía la política, se fueron apartando progresivamente de esta concepción científicista. En la madurez, Aristóteles defendía que la ética no podía ser una ciencia y que la virtud de la prudencia no podía concebirse solamente como un saber universal,⁸ porque las elecciones humanas no podían ser integradas en un sistema de reglas universales debido a tres características básicas de la *praxis*: mutabilidad, indeterminación y particularidad (Nussbaum, 387-388). En suma, para el maduro Aristóteles no podía haber un conocimiento científico de la *praxis*. Para Aristóteles “estaba claro que la prudencia no era ciencia”: ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν (*Eth. nic.* 1142a 24).

⁵ *Eth. nic.* 1106a 30-33: “la virtud está en el punto medio, pero no en el punto medio aritmético (κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν) o en relación a la cosa”; λέγω δὲ τοῦ μὲν πράγματος μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον ἀφ' ἑκατέρου τῶν ἄκρων, ὅπερ ἐστὶν ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶσιν, πρὸς ἡμᾶς δὲ ὃ μήτε πλεονάζει μήτε ἐλλείπει τοῦτο δ' οὐχ ἓν, οὐδὲ ταῦτὸν πᾶσιν. οἷον εἰ τὰ δέκα πολλὰ τὰ δὲ δύο ὀλίγα, τὰ ἐξ μέσα λαμβάνουσι κατὰ τὸ πρᾶγμα. Todas las citas del texto griego de la *Ética a Nicómaco* proceden de Bywater.

⁶ *Eth. nic.* 1105b 5-9: “El virtuoso [el justo o moderado] no hace solamente los actos justos o moderados, sino que los hace así como lo harían los justos o moderados”; δίκαιος δὲ καὶ σώφρων ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἀλλὰ καὶ ὁ οὕτω πράττων ὥς οἱ δίκαιοι καὶ σώφρονες πράττουσιν.

⁷ *Eth. nic.* 1141b 9-11: “la prudencia es acerca de lo que se puede deliberar, no de lo que es imposible que sea de otra manera ni de lo que tiene un τέλος determinado”; ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευσασθαι: τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι φαμεν, τὸ εὖ βουλευέσθαι, βουλευέται δ' οὐδεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὅσων μὴ τέλος τι ἔστι, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν.

⁸ *Eth. nic.* 1141b 15-16: “la prudencia no es solamente de lo universal (como la ciencia), trata de lo particular”; οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πράξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα.

2. Recepción medieval: “scientia moralis”

Para muchos pensadores escolásticos, sin embargo, ya no estaba tan claro –incluso para muchos de los catalogados como grandes referentes de la síntesis entre aristotelismo y cristianismo. La traducción de los tratados aristotélicos al latín generó debates éticos inéditos en la filosofía medieval debidos a la incorporación de un léxico novedoso, frecuentemente transliterado directamente del griego, como bien saben los especialistas en la polémica entre Bruni y Cartagena acerca de la traducción de la *Ethica* (Morrás 2002, Lawrance 2018). La amalgama de léxicos diversos fue uno de los motivos por los que hoy en día se considera “heavily eclectic” el debate ético medieval y, en concreto, el surgido a raíz de la recepción de la ética aristotélica, eclecticismo multiplicado por el hecho de que la mayoría de filósofos escolásticos tenía “a weak sense of the historical Aristotle” (Kent 2011, 312). A veces, la distorsión de las reflexiones aristotélicas sobre la moral surgían de sus intentos por entenderlas aplicando en exceso lo que hoy llamamos el principio de caridad hermenéutica; otras veces, emanaban directamente de malas traducciones o de errores de copia de los manuscritos que imposibilitaban la comprensión coherente de la ética aristotélica.

La creación del sintagma latino “scientia moralis” manifiesta la independencia con la que los pensadores medievales moldearon los términos no solo de la ética, sino también de la epistemología aristotélica. La noción de “scientia moralis” era una “independent notion of medieval philosophy which was not directly derived from Aristotle’s epistemology” (Fidora, 152); en efecto, se desviaba de los sentidos otorgados por el maduro Aristóteles a cada uno de los dos conceptos que componían el sintagma. Para percibir este desvío, tendremos que atender tanto a la cadena de traducciones latinas de la *Ethica* como a las traslaciones de los *Analytica priora* y *posteriora* que forjaron el concepto medieval de “ciencia” o de “conocimiento científico” (Kent 2011, 312). Vayamos a ello. Los requisitos establecidos por los capítulos 1-4 del primer libro de los *Analytica priora* restringen la ciencia (ἐπιστήμη) al conocimiento que parte de unas proposiciones evidentes por sí mismas, a partir de las cuales se deducen unas conclusiones mediante el silogismo demostrativo.⁹ ¿Y en ética? ¿Hay principios evidentes a partir de los cuales se deducen conclusiones necesarias? Sí, por ejemplo, para uno de los máximos adalides de la cristianización de Aristóteles y responsable de la extensión del uso del sintagma “scientia moralis”: Tomás de Aquino (Bradley). El Aquinate, como Duns Escoto o Guillermo de Ockham, defendía la existencia de principios morales evidentes (*per se nota principia*). Para ellos, la ética, al menos en parte, constituiría una ciencia, es decir, un conocimiento demostrativo, que se derivaría de unos principios conocidos por sí mismos, como “bonum est quod omnia appetunt”; a partir de este principio se derivaría para Tomás de Aquino el primer precepto, a saber, “bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum” (*Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2), y de aquí se deducirían el resto de preceptos, como conclusiones de los razonamientos que deberían dirigir todos los actos humanos. De modo que todo acto de la voluntad que fuera elegido y ejecutado según este conocimiento demostrativo sería bueno. Si no, sería malo.

⁹ Ana María Mora-Márquez (155-6) distingue tres nociones de “scientia” en el pensamiento medieval: en sentido estricto, conocer demostrativamente una conclusión (*scientific knowledge*); en sentido lato, cognición no demostrativa (*cognition*); y, por último, en sentido de disciplina u objeto de estudio (*science*).

No obstante, los escolásticos distinguían otra parte de la ética que no podía constituir conocimiento científico y sus principios se derivaban del mero poder de la autoridad competente, sea divina o humana como el Papado. Por otra parte, el Aquinate consideraba que la virtud de la prudencia, es decir, la virtud dianoética de la *praxis*, se ejercitaba en lo singular y contingente y, por ello, no podía ser objeto de la ciencia y del intelecto, cuyo ámbito de estudio se restringía a lo necesario: “Scientia et intellectus sunt circa necessaria; ars autem et prudentia circa contingentia” (*Summa theologiae*, II-II, q. 47, a. 3). La *Summa theologiae* no profundiza más en el fundamento de esta distinción entre la parte científica de la prudencia y la no-científica. En cambio, en la *Sententia libri ethicorum* sí explica el estatuto epistemológico de las distintas partes de la “prudencia”, dependiendo de su conexión o con la razón o con el apetito:

Est autem considerandum, quod sicut supra dictum est, prudentia non est in ratione solum, sed habet aliquid in appetitu. Omnia ergo de quibus hic fit mentio, in tantum sunt species prudentiae, inquantum non in ratione sola consistunt, sed habent aliquid in appetitu. Inquantum enim sunt in sola ratione, dicuntur quaedam scientiae practicae, scilicet ethica, oeconomica et politica. (lib. VI, lec. 7)

En suma, Tomás reconoce la pluralidad de significados de *prudencia*. De aquí que los adjetivos “ética”, “económica” y “política” pudieran modificar al sustantivo “prudencia” y entenderse como “ciencias”, en tanto que el conocimiento de sus principios universales depende de la razón; pero sus aplicaciones no son científicas, en tanto que sus decisiones involucran al apetito y, por tanto, requieren ejercitar la prudencia no-científica en los casos particulares (Fidora 2014, 152-154). Esta y otras doctrinas tomistas pudieron llegar a Alfonso de Cartagena a través de las enseñanzas de su propio padre Pablo de Santa María (García 2023). Otros eruditos ya han estudiado la influencia del tomismo en el *Oracional* y en el *Memoriale virtutum* (Campos 2000, Morrás y Lawrance 2024). Contribuimos ahora a reforzar esta influencia, ya que percibimos la tendencia tomista a combinar la aplicación práctica con la demostración científica del conocimiento de la virtud desde el prólogo al *Memoriale Virtutum* (Prol. I):

Nec altum loquendi modum quesivi, sed plano et pedestri stillo et verbis ad nostram *doctrinam* utilibus usus sum, non inmemor multos morum doctrinas excelso eloquencie gradu tradidisse; sed aliud est ad virtutis opera suadendo exhortari, aliud quid ipsa sit virtus et diverticula ejus inquirere. Illud suadele dulcedinem exigit, ut audientium corda percutiant jacula premonentis; hoc autem faciliorem viam intelligendi procurat. Non enim presentis propositi est compositione verborum ad actus virtutum generaliter acclamare, sed ipsam *demonstrare virtutem*, qua cognita unusquisque quid sibi expediat videbit; ipsa namque ejus cognicio sine preconne proclamat.¹⁰

¹⁰ Todas las citas del texto latino del *Memoriale virtutum* proceden de la edición modélica de Morrás y Lawrance (2024). Véase también la edición y traducción de Cristina Martínez.

El paso arriba citado anticipa una de las claves de la defensa del prelado burgalés contra los ataques de Leonardo Bruni a la *vetus translatio* de la *Ética* aristotélica: para el obispo el Aretino pretendía someter de manera torticera la ciencia moral al criterio de la retórica. Cartagena, en cambio, consideraba que las reglas de la elocuencia no podían alcanzar el *rigor scientiae* ni conducir a sus estrictas conclusiones (*Declinationes* II):

Nec me putes ista dixisse, ut hos duos illustres oratores remordeam, quorum quemlibet extollendum fore concedo, sed ut errorem illorum, quem quodammodo surrepere suspicor, in ipso mox ortu amputemus, qui putant sententiam moralem eloquentiae subiugandam, cum profecto altior sit, quod nec ipse etiam fons eloquentiae Cicero negat, qui oratoriam artem iure quodam modo proprio sibi uindicans, philosophiam aliis se concessisse fatetur. Crede enim mihi: qui scientiarum districtissimas conclusiones eloquentiae regulis subdere vult, non sapit, cum verba addere ac detrudere ad persuasionis dulcedinem pertinet, quod scientiae rigor abhorret. Multis ergo erroribus pateat oportet, qui scientiam sub eloquentia tradere nititur; sed sapienti uiro illud congruum iudico sub restrictis et propriissimis uerbis, quae scientifica sunt, discutere, post uero ad eliminata documenta et purificatas doctrinas persuadendo uerbis eloquentibus acclamare. Non ergo ex eo translatio nostra mordenda est, quod oratorum etiam summorum usitatis uerbis discordet, sed in hoc examinanda est, an simplicitatem rerum et restrictam proprietatem uerborum obseruet. Saepe enim elegantia sermonum, si non stricto iudicio dirigitur, simplicitatem rerum confundit, quod maxime rectum scientiae intellectum perturbat (González *et alii*, 232).

3. Tesis 1: Cartagena utiliza el sintagma “ciencia moral”

La primera tesis responde a la pregunta planteada en el título de este artículo. Sí, Alfonso de Cartagena usa el sintagma “*sçiençia moral*”, por ejemplo, en el prólogo a la traducción del *De senetute* (Morrás 1996, 154):

E después della (*Sagrada Escritura*), la *sçiençia moral*, que nos demuestra la carrera derecha e el medio de la virtud entre los estremos viçiosos. E la *sçiençia* destas *non* ha por fin el *saber*, mas el *obrar*. Onde el Philósofo dize que “el que oye la dotrina moral e non la pon’ en obra es semejante al doliente que oye con diligençia al físico e non faze cosa de lo que le manda”. E así commo aquél non sanará en el cuerpo así se curando, tampoco éste en el alma así aprendiendo.

La cita aristotélica que resuena en este fragmento procede de *Eth. Nic.* 1106b 27-28 en su versión de la *vetus translatio*: “*medietas quedam ergo est virtus, coniectatrix existens medii*”. Sin embargo, la utilización de esta cita por Cartagena contraviene el sentido aristotélico, porque desdeña la importancia del adjetivo “*coniectatrix*” y usa el verbo “*demuestra*” para algo que según Aristóteles no se podía demostrar. En cambio, Cartagena, al utilizar el verbo “*demuestra*”, indica que el punto medio de la virtud es objeto de demostraciones científicas, cuando, como ya hemos dicho, para Aristóteles no lo podía ser. La otra idea fundamental de la anterior cita es que el fin de la ética es obrar y no saber por el mero saber, de manera que chocaría con la definición de “*ciencia*” que

Aristóteles propone tanto en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco* como en los *Analytica priora* y *posteriora*. Sin embargo, la consideración de que el fin de la “ciencia” era la pura teoría había entrado en declive con la difusión del sintagma “ciencia moral” en el siglo XIII, como hemos explicado a través del pensamiento de Tomás de Aquino.

Por todo ello, podemos comprender que Cartagena se adhiriera a esta corriente medieval que hibridaba “ciencia” y “moral” al considerar que el fin de la “scientia moralis” fuera obrar. Es decir, se apartaban de Aristóteles en la nueva concepción de la “scientia”, pero seguían al Estagirita al defender que el fin de la ética no era teórico sino práctico y que las obras tenían más fuerza que las palabras acerca de la moral; la recepción medieval de esta tesis aristotélica alcanzó gran difusión gracias a las *Auctoritates Aristotelis*: “In actibus humanis minus creditur sermonibus quam operibus” (Hamesse 1974, 197). Por ende, la novedad bajomedieval es solo terminológica al acuñar el concepto “ciencia moral”, tal como refleja Cartagena, al repetir la idea del prólogo de la traducción del *De senetute*, en el capítulo 28 del libro 2 del *Memoriale virtutum*, titulado *Brevis accumulacio virtutum* (MV 360):

Nec enim sufficit scire [uirtutes] nisi operemur, quia *finis scientie moralis non est scire, sed operari*. Nam sicut infirmus, licet diligenter audiat medicum, si nihil faciat eorum que mandat, male curabitur, sic infirmitatibus mentis, animus eger non liberabitur si sciat que agenda sunt, nisi operetur.

Para finalizar este apartado, debemos añadir que el responsable de la traducción castellana del siglo XV también utilizó el sintagma en su prólogo-dedicatoria a Isabel de Portugal (Campos 2022, 3):

Aquesta *sçiençia moral* o de virtudes requiere seys condiçiones para se poder bien conprehender, las quales son: edad provecta, forma conpuesta, nobleza de linaje, inclinación natural a virtudes, subjeción de los apetitos o turbaciones humanas, *prudencia* e experiencia de cosas pasadas.

4. Tesis 2: Cartagena entiende la doctrina moral en un sentido moderno de “saber aplicado”, no como mera contemplación o *theoría*

La cita anterior acerca de que el fin de la filosofía moral es “operari” y no “scire” encuentra eco en el *Oracional*, pero aquí ya no utiliza el término “ciencia” sino “doctrina”. Podemos imaginar que al maduro Cartagena le rechinase pensar que el fin de una “scientia” no fuera “scire”:

Onde dezía el Filósofo que quien con dilygençia oye las *doctrinas de las virtudes* et non las obra, paresçe al enfermo que oye con grand actençión al medico e non faze cosa de lo que le conseja. Ca así commo aquél non sanará el cuerpo con tal cura, así este non sanará el ánima con tal *doctrina*.¹¹

¹¹ González-Quevedo (203). La cita, tal como había indicado Escobar, retoma la idea aristotélica de *Eth. Nic.* 1105b 16-18: “quemadmodum igitur neque illi bene habebunt corpus ita curati, neque isti animam ita philosophantes.”

La cita del *Oracional* nos hace pensar en la doble genealogía del término latino *doctrina* en los ambientes aristotélicos medievales, ya que por una parte traducía μέθοδος en la *Ética a Nicómaco*, pero por otra parte podía referirse a διδασκαλία en los *Analytica posteriora*. En el *Oracional* se acerca más a esta última referencia de “enseñanza”, emparentada con el verbo *doceo*. Cartagena, con la palabra “doctrina”, alteraría menos que con el término “ciencia” la coherencia aristotélica que defendía que el fin de la ciencia es el mismo saber: la teoría. El propio Cartagena asumía esta definición aristotélica en el *Oracional* (González-Quevedo, 68): “la sciencia es conocimiento de las cosas por sus causas e razones.” Este conocimiento de las primeras causas y principios del universo y de la naturaleza integraría los hábitos de la “scientia” y del “intellectus” en la virtud intelectual suprema: la “sapientia” (*Eth. Nic.* VI, 1141a). También lo entendía así Cartagena en el capítulo dedicado a las virtudes intelectuales del *MV* (96):

Est et tercius habitus qui complectitur utrumque et disponit animam ad cognoscendum veritatem tam in profundissimis principiis nature indemonstrabilibus quam in conclusionibus que a *principiis* procedunt, et iste vocatur *sapiencia*.

Encontramos también la referencia a esta virtud en vulgar en el prólogo a la traducción del *De Senetute* (Morrás 1996, 153): “Ca así como el prinçipado tanto es más honrado quanto es sobre más honorables personas, así la sabiduría tanto es más notable e más de querer quanto es de más pura materia.” He aquí la diferencia entre las virtudes teóricas, como la sabiduría y la ciencia, y la virtud práctica de la prudencia: la sabiduría acerca de las primeras causas y principios del universo (κόσμος *Eth. Nic.* VI, 1141b), al ser “de más pura materia”, es más valiosa que la mera prudencia aplicada a los principios de las acciones y de las costumbres humanas (*mores*). Reincidimos así en el *leitmotif* del artículo: desde el entramado conceptual de Aristóteles, no puede haber ciencia de la moral. La ciencia y la prudencia se aplican a ámbitos distintos de la realidad: a lo necesario y a lo contingente respectivamente. Por tanto, en este punto en concreto, Cartagena no está afinando la interpretación de los textos aristotélicos y está asumiendo la amalgama conceptual condensada en el sintagma latino “scientia moralis”, a través del tomismo, como veremos a continuación.

5. Tesis 3: la prudencia es imprescindible para hacer un discernimiento correcto, más allá de las conclusiones de la ciencia, porque la elección involucra al apetito

La distinción explicada en la tesis anterior entre las virtudes intelectuales de lo necesario y las de lo contingente se desarrolla en *MV* I, 4 (94):

Intellectuales virtutes sunt quinque, videlicet sapiencia, *sciencia*, intellectus, *prudencia*, et ars, sicut sunt quinque modi per quos anima dicit verum. Nam interdum anima intellectiva considerat *neccesaria*, interdum *contingentia*. *Necessaria* vero distinguuntur, quia aliqua sunt principia prima que non eliciuntur ab aliis principiis, sicut dicimus quod totum est majus sua parte; alia sunt conclusiones que descendunt

ab aliis principiis. *Contingentia* etiam dividuntur in duas species, nam aliqua sunt agibilia, aliqua factibilia.

Seguidamente, Cartagena recoge la explicación aristotélica de que la ciencia trata de lo necesario, de aquellos elementos especulativos que no pueden ser de otra manera en *MV*, I, 5 (98): “Intellectus, sciencia, et sapiencia sunt circa speculativa et neccessaria que non possunt aliter se habere, ut supra diximus, in quibus non est consilium.” En cambio, el obispo de Burgos parecía no respetar esta distinción en los casos citados anteriormente en los que usaba “scientia moralis”. Cartagena, en cambio, sí acepta que la prudencia, aun siendo una virtud intelectual, se ejercita en cada deliberación (*consilium*) acerca de las acciones humanas posibles, es decir, contingentes. En el paso dedicado a la prudencia, se advierte la intermediación de Tomás de Aquino entre Cartagena y Aristóteles, ya que el Aquinate explica en *Sententia libri Ethicorum* (VI.4.2) que la prudencia no trata de lo determinado necesariamente: “neque de his quae sunt simpliciter impossibilia aliter se habere, neque de his quae sunt impossibilia agere.” Cartagena incorpora la explicación del Aquinate en el paso de *MV* (98):

Nullus enim consiliatur si sol orietur, sed consilium est circa *contingentia* que possunt aliter et aliter se habere, et circa ea que sunt homini conferentia vel nociva; et sic *prudencia* differt a sapiencia, intellectu, et *sciencia*.

Cartagena también asume la doctrina tomista, cuando defiende que la virtud de la ciencia se basa únicamente en la razón. Por ello, para el Aquinate, la parte de la ética que se dedicaba a especular racionalmente acerca de los primeros principios y preceptos podía ser considerada científica o “scientia moralis”, pero la parte relacionada con la educación de los apetitos no.

Cartagena, por otra parte, asume que la ciencia puede ser olvidada debido a su falta de ejercitación en *MV* (100):

Et pro tanto *sciencia* et ars, quia consistunt in sola ratione, possunt oblivioni tradi per dissuetudinem exercicii; prudencia vero nunquam traditur oblivioni, quia habet appetitus rectos.

Por tanto, a pesar de las discrepancias con la terminología aristotélica manifestadas por el uso del sintagma “ciencia moral”, Cartagena distingue el ámbito de los principios y de las conclusiones necesarias de la ciencia y el ámbito contingente de la prudencia en *MV* I, 4 (96):

Habitus vero qui disponit animam intellectivam ad sciendum vera de *conclusionibus* que descendunt ab aliis principiis vocatur *sciencia*. [...] In *contingentibus* autem ille habitus qui perficit animam ad recte discernendum et agendum agibilia vocatur *prudencia* [...].

Además, Cartagena también asume como propia la crítica aristotélica al intelectualismo moral socrático. Para Aristóteles, Sócrates identificaba las virtudes con las ciencias (*Eth. nic.* 1144b), identificación imposible para el Estagirita, quien, como hemos visto antes, consideraba que la ciencia era una especie de virtud, pero no toda la virtud. Cartagena, como indican los editores Morrás y Lawrance, podría haber partido de la *Sententia libri Ethicorum* 6, *lectio* 11, para criticar el *dictum* socrático “[omnes] virtutes esse scientias”. Cartagena admite claramente que las virtudes intelectuales como la ciencia no pueden guiar la conducta humana sin la prudencia, por ello, sería posible que un sabio se abandonara a los vicios (*MV* 96):

Iste virtutes intellectuales, licet sint excellentes in se, non tamen reddunt hominem bonum vel malum preter prudenciam, nam possibile est quod aliquis sit *sapientissimus* et vigeat tanta perspicacitate ingenii quod multa cognoscat de profundissimis nature, et tamen sit *deditus viciis*.

Cartagena reincide en la crítica al intelectualismo moral en el capítulo 31 del libro primero del *Memoriale virtutum*, capítulo dedicado a la continencia, cuando afirma que la ciencia, a pesar de ser un hábito “fortissimus” del alma, puede verse superada por las pasiones del apetito. Es decir, alguien podría actuar contra el hábito de la ciencia por la pasión del apetito, por lo tanto, sería posible actuar contra el conocimiento (*MV* 214):

Est autem ulterius sciendum quod antequam dubitatum est quomodo potest contingere quod aliquis propter passionem operetur contra rationem, nisi forsam ex ignorantia. Nam *scientia* est habitus fortissimus anime; quod ergo quis propter concupiscenciam, que est *in passione appetitus*, adducatur ad operandum *contra scientiam* propriam videtur quodammodo impossibile, tanquam si diceremus quod debilius vincit fortius.

Cartagena explica seguidamente que esto sucede, porque en el arrebato pasional se pueden cometer errores en el razonamiento y porque se pueden dar diversas causas que impidan realizar la conclusión del silogismo práctico. En este sentido, retoma la doctrina tomista que realzaba la importancia ética del apetito; recordemos que para el Aquinate la participación del apetito en la elección era la causa de que una parte de la moral no pudiera ser considerada ciencia. Cartagena explica que se puede obrar en contra de las conclusiones a las que había llegado el razonamiento, porque alguna causa lo impida (*MV* 214):

Et in hiis que pertinent ad solam scientiam hoc cognito [*la conclusión*] non curamus amplius, sed *in operabilibus post habitam cognitionem proceditur ad opus*, ut in exemplo si homo vult aliquid gustare, silogizat quodammodo per istum modum: “Omne dulce est gustandum, hoc est dulce, ergo gustandum”, et statim procedit ad degustacionem, nisi sit aliquid quod prohibeat, nam in operabilibus habita conclusione confestim procedit homo ad opus nisi ex aliqua causa prohibeatur.

6. Tesis 4: Cartagena diluye la distinción entre virtudes intelectuales (dianoéticas) y morales (éticas)

Cartagena, en el capítulo 5 del primer libro del *MV*, define la prudencia como la virtud total que permite construir una vida buena en un sentido general, de manera coherente con la ética aristotélica (*MV* 98):

Prudencia est ille habitus qui reddit hominem potentem bene consiliari circa propria bona et utilia, non in aliquo negocio particulari sed universaliter circa omnia que sunt bona et utilia ad hoc: ut tota vita humana sit bona et recta.

Sin embargo, Cartagena no se conforma con la concepción aristotélica de la prudencia como virtud total e introduce una innovación conceptual bajomedieval, basada en *Sententia libri Ethicorum* 6, *lectio* 4, al distinguir entre dos sentidos de “prudens”: “simpliciter” y “limitative” (*MV* 98):

Si aliquis sciat bene consiliari in aliquo actu dumtaxat, ut puta circa ea que pertinent ad fortitudinem vel ad sanitatem vel ad aliquam negociacionem, non dicitur *prudens simpliciter*, sed dicitur *prudens limitative* quantum ad hoc vel illud.

El *Memoriale virtutum* aporta a continuación otra innovación terminológica al afirmar que la prudencia, al involucrar la rectitud del apetito acerca de lo que conduce al fin honesto y bueno de la vida humana, puede considerarse una virtud moral (*MV* 100):

Est enim de essentia *prudencie* rectitudo appetitus, quia licet *prudencia* consistat in *ratione* hominis tanquam in subjecto proprio, et per istum respectum dicitur *virtus intellectualis*, sed tamen quia una cum recto iudicio rationis debet habere *rectitudinem appetitus* circa ea que pertinent ad finem honestum et bonum humane vite potest dici *virtus moralis*.

Cartagena diluye así la frontera entre virtudes intelectuales y morales y construye un argumento circular que identificaría las virtudes morales y la virtud intelectual de la prudencia. Es decir, el que posee todas las virtudes morales es porque ya ha adquirido la prudencia y el que tiene prudencia es porque ya ha cultivado todas las virtudes morales. Cartagena así podría caer en este argumento circular respecto a la *prudencia simpliciter*; pero no respecto a la *prudencia limitative*. Por su parte, Aristóteles evitaría el argumento circular al establecer un orden lineal en el crecimiento virtuoso: primero se dan algunas virtudes por separado en la niñez, que después se van convirtiendo en virtudes morales mediante la costumbre o la habituación en algún aspecto concreto, hasta que se consolida la virtud intelectual de la prudencia, que sabe elegir el punto medio relativo a las acciones y a las pasiones humanas en la vida en general y no en un ámbito particular (*Eth. Nic.* 1103a, *Hist. an.* 588a-b). En cambio, Cartagena, siguiendo la nueva ruta conceptual

abierta al pensamiento medieval por Gregorio,¹² explica la relación entre las distintas clases de virtudes de manera diferente, ya que no se podrían consolidar las virtudes morales por la mera habituación y requerirían de la discreción de la prudencia (*MV* 106):

Iste virtutes naturales efficiuntur proprie virtutes et dicuntur virtutes morales quando reguntur discrecione, que pertinet ad prudentiam, unde Gregorius in secundo Moraliū ait quod cetere virtutes, nisi ea que appetunt prudenter agant, virtutes esse non possunt.

La influencia de Gregorio Magno puede hacer caer a Cartagena en el argumento circular que Aristóteles evitaba (*MV* 104): “In tantum est prudentia virtus principalis quod nulla virtus moralis potest esse sine ea.” Poco después reitera el obispo de Burgos que “sine prudentia virtus moralis esse non possit”. Por ende, Cartagena es consciente de que puede cometer la falacia de la petición de principio (*MV*, 106):

Et sic in circulo reducta ratione in hunc modum, prudentia non est sine omnibus moralibus virtutibus, nulla virtus moralis potest esse sine prudentia. Sequitur ergo quod nulla moralis virtus potest esse sine alia, cum ad esse cuiuslibet requiratur prudentia et ad esse prudentie requirantur omnes.

Sin embargo, para no negar lo obvio, Cartagena admite que vemos que las virtudes naturales se pueden dar por separado, como por ejemplo la generosidad sin la castidad (*MV* 106-108):

Et hoc quoad morales virtutes, nam in naturalibus nichil prohibet unam esse sine alia; possibile est enim, ymo videmus communiter aliquos inclinari ad liberalitatem et non ad castitatem vel econtra, et sic in aliis virtutibus.

Cartagena, en definitiva, reconoce aristotélicamente que el crecimiento de las virtudes naturales se puede dar desde la niñez, pero se aparta del Estagirita cuando confiesa que este tipo de virtudes no son propiamente tales, ya que carecen de la discreción del juicio de la razón (*MV* 104):

Virtus naturalis est illa inclinatio quam quis habet a natura propria; sunt enim aliqui qui inclinantur ad iusticiam, alii ad fortitudinem vel ad liberalitatem vel ad abstinenciam. Ista ergo dispositio dicitur virtus naturalis, sed non est proprie virtus, quod patet ex eo quod interdum est in pueris qui carent iudicio rationis.

Por todo ello, Cartagena concluye que para hablar con propiedad de virtud moral se requiere haber llegado a la madurez del prudente. De este modo, el prelado burgalés podría caer en el mismo defecto que había atribuido al *De officiis* de Cicerón en

¹² Véase la referencia proporcionada por los editores del *MV*: Gregorius Magnus, *Moralia in Job* ii.46 “nisi virtutes reliquae sapientiae epulis repletae ea quae appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt” (PL lxxxv, 588-589).

Declinationes (II, 226), a saber, no delimitar correctamente el ámbito de una de las virtudes intelectuales, es decir, no distinguir el ámbito de la prudencia del de las virtudes morales:

In *scientifica* autem *uirtutum distinctione* ac documentorum moralium subtili inquisitione hanc illi [= *Cicerón*] praeeminentia concessam non legimus [...]; in ipsi*s Officiorum libris*, in quibus plenius, quam alibi, moralem philosophiam se traditurum putauit nec tacuit [...] quot in illis defectus, quotue deuiantes a ueritate doctrinae reperiantur, absque testium productione studioso lectori patebit (2000, 26).

Et ut cetera taceam, cum *intellectuales virtutes* tangere uellet, omnes sub ueri inquisitione subiecit, ut nec sapientiam a scientia uel intellectu, nec *prudentiam* ab arte, nec singulas earum ab inuicem discernere ac segregare per eius doctrinas sciamus.

Para concluir el análisis de este tema, convendría añadir que Cartagena no usa el término *studiosus* en el *Memoriale Virtutum*, de tal manera que evitaría tratar una problemática fundamental de la ética aristotélica, a saber, el requisito de contar con referentes de carne y hueso que sirvan de modelo a aquellos que se inician en la educación moral sin ser aún prudentes. Aristóteles llamaba a ese modelo moral *spoudaios* (σπουδαῖος) y los traductores latinos *studiosus*. Al soslayar la importancia del *studiosus*, Cartagena reincidiría en el argumento circular de que el hombre que tiene todas las virtudes éticas es porque ya es prudente y viceversa, ya que puede determinar sus elecciones racionalmente sin la guía de un modelo moral que encarne en unas circunstancias concretas la norma ética (*recta ratio* < ὀρθός λόγος). Instala así un abismo entre las virtudes naturales y las virtudes morales, entre lo concreto y lo general, entre lo que los griegos llamaban τύχη y la prudencia; un abismo que intentará colmar la indulgencia a través de la penitencia, como confiesa Alfonso de Cartagena con la autoridad del *De penitenciis* de Agustín de Hipona (MV 108): “Unde omnis virtus cuiquam crimini est deflenda, et de omnibus indulgentia est petenda.” Así, la relación básica del amorío entre desiguales se instaló entre los devotos (Cuenca 2021).

Conclusión

Nuestro análisis del concepto de ciencia moral revela que Alfonso de Cartagena no veía problemática la mezcla de la ética platónica con la aristotélica; en cambio, los estudiosos del siglo XXI sí. El objetivo de Cartagena era, en suma, distinto al nuestro. Revela, además, que no afinaba tanto en la interpretación del concepto aristotélico de ciencia como para rechazar la utilización del sintagma “scientia moralis” y, en cambio, se dejaba llevar por los usos léxicos bajomedievales. En cierto modo, como resumiría la filosofía del lenguaje ordinario cinco siglos después, el significado era el uso.

Por otra parte, Cartagena bebía de fuentes suplementarias a la síntesis tomista, a saber, las doctrinas del franciscano Gerardo de Odo que superan la ética dominicana. Morrás y Lawrance, los responsables de la magnífica edición del *Memoriale virtutum* aquí citada, nos ponen delante de un ambicioso trabajo, a saber, investigar la influencia en Cartagena de la concepción franciscana de la ciencia moral a través de la asimilación de las citas de

Gerardo de Odo. Los maestros franciscanos, aun manteniendo un claro compromiso con el silogismo práctico aristotélico, introducen la distinción entre una moral que obliga por razonamiento o silogismo y una moral que obliga por puro mandato (Kent 1984). Este ámbito de la moral por mandato se hibridaría con el del derecho y nos obligaría a repensar la prudencia legislativa como origen de la jurisprudencia. Por ende, animamos a los historiadores del derecho a analizar los distintos ámbitos de la prudencia en Cartagena, sea como virtud individual, sea como prudencia legislativa. A nivel individual, la ética se fundamentaría solamente en la razón, mientras que a nivel jurídico, tanto en la razón como en el poder. De modo que las innovaciones franciscanas podrían permear el pensamiento jurídico de Cartagena a través de las citas de Gerardo de Odo y combinarse con las fuentes clásicas del *Digesto* o de las *Instituciones*¹³ y, no lo olvidemos, con los silogismos del Filósofo basados únicamente en la razón (*MV*, 90):

Et auctoritatem quam *corpora iurium* habuerunt tam a *ratione* quam a *potestate* conditorum, isti vendicant a sola *ratione*; nichil enim auctoritatis *doctrinis Philosophi* tribueretur nisi *ratione* probasset. Et hec sufficient ad generalissimam designationem hujus materie, que etsi *non confert ad sciendum* aliquas *conclusiones*, expedit tamen ut sciat unusquisque unde petendum sit quod inquirere voluerit et, cum legerit aliquos qui hec lato sermone et prolixis investigacionibus discutiunt, cognoscat unde fundamentum originale habuerunt.

Debemos finalizar ya limitando el alcance de esta misma conclusión, porque solamente se extrae de cuatro tesis que se circunscriben al *Memoriale virtutum*, a las *Declinationes*, al *Oracional* y al prólogo a la traducción del *De senetute*. Nuestra aproximación al problema aquí expuesto no tiene valor demostrativo; si se lo diéramos, estaríamos incurriendo en la misma extralimitación del uso de la razón en la que incurrieron muchos escolásticos, Cartagena incluido, al consagrar el significado absoluto del sintagma “scientia moralis”. Y no queremos correr la misma suerte.

¹³ El pensamiento jurídico de Graciano ya ha sido constatado por las citas identificadas por Morrás y Lawrance (2022, 17): “*Memoriale* makes over fifty direct references to law codes, forty-two of them actual quotations introduced by such phrases as “legiste dicunt”, “ut canoniste aiunt”, or more often by chapter and verse, and some stretching to fifteen or twenty lines: twenty-eight of canon law (23 from Gratian’s *Decretum*, far and away the primary source, 5 from the decretals), fourteen of civil (7 from *Dig.*, the second main source, 3 each from *Cod.* and *Instit.*, 1 from *Novellae Theodosii*). It is not sufficient simply to say that these juridical references reflect Cartagena’s training as a lawyer.”

Obras citadas

- Bywater, Ingram ed. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1894. [En línea](#).
- Bradley, Denis. *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*. Washington DC: Catholic University of America Press, 1997.
- Burnet, John ed. *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1903. [En línea](#).
- Campos, Mar. "Los sistemas de filosofía moral en el *Memorial de virtudes* y en el *Oracional* de Alonso de Cartagena." En Andrew M. Beresford & Alan D. Deyermund coords. *Proceedings of the ninth colloquium Medieval Hispanic Research Seminar*. Londres: Queen Mary and Westfield College/Department of Hispanic Studies, 2000. 73-84.
- Campos, Mar ed. *Memorial de Virtudes*. Salamanca: Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y de Humanidades Digitales/Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (Biblioteca Cartagena), 2022.
- Cuenca, Salvador. "Amistad, amor y amorío en el *Tratado de amor* atribuido a Juan de Mena y en el *Compendio de la Ética nicomáquea*." *PhiloBiblon* 1 (2021). [En línea](#).
- Cuenca, Salvador. "La 'voluntad' y lo 'voluntario' en la traducción de Carlos de Aragón de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles." *Anuario de Estudios Medievales* 54.1 (2024). [En línea](#).
- Escobar, Ángel. "El Aristóteles de Alfonso de Cartagena: hacia una valoración de conjunto." *Atalaya* 16 (2016). [En línea](#).
- Fidora, Alexander. "Scientia moralis and prudentia. The Medieval Roots of a Contemporary Problem." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 65 (2014): 151-163.
- García Fuentes, Héctor Javier. "Relaciones temáticas y ecos entre el *Scrutinium Scripturarum* y el *Defensorium unitatis christianae*." *Philologia Hispalensis* 37.2 (2023): 69-91.
- González-Quevedo, Silvia ed. *El Oracional de Alonso de Cartagena. Edición crítica (comparación del manuscrito 160 de Santander y el incunable de Murcia)*. Valencia, Chapel Hill: Albatros Hispanófila, 1983.
- González Rolán, Tomás, & Moreno, Antonio, & Saquero Suárez-Somonte, Pilar eds. *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV. Edición y estudio de la Controversia Alphonsiana (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2000.
- Hamesse, Jacqueline ed. *Les Auctoritates Aristotelis. Un Florilège Médiéval: Étude Historique et Édition Critique*. Lovaina, París: Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1974.
- Henle, Robert John. *Saint Thomas and Platonism*. La Haya: Martinus Nijhof, 1956.
- Kent, Bonnie. *Aristotle and the Franciscans: Gerald Odonis' Commentary on the Nichomachean Ethics*. Columbia University, 1984. Tesis doctoral.

- Kent, Bonnie. "Ethics" en Lagerlund, H. ed. *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*. Dordrecht, Heidelberg, Londres, Nueva York: Springer, 2011.
- Lawrance, Jeremy. *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1979.
- Lawrance, Jeremy. "La polémica entre Cartagena y Bruni sobre cómo hay que traducir a Aristóteles: postulados teóricos, consecuencias prácticas." *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 41.1 (2018): 185-213.
- Lawrance, Jeremy, & Morrás, María eds. *Alfonso de Cartagena, Epistola ad Comitem de Haro. Un tratado sobre la cultura literaria de la nobleza en la Castilla del siglo XV*. Salamanca: Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y de Humanidades Digitales/ Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (Biblioteca Cartagena), 2020.
- Martínez, Cristina. *Estudio, edición crítica y traducción del "Memoriale Virtutum" de Alfonso de Cartagena*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2015. Tesis doctoral.
- Mora-Márquez, Ana María. "Thirteenth-Century Aristotelian Logic: The Study of Scientific Method." En Robert Pasnau ed. *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, IX. Oxford: Oxford University Press (2021): 146-185.
- Morrás, María ed. *Libros de Tulio. "De senetute". "De los ofícios"*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1996.
- Morrás, María. "El debate entre Leonardo Bruni y Alfonso de Cartagena: las razones de una polémica." *Quaderns: Revista de Traducció* 7 (2002): 33-57.
- Morrás, María, & Lawrance, Jeremy eds. *Alfonso de Cartagena's Memoriale Virtutum. Aristotle for Lay Princes in Medieval Spain*. Leiden, Boston: Brill, 2022.
- Nussbaum, Martha. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2003.
- Stump, Eleonore. *Aquinas*. Londres, Nueva York: Routledge, 2003.
- Valero Moreno, Juan Miguel. "Formas del aristotelismo ético-político en la Castilla del siglo XV." En David A. Lines & Eugenio Refini eds. *Aristotele fatto volgare: tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*. Pisa: ETS, 2014. 253-310.