

Justicia legal, amistad civil y bien común: Carlos de Viana, Aristóteles, Tomás de Aquino

Francisco Arenas Dolz¹
(Universitat de València)

1. Introducción

El título de este trabajo presupone que, en general, entre justicia y amistad existe una estrecha relación. Sin embargo, la modernidad relegó el papel de la amistad a un segundo plano. Algunos autores han supuesto que las razones de esta separación podrían encontrarse en el desarrollo de una concepción individualista del bien, en una concepción privada de la amistad y de las relaciones interpersonales o en una concepción positivista de la ley como exterior e impositiva (King & Devere). Desde finales de los años 70 del siglo XX la tendencia se ha ido modificando, de forma progresiva, debido a una confluencia de causas: la rehabilitación de la filosofía práctica (Arendt, Gadamer, Riedel), el desarrollo de la moderna ética de la virtud (Foot, Anscombe) y las diferentes formas del comunitarismo, movimiento filosófico que aparece a finales del siglo XX en oposición a determinados aspectos del individualismo y en defensa de fenómenos como la sociedad civil (MacIntyre 1987 y 1994, Sandel 2000 y 2011, Ricoeur).

Las conexiones entre justicia y amistad ocupan un lugar relevante en la ética antigua, especialmente en Aristóteles, el cual les dedicó a estas virtudes los libros V, VIII y IX de su *Ética a Nicómaco*. También Tomás de Aquino reitera el vínculo entre justicia y amistad, aunque en un contexto diferente, la sociedad medieval, donde la reciprocidad de la amistad permite fundamentar un orden de concordia y legitimar el principio monárquico. La separación moderna entre justicia y amistad, como si de dos dimensiones contrapuestas se tratara, una interpersonal y otra individual, no se produce en un momento determinado, sino que se va fraguando en el tiempo, paralela al desarrollo de nuevas formas de sociabilidad, y podría rastrearse en los comentarios y traducciones de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles comparando cómo los intérpretes han lidiado con esta cuestión.²

El propósito de este estudio es más modesto. Examinaré la presencia de ambos conceptos en algunas glosas de la traducción castellana de la *Ética a Nicómaco* que, a partir de la versión latina de Leonardo Bruni (ca. 1416), elaboró Carlos de Viana (ca. 1457), y mostraré la dependencia de estas glosas del comentario de Tomás de Aquino (1271-1272), prestando atención, en particular, a las convergencias y divergencias entre la doctrina aristotélica y la tomista.

2. Un príncipe glosador

Carlos de Viana (1421-1461) fue un bibliófilo apasionado y llegó a reunir una biblioteca de un centenar de volúmenes, entre los cuales poseyó varios comentarios y traducciones de la *Ética a Nicómaco*, tal como figura en el inventario de sus bienes realizado antes de su muerte. Además, Carlos de Viana podría haber poseído, recibido

¹ Versión revisada del texto que, gracias a la invitación de Mariano de la Campa y María Díaz Yáñez, tuve el honor de presentar 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. Quisiera agradecer los comentarios de Salvador Cuenca Almenar, Montserrat Jiménez San Cristóbal, así como el apoyo de Salvador Rus Rufino en mis investigaciones sobre la recepción de la filosofía práctica aristotélica.

² Remito a Cuenca 2019 y 2020, así como a Jiménez San Cristóbal 2020, que se ocupan de la amistad y la justicia, respectivamente, en versiones hispánicas de la *Ética a Nicómaco* en el siglo XV.

prestados o tenido acceso a otros códices, en particular comentarios y traducciones del texto aristotélico, no recogidos en este inventario.³

Entre los manuscritos que figuran en el inventario se encuentra su versión castellana de la *Ética a Nicómaco*,⁴ la vieja traducción de Guillermo de Moerbeke,⁵ el comentario de Tomás de Aquino,⁶ las traducciones y comentarios del canciller florentino Brunetto Latini,⁷ probablemente la del franciscano provenzal Guiral Ot (Gerardus Odonis)⁸ y, por último, la del prelado normando Nicolás Oresme.⁹ Además de ello, en su biblioteca encontramos la *Suma de teología* de Tomás de Aquino (cuatro volúmenes).¹⁰

Carlos de Viana preparó su versión castellana de la *Ética a Nicómaco* a partir de la traducción latina de Leonardo Bruni (Garin 62-68; Fernández López 224-229; Jiménez San Cristóbal 2011, 2017), con el propósito de ofrecer una versión legible de la obra en su propio idioma y, probablemente convencido de que la traducción de Bruni era mucho más elegante y escrita en un mejor latín que la de Moerbeke, revisión de la versión integral de Grosseteste (Lawrance 208). Sin embargo, a diferencia de la traducción de Bruni, Carlos de Viana introduce una *ordinatio* en capítulos y conclusiones que, si bien es propia de la vieja traducción, serviría precisamente para facilitar al público su lectura.

Es importante situar adecuadamente a Carlos de Viana en el contexto histórico en que se produjo su traducción, pues solo así es posible valorar el significado de este texto.

³ Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Real Cancillería (C), Registros (reg.), 3494, fol. 39v^o-44r^o. El inventario de la biblioteca de Carlos de Viana fue transcrito por Manuel de Bofarull (138-142). Ha sido publicado en varios lugares y lo reproduce como apéndice Brocato 83-88. Sobre la biblioteca del príncipe y su afición literaria remito a Miranda Menacho 597-617.

⁴ ACA, C, reg. 3494, fol. 40r^o: “les Èthiques per ell transladades”. Podría tratarse del arquetipo, del cual dependerían los cuatro códices conservados, así como la edición impresa, distribuidos en dos grandes familias: por un lado, Londres, British Library, Add. 21120, copiado por Gabriel Altadell (ca. 1460); Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, IL 213, copiado por Cristòfol Bosch (1468), y Madrid, Biblioteca Nacional de España, MSS/6984 y, por otro lado, Madrid, Real Biblioteca, II/2990, que es la base de la edición impresa en Zaragoza por Jorge Coci, en 1509. Planas 22-23 señala que Guillem Hugonet iluminó entre los años 1459 y 1461 una serie de manuscritos para Carlos de Viana, entre los que se encuentran “unas *Éticas* de Aristóteles iluminadas solo la mitad; otras *Éticas* del mismo autor, finalizadas”. Más adelante (Planas 35), se indica que estos dos manuscritos serían el conservado en la British Library y un ejemplar de la traducción latina de Bruni conservado en The Schøyen Collection MS 111.

⁵ ACA, C, reg. 3494, fol. 41r^o: “Ethicorum”. Podría tratarse la traducción de Guillermo de Moerbeke, editada por Gauthier 1972-1973. No se ha identificado el código poseído por Carlos de Viana.

⁶ Barcelona, ACA, C, reg. 3494, fol. 40v^o: “Sent Thomàs sobre les Èthiques”. Al margen izquierdo se indica que este libro, propiedad de Santo Domingo de Nápoles, fue prestado al príncipe y devuelto. Se trata de Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, editado por Alarcón 2011 a partir de Gauthier 1969. No se ha identificado el código poseído por Carlos de Viana. Cf. Planas 26, n. 52.

⁷ ACA, C, reg. 3494, fol. 41v^o: “hun altre libre en ffrancés scrit en pregamins intitulat Lo libre du trèzor”. Se trata de la obra de Brunetto Latini, *Li livres dou trèzor*, editado por Carmody 1948. No se ha identificado el código poseído por Carlos de Viana.

⁸ ACA, C, reg. 3494, fol. 41r^o: “Guido Odonis” (en cambio, f. 130v^o: “Guido Didonis”). Podría tratarse de una errónea identificación. Lo más probable es que se trate del comentario de Guiral Ot (Gerardus Odonis), *Sententia et expositio cum quaestionibus super librum Ethicorum*. Madrid, Biblioteca Nacional de España, MSS/6546, fol. 1r^o-67v^o. Este manuscrito contiene también en fol. 68r^o-151r^o el comentario de Walter Burley, *Expositio super libros Ethicorum*. No se ha identificado el código poseído por Carlos de Viana.

⁹ ACA, C, reg. 3494, fol. 40v^o: “les morals dels philòsoffs en francés”. Se trata de Nicole Oresme, *Le livre de Èthiques d’Aristote*, editado por Menut 1940. No se ha identificado el código poseído por Carlos de Viana.

¹⁰ ACA, C, reg. 3494, fol. 39v^o. “En Mallorca, Carlos pidió prestados al obispo los libros *Prima secundae* y *Secunda secundae* de la *Suma Teológica* de Santo Tomás. Cuando murió el obispo, el príncipe no tenía más remedio que devolver estos libros o pagar al cabildo de la iglesia el precio de 120 florines. No conocemos si el príncipe llegó a pagar por estos volúmenes, pero sabemos que se quedó con ellos, puesto que los encontramos en el inventario de sus libros” (Miranda Menacho 616; la información procede de Campaner 174).

La *Controversia Alphonsiana* representa el marco epistémico, que ha sido ampliamente estudiado (González-Rolán, Moreno Hernández y Saquero Suárez-Somonte; Heusch 1996; Valero 270; Villacañas). El marco político en el que se produce esta traducción es la cultura cortesana, que se sirvió de elementos procedentes de la tradición aristotélica y tomista “para construir y difundir un discurso a favor de la monarquía” y configurar “un nuevo estado político y social” (Díaz Yáñez 2018, 221 y 247). Carlos de Viana entró en contacto con un nutrido grupo de humanistas de diversa procedencia en la corte napolitana de Alfonso V el Magnánimo, donde se generó un humanismo monárquico (Delle Donne 2015; Delle Donne & Iacono 2018; Delle Donne & Torró 2016), caracterizado también como humanismo foráneo (Capelli 2010, 210-217), por ser un fenómeno importado, que posee rasgos claramente diferenciados del republicanismo cívico, representado por la república florentina (Pocock; Skinner 1993 y 2009). Si el republicanismo cívico pasa por haberse convertido en el paradigma dominante en la historia de las doctrinas políticas de la primera Edad Moderna, auspiciada por la historiografía anglosajona para proporcionar una nueva legitimidad a las democracias liberales contemporáneas (Cappelli 2009, 51-52), es importante no perder de vista que es la tradición del humanismo monárquico, y no otro, el contexto hermenéutico de la traducción de Carlos de Viana y el trasfondo que podría ilustrar mejor su actividad.

En su traducción Carlos de Viana añade glosas al margen con la finalidad de orientar en la lectura a un público cortesano. La tipología de estas glosas es diversa. Encontramos referencias a otras partes del texto, nombres propios de filósofos o personajes clásicos, clarificaciones sobre términos sin especificar, digresiones filosóficas y aclaraciones terminológicas y filológicas. En aquellas glosas destinadas a exponer digresiones filosóficas Carlos de Viana recoge principalmente la argumentación tomista (Cabré 421; Salinas Espinosa 1589).

A diferencia de las glosas escolásticas, producidas en ambientes universitarios, que llenaban los márgenes de las traducciones, las glosas que acompañan a la versión del príncipe, destinada a un público cortesano, son menos densas. A diferencia de aquellas, que apelan a la autoridad tradicional y se presentan con objetividad, las glosas de Carlos de Viana parecen más bien elaboradas desde la perspectiva subjetiva del autor, el cual toma prestada la palabra del Aquinate y la trasplanta a su propia escritura, reflejando así un proceso de apropiación personal y de voluntad de entendimiento con un nuevo tipo de lectores.

La característica principal de las glosas del príncipe es su concisión y su carácter explicativo. Pensadas seguramente para una nueva clase de lectores, pertenecientes al ámbito cultural de la nobleza castellana del siglo XV, interesado en cuestiones prácticas de moral, las glosas pretenden dar el mínimo de información necesaria para facilitar la comprensión del texto. Por un lado, Carlos de Viana se muestra respetuoso con el texto aristotélico, que traduce a partir de la versión de Bruni, mientras que, por otro lado, incorpora en las glosas el comentario del Aquinate, aunque en general no para expresar correcciones relevantes a planteamientos de Aristóteles. De hecho, Carlos de Viana ni siquiera se detiene en aquellos pasajes donde hay discrepancias notables entre Aristóteles y Tomás.

Sin embargo, existe una tensión latente al yuxtaponer la traducción de Bruni del texto de Aristóteles y el comentario de Tomás (Heusch 1993, 104). Esta tensión la resuelve Carlos de Viana en el prólogo de la siguiente manera:

E porque vuestra sennoría mejor pueda notar e fallar la materia que más le pluguiere, e porque todos los morales se studiaron en aclarer sus sennaladas doctrinas, por el común provecho que d'ellas se sigue, aquellas palabras que claras

son en otras tantas del nuestro vulgar e propias convertí, mas donde la sentencia vi ser complidera, por cierto, sennor, d'aquella usé, juxta la verdadera *Sentencia* de sancto Thomás, claro e cathólico doctor e rayo resplandesciente en la Yglesia de Dios, esforçándome dar a algunas virtudes e vicios más propios nombres, como por los márgines del libro verá vuestra alteza con declaraciones notado (British Library, Add. 21120, fol. 3r^o-3v^o).¹¹

En el prólogo Carlos de Viana toma partido por Bruni y repite sus críticas a la traducción que les precedió. No obstante, a luz de este pasaje, parece evidente que la intención del príncipe al insertar en sus glosas el comentario tomista no es otra que exponer la doctrina segura de la Iglesia, tal como la presenta el Aquinate, aunque para su versión emplee la última y más elegante traducción, la de Bruni, dirigida a un público cortesano. El príncipe traduce también la primera dedicatoria de Bruni, al papa Martín V, donde se destaca la utilidad de la obra, y el prólogo del Aretino, que desencadenó la polémica con Alfonso de Cartagena.

La convicción expresa de que emplea el comentario de Tomás para corregir cuestiones de fe le sirve a Carlos de Viana para enfrentarse a la compleja relación entre la tradición escolástica y el legado de la antigüedad. Seguramente el príncipe fue educado en la tradición escolástica, lo que explicaría la presencia regular de Tomás en sus glosas. De esta forma, a través de las glosas, se acredita a sí mismo como integrante de una determinada comunidad de interpretación que desea demostrar que la filosofía aristotélica está en acuerdo fundamental con la teología cristiana.¹² Las glosas son un estratégico instrumento de persuasión, una garantía interpretativa, para convencernos de esta convergencia. En ellas Carlos de Viana pretende presentar una lectura autorizada de la *Ética a Nicómaco*, que legitime los argumentos aristotélicos a partir de los escritos de Tomás y, en particular, de su comentario.

Sin embargo, solo en una ocasión se refiere Carlos de Viana de manera explícita a la autoridad del Aquinate, al citar la *Suma teológica* (I q. 9 a. 1) para comentar la inmutabilidad de Dios:

Thomas Aquinas	Carlos de Viana
<p>(<i>S. Th.</i>, I^a q. 9 a. 1 co.) Respondeo dicendum quod ex praemissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus, et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari. Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit, sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra quod in Deo nulla est compositio, sed est</p>	<p>(British Library, Add. 21120, fol. 195r^o) <i>En sí mismo.</i> A saber es en su ser sin ninguna mudança. Por lo quoyal non desea para sí otro bien que ya en sí non lo tenga. E assí determina sancto Thomás, en la dezena (<i>sic</i>) cuestión de la primera parte en el capítulo primero, diziendo que todo lo que se mueve adquier o alcança por su movimiento alguna otra cosa o de lo que non tenía. Pero Dios, como sea infinito, comprehendiente en sí toda plenitud o lleneza de la perfección de todo el ser, non puede alguna cosa adquirir nin estenderse en otra cosa que de primero ya non alcançasse. Por lo quoyal en ninguna manera le conviene el movimiento. Y es manifesto que algunos de los antigos philósofos quasi constrennidos por aquella verdad pusieron el primer principio ser inmovible. Por ende somos a Dios semejantes</p>

¹¹ Transcribo el manuscrito copiado por Gabriel Altadell y conservado en Londres, British Library, Add. 21120, ca. 1458-1461. Cf. Arenas Dolz 2002; Jiménez San Cristóbal 2017 y 2020.

¹² El intento de reconciliar los preceptos de Aristóteles con los del cristianismo había sido un rasgo común de los comentarios a la *Ética a Nicómaco* desde el siglo XIII y, tal como ha estudiado Kraye, pervive en muchos comentarios renacentistas.

<p>omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest. Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.</p>	<p>segund el entendimiento, lo quaal es incorruptible e non mudable. E assí el ser de quoaquier hombre mayormente se considera segund el entendimiento.</p>
---	---

De esta forma Carlos de Viana enmarca las posibles interpretaciones de los lectores, desde la convicción de que es importante confirmar los argumentos de Aristóteles por la autoridad de Tomás de Aquino. En este sentido, las glosas permitirían determinar si la posición de Aristóteles está o no de acuerdo con la fe cristiana y generar el reconocimiento del lector en una determinada comunidad interpretativa. Sin embargo, el deseo de armonizar las ideas de Aristóteles con la doctrina cristiana, que parece uno de los propósitos del príncipe, no parece haberse logrado en las glosas. La atención dedicada a abordar de manera detallada cuestiones filosóficas relevantes es mínima, raramente se recogen planteamientos alternativos a los del texto o se indican referencias textuales adicionales. Una prueba de ello es que en un pasaje tan enigmático como aquel en que Aristóteles señala que “alcanza de algún modo a los muertos la prosperidad de sus amigos, e igualmente sus desgracias” (*EN* 1101b6-7) no se indica si la posición de Aristóteles está de acuerdo o no con la doctrina cristiana. Si para Tomás, al interpretar este pasaje, “ea quae hic dicuntur esse intelligenda de mortuis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod vivunt in memoriis hominum” (*Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 17 n. 9),¹³ Carlos de Viana no aclara cómo el alma es capaz de existir después de la muerte, que en este pasaje se presenta más como una transición que como un final vacío.

Probablemente la dificultad de tratar de manera extensa todas estas cuestiones es la que lleva a Carlos de Viana en su *Epístola a los valientes letrados de la Spanya* (1458) a instar a los intelectuales de la época para que elaboren un tratado sistemático de filosofía práctica capaz de suplir algunas de las lagunas de Aristóteles, armonizando y conjugando ética aristotélica y la fe cristiana.¹⁴

E por quoanto en la traducción de las *Éthicas* en aquellas comprehendimos algunos errores, e non tan solamente errores del Philósopho, mas olvidança de lo más necessario a la felicitat humana, por ser privado de aquella lumbre de ffe que a nosotros mediante la sacra religión christiana claramente muestra e ensenya. (Biblioteca Nacional de España, VITR/17/3, fol. 10r^o-10v^o)

Carlos de Viana se basa en sus glosas en el comentario de Tomás, pero compatibilizar o armonizar, desde la fe cristiana y en una sociedad cristiana, las doctrinas

¹³ “Parece que, según la intención de Aristóteles, lo que aquí se dice en cuanto a los muertos ha de entenderse, no según que existen en sí mismos, sino según que viven en la memoria de los hombres”. Para el texto latino sigo la edición de Alarcón 2011, basada en Gauthier 1969, mientras que para la traducción remito a Mallea 2001.

¹⁴ La *Epístola a los valientes letrados de la Spanya* de Carlos de Viana se ha conservado junto con otras cartas de su consejero y mayordomo, Fernando Bolea y Galloz, en el códice *Cartas a los Reyes de Aragón, Castilla y Portugal*, en Madrid, Biblioteca Nacional de España, VITR/17/3, fol. 10r^o-14r^o. Cf. Padgen 304; Blay 325; Salinas Espinosa 1999. Una transcripción de la *Epístola* se encuentra en Yanguas y Miranda, vol. 3, 147-150. Para el retrato de Carlos de Viana que aparece en el fol. 3v^o remito a Narbona Cárceles.

tomistas con las aristotélicas parece más una declaración de intenciones que otra cosa. En este sentido no parece adecuado interpretar la versión y glosas del príncipe de Viana dentro del paradigma de cierto humanismo tomista (Flórez 2012) ni mucho menos del humanismo cívico (Baron 1955 y 1994; Flórez 2007), sino como producto de un humanismo de corte, con cierta visión ecléctica, punto de encuentro entre elementos de diversa procedencia. Es dentro de este humanismo cortesano donde cobraría sentido ubicar la traducción de Carlos de Viana y su preferencia por la versión del Aretino, que adereza con glosas en las que esporádicamente recurre de manera tácita a la autoridad tomista (Díaz Yáñez 2015; Morrás 239).

En cualquier caso, la traducción vianesa no es una superficie lisa, homogénea, sin grietas, sino un híbrido donde se mezclan voces discursivas de distintos aristotelismos (Escobar 718; Morrás 217; Schmitt 29-54; Lines 2007 y 2013), una mixtura, un injerto, en el que convergen lógicas de la argumentación diversas y donde los hilos se deslizan invisibles (Derrida 1989, 10).¹⁵ No es este el lugar para realizar un estudio pormenorizado de los procedimientos intertextuales en las glosas. Me detendré solamente en algunas glosas de los libros V, VIII y IX en las que Carlos de Viana se refiere a la justicia general y parcial y a la relación entre justicia y amistad, en las que resume, sin especificarlo, el comentario de Tomás. Veamos algunos ejemplos de ello.

3. Justicia general y parcial

La *Ética a Nicómaco* coloca la justicia como corona de las virtudes morales. Aparece en último lugar y a ella le dedica el Estagirita el libro V. Como señala Aristóteles a modo de introducción, se habla de la justicia de dos maneras, como legalidad y como equidad, es decir, justicia general y justicia parcial, respectivamente. La primera, la justicia legal o general, se define como “lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política” (EN 1129b17-19).¹⁶ Aristóteles confirma que la justicia general representa la suma de las virtudes citando un proverbio: “en la justicia se dan, juntas, todas las virtudes” (EN 1129b29-30).

A pesar de su importancia, la justicia legal se trata solo en una docena de líneas en la *Ética a Nicómaco*. Tras constatar que el transgresor de la ley es injusto, Aristóteles infiere que “todo lo legal es en cierto modo justo, pues lo establecido por la legislación es legal y de cada una de esas disposiciones decimos que es justa” (EN 1129b11-14). El hábito de cumplir con la ley es, pues, virtud perfecta, pues las virtudes son hábitos para realizar el bien. Por lo tanto, seguir la ley, cuando está bien establecida, significa practicar todas las virtudes en su modo más elevado: “Es la virtud más perfecta porque es la práctica de la virtud perfecta” (EN 1129b30-31). Se podría concluir que la virtud “produce y preserva la felicidad” para la ciudad. Así, Aristóteles reconoce que la justicia legal o general resulta bastante redundante, puesto que ya ha expuesto las diversas virtudes. “Dejemos, pues, la justicia y la injusticia que corresponden a la virtud total y que consisten, respectivamente, en el ejercicio de la virtud y del vicio total para con los demás” (EN 1130b18-20).

Aristóteles no aclara si la justicia legal es una virtud diferente o simplemente una forma de hablar sobre las virtudes. La distinción que establece es que la justicia es “con relación a otro”, mientras que las virtudes, en general, son estados de carácter. Estos estados de carácter pueden provocar acciones en relación con los otros y acciones en

¹⁵ “No contentarse con un catálogo enciclopédico de los injertos [...], sino elaborar un tratado sistemático del injerto textual. Entre otras cosas, nos ayudaría a comprender el funcionamiento de una nota a pie de página, por ejemplo, así como un exergo, y en qué, para quien sabe leer, importan en ocasiones más que el texto llamado principal o capital” (Derrida 1975, 306).

¹⁶ Para el texto griego remito a Bywater, mientras que para la traducción sigo a Araujo y Marías.

relación con uno mismo. Sin embargo, esta distinción no aclara realmente si la justicia legal es un hábito único y, por lo tanto, una virtud distinta. Aristóteles menciona varios fines posibles de la ley, uno de los cuales es el bien común, que corresponde a las concepciones de la felicidad en los diversos regímenes. Como toda virtud está orientada hacia la felicidad, esto tampoco sirve para distinguir la justicia legal de las otras virtudes.¹⁷

Ante la ambigüedad de la perspectiva aristotélica, Tomás de Aquino en *Sententia libri Ethicorum* distingue claramente entre justicia legal y virtud en general:

Et dicit, quod ex dictis manifestum est in quo differant virtus et iustitia legalis. Quia secundum substantiam est eadem, sed secundum rationem non est idem [...] Verum, quia ubi est specialis ratio obiecti etiam in materia generali, oportet esse specialem habitum, inde est, quod ipsa iustitia legalis est determinata virtus habens speciem ex hoc quod intendit ad bonum commune. (*Sententia Ethic.*, lib. 5, l. 2, n. 13)¹⁸

Este razonamiento es la base de la explicación positiva de la justicia legal que formula el Aquinate en la *Suma teológica* (II-II q. 58). Tomás sigue a Aristóteles al subdividir la justicia en dos clases, una general y otra parcial: mientras que la justicia parcial se refiere al otro considerado individualmente, la justicia general o legal se refiere a los otros. Dado que el otro para la justicia legal es la comunidad, el bien que busca es el bien común. La estrategia del Aquinate consiste en establecer una estructura relacional básica para la justicia y luego argumenta que tanto la justicia general como la parcial participan de ella. La justicia legal, entonces, es el hábito que mantiene a la persona en la relación correcta con la comunidad a la que pertenece. Así, la justicia legal actúa dirigiendo las otras virtudes. La virtud sin la justicia legal, o la justicia legal sin la virtud, no lograrán promover el bien común. De esta forma, Tomás desarrolla y aclara la exposición aristotélica de la justicia legal, anclándola de forma más estrecha en la búsqueda del bien común como objetivo de la sociedad.

La filosofía moral del Aquinate, elaborada de manera sistemática en la *Suma teológica* (I-II), tiene un aspecto totalmente aristotélico. Sin embargo, Tomás se sirve del esquema aristotélico para construir una filosofía moral alejada de la visión de Aristóteles. Esta tesis puede sorprender, dada la proximidad literal entre muchas tesis tomistas y las tesis aristotélicas, pero se trata de una proximidad solo aparente.

Aristóteles desapareció de la cultura latina durante muchos siglos para reaparecer primero con la traducción del *Organon* y después con la traducción de las otras obras entre las que se encuentra la *Ética a Nicómaco* ya en el siglo XIII –la primera traducción integral al latín es obra de Roberto Grosseteste (ca. 1247)–, en un contexto cultural y

¹⁷ En estos pasajes aparecen conceptos fundamentales que, debido a la indeterminación aristotélica sobre estas cuestiones, servirán después para desarrollar formas de iusnaturalismo y de positivismo jurídico. Sin embargo, la concepción aristotélica de la justicia se sitúa más allá de la dicotomía entre derecho natural y derecho positivo, al rechazar una concepción metafísica de la naturaleza y subrayar la incardinación política y ética del concepto de justicia, como en el siglo XX han mostrado Aubenque, Gadamer, MacIntyre, Ritter, Strauss o Voegelin, entre otros, quienes han desarrollado una interpretación más contextualista (García-Huidobro 1999).

¹⁸ “Dice que de lo dicho se ve en qué difieren la virtud y la justicia legal. Según la sustancia son lo mismo, pero no lo son según su razón propia. [...] Ahora bien, donde hay una razón especial del objeto, aun en materia general, debe haber un hábito especial. Por eso, la justicia legal es una virtud determinada que toma la especie por tender a un bien común”.

social completamente distinto del de la cultura clásica.¹⁹ Si bien es cierto que Tomás se sirve de la filosofía aristotélica para organizar el saber filosófico-teológico de la Baja Edad Media, donde confluyen los autores griegos y romanos, además de autores cristianos como Agustín de Hipona, al hacerlo transforma radicalmente la propuesta aristotélica. Subsisten líneas de continuidad importantes que pueden identificarse, pero ante todo se abre una distancia realmente grande.

Tomás se sirve de nociones aristotélicas para elaborar una concepción nueva que es expresión de un mundo alejado de la Antigüedad, un mundo en el que la ley de Dios es el único modo para dar orden y unidad a la vida humana y comprender el cosmos. Así, la ley divina es necesaria y no basta con la ley natural o la ley positiva. Para afirmar la normatividad de la razón práctica, Tomás desarrolla el concepto de ley sirviéndose de materiales diversos: la idea judía de la ley de Dios y su reelaboración paulina, en particular en la Carta a los Romanos; la tradición clásica, en particular la estoica y la ciceroniana; la tradición jurídica romana redescubierta y estudiada en las universidades y el derecho canónico que se desarrolla en particular gracias a Graciano. Para Aristóteles la felicidad es la realización del fin propio de la condición humana, de la manera más excelsa y plena posible, con la ayuda de las virtudes, mientras que para Tomás es la ley grabada en nuestros corazones (García-Huidobro 2017, 117).

El análisis tomista de la justicia legal nos muestra la tensión ante la que se encuentra Tomás en su comentario, forzado a seguir a Aristóteles y empujado a corregir y desarrollar ideas aristotélicas para hacerlas compatibles con su propia filosofía y su fe. Por ello el comentario del Aquinate fue una herramienta indispensable para el estudio de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles. Como comentador de Aristóteles, Tomás fue enormemente respetado y sus comentarios fueron a menudo citados y discutidos por los humanistas, que además copiaron y poseyeron manuscritos de obras del Aquinate (Kristeller 58).

De las 29 glosas que Carlos de Viana dedica a los capítulos 1-3 del libro V de la *Ética a Nicómaco*, todas ellas son un epítome del comentario del Aquinate.

Thomas Aquinas	Carlos de Viana
<p>(<i>Sententia Ethic.</i>, lib. 5, l. 1, n. 4) Dicit ergo primo, quod omnes videntur velle dicere quod iustitia sit talis habitus per quem tria causantur in homine: primo quidem inclinatio ad opus iustitiae, secundum quam dicitur homo operativus iustorum. Secundum est operatio iusta. Tertium autem est, quod homo velit iusta operari. Et similiter dicendum est de iniustitia, quod est habitus a quo homines sunt operativi iniustorum, et faciunt et volunt iniusta. Et ideo hoc nobis primo supponendum est de iustitia, sicut id quod figuraliter apparet.</p>	<p>(British Library, Add. 21120, fol. 98r^o) <i>Un hábito.</i> Por el quoyal dize el Philósopho que se causan tres cosas en el hombre. La primera es la inclinación para las obras de justicia. La segunda es la operación. La tercera es la voluntad e deleyte que d'ellas recibe. E por contrario de la injusticia. E por esto es de presuponer assí como aquello que figuralmente parece, e que dixo bien, que la justicia consta por la voluntad, en la quoyal son las passiones. E por ende es la justicia principio de los foranos actos. E por conseqüente es el proprio subjecto de la justicia acerca las passiones.</p>
<p>(<i>Sententia Ethic.</i>, lib. 5, l. 1, n. 5) Et est considerandum, quod convenienter notificavit iustitiam per voluntatem, in qua non sunt passiones et tamen est exteriorum actionum principium, unde est proprium subiectum iustitiae quae non est circa passiones.</p>	

¹⁹ Para la versión integral de Grosseteste remito a Gauthier 1972-1973, que además edita la versión de Burgundio de Pisa (ca. 1150), conservada fragmentariamente, y la revisión de Guillermo de Moerbeke (ca. 1250-1260).

En este primer pasaje nos encontramos con un grave error en la glosa de Carlos de Viana. Tomás señala que “adecuadamente se dio a conocer la justicia por la voluntad en la cual no hay pasiones y, no obstante, es principio de actos. Por tanto, la voluntad es el sujeto propio de la justicia que no se refiere a las pasiones”. Para el Aquinate, la voluntad no es una pasión. Las pasiones son los actos de los apetitos sensibles – concupiscible e irascible–, que completan y perfeccionan la vida moral, mientras que la voluntad es un apetito intelectual orientado a la aprehensión racional del bien. Carlos de Viana traduce *ad litteram* el comentario de Tomás, pero sin entenderlo, pues al omitir las dos negaciones atribuye erróneamente un valor sensible a la voluntad: “la justicia consta por la voluntad, en la cual son las pasiones. E por ende es la justicia principio de los foranos actos. E por consiguiente es el propio sujeto de la justicia acerca las pasiones”. Todo apunta a que este error es fruto de la vacilación de Carlos de Viana y se encontraba arquetipo, pues se reproduce en los cuatro códices conservados y en la edición impresa, y en ninguno de ellos ha sido enmendado.

A continuación se comparan los cinco pasajes del comentario de Tomás, donde se expone el problema de la justicia legal, con los correspondientes paralelos en las glosas de Carlos de Viana.

Thomas Aquinas	Carlos de Viana
<p>(<i>Sententia Ethic.</i>, lib. 5, l. 2, n. 2)</p> <p>Dicit autem <i>aliqua</i>liter, quia omnis lex datur in ordine ad aliquam politiam: non autem in omni politia est simpliciter iustum, sed in quibusdam est iustum solum secundum quid, ut patet per philosophum in III politicae, nam in politia democratica, in qua populus totus vult dominari, attenditur iustum secundum quid, sed non simpliciter: ut scilicet quia omnes cives sunt aequales secundum quid, scilicet secundum libertatem, ideo habeantur ut aequales simpliciter; unde nec ea quae secundum legem democraticam statuuntur sunt simpliciter iusta, sed aliqua liter. Dicit autem illa esse legalia, quae sunt statuta et determinata per legispositivam, quae competit legislatoribus. Et unumquodque eorum sic determinantur dicimus esse aliqua liter iustum.</p>	<p>(British Library, Add. 21120, fol. 99v^o)</p> <p><i>Algund tanto</i>. Dize porque toda ley es dada en orden para alguna policía o regimiento, pero non en toda policía es lo justo universalmente, mas en algunas partes, ca en la policía popular se entiende lo justo segund la libertad que el pueblo desea. La quaal policía lo que ordena segund esta ley non sería justo universal, por el prejuizio del señor, mas algún tanto en que el pueblo hauría libertad.</p>
<p>(<i>Sententia Ethic.</i>, lib. 5, l. 2, n. 7)</p> <p>Deinde cum dicit: ipsa quidem igitur etc., determinat qualis sit iustitia legalis. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit conditionem legalis iustitiae. Secundo ostendit qualiter legalis iustitia se habeat ad alias virtutes, ibi: in iustitia autem et cetera. Dicit ergo primo, quod ipsa iustitia est quaedam virtus perfecta non simpliciter, sed in comparatione ad alterum. Et quia esse perfectum non solum secundum se, sed etiam in comparatione ad alterum, potius est, propter hoc (cum) multoties dicitur, quod haec iustitia sit praeclarissima inter omnes virtutes; et proverbium inde sumitur, quod neque <i>Hesperus</i>, idest stella praeclarissima vespertina, neque <i>Lucifer</i>, idest stella praeclarissima matutina, ita fulgeat sicut iustitia.</p>	<p>(British Library, Add. 21120, fol. 100r^o)</p> <p><i>Perfecta</i>. Es a saber non particularmente, mas general e universalmente para todos. Ca la cosa perfecta non solamente segund sí, mas para todos, ha necessaria la comparación.</p>

<p>(<i>Sententia Ethic.</i>, lib. 5, l. 2, n. 13)</p> <p>Deinde cum dicit: quid autem differt virtus etc., manifestat quiddam quod possit esse dubium circa praemissa. Et dicit, quod ex dictis manifestum est in quo differant virtus et iustitia legalis. Quia secundum substantiam est eadem, sed secundum rationem non est idem; sed per comparisonem ad alterum dicitur iustitia; in quantum autem est habitus operativus talis boni, est simpliciter virtus. Hoc autem intelligendum est quantum ad ipsum actum iustitiae et virtutis. Actus enim idem subiecto producit a iustitia legali et a virtute simpliciter dicta, puta non moechari; tamen secundum aliam et aliam rationem. Verum, quia ubi est specialis ratio obiecti etiam in materia generali, oportet esse specialem habitum, inde est, quod ipsa iustitia legalis est determinata virtus habens speciem ex hoc quod intendit ad bonum commune.</p>	<p>(British Library, Add. 21120, fol. 100v^o)</p> <p><i>Diversas diffinitiones.</i> Entiéndose por la razón o per la cosa a que acatan. Ca la virtud se determina en el que la posee e la justicia non en el de quién procede, mas en respecto de a quién e cómo se ministra. E así se dize justicia por la bondad que en ella es y, en quanto es hábito operativo del tal bien, es esta justicia particularmente llamada virtud.</p>
<p>(<i>Sententia Ethic.</i>, lib. 5, l. 3, n. 6)</p> <p>Dicit ergo primo quod iniustitia particularis est univoca, id est conveniens in nomine cum iustitia legali, et hoc ideo quia conveniunt in diffinitione secundum idem genus, in quantum scilicet utraque est in eo quod est ad alterum: licet iustitia legalis attendatur in ordine ad aliud quod est bonum commune, iustitia autem particularis ordinatur ad alterum quod pertinet ad aliquam personam privatam.</p>	<p>(British Library, Add. 21120, fol. 101v^o)</p> <p><i>Sinónima.</i> Es a saber conveniente en el nombre con la legal en quanto acatan para otros de sí. Ca la legal tiende para lo que es bien común e la particular para lo que pertenesce a alguna privada persona.</p>
<p>(<i>Sententia Ethic.</i>, lib. 5, l. 3, n. 7)</p> <p>Deinde cum dicit: sed haec quidem etc., ostendit differentiam utriusque iniustitiae ex parte materiae. Et dicit quod iniustitia particularis est circa illa, secundum quae attenditur communicatio inter homines; sicut honor et pecunia et ea quae pertinent ad salutem vel dispendium corporis, et circa alia huiusmodi. Est etiam particularis iniustitia non solum circa res exteriores, sed etiam propter delectationem quae consequitur ex lucro, per quod scilicet aliquis accipit aliena ultra quam debeat. Sed iustitia legalis et iniustitia est universaliter circa totam materiam moralem, qualitercumque potest aliquis circa aliquid dici studiosus vel virtuosus.</p>	<p>(British Library, Add. 21120, fol. 101v^o)</p> <p><i>Comprehendamos.</i> Dize por mostrar la diferencia de entramas las justicias por parte de la materia. Y es así que la particular es acerca las cosas que tienden a la comunicación d'entre los hombres, así como en la honrra e pecunias, e para aquellas que pertenescen a la salud e mantenimiento del cuerpo, e non solamente acerca las cosas exteriores, mas a las de dentro por la delectación. Pero la legal es naturalmente acerca toda la materia moral para que en quoaquier guisa todo hombre pueda ser dicho studioso e virtuoso varón.</p>

En estos pasajes Carlos de Viana vuelve a traducir *ad litteram*, sin citarlo, al Aquinate. Aunque hay pequeños cambios en la disposición, no se observan innovaciones relevantes. Las glosas son un resumen incompleto y poco detallado del comentario tomista. Carlos de Viana, con rápidas pinceladas, recoge las ideas tomistas sobre la materia, que resuenan en las glosas como mera yuxtaposición que confirma la argumentación del texto aristotélico, sin detenerse en exponer las divergencias entre Aristóteles y Tomás. Por ejemplo, la distinción entre justicia legal y virtud en general, que tiene un tratamiento pormenorizado tanto en el *Comentario a la Ética a Nicómaco* como en la *Suma de teología*, Carlos de Viana la despacha con meras vaguedades, pasando por alto las divergencias entre Aristóteles y Tomás. De esta manera solventa en

muy pocas líneas cuestiones controvertidas, a pesar de haber detectado muy probablemente la dificultad de conciliar las ideas aristotélicas y las tomistas al traducir y glosar la *Ética a Nicómaco*.

4. Amistad y justicia

De las 218 glosas que Carlos de Viana dedica a los libros VIII y IX de *la Ética a Nicómaco*, solo adjudica 22 al comentario los capítulos 9 al 13 del libro VIII. En estos capítulos Aristóteles presenta temas relevantes como el fundamento de la verdadera amistad, las relaciones entre el amor y la justicia, los diferentes regímenes políticos y la analogía entre las formas de gobierno y la amistad.²⁰ Sin embargo, las glosas son por lo general bastante breves y en ellas se abordan pocas cuestiones doctrinales. Las glosas que resumen comentarios de Tomás se limitan a ilustrar ideas expuestas por Aristóteles de una manera genérica, como por ejemplo en la siguiente glosa, donde el comentario del Aquinate al pasaje en cuestión contiene una referencia significativa sobre la comunicación que Carlos de Viana omite: “toda comunicación se reduce a la política”.

Thomas Aquinas	Carlos de Viana
(<i>Sententia Ethic.</i> , lib. 8, l. 9, n. 1) Omnis amicitia in communicatione quadam consistit; omnis autem communicatio reducitur ad politicam. Ergo omnes amicitiae species secundum politicas communicationes sunt accipiendae.	(British Library, Add. 21120, fol. 177r°) <i>Unas mesmas cosas.</i> Es a saber en la comunicación de las gentes.

El Aquinate dedica las lecciones novena y décima de su comentario al libro VIII a la comunicación como elemento constitutivo de la vida social. Las instituciones políticas no pueden existir sin la comunicación. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en la época actual, donde la comunicación es esencial en la representación simbólica de la autoridad y en la lucha por alcanzar y mantener el poder, tanto en Aristóteles como en Tomás la comunicación aparece como un vínculo social que tiene su raíz en la amistad, en la unión libre y voluntaria de quienes tienen intereses en común y participan en una acción conjunta para conseguir esos fines.

Aunque estas glosas podrían haber sido el lugar idóneo para desarrollar en profundidad las relaciones entre la justicia legal y la amistad civil como guías complementarias para participar en los bienes comunes, Carlos de Viana no se alinea ni con Aristóteles, para quien la vinculación de justicia y amistad implica estar ligado a una comunidad, ni con Tomás de Aquino, para quien la ley es su mejor aliada. Tampoco Carlos de Viana precisa en qué medida el Aquinate se distancia de la teoría de la amistad aristotélica, transformándola a la luz de la fe cristiana.²¹ Si examinamos detenidamente las glosas, sorprende que Carlos de Viana no insista ni en la importancia de la amistad civil para ampliar la justicia a todos y defender al pueblo de la tiranía, ni en la idea de que la vida política ha de basarse en la amistad entre los hombres, ni tampoco en la relación entre amistad y bien común, pues la amistad se logra mediante la recta administración de los bienes y la distribución de los bienes ha de partir de los que los poseen, ni menos todavía, como sería de esperar, en el papel del príncipe, que ha de poseer un sentido de la justicia que incluye la amistad y el deseo de concordia, frente a los tiranos, cegados por la codicia que les impide actuar justamente.

²⁰ Para el tratamiento de la filosofía aristotélica de la amistad remito a Stern-Gillet. Para un estudio sobre el concepto de amistad en el mundo clásico en general remito a Konstan.

²¹ Para una exposición sobre cómo Tomás de Aquino emplea los elementos aristotélicos en la elaboración de su doctrina del amor remito a los trabajos de MacEvoy (392-396) y de Wohlman.

Como ya se señaló a propósito de la justicia legal, el tratamiento que hace Aristóteles se ve enriquecido por las virtudes, que son las inclinaciones naturales que definen nuestra esencia. Por ello, la descripción de amistad para él es afín a la de la justicia: “La amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y se dan en las mismas personas” (EN 1159b25-26). La justicia tiene un aspecto impersonal, objetivo, a diferencia de la amistad, que no es unilateral ni objetiva, ya que abarca las perspectivas de todas las partes en interacción. Esta dimensión es crucial para cualquier comunidad: “Todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad” (Pol. 1280b38-39; EN 1157b18).

Según Aristóteles, el punto de vista de la justicia legal es insuficiente para comprender la relación de la persona con la comunidad. El tratamiento de Aristóteles muestra que la justicia legal es incompleta. En sentido estricto, son los miembros de una comunidad determinada los que se denominan amigos. Las relaciones con entidades más abstractas, como la ciudad, son amistades por analogía. Aristóteles niega que una ciudad de 100 000 habitantes siga siendo una ciudad estrictamente hablando (EN 1170b32-33). Sus relaciones serían demasiado abstractas para fundar cualquier amistad, incluso una basada en la concordia. Cuanto más abstractas sean nuestras formas de relacionarnos, más difícil será pensar y compartir puntos de vista, proyectos, experiencias, ideas y saberes: “Los que tienen muchos amigos y a todos los tratan familiarmente, dan la impresión de no ser amigos de nadie” (EN 1171a16-17; Cuenca Almenar 2020). Para Aristóteles la justicia legal se arraiga en la amistad. La mera coordinación no forja una comunidad política, pues es necesario un afecto compartido para vivir juntos. Cada comunidad tiene algo de amistad y algo de justicia. La amistad consiste en dirigirse de una determinada manera, de acuerdo con lo justo. De ahí que, lo importante sea determinar en qué consiste la justicia (Derrida 1998, 24). “El pensamiento, en la medida en que debe ser pensamiento del otro –y es eso lo que debe ser *para el hombre*– no puede darse sin la *philia*” (Derrida 1998, 252). La amistad es una acción común, mediante la cual podamos construir conocimiento y afecto mutuos.

En el comentario de Tomás la justicia legal aparece mucho más detallada que en la exposición de Aristóteles. Para el Aquinate la justicia legal se ocupa de obedecer la ley y de promover el bien común. De esta manera, Tomás amplía el papel de la justicia legal, al vincularla al bien común. Además, para el Aquinate es ley eterna la que asegura el orden entre las demás leyes en aras de un bien común de la creación. Como indica en un pasaje de su *Suma teológica* (I-II q. 93 a. 3) “toda ley se deriva de la ley eterna en la medida en que participa de la recta razón”.²² Guiados por la ley natural, los humanos forman políticas y leyes particulares. Al postular un bien común universal o de la creación, Tomás rechaza tácitamente la idea de que las comunidades necesiten forjar lazos de afecto, abandonando así casi por completo la conexión aristotélica de justicia y amistad. Para Aristóteles, donde hay comunidad, se encuentran tanto la amistad como la justicia. Tomás difícilmente puede mantener esta conclusión porque el bien común y la justicia legal se aplican a grupos entre los que no es necesario forjar esos lazos de afecto.

5. Conclusiones

Aristóteles piensa de manera correlacionada en su *Ética a Nicómaco* los conceptos de justicia y amistad. Es imposible hablar de la justicia sin entenderla como parte de las virtudes y, entre ellas, la amistad, lo cual nos permite reconocer la importancia de la alteridad y de la convivencia. Siguiendo al Estagirita, aunque con notables diferencias, Tomás recupera los conceptos de justicia y amistad y los presenta como esenciales en la

²² Para un estudio de la reflexión tomista sobre el tema de la ley y sus tipologías remito a Cotta.

realización de cualquier vida auténticamente humana. El Aquinate sigue a Aristóteles al argumentar que el bien común requiere de la virtud, pero si el Estagirita subraya la dimensión participativa y afectiva del bien común, basándose en el vínculo entre justicia y amistad, Tomás, en cambio, extiende el alcance de la justicia legal a la creación entera.

Probablemente el impacto que supuso para Carlos de Viana el contacto con destacados humanistas en la corte napolitana de Alfonso V el Magnánimo, y en particular la lectura de la *Ética a Nicómaco* en la versión latina de Leonardo Bruni, así como su deseo de ofrecer a un nuevo público cortesano un texto en un lenguaje claro, preciso en sus términos y de elegante fluidez, le llevó a preferir la versión del Aretino para preparar la suya y ensanchar así su perspectiva del pasado. Sin embargo, con el propósito de conjugar la moral aristotélica con la cristiana, en sus glosas yuxtapone el comentario de Tomás de Aquino, basado en la vieja traducción de Guillermo de Moerbeke y concebido como una autoridad fundamental para interpretar al Estagirita. De esta forma, Carlos de Viana es capaz de mantener la tensión entre lo antiguo y lo nuevo, mostrando elementos de continuidad y cambio entre la época medieval y la moderna.

Obras citadas

- Alarcón, Enrique ed. *Sententia libri Ethicorum*. En *Corpus Thomisticum*. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2011, en línea: [URL] [www.corpusthomicum.org/ctc0101.html] [consultado el 21/12/2021].
- Anscombe, Elizabeth. *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- Araujo, María & Marías, Julián trad. esp. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Arenas Dolz, Francisco. “Hacia el margen ético. Gabriel Altadell y un manuscrito ¿medieval? británico de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles.” *Estudios Clásicos* 121 (2002): 73-85.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Aubenque, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. Princeton: Princeton University Press, 1955.
- . *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio de pensamiento medieval al moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Blay Manzanera, Vicenta. “A propósito de las relaciones literarias de D. Carlos de Viana: poeta y humanista.” En Juan Paredes ed. *Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre-1 octubre 1993)*. Granada: Universidad de Granada, 1995. 347-370.
- . “Anotaciones sobre la filosofía moral en *Triste Deleytación*: sus conexiones con la *Ética* del Príncipe de Viana y con la *Visión Deleytable*.” En José Manuel Lucía Mejías ed. *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1997. 323-342.
- Bofarull y de Sartorio, Manuel de ed. *Colección de documentos inéditos del Archivo de la Corona de Aragón*. Vol. 26. Barcelona: Imprenta del Archivo, 1864.
- Brocato, Linde. “Leveraging the Symbolic in the Fifteenth Century: The Writings, Library and Court of Carlos de Viana.” *La Corónica* 40 (2012): 51-92.
- Bywater, Ingram ed. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Cabré, Miriam. ““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 Margarita Freixas & Silvia Iriso eds. *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Santander: Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria, 2000. 411-426.
- Campaner y Fuertes, Álvaro. *Cronicón Mayoricense. Noticias y relaciones históricas de Mallorca desde 1229 a 1800*. Palma de Mallorca: Juan Colomar y Salas, 1881.
- Cappelli, Guido M. *El humanismo italiano. Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- . Cappelli, Guido M. “Conceptos transversales. República y monarquía en el Humanismo político.” *Res publica* 21 (2009): 51-69.
- Carmody, Francis J. ed. Brunetto Latini. *Li livres dou trésor*. Berkeley: University of California Press, 1948.
- Cotta, Sergio. *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di San Tommaso d’Aquino*. Torino: Giappichelli, 1955.
- Cuenca Almenar, Salvador. “Φιλία amor, amicitia > ¿amor, amistança, amicicia o amistad? Las traducciones de φιλία en las traslaciones hispánicas de la *Ética a*

- Nicómaco en el siglo XV.*” *Cahiers d’études hispaniques medievales* 42 (2019): 85-95.
- . La πολυφιλία aristotélica: del poliamor a la amistad política. Las traducciones de πολυφιλία en las traslaciones hispánicas del siglo XV. *Cahiers d’études hispaniques medievales* 43 (2020): 77-88.
- Delle Donne, Fulvio. *Alfonso il Magnanimo e l’invenzione dell’Umanesimo monarchico. Ideologia e strategie di legittimazione alla corte aragonesa di Napoli*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2015.
- Delle Donne, Fulvio & Iacono, Antonietta eds. *Linguaggi e ideologie del Rinascimento monarchico aragonese (1442-1503). Forme della legittimazione e sistemi di governo*. Napoli: FedOA-Federico II University Press, 2018.
- Delle Donne, Fulvio & Torró Torrent, Jaume eds. *L’immagine di Alfonso il Magnanimo tra letteratura e storia, tra Corona d’Aragona e Italia. La imatge d’Alfons el Magnànim en la literatura i la historiografia, entre la Corona d’Aragó i Itàlia*. Firenze: SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2016.
- Derrida, Jacques. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975.
- . *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- . *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998.
- Díaz Yáñez, María. *El noble virtuoso: la recepción de la Ética aristotélica en la Castilla tardomedieval y renacentista*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2015.
- . “La Ética aristotélica en Castilla: las bibliotecas universitarias medievales y prerrenacentistas.” *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval* 31 (2018): 221-250.
- Escobar, Ángel. “Aristoteles Hispanus: transmisión textual y pervivencia literaria de Aristóteles en España (hasta 1600).” En: Giancarlo Prato ed. *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998)*. Firenze: Gonnelli, 2000. 715-718.
- Fernández López, Jorge. “Carlos de Aragón, príncipe de Viana y su traducción de la *Ética Nicomáquea*.” *Alzalet* 14 (2002): 223-232.
- Flórez Miguel, Cirilo. “El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa.” *Res publica* 18 (2007): 107-139
- . “El lenguaje político: transformaciones y teorías.” *Anuario filosófico* 45 (2012): 257-281.
- Foot, Philippa. *Las virtudes y los vicios*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- García-Huidobro, Joaquín. “La recepción de la doctrina aristotélica sobre el derecho natural en el ‘Comentario de la Ética a Nicómaco’ de Tomás de Aquino.” *Anuario filosófico* 32 (1999): 225-250.
- . “La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural en el primer tercio del siglo XIV: Brito, Burley y Odonis.” *Pensamiento* 73 (2017): 115-128.
- Garin, Eugenio. “Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV.” *Atti e memorie dell’Accademia Fiorentina di Scienze Morali La Colombaria* 16 (1951): 55-104.
- Gauthier, René-Antoine ed. Thomas Aquinas. *Opera omnia, XLVII: Sententia libri Ethicorum*. Roma: Commissio Leonina, 1969. 2 vols.
- . ed. *Aristoteles Latinus XXVI* 1-3, Leiden-Bruxelles: Brill, 1972-1973.
- González Rolán, Tomás; Moreno Hernández, 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.
- Heusch, Carlos. "La morale du Prince de Viana." *Atalaya* 4 (1993): 93-226.
- . "El renacimiento del aristotelismo dentro del humanismo español." *Atalaya* 7 (1996): 11-40.
- Jiménez San Cristóbal, Montserrat. "Del latín al vernáculo: la difusión manuscrita de la obra de Leonardo Bruni en la Castilla del siglo XV." *Revista de Literatura Medieval* 23 (2011): 179-194.
- . "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): 152-174.
- . "*Iustitia et aequitas* en versiones de la *Ética* aristotélica del siglo XV." *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 43 (2020): 89-111.
- King, Preston & Devere, Heather eds. *The Challenge to Friendship in Modernity*. London: Frank Cass, 2000.
- Konstan, David. *La amistad en el mundo clásico*. Madrid: Avarigani, 2019.
- Kraye, Jill. "Renaissance commentaries on the *Nicomachean Ethics*." En: Olga Weijers ed. *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance: Proceedings of the Colloquium. London, Warburg Institute, 11-12 March 1994*. Turnhout: Brepols, 1995. 96-117.
- Kristeller, Paul Oskar. *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*. Montréal: Institut d'études médiévales, 1967.
- 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 (2018): 185-213.
- Lines, David A. "Humanistic and Scholastic Ethics." En: James Hankins ed. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 304-318.
- . "From Schools to Courts: Renaissance Ethics in Context." En David A. Lines & Sabrina Ebbersmeyer eds. *Rethinking Virtue, Reforming Society: New Directions in Renaissance Ethics, c. 1350-c. 1650*. Turnhout: Brepols, 2013, 57-79.
- MacEvoy, James. "Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin." *Revue philosophique de Louvain* 91 (1993): 383-408.
- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.
- . *Justicia y racionalidad*. Barcelona: Ediciones Universitarias Internacionales, 1994.
- Mallea, Ana trad. esp. Tomás de Aquino. *Comentario de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA, 2001.
- Menut, Albert Douglas ed. Nicole Oresme. *Le livre de Éthiques d'Aristote*. New York: Stechert, 1940.
- Miranda Menacho, Vera-Cruz. *El príncipe de Viana en la Corona de Aragón (1457-1461)*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2011.
- Morrás, María. "Las sendas del aristotelismo en el Cuatrocientos hispánico. Una aproximación contextual." *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 41 (2018): 215-240.
- Narbona Cárceles, María. "¡Ay!... Las divisas de Carlos de Évreux, Príncipe de Viana (1421-1461)." *Príncipe de Viana* 253 (2011): 357-374.
- Padgen, Anthony R. D. "Aristotle's Moral Philosophy in Spain." *Traditio* 31 (1975): 287-303.
- Planas Badenas, Josefina. "Los códices miniados de la biblioteca del Príncipe de Viana: un intento de reconstrucción." *Anales de Historia del Arte* 27 (2017): 17-43.

- Pocock, John Greville Agard. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*. Madrid: Trotta, 2011.
- Riedel, Manfred ed. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg i. B.: Rombach, 1972-1974. 2 vols.
- Ritter, Joachim. *Naturrecht bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1961.
- Salinas Espinosa, Concepción. "La *Epístola a los valientes letrados de España* del Príncipe de Viana." En Santiago Fortuño Llorens & Tomàs Martínez Romero eds. *Actes del VII Congrès de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997)*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 1999. 361-371.
- . "Las glosas del príncipe de Viana a la *Ética* aristotélica." En Margarita Freixas & Silvia Iriso eds. *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Santander: Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria, 2000. 1587-1601.
- Sandel, Michael J. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- . *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Madrid: Debate, 2011.
- Schmitt, Charles B. *Aristóteles y el Renacimiento*. León: Universidad de León, 2004.
- Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. 2 vols.
- . *El artista y la filosofía política. El Buen Gobierno de Ambrogio Lorenzetti*. Madrid: Trotta, 2009.
- Stern-Gillet, Suzanne. *Aristotle's Philosophy of Friendship*. Albany: State University of New York, 1995.
- Strauss, Leo. *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- Valero Moreno, Juan Miguel. "Formas del aristotelismo ético-político en la Castilla del siglo XV." En David A. Lines & Eugenio Refini ed. *Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*. Pisa: ETS, 2014. 253-310.
- Villacañas Berlanga, José Luis. "El debate fundacional de la cultura castellana: la cuestión traductológica." En Pedro Aullón de Haro ed. *Teoría del Humanismo*. Vol. 4. Madrid: Verbum, 2010. 355-388.
- Voegelin, Eric. *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. R. Piper: München, 1966.
- Wohlman, Avital. "L'élaboration des éléments aristotéliens dans la doctrine thomiste de l'amour." *Revue thomiste* 82 (1982): 247-269
- Yanguas y Miranda, José. *Diccionario de antigüedades del Reino de Navarra*. Pamplona: Institución Príncipe de Viana, 1964. 3 vols.