
*EL TEXTO INFINITO
TRADICIÓN Y REESCRITURA
EN LA EDAD MEDIA
Y EL RENACIMIENTO*



SALAMANCA
2014

EL TEXTO INFINITO

PUBLICACIONES DEL SEMYR

actas

8

Director

Pedro M. Cátedra

Coordinación de publicaciones

Eva Belén Carro Carbajal

CONSEJO CIENTÍFICO

Vicente Beltrán Pepió (Università degli Studi di Roma, La Sapienza)

Mercedes Blanco (Université Paris-Sorbonne)

Fernando Bouza (Universidad Complutense)

Juan Carlos Conde (Magdalen College, University of Oxford)

Inés Fernández-Ordóñez (UAM & Real Academia Española)

Juan Gil (Real Academia Española)

Antonio Gargano (Università degli Studi di Napoli Federico II)

Fernando Gómez Redondo (Universidad de Alcalá)

Víctor Infantes (Universidad Complutense)

María Luisa López-Vidriero Abelló (IHLL & Real Biblioteca)

José Antonio Pascual Rodríguez (Real Academia Española)

Jesús Rodríguez-Velasco (Columbia University)

Christoph Strosetzki (Westfälische Wilhelms-Universität, Münster)

Bernhard Teuber (Ludwig-Maximilian-Universität, Munich)

Forman también parte de oficio del Consejo Científico las personas que, en corriente mandato, integren el consejo directivo del Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (Juan Miguel Valero Moreno,

Francisco Bautista Pérez, Bertha Gutiérrez Rodilla, Elena Llamas Pombo),

así como también quienes ostenten o hayan ostentado la presidencia de la

Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas:

Alberto Montaner Frutos (Universidad de Zaragoza)

Fernando Baños Vallejo (Universidad de Oviedo)

María José Vega Ramos (Universidad Autónoma de Barcelona)

EL TEXTO INFINITO
TRADICIÓN Y REESCRITURA
EN LA EDAD MEDIA
Y EL RENACIMIENTO

edición al cuidado de Cesc Esteve
con la colaboración de Marcela Londoño, Cristina Luna & Blanca Vizán
e índice onomástico de Iveta Nakládalová



SALAMANCA
Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas
Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas
MMXIV

La publicación de este volumen se ha realizado con financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación (ref. FFI2011-15119E).

COMITÉ DE SELECCIÓN

José Aragiés (Universidad de Zaragoza)
Amaia Arizaleta (Université de Toulouse-Le Mirail)
Emilio Blanco (Universidad Rey Juan Carlos)
Francisco Bautista (Universidad de Salamanca)
Juan Carlos Conde (Oxford University)
Juan Miguel Valero (Universidad de Salamanca)
María José Vega (Universitat Autònoma de Barcelona)
Lara Vilà (Universitat de Girona)

© *la SEMYR* & *el SEMYR*

© *los autores*

Maquetación: Jásyer proyectos editoriales

Impresión: Nueva Graficesa, S.L.

I.S.B.N.: 978-84-941708-3-6

Depósito legal: S. 383-2014

TABLA

Presentación

[17-18]

PRIMERA PARTE
PONENCIAS PLENARIAS

VICENÇ BELTRAN

*Estribillos, villancicos y glosas en la poesía tradicional: intertextualidades
entre música y literatura*

[21-63]

ROGER CHARTIER

La mano del autor. Archivos, edición y crítica literaria

[65-81]

ANTONIO GARGANO

Reescrituras garcilasianas

[83-111]

MARÍA JESÚS LACARRA

Las reescrituras de los cuentos medievales en la imprenta

[113-149]

MARÍA DE LAS NIEVES MUÑIZ
 Muñiz *a descriptio puellae: tradición y reescritura*
 [151-189]

ROSA NAVARRO DURÁN
 Curial e Güelfa, «*mélange de gothique et de renaissance*»
 [191-225]

SEGUNDA PARTE
 COMUNICACIONES

RAFAEL ALEMANY FERRER
Las reescrituras de un franciscano islamizado: Anselm Turmeda
 [229-242]

ANA PATRÍCIA R. ALHO
Sistema hidráulico Superior na arquitectura gótica em Barcelona. Casos de Estudo
 [243-256]

ÁLVARO ALONSO
Poesía pastoril entre Encina y Garcilaso
 [257-270]

PEDRO ÁLVAREZ-CIFUENTES
*Sobre copia y reescritura: Las diferentes versiones de la Crónica do Imperador
 Beliandro*
 [271-284]

FILIPE ALVES MOREIRA
*Tradicón y reescritura: de la Crónica de Alfonso XI a la
 Crónica de Afonso IV*
 [285-297]

JOSÉ ARAGÜÉS ALDAZ

Los discípulos de Santiago: tradiciones, equívocos, fabulaciones (II)

[299-311]

CARMEN BENÍTEZ GUERRERO

La transmisión de la Crónica de Fernando IV: estado de la cuestión e hipótesis de trabajo

[313-325]

ALFONSO BOIX JOVANÍ

La aventura del toro en Peribáñez, ¿un ritual iniciático?

[327-339]

EVA BELÉN CARRO CARBAJAL

La Glosa peregrina de Luis de Aranda: tradición, intertextualidad y reescritura

[341-358]

MARÍA CASAS DEL ÁLAMO

Viola Animae: itinerario y particularidades tipográficas de una edición pinciana del siglo XVI

[359-368]

MARTÍN JOSÉ CIORDIA

Letras y humanidades en textos de Poggio Bracciolini

[369-380]

ANTONIO CONTRERAS MARTÍN

La versión catalana del Decameron (1429): algunas consideraciones sobre el jardín

[381-393]

ISABEL CORREIA

La corte, la clausura y la buena caballería: del Lancelot en prose al Palmeirim de Inglaterra

[395-407]

CECILIA A. CORTÉS ORTIZ

*El catálogo de sermones impresos novohispanos del siglo XVII de la
Biblioteca Nacional de México*

[409-424]

MARÍA DEL PILAR COUCEIRO

El paso del trasmundo en los Sonetos de Gutierre de Cetina

[425-440]

FRANCISCO CROSAS

Tradición y originalidad en la Historia de Troya de Ginés Pérez de Hita

[441-448]

MARÍA DÍEZ YÁÑEZ

*Las virtudes de la liberalidad, magnificencia y magnanimidad en la tradición
aristotélica en España a través de las traducciones al castellano del De Regimine
Principum de Egidio Romano*

[449-466]

CESC ESTEVE

*Reescriure i popularitzar la història al Renaixement. Les traduccions de Claude de
Seysel*

[467-478]

EDUARDO FERNÁNDEZ COUCEIRO

La recepción del Humanismo en Bohemia a través de los prólogos y las dedicatorias

[479-492]

NATALIA FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

*La reescritura hagiográfica de motivos folclóricos: sobre el trasfondo edípico de la
leyenda de San Julian el Hospitalario en las versiones castellanas*

[493-509]

MANUEL FERREIRO

*Apostilas ao texto da cantiga Don Beeito, ome duro [B 1464, V 1074]
de Joan Airas de Santiago*

[511-527]

LEONARDO FUNES

Letras castellanas en tiempos de Fernando IV: esbozo de una historia literaria

[529-542]

LUIS GALVÁN

Ars longa, uita breuis: tiempo, retórica y política

[543-557]

FOLKE GERNERT

La textualización del saber quiromántico: la lectura de la mano en Lope de Vega

[559-575]

LUCÍA GÓMEZ FARIÑA

Atlas: la reescritura de un mito a través de los siglos

[577-590]

ALEJANDRO HIGASHI

*Pautas prosódicas de la variante editorial en la transmisión del
Cancionero de Romances*

[591-605]

JOSÉ HIGUERA

*La reescritura de la «philosophiam supernaturalem» en las ediciones lulianas de
Lefèvre d'Étaples: phantasia, ciencia y contemplación*

[607-621]

PABLO JUSTEL VICENTE

El motivo de la despedida en la épica medieval castellana

[623-637]

IOANNIS KIORIDIS

*Hermano reconoce a hermana: variantes del motivo en el romancero
y las baladas tradicionales griegas*

[639-653]

EVA LARA ALBEROLA

*¿Los delirios de una moribunda...? La conformación definitiva de la hechicera
celestinesca en el Testamento de Celestina, de Cristóbal Bravo*

[655-668]

ANA SOFIA LARANJINHA

*A matéria de Bretanha na Istoría de las bienandanças e fortunas de
Lope García de Salazar: modalidades e estratégias de reescrita*

[669-682]

MARCELA LONDOÑO

*La condena de la oración supersticiosa en el siglo XVI.
El ejemplo de San Cipriano*

[683-694]

ANA M^a MALDONADO CUNS

«Puesto ya el pie en el estribo» como excusa para López Maldonado et alii

[695-711]

CLARA MARÍAS MARTÍNEZ

*La vida cotidiana en las epístolas poéticas del Renacimiento:
tradición clásica y reescritura autobiográfica*

[713-730]

LLÚCIA MARTÍN PASCUAL

*Lecturas divergentes y correcciones de copistas en los manuscritos F y N
de las poesías de Ausiàs March*

[731-747]

NURIA MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ
«Hacer libros no tiene fin». Los moriscos y su patrimonio manuscrito
[749-758]

MARÍA DEL ROSARIO MARTÍNEZ NAVARRO
*Reescritura anticortesana de la tradición bíblica y romancística
en Cristóbal de Castillejo*
[759-776]

MARTA MATERNI
*Reescritura y tradición sapiencial de un Speculum principis en cuaderna vía:
los castigos de Aristóteles en el Libro de Alexandre (cc. 51-84)*
[777-785]

LAURA MIER PÉREZ
Adulterio y comicidad en el teatro renacentista
[787-801]

RUTH MIGUEL FRANCO
El tratamiento de las citas en la parte gramatical del Catholicon de Juan Balbi
[803-816]

JOSÉ LUIS MONTIEL DOMÍNGUEZ
La impronta leonesa de la Crónica de veinte reyes
[817-830]

ISABEL MUGURUZA ROCA
*De alegorías y maravillas: reescritura, intertextualidad y auto-plagio
en la obra de Antonio de Torquemada*
[831-843]

SIMONA MUNARI
Vari gradi di riscrittura nei Colloqui di Erasmo
[845-858]

IVETA NAKLÁDALOVÁ

El árbol del conocimiento: la reescritura de los topoi gnoseológicos en la obra de Juan Amos Comenio

[859-872]

JOSÉ LUIS OCASAR

La atribución del Lazarillo a Arce de Otálora. Una perspectiva geneticista sobre los problemas de autoría

[873-888]

ALICIA OIFFER-BOMSEL

Fray Luis de Granada, traductor del Contemptus Mundi de Tomás de Kempis: de la noción de translatio a la reelaboración conceptual en la obra del humanista granadino

[889-903]

GEORGINA OLIVETTO

*«Si quid deterius a me perscriptum est, emendationis tuae baculo castigues».
Cartagena, Decembrio y la República de Platón*

[905-917]

MARÍA DEL PILAR PUIG-MARES

Pues de ti solo es mandar (figuras reales en autos del siglo XVI)

[919-934]

JOSÉ ANTONIO RAMOS ARTEAGA

Entradas teatrales en el contexto colonial: reinventiones sobre el modelo medieval

[935-945]

ROSA MARÍA RODRÍGUEZ PORTO

De tradiciones y traiciones: Alfonso X en los libros iluminados para los reyes de Castilla (1284-1369)

[947-962]

AMARANTA SAGUAR GARCÍA

Los libros sapienciales y Celestina: el caso paradigmático de Eclesiástico
[963-975]

SARA SÁNCHEZ BELLIDO

Inversión de tópicos en un diálogo renacentista: los Coloquios
de Baltasar de Collazos
[977-989]

PAULO SILVA PEREIRA

El Libro de Job y la cultura portuguesa de la Edad Media al Renacimiento:
traducción, tradición y transgresión
[991-1006]

MARIANA SVERLIJ

La razón y el absurdo: diálogos con la antigüedad en la obra de
Leon Battista Alberti
[1007-1017]

JUAN MIGUEL VALERO MORENO

Denis de Rougemont: La invención del amor
[1019-1045]

BLANCA VIZÁN RICO

La influencia de Savonarola en la «Devota exposición del Salmo Miserere mei
Deus» de Jorge de Montemayor
[1047-1062]

Índice onomástico

[1063-1089]

SEGUNDA PARTE
COMUNICACIONES

LAS VIRTUDES DE LA LIBERALIDAD,
MAGNIFICENCIA Y MAGNANIMIDAD
EN LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICA
EN ESPAÑA A TRAVÉS DE LAS TRADUCCIONES
AL CASTELLANO DEL *DE REGIMINE PRINCIPUM*
DE EGIDIO ROMANO¹

MARÍA DíEZ YÁÑEZ
Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN: MARCO DE LA INVESTIGACIÓN Y OBJETIVOS

YA ARISTÓTELES ESTABLECIÓ LA dependencia entre la ética y la política, al ser ésta última el medio de dirigir la ciudad de acuerdo a unos principios éticos que hicieran posible al ciudadano alcanzar la felicidad última y verdadera.

En ciencias prácticas como a las que nos estamos refiriendo son imprescindibles los referentes. Para establecer un referente no sólo basta un código moral determinado sino que, para su aplicación y expansión, es necesario que tal código se autorice. Es sencillo, pues, entender la relación entre referentes y autoridad y el constante debate al respecto. Es

1. Este trabajo forma parte de la investigación en aristotelismo hispánico en la que trabajo gracias a una beca FPU AP2009-4004, y se inscribe dentro del Grupo de investigación «Sociedad y literatura entre la Edad Media y el Renacimiento» de la Universidad Complutense de Madrid, código 941032.

este el motivo por el que este breve estudio se enmarca en el ámbito de los regimientos de príncipes.

La historia de la moralidad en Europa es un capítulo amplísimo y de tal complejidad que me veo incapaz de resumirlo con acierto aquí, pero, como sabemos, para tratar de reconstruir y, sobre todo, de comprender la trayectoria de la moral europea no debemos olvidar que los moralistas miraban hacia sus orígenes, es decir, hacia Roma a través de Grecia, así como que también tuvieron presentes las referencias de actuación que ofrecía la doctrina de la religión cristiana desde su pronta expansión por Europa, tan íntimamente ligada al territorio del imperio romano. En el marco cronológico y espacial del Bajo Medievo europeo la autoridad moral se dividía —con límites no delimitados plenamente— entre la autoridad política y la eclesiástica. No hay espacio aquí para tratar en profundidad esta cuestión de la *auctoritas* civil y la *potestas* eclesiástica, pero sí es conveniente no perder de vista que este conflicto de autoridades constituye el escenario y los ingredientes que estarán presentes en los códigos y autoridades morales que necesitaba la civilización europea. El rey, como responsable terrenal de su reino, no sólo debía ser humano y políticamente virtuoso, sino que también debía ser un buen rey cristiano que condujera a sus súbditos, a través de los caminos temporales, hacia el bien eterno celestial.

La apertura intelectual que se produjo y desarrolló a partir del siglo XII contribuyó considerable y fundamentalmente al progresivo estudio de la filosofía aristotélica. Una filosofía que provocó no pocos conflictos, tanto intelectuales como doctrinal-teológicos. La altura intelectual de un pagano clásico junto a la crisis moral que estaba sufriendo la Iglesia entonces fueron factores que se retroalimentaron y que contribuyeron, ambos, a la ampliación intelectual y a la necesidad de una reformulación moral.

El naturalismo y utilidad conceptual de Aristóteles cubría de manera muy satisfactoria muchas de las lagunas teórico-prácticas de Europa, entre las que se encontraban las de la comprensión y orientación de la sociedad según la manera ético-política más adecuada y eficaz. Esa naturalidad se explica en gran medida por el carácter de origen, de raíz, que tiene la filosofía aristotélica. Por eso, la introducción del Estagirita, ya sea citado expresamente o formando parte de la base conceptual de numerosas obras y concepciones políticas, refleja el camino, en cierta forma espontáneo, por el que siguió vertiéndose la obra aristotélica en el contexto intelectual y práctico europeo.

2. EGIDIO ROMANO Y EL CONTEXTO DOCTRINAL Y POLÍTICO

La obra del *De Regimine Principum* de Gil de Roma (ca. Roma, 1243-Avignon, 1316) reúne cuatro características que, aunque puedan resultar evidentes, enumeraré brevemente.

En primer lugar, se trata de una clara muestra de recepción de la obra filosófica aristotélica². Es destacable, asimismo, la ausencia en la obra de referencias a las Sagradas Escrituras y a los escritos de los Padres de la Iglesia. Este aspecto refleja la postura que pretende transmitir Egidio, quien comparte el naturalismo de la filosofía aristotélica sin considerarlo incompatible con la postura cristiana, que Egidio no dejó de defender a lo largo de su vida. No deja de ser una muestra más de la progresiva delimitación que se estaba estableciendo entre filosofía y teología.

En segundo lugar, destaca el uso de fuentes tomistas. Las que emplea son, fundamentalmente, las *Sententiae*, *De regno*, la *Summa Theologia I y II* y la *Summa contra gentiles*. Esta influencia se debe a la educación del autor en la escuela de Tomás de Aquino durante su periodo de formación en París, a donde fue enviado por su orden a partir de 1260 para estudiar teología³ y en donde establece cierta relación doctrinal, teórica y conceptual⁴ con el tomismo, que tendrá su reflejo en el *De Regimine Principum*⁵.

2. Se demuestra esta influencia atendiendo al número de citas de la obra aristotélica que contiene: 230 de su *Política*, 185 de su *Ética* y 88 de su *Retórica*. Así como en la estructura tripartita en la que estructura sus libros, siguiendo la tradicional división aristotélica: ética, primer libro; económica, el segundo; y política, el tercero. Briggs (1999: 11).

3. Recordemos que por aquellos años la obra moral aristotélica ya se conocía a través de la traducción de Moerbeke (*Política* y *Retórica*, 1260) y Grosseteste (la obra entera de Aristóteles c. 1246), así como por medio de los comentarios de los filósofos árabes y los de Tomás de Aquino.

4. Incluso Egidio Romano defendió posturas tomistas a pesar de la condena que recibieron algunas de ellas.

5. Al respecto me parece interesante tener en cuenta, siguiendo a Copleston (1994: 370), la idiosincrasia propia de Gil de Roma, que da valor tanto a su obra como al reflejo de la recepción aristotélica que supone. «Indudablemente fue influido por santo Tomás, pero no parece que se limitase a aceptar sin más la doctrina tomista. No vaciló en criticar posiciones tomistas ni en desviarse de éstas cuando le pareció bien; y cuando se mostraba

En tercer lugar, la pertenencia del autor a la orden agustiniana tuvo necesariamente que influir en su formación intelectual. Aunque la obra egidiana, por su tendencia a posturas aristotélico-tomistas y por la amenaza que suponía el averroísmo, no fue considerada plenamente aceptable entre los de su orden hasta el capítulo general celebrado en Florencia en 1287⁶, es evidente que la obra de *De civitati Dei* marcó también la construcción y valoración de la obra política del *De Regimine principum*⁷.

La elaboración teórica que constituye la obra del *De regimine principum* podría considerarse como una muestra de la compatibilidad entre estas dos corrientes cristianas: la tomista y la agustiniana. Es cierto también que santo Tomás «va modificando su pensamiento bajo la influencia creciente de San Agustín»⁸ durante el período de tres años que median entre la redacción de la primera y la segunda parte de la *Summa theologica*, y que está influenciado por el neoplatonismo y el agustinismo cuando redacta la *Summa contra gentiles*. Egidio es, por lo tanto, otro reflejo de la posible compatibilidad entre dos de las más relevantes escuelas del mundo intelectual de entonces.

Aun contando con que fue la labor de síntesis de algunos autores medievales la que hizo realidad esta convivencia filosófico-doctrinal entre aristotelismo, agustinismo y tomismo, no deja de ser destacable la capacidad de la filosofía del Estagirita de formar parte de tal síntesis, así como que, en muchas ocasiones, ha sido la naturaleza de su obra la que ha hecho posible tal labor.

En cuarto y último lugar, es de notar la postura que toma Egidio ante el panorama de las relaciones entre poder eclesiástico y poder civil. En

de acuerdo con ellas es evidente que lo hacía como un resultado de su pensamiento y reflexión personal, no porque fuese o hubiese sido discípulo de santo Tomás».

6. «En todo caso, la lectura egidiana tendente hacia las posturas aristotélico-tomistas cobró carta de naturaleza cuando el capítulo general de la orden agustiniana, celebrado en Florencia hacia el año 1287, dictó norma de interpretación doctrinal a favor de lo legado por el romano», López de Goicoechea Zabala (2003: 7).

7. «El texto egidiano no puede ocultar su origen agustiniano, cuando desarrolla el recto y debido orden del vivir, determinado por la idea de bien, y que se traduce en la división tripartita, y claramente platónica, de bienes mínimos, bienes medios y bienes máximos», López de Goicoechea Zabala (2003: 4).

8. «El influjo aristotélico es decisivo en toda la obra [*Comentario de Tomás de Aquino a la Ética*], si bien queda un innegable trasfondo de ideas agustinianas y neoplatónicas», Lértola (2000: 29), que se basa en Hirschberger (1964: 296).

su obra defiende la idea de que la autoridad real tiene sus bases en una perfección moral espiritual, por lo tanto la *potestate* eclesiástica tiene su papel en la fundamentación de la autoridad regia⁹. Egidio sirve al poder civil, pues dedica su regimiento al rey Felipe IV el Hermoso, pero en la enemistad que surgiría entre éste y el papa Bonifacio VIII a raíz de las polémicas económicas y judiciales entre monarquía y clero, se posicionará junto a la sede eclesiástica romana¹⁰.

3. LAS VIRTUDES DE LA LIBERALIDAD, MAGNIFICENCIA Y MAGNANIMIDAD

La ciencia ética estudia cuál es el bien último y el modo de actuar para lograr alcanzarlo. Para Aristóteles este bien se alcanzaba en la contemplación intelectual. La contemplación es un tipo de acción que exige desprendimiento de los bienes materiales, pero los necesita como instrumentos para alcanzar ese bien «en sí».

Las virtudes de la liberalidad (o generosidad), magnificencia y magnanimidad se presentan en la obra egidiana derivadas de la virtud cardinal de la justicia, la primera, y de la fortaleza las dos últimas. Todas ellas se aplican a las acciones relativas a la riqueza y al dinero. Aristóteles trata de estas tres virtudes en su libro IV de la *Ética* a *Nicómaco*, donde expone las características, objeto y extremos de cada una de las virtudes. Gil de Roma, siguiendo a santo Tomás, divide las virtudes de acuerdo al control que ejercen sobre las pasiones. De esta manera, la magnanimidad y magnificencia controlarían, igual que la fortaleza, las pasiones *irascibiles*, la primera *circa magna bona honesta* y la segunda *circa magna bona utilia*. Y la liberalidad controla las pasiones *concupiscibiles* acerca de los bienes útiles¹¹.

9. Idea que defenderá en su obra *De ecclesiastica potestate* (c. 1301-2), que se utilizó para la preparación de la Bula *Unam sanctam* y que formó parte de las disputas sobre las relaciones entre el poder eclesiástico y el poder civil sobre todo durante la primera parte del siglo XIV.

10. *De potestate ecclesiastica* refleja su defensa de las pretensiones papales.

11. Bęczy (2011:294).

3.1. JUSTIFICACIÓN DE LA SELECCIÓN DE LAS VIRTUDES

Tres razones fundamentan la selección. La primera, el hecho de que sean virtudes propias de los reyes y poderosos, que son quienes poseen bienes materiales en grandes cantidades, y quienes se considera que deben vivir estas virtudes para el regimiento de sus reinos. La segunda, la relación que se da en estas virtudes entre el bien próximo y el bien último. Y la tercera, y como consecuencia de la anterior, la consideración teológica de bien último como bien eterno espiritual y el lugar que ocupan en la moral cristiana las virtudes referentes a los bienes terrenales y próximos. Esta última cuestión influirá en el modo de introducción y transmisión de la filosofía aristotélica en un contexto cristiano.

El corpus para este estudio se incluye en el conjunto manuscritos traducidos al castellano del *De Regimine Principum*¹². La traducción hispánica ya era conocida en Castilla, según referencias en don Juan Manuel (hacia 1336) y Pedro López de Ayala. Pero se produjo una mayor difusión de la obra tras la traducción y glosa de Juan García de Castrojeriz, encargo del obispo de Osma don Bernabé, para el infante don Pedro, hijo de Alfonso XI.

12. La obra del *De Regimine Principum* de Gil de Roma tuvo enorme proyección en la traducción a diversas lenguas. Son más de 350 manuscritos latinos conservados a día de hoy. Las copias latinas abundaron a finales del siglo XIII y la difusión fue mayor a principios del siglo XIV, lo que demuestra la progresiva ampliación de su lectura. Además, aunque para Gil de Roma la lengua apta para los razonamientos filosóficos era el latín, las versiones a varias lenguas aparecieron pronto por toda Europa. La primera versión francesa (1282) y sucesivas copias a partir de ella antes de 1300; la primera versión en italiano (1288); traducciones, adaptaciones y abreviaciones a varios dialectos alemanes (siglos XIV y XV); traducciones al flamenco (principios del siglo XIV) y al inglés (c. 1400), al catalán (siglo XIV). En el ámbito castellano resultan útiles los estudios de Díez Garretas *et al.* (2003: 10-11) y Fradejas Rueda *et al.* (2004).

3.2. CORPUS¹³

De los 23 testimonios en castellano –22 manuscritos y 1 incunable– he consultado los 13 manuscritos conservados en bibliotecas y archivos de Madrid, que, siguiendo la agrupación en series¹⁴, son los siguientes:

Serie A: cuatro manuscritos con la traducción y la glosa. Entre los que se encuentra [A].

Serie B: once manuscritos en los que lo que predomina es la glosa. Entre los que se encuentran [B], [C], [D], [E], [F] y [G].

Serie C: cuatro manuscritos basados en la serie B y que contienen una reelaboración de la glosa. Entre los que se encuentran [H], [I] y [J].

Serie D: dos manuscritos que, «en cuanto al texto egidiano entraría en la serie A, pero la glosa o no se ha copiado, o está contaminada con los dos primeros libros y no presente en el tercero»¹⁵. De los que no tenemos ningún ejemplar en las bibliotecas madrileñas.

3.3. OBJETIVOS

Las conclusiones se extraerán a partir de dos cuestiones: la primera, el carácter de transmisión del texto a través de la glosa y la segunda, el interés reflejado por los receptores-lectores en el contenido del texto a través de las manecillas, anotaciones y señalizaciones que traen los manuscritos.

13. La nomenclatura que he utilizado para referirme a los manuscritos seleccionados es la siguiente: [A] Esc. Ms. h.I.8; [B] BNM Ms. 12904; [C] BRAH Ms. 9/5685; [D] Fund. Lázaro Galdiano Inv. 15304; [E] Instituto Valencia de don Juan Ms. 26.I.5; [F] BNM Ms. 10223; [G] Esc. Ms. K.I.5; [H] BNM Ms. 1208; [I] Esc. Ms. h.III.8; [J] Esc. Ms. h.III.18.

14. Acero Duránte *et al.* (2005: 227-228).

15. Acero Duránte *et al.* (2005: 230).

3.3.1. La transmisión del texto a través de la traducción

En el caso de la obra que nos ocupa, la intencionalidad específica de Juan García de Castrojeriz no era, como nos señala acertadamente Bizarri, «la labor de un traductor cualquiera: sino que tenía que adaptar los vocablos teóricos latinos¹⁶ y encuadrar el pensamiento de Aristóteles en el lenguaje castellano. Pero también tenía que hacer admisible a un pensamiento cristiano esta obra que no era de Aristóteles, pero que se basaba constantemente en él»¹⁷.

Bizarri también aclara las repercusiones teóricas que tuvo la traducción de Castrojeriz al no limitarse a «una descripción del tratado egidiano», sino que presentaba «un esquema de la ciencia política en el sentido aristotélico»¹⁸ a través de la cual identificaba filosofía práctica con filosofía moral, por lo que, concluye, Castrojeriz logrará que la ciencia política se conforme en Castilla como una disciplina específica y no sólo como una aplicación práctica como era antes considerada.

El texto castellano es un texto glosado. Jesús D. Rodríguez Velasco se refiere a la influencia, en absoluto marginal, que la glosa tiene en la recepción del contenido de la obra, hasta el punto de que la glosa adquiriera la categoría de texto central¹⁹. De hecho, de entre los trece testimonios de las bibliotecas madrileñas sólo el manuscrito de la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial h. I. 8 [A] presenta el texto traducido en posición central de la página y la glosa en los márgenes. De los demás manuscritos castellanos —que no entran en el corpus de análisis— son tres los que diferencian gráficamente texto y glosa. Por tanto, de los veintitrés testimonios, son diecisiete los que presentan unitariamente texto y glosa.

A continuación, a través de los capítulos donde se contienen las virtudes de la liberalidad, magnificencia y magnanimidad, se observará

16. Para dicha traducción, según Julio César Santoyo (2009: 273): «García de Castrojeriz no se sirvió del original latino, sino de la previa traducción al francés que a finales del siglo XIII había hecho Henri de Gauchy». Citado por Nogales Rincón (2009-2010: 302).

17. Bizarri (2000: 227).

18. Bizarri (2000: 230).

19. Rodríguez Velasco (2001: 123).

en primer lugar cómo presenta Egidio la doctrina aristotélica en su obra y, en segundo lugar, la manera en que lo hace el glosador. Este apartado se establece a partir del manuscrito [A], que sigue más fielmente el texto latino y diferencia gráficamente texto y glosa²⁰.

En primer lugar el texto traducido de la obra egidiana presenta una estructura que ordena el contenido aristotélico y lo articula con otros contenidos y obras según el proyecto que sigue Egidio en la redacción. En estos siete capítulos, donde se contienen las tres virtudes escogidas –capítulos XVII al XXII de la segunda parte del Libro I–, Egidio acude expresamente a la autoridad aristotélica según el libro IV de la *Ética*, pero es preciso recordar que Gil de Roma bebe de las fuentes tomistas para su obra y más nos interesa apuntar la influencia que hay en su obra de las *Sententia libri ethicorum* y *Sententia libri politicorum* como vía de acceso a la filosofía moral aristotélica²¹.

De acuerdo a su intencionalidad pedagógica, la obra estructura los capítulos de forma binaria, donde los capítulos que conforman la primera parte exponen la teoría sobre la virtud y los capítulos que conforman la segunda indican por qué los reyes deben vivir esa virtud y cómo ha de alcanzarse de forma práctica.

En el contenido traducido a partir del latín, se contextualiza la doctrina aristotélica específica sobre estas virtudes dentro del conjunto de la teoría ética del Estagirita, de la misma manera que aparece en los *Comentarios* tomistas, quedando así mejor explicada la concepción de la virtud dentro de la tradición teórica aristotélica.

Queda claro en la obra que las riquezas son bienes temporales orientados al bien de la comunidad, y destacada la responsabilidad del rey para administrarlos virtuosamente. Asimismo, anota indirectamente que la posesión de múltiples bienes, si no están dirigidos a la comunidad, es antinatural. Destaca, pues, la jerarquía, que ya establecía Aristóteles, de la

20. Grespi (2004: 104).

21. Briggs (1999: 10). Por falta de espacio traigo aquí sólo dos ejemplos que reflejan el uso que hace Egidio de la fuente tomista de los *Comentarios* a la ética aristotélica. En primer lugar, se observa la influencia a través de la estructuración del contenido de la virtud de la liberalidad (cap. XVII), siguiendo el orden de carácter escolástico que sigue santo Tomás (aunque no siempre se extiende tanto como lo hará el aquinate). Y, en segundo lugar, en la enumeración que hace de las seis propiedades del magnífico en el capítulo XXI.

primacía de la virtud sobre las riquezas. Otra cuestión será la concepción de qué es el bien último para Aristóteles y para los cristianos, pero queda claro en ambos casos que trasciende las riquezas.

Concluimos, pues, que recoge la doctrina ética aristotélica del libro IV y la estructura y ordena de acuerdo a sus fines filosóficos y pedagógicos.

3.3.2. La transmisión del texto a través de la glosa

Las glosas especificarán la doctrina aristotélica, la complementarán y en ocasiones la modificarán, siempre fiel a la intencionalidad que subyace en el trabajo Castrojeriz, ampliar el público receptor de la obra egidiana y no reducirlo exclusivamente a la realeza²².

Liberalidad

La glosa del capítulo XVII divide el contenido de la virtud en la acción de «dar» por un lado, y en la de «recibir» por otro. Mientras, como veíamos arriba, Egidio Romano ha seguido la doctrina aristotélica, el glosador ha preferido matizar el contenido con las autoridades clásicas de Séneca (*De beneficiis*) y Cicerón (*De officiis*) y las cristianas de Boecio (*De consolazione philosophiae*), San Ambrosio (*De officiis*), la referencia bíblica de que «Dios hace llover sobre justos e injustos» y la autoridad de Juan de Salisbury a través de su *Policratus*²³. Se sirve de estas autoridades para presentar un

22. Bizarri (2000: 228): «En su glosa, Castrojeriz insiste en la finalidad de la obra: está dirigida a toda persona, tanto a reyes y príncipes como para todo hombre. Con ello, Castrojeriz, si bien coloca al príncipe en primer lugar, abre su obra a un público noble y da el primer paso de un giro que se producirá en los siglos XIV y XV: la recepción de la Filosofía moral aristotélica ligada estrechamente a círculos nobles».

23. Acerca del origen de las fuentes, directas o indirectas: «El propio Guardiola recuerda que Castrojeriz se define como compilador, lo que de acuerdo a la tipología que Buenaventura estableció en función del grado de originalidad del material empleado, sólo le supondría una tarea recolectora y organizadora, nunca creadora. Si aceptamos que más de dos tercios de los ejemplos de la *Glosa* están tomados de las dos obras citadas de Juan de Gales, el número de fuentes directas se ve reducido a las esperables en una biblioteca de un hombre de religión, más la novedad de las de Gales, de Juan de Salisbury y la de Conches, a lo que habría que sumar pocos elementos nuevos de la

contenido que no es tan evidente en Aristóteles acerca del verdadero bien celestial, bien que los pobres también pueden alcanzar. La glosa sirve también para reforzar la actitud benigna y liberal que los reyes han de tener hacia los pobres, como con todos es liberal Dios, pudiendo así recibir en contrapartida la oración de los pobres por el rey²⁴. Es ésta idea de la que presenta cierta novedad teórica²⁵.

En la glosa al capítulo XVIII insistirá en la desaprobación del rey avaricioso. Y traerá como ejemplo de rey liberal y generoso en limosnas al rey cristiano y canonizado Luis de Francia.

Magnificencia

Completa el concepto de esta virtud con la teoría ciceroniana (*Rhetorica*), y acudirá a Séneca (*De beneficii* y *Epistolae*) para puntualizar que se debe huir sobre todo del pecado, como obra más vil que es. Después, apoyándose en Valerio Máximo, pone el ejemplo de los «itálicos» que conservaron su libertad y de personajes como Golías, que dijeron la verdad al emperador a pesar del consecuente castigo. Acto seguido, trae ejemplos de los «antiguos» entre los que destaca, no por casualidad, los consejos de Aristóteles a Alejandro y el ejemplo de Dionisio y Alejandro.

En los capítulos que conforman el segundo par de esta virtud se sirve del ejemplo del rey Manuco, que trae Cicerón (*De officiis*), destronado por no ser hospitalario. Con Valerio trae el ejemplo de Galio y con Séneca el de César y Trajano como emperadores preocupados por el bien común del pueblo. Cita el ejemplo de magnificencia del rey Eneas (Virgilio, *Eneida*), y se sirve de autoridades cristianas del Antiguo Testamento (*Génesis*, XIX, *Eclesiástico*,

tradición hispana, como el *Disciplina Clericalis* de Pedro Alfonso». Cf. Martín Sanz (2009: 221-227).

24. Citando a Beda, el venerable, como autoridad, quien recuerda que los pobres pueden rezar para que el rey alcance también el bien celestial. Idea que retomará también san Bernardo. Cf. Little (1980: 126).

25. El hecho de que Egidio recoja en el capítulo XVIII la afirmación de que la naturaleza «es pagada por pocas cosas» puede justificar la naturalidad de la virtud de la pobreza, pero también hay que tener en cuenta que no es sino corroborar el naturalismo de Aristóteles, quien destaca que los bienes están bien utilizados si se orientan al bien común.

XIV, *Libro de Job*, XXXII y *Libro de los Reyes*, del que selecciona el ejemplo de Salomón) y del Nuevo (*Evangelio* según San Juan, 6, para el que se apoya en la homilía XLII de San Juan Crisóstomo, y la *Carta a los hebreos* de San Pablo) para reforzar el ejemplo de hospitalidad y magnificencia en Jesucristo.

Magnanimidad

La glosa insiste en la virtud de la magnanimidad en servicio del bien del pueblo, recalando la idea de la maldad de un rey avaricioso. Se apoya en la autoridad ciceroniana para caracterizar la virtud, recalca la idea citando a Horacio y vuelve a Cicerón para especificar que el magnánimo ha de estar al servicio del bien común y debe huir de la avaricia y de todo deseo imprudente de honra.

Completa las seis propiedades del filósofo con diez que indica Valerio, a través de las cuales insistirá en la virtuosa acción de acrecentar las tierras y los bienes por el bien común, por encima de los demás bienes, incluso los familiares (pues la familia tiene valor inferior, en cuanto individual, frente al bien público). Recuerda que honrar la tierra se asemeja a la acción de honrar la majestad de Dios y, por último, acude a Séneca para indicar que sólo si la pobreza ha sido elegida libremente puede ser valorada²⁶.

Castrojeriz añade, por lo tanto, referencias clásicas y cristianas que, aunque no se encontraran en Gil de Roma, no resultan incompatibles con su tratado sino que sirven para parafrasearlo de acuerdo a su intencionalidad cristianizadora.

3.3.3. El interés reflejado por los receptores en el contenido del texto, a través de las manecillas y anotaciones señaladas en los manuscritos

De entre los diez manuscritos que presentan manecillas, subrayados y signos de llamadas de atención, siete pertenecen a la versión larga y tres a la versión resumida.

26. Para la evolución del concepto de pobreza voluntaria en el mundo religioso cristiano, cf. Little (1980: 94, 126).

De entre los siete primeros, seis presentan manecillas. Y de entre estos seis, en dos de ellos [A y C] éstas aparecen en los capítulos de las virtudes seleccionadas para este trabajo, y en otro [F] están en capítulos del libro primero en los pasajes que se refieren a la relación entre las riquezas y otras virtudes.

Respecto a los demás signos (subrayados, llaves) un manuscrito –el [A]– trae todas sus señalizaciones en las virtudes de la liberalidad, magnificencia o magnanimidad. De entre los demás, cinco traen señalizaciones en los capítulos que aquí nos interesan [B], [D], [G], [H] e [I]. Los dos restantes [C] y [F] no traen ninguna señalización aparte de las manecillas.

De los tres manuscritos pertenecientes a la versión resumida, dos de ellos señalizan mediante subrayado la virtud de la liberalidad: [A] y [H]. El manuscrito [J] tacha doblemente (en tinta negra y en tinta roja) la desaprobación del rey avaro.

El interés reflejado hacia las virtudes de la liberalidad, magnificencia y magnanimidad es manifiesto. A continuación, veamos las ideas que se señalizan repetidamente en estos manuscritos. Por número de coincidencias son las siguientes:

- a) Desaprobación de la avaricia: en dos manuscritos se señalan de manera literal: [B] y [D]. El manuscrito [A] señala también esta idea de manera indirecta, a través de las anotaciones junto a los pasajes que indican el deber de utilizar las riquezas para el bien común. La desaprobación del avaro se corrobora con la afirmación de que es mejor ser gastador que avariento, señalizada en los manuscritos [A], [B] y [G].
- b) La idea de lo vergonzoso de ser pedigüeños, señalada en dos manuscritos: [A] y [B].
- c) La relación entre la clase nobiliaria y la liberalidad, señalizada en dos manuscritos: [F] y [D].
- d) Por último, dos ideas que aclaran la jerarquía de valores. En primer lugar, hemos visto cómo en el manuscrito [D] destaca la idea de la superioridad del rey del cielo (fuente de autoridad eclesiástica pero también monárquica) y el deber de justicia de servir a Dios y a la Iglesia, idea ésta última que también se destaca mediante una llamada de atención en el

manuscrito [A]²⁷. En segundo lugar, y relacionada con la anterior, marca la compenetración de las virtudes de la liberalidad, magnificencia y magnanimidad con dos virtudes eminentemente cristianas. La pobreza –de la que ya hemos hablado– y la humildad. La humildad es una virtud que no aparece en la Ética aristotélica: Aristóteles afirma que el magnánimo no es humilde y desprecia a los otros, afirmación que Castrojeriz «desea que se interprete correctamente»²⁸, glosando que Aristóteles no pensaba que la magnanimidad estuviera reñida con la humildad. Recordemos que Egidio Romano en su *De Regimine Principum* coloca junto a los capítulos dedicados a la liberalidad, magnificencia y magnanimidad los capítulos que desarrollan la virtud de la humildad²⁹.

La insistencia en la crítica de la avaricia no es sólo una cuestión de tradición moral, sino también de tradición histórica. El imperio romano cayó por culpa de la avaricia de sus emperadores, defiende san Agustín en *De civitate Dei*. Recordábamos antes que la Iglesia, en el periodo de redacción del *De regimine principum* y en el de recepción en las distintas lenguas vernáculas, está viviendo un período de crisis ideológica y espiritual por cuestiones políticas y económicas. La insistencia en las virtudes cristianas de la humildad y la pobreza, tan poco aristotélica sobre todo la segunda, coloca la glosa de la traducción del *De regimine principum* de acuerdo a las necesidades espirituales que sectores de la Iglesia ven oportuno recordar, y que se están concretando espiritualmente de forma práctica a través del desarrollo de las órdenes mendicantes. La postura ideológica de que el poder civil ha de estar al servicio de la Iglesia la defiende Egidio en su obra y está corroborada por la glosa. Así como Egidio tomó postura en las circunstancias políticas que le tocó vivir, Juan García de Castrojeriz tampoco es ajeno a esta cuestión en el contexto hispánico.

27. Esta misma idea del deber de servicio que el rey debe a la Iglesia viene señalizada mediante manecilla en el manuscrito [E] en el capítulo IX del Libro II, tercera parte.

28. Bizarrí (2000: 233).

29. En estos capítulos, el manuscrito conservado en la Fundación Lázaro Galdiano señala el ejemplo del emperador Constantino, que fue humilde ante los obispos, pues se consideró indigno de juzgar a aquellos que son instrumentos de Dios.

4. CONCLUSIONES

La traducción glosada de Juan García de Castrojeriz no parece clasificarse dentro de una corriente ni tan filosófica ni tan aristotélica como la de santo Tomás y Egidio Romano. Éstos últimos se sirven de Aristóteles como autoridad filosófica, sin considerarlo incompatible con la doctrina cristiana. Juan García de Castrojeriz, para que sea posible utilizar a Aristóteles en el ámbito cristiano, considera necesario añadir a la autoridad aristotélica otras referencias filosóficas paganas y cristianas, algunas autoridades bíblicas y, en ocasiones, «corregir» al Estagirita. Se podría decir que mientras santo Tomás y Egidio ven posible la conciliación implícita de la teoría ética aristotélica con la cristiana, Juan García Castrojeriz aboga por una complementación más explícita. Un reflejo es el tratamiento de las virtudes eminentemente cristianas de la humildad y la pobreza. Egidio, como hemos visto, dedica los capítulos inmediatamente posteriores a la magnanimidad a la virtud de la humildad, se une a Aristóteles en su concepción de la naturaleza de la posesión de los bienes terrenales siempre que sea en servicio a los demás, y critica también repetidamente la avaricia contraria al bien común. Castrojeriz, con su glosa, añade fuentes bíblicas compatibles con las autoridades clásicas para corroborar el valor de la humildad y aclara lo «que verdaderamente quiso decir» Aristóteles respecto a la humildad del magnánimo. Realza el valor positivo de la pobreza como virtud, así como explícita que, de entre todos hacia los que el rey ha de mostrarse liberal, especialmente merecen tal beneficio los pobres.

En último lugar, la pretendida síntesis de filosofía aristotélica con la doctrina cristiana provocó, en ocasiones, exigencias a favor de una depuración de Aristóteles del «baño cristiano» al que le sometieron. Una cuestión que se planteó, como sabemos, en el ámbito filológico, filosófico e ideológico. Al mismo tiempo, no podemos olvidar otra realidad: el hecho de que Aristóteles recorriera Europa por caminos lingüísticos diversos y viajara con distintas concepciones doctrinales e ideológicas, le debe mucho a la labor tomista que participó en gran medida en -y de- la apertura intelectual, gracias a la cual facilitó la progresiva expansión de la filosofía aristotélica. Aunque esa apertura no resultara «gratuita» y obligara

en ocasiones a pagar la «cuota» cristianizadora para cruzar las fronteras, el resultado fue positivo al quedar la aduana abierta para, así, hacer posible los replanteamientos y nuevos acercamientos hacia la autenticidad e historicidad de la filosofía ética aristotélica.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Acero Durántez, Isabel *et al.*, «Las versiones a y b de la traducción castellana del *De regimine principum* de Gil de Roma», *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. vol.I*, Mercedes Pampín Barral y M. Carmen Parrilla García eds., A Coruña, 2005.
- Aquino, Tomás de, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Ana Maella (tr.), Celina A. Lértola Mendoza (estudio preliminar y notas), Pamplona, Eunsa, 2000.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- Bejczy, István Pieter, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: a Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden, Brill, 2011.
- Copleston, Frederik, *Historia de la filosofía. Volumen 2*, Madrid, Ariel, 1994.
- García de Castrojeriz, Juan, *Glosa castellana al «Regimiento de Príncipes» de Egidio Romano*, Juan Beneyto Pérez ed., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947-1948.
- Bizarri, Hugo O., «Fray Juan García de Castrojeriz receptor de Aristóteles», *AHDLMA*, CXVII (2000) 225-236.
- Briggs, Charles F., *Giles of Rome's De regimine principum*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Díez Garretas, M^a Jesús, *et al.*, *Los manuscritos de la versión castellana del De regimine principum de Gil de Roma*, Tordesillas, Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal. Seminario de Filología Medieval, 2003.
- Fradejas Rueda, José Manuel *et al.*, «Aproximación a la traducción castellana del *De regimine principum* de Gil de Roma: estado de la cuestión y análisis de las versiones», *Incipit*, XXIV (2004) 17-37.
- Grespi, Giuseppina, *Traducciones castellanas de obras latinas e italianas contenidas en manuscritos del siglo XV en las Bibliotecas de Madrid y El Escorial*, Madrid, BN, 2004.
- Little, Lester K., *Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa medieval*, Madrid, Taurus, 1980.
- López de Goicoechea Zabala, Javier, «La glosa castellana al *De regimine principum* (1280) de Egidio Romano. La reducción aristotélica», *Saberes. Revista de estudios jurídicos, económicos y sociales*, I (2003) 1-12.
- Martín Sanz, Demetrio, ««Magister dixit». Algunos elementos estructurales y organizativos de la glosa castellana al *De regimine principum* de Egidio Romano», *Revista de poética medieval*, XXIII, (2009) 197-235.

- Nogales Rincón, David, «En torno a la sabiduría en el cuatrocientos castellano: el prólogo a la traducción castellana del *De regno ad regem Cypr* de Tomás de Aquino dirigida a Fernando el Católico», *Memorabilia*, 12 (2009-2010) 289-350.
- Rodríguez Velasco, Jesús D., «La *Bibliotheca* y los márgenes. Ensayo teórico sobre la glosa en el ámbito cortesano del siglo xv en Castilla. I: códice, dialéctica y autoridad.», *eHumanista*, I (2001) 119-133.