
*[ALFONSO DE CARTAGENA]
MEMORIAL DE VIRTUDES*

BIBLIOTECA CARTAGENA
MMXXII

MEMORIAL DE VIRTUDES

PUBLICACIONES DE LA «BIBLIOTECA CARTAGENA»

dirección

Juan Miguel Valero Moreno

consejo de dirección

Pedro M. Cátedra
Director del IEMYRh

Fernando Gómez Redondo
Universidad de Alcalá

Juan Gil
Real Academia Española

José Antonio Pascual
Real Academia Española

consejo científico

Margarita Becedas
Directora de la Biblioteca Histórica, USAL

Sonia Gentili
Università di Roma «Sapienza»

Mar Campos Souto
Universidad de Santiago de Compostela

Teresa Jiménez Calvente
Universidad de Alcalá

José Antonio Cordón
Universidad de Salamanca & IEMYRh

Peter Linehan (†)
St John's College, University of Cambridge

Salvador Cuenca Almenar
Universitat Jaume I

María Luisa López-Vidriero
Ex-Directora de la Real Biblioteca

Ángel Escobar
Universidad de Zaragoza

Tomàs Martínez Romero
Universitat Jaume I

Rosa Fernández Lera
Ex-Directora de la Biblioteca de Menéndez Pelayo

María Morrás
Universitat Pompeu Fabra

Michel Garcia
Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle

Ricardo Muñoz Solla
Universidad de Salamanca & IEMYRh

Julián Solana Pujalte
Universidad de Córdoba

coordinación editorial

Laura Ranero Riestra
proyecto ACOC

[ALFONSO DE CARTAGENA]
MEMORIAL DE VIRTUDES

MAR CAMPOS SOUTO
ed.

BIBLIOTECA CARTAGENA
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
IEMYRhd & SEMYR
MMXXII

MONOGRÁFICOS

Esta edición es resultado de los trabajos realizados en el marco del proyecto de investigación *Alfonso de Cartagena. Obras Completas*, que se desarrolla con la financiación del Plan Nacional I+D (Ministerio de Economía, Industria y Competitividad - Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. Gobierno de España - Fondos FEDER UE) con referencias FFI 2014-55902-P y FFI 2017-84858-P.

bibliotecartagena.net

*en la supervisión editorial de este volumen ha colaborado
Pablo Rodríguez López*

BC

ISBN: 978-84-121640-3-9

© de la edición y sus textos, la autora
composición: *Jáser Proyectos Editoriales*

TABLA

ESTUDIO

Nota preliminar.....	XIII
El <i>Memoriale virtutum</i> (1422) de Alfonso de Cartagena.....	XV
El <i>Memorial de virtudes</i> , traducción castellana del <i>Memoriale virtutum</i>	XXIII
El manuscrito castellano.....	XXIX
Criterios de edición.....	XXXI
Bibliografía citada.....	XXXIII
Abreviaturas de fuentes y ediciones de referencia.....	XXXVII

EDICIÓN

[Prólogo del traductor].....	3
[Prólogo de Alfonso de Cartagena].....	5
Distinción general de toda la moral philosophía.....	9
Distinción general de las virtudes.....	13
De virtudes theologales.....	15
De virtudes de entendimiento.....	17
De prudencia.....	19
De las virtudes morales e primero de la justicia.....	25
De fortaleza.....	43
De tenprança.....	59
De continencia.....	73

TABLA

[Libro II].....	85
De liberalidad, que es franqueza.....	89
De magnanimidad.....	107
De afabilidad.....	129
Epílogo de algunos fechos de virtudes.....	147
Conclusión de la obra.....	149

ESTUDIO

*A Alan Deyermund y
a José Ignacio Pérez Pascual*

NOTA PRELIMINAR

Hace seiscientos años, en un lugar todavía no identificado de Portugal (la aldea Azoya), Alfonso de Cartagena moldeaba su «primogénita escritura», una obra que se alimentaba de los diálogos mantenidos, en un ambiente cortesano, con el príncipe portugués don Duarte, de la dinastía de Avís. El conocimiento que hoy tenemos del *Memoriale virtutum*, así como de la relevancia de la figura de Cartagena para la historia cultural, intelectual y política del siglo xv, se debe a las aportaciones de muchos investigadores que, con paciencia, rigor y dedicación, han ido desvelando las claves de esta obra y los pormenores de su transmisión manuscrita. Por lo que respecta al *Memoriale virtutum*, la transcripción del manuscrito Q por Hernansanz Serrano (1994), los trabajos de Parra García (1998), la muy valiosa edición crítica de Martínez Gómez (2015), la primera en analizar los seis manuscritos latinos, y la, a mi juicio, definitiva de Lawrance y Morrás (2022), permiten hoy considerar superado el abandono en que, como denunció en su momento Deyermond (1991, 323), se hallaban las obras de Cartagena.

Sin José Ignacio Pérez Pascual, mi maestro, que me encaminó, en mi tesis doctoral, hacia el estudio del *Memorial de virtudes*, y sin Alan Deyermond, que actuó como un codirector siempre atento y dedicado, esta nueva edición no habría tenido ni siquiera la oportunidad de esbozarse. Es igualmente indiscutible que, sin la paciencia y generosidad inagotables de Juan Miguel Valero Moreno y sin el proyecto *Biblioteca Cartagena*, habría sido completamente imposible. Querría también dejar constancia de mi agradecimiento

NOTA PRELIMINAR

a Jeremy Lawrance y a María Morrás, por su desinteresada ayuda durante largos años y por la oportunidad de haber podido consultar, en primicia, su magnífica edición del *Memoriale virtutum*.

EL *MEMORIALE VIRTUTUM* (1422)
DE ALFONSO DE CARTAGENA

Entre octubre y diciembre de 1421, Alfonso de Cartagena llega a la corte del rey Juan I de Portugal como miembro de la legación encabezada por Juan Alfonso de Zamora; esta embajada, enviada por Juan II de Castilla, tenía la misión de negociar un acuerdo de paz estable y duradero entre los reinos castellano y luso que, pese a la firma del *Tratado* de Ayllón en 1411, habían vivido momentos de tensión y recelo mutuos. No obstante, algunos obstáculos (como la exigencia de hacer efectivas las compensaciones económicas necesarias para sufragar los daños causados por la guerra) alargarán la estancia de la comisión más allá de lo previsto inicialmente; en ese período (alrededor de un año), Cartagena compone el *Memorial virtutum* y lleva a cabo la traducción de *De senectute* y *De officiis* de Cicerón, así como de una parte del *De casibus virorum illustrium* de Boccaccio^(a).

^(a) Es probable que también se remonte a este período la traducción del *De inventione* de Cicerón, dedicada al príncipe don Duarte (Lawrance & Morrás 2022, 1, 88, n. 56). Fernández Gallardo, basándose en la referencia que se hace en el *Memoriale virtutum* «al modo de vida de los canarios, que seguramente habrá que poner en relación con las conversaciones o discusiones habidas sobre la cuestión canaria» (1999, 360; véase también 2002, 122), propone situar la fecha de redacción de la obra en 1425, año de la expedición de Fernando de Castro a las islas Canarias. Este argumento, atendible, no invalida la datación tradicionalmente establecida; Cartagena se refiere a su obra como «esta primogénita escriptura mía» («primogenitam hujuscemodi scripturam meam»), hecho que invita a pensar que su redacción se ha

Este compendio de los libros III al VII de la *Ética* a Nicómaco (pasada por el tamiz de la interpretación de Tomás de Aquino y profusamente apostillado) se presenta como fruto de las conversaciones que, sobre el tema de las virtudes, había mantenido Cartagena con don Duarte de Portugal, príncipe heredero del trono portugués, a quien dedicará finalmente la obra^(a). De hecho, Cartagena asegura en el prólogo que compone el *Memoriale virtutum* a instancias del príncipe que, «non contento de rresollo que se pasa», encomienda «por luengo tiempo en escriptura [...] rretener las delez-nables palabras», para dejar así constancia de «las cosas magnifestadas [de los altos ingenios] que a la memoria fablando ocurrieron». En este sentido, el *Memoriale virtutum* muestra algunas de las características distintivas de la producción de Cartagena: en su gran mayoría, sus obras se elaboran tras una demanda expresa y obedecen a un evidente fin pedagógico (Fernández Gallardo 1993, 122)^(b). En suma, la voluntad de contribuir a la formación y edificación moral de la clase dirigente, los *militares viri*, se plasma con especial vigor en el *Memoriale*, una breve obra que pretende condensar el saber ético esencial para un buen gobernante, por lo que dota de un protagonismo singular a las virtudes morales^(c). El ideal de Cartagena se resume en

de situar entre los años 1421-1422, una cronología que no «restaría trascendencia a la [...] más temprana del proyecto de don Alfonso para la difusión de la filosofía moral a principios de la década de 1420» (Valero Moreno 2019). La mención a la «sonbra de los árboles fazientes verano» y de los «verdes prados del aldea Azoya» sitúa la conclusión del texto en esa estación (el estío) de 1422.

^(a) Como prueban las cuidadosas ediciones de Martínez Gómez (2015) y Lawrance & Morrás (2022), además de la edición previa de la traducción castellana (Campos Souto 2004), el *Memoriale* se moldea al calor del comentario de Tomás de Aquino sobre la obra de Aristóteles (*In decem libros Ethicorum Aristoteles ad Nicomachum*). Otra fuente esencial la suministra el *Decreto* de Graciano (*Concordia discordantium canon*), compilación de leyes canónicas que se estudia y comenta en las universidades europeas en el Medievo.

^(b) Véase también Morrás (1996a, 25, n. 37 y 1996b, 67).

^(c) En ese sentido, Martínez Gómez asegura que el rechazo de la forma dialogada se debe también a esa intención pedagógica, que persuade a Cartagena de la conveniencia de construir «un texto breve que sirva a su afán de precisión y rigor académico» (2015, 52; véase también Fernández Gallardo 1999, 458). Del mismo modo, la opción por el vocablo *memoriale* sitúa la obra «dentro del ámbito de las referencias universitarias. Así, nos encontraríamos ante una suerte de apuntes académicos sobre la doctrina moral» (Martínez Gómez 2015, 51-52; véase también Fernández Gallardo 1999, 456-457). Acerca de la identificación de Cartagena como *compiler* (no *auctor*) en el *Memoriale*, así como para la caracterización de esta obra como *compilatio* o *reportatio*, véase Lawrance & Morrás (2022, 2-7).

un nuevo tipo de noble (o príncipe) que está llamado a conjugar su interés por la cultura con un comportamiento ético.

El *Memoriale virtutum*, dividido en dos libros y formado por dos prólogos, sesenta y tres capítulos y un epílogo sobre las virtudes morales, se asemeja en su objetivo al género del *speculum principis*: sus innovaciones y la reorganización del orden de análisis de las virtudes frente a su presentación en la *Ética a Nicómaco* obedece tanto al propósito de Cartagena de encajar la ética aristotélica en el molde de la religión como a su voluntad de adaptarla a la jerarquía propia de la sociedad medieval (Fernández Gallardo 2001; Lawrance & Morrás 2022, 9)^(a). En esa firme determinación por ahorrar el pensamiento de Aristóteles, Cartagena se servirá también de la obra de Geraldus Odonis (*Sententia et Expositio cum questionibus [...] super libros Ethicorum Aristotelis*)^(b).

La influencia de la obra primogénita de Cartagena va más allá de su previsible peso en la educación del príncipe heredero portugués. En el *Leal Conselheiro*, una compilación de anotaciones personales sobre cuestiones filosóficas, religiosas o, incluso, traductológicas realizadas por el ya entonces monarca portugués, Duarte I de Portugal, parece dejarse sentir la huella del *Memoriale virtutum*^(c). El detenimiento con el que se afronta el análisis de la prudencia, virtud indispensable para el buen gobernante e imprescindible

^(a) Como indica Lawrance, que contrasta los principios y los modos de traducir o adaptar la *Ética* de Aristóteles de Bruni y de Cartagena, «ambos de un modo u otro deformaban a Aristóteles por razones ideológicas; si Bruni le presentaba tendenciosamente como un escritor ‘literario’ para sacar de quicio a sus rivales clericales, Cartagena adaptaba la lección de las *Éthiká* a las doctrinas de una religión que no atribuía ningún valor a los fines mundanales que formaban el eje de su sistema ético. [...] Lo más curioso, sin embargo, es que aunque sus criterios a primera vista parecen diametralmente opuestos, en la práctica sus fines y los públicos a que se dirigían eran idénticos; en ambos casos las ‘razones ideológicas’ eran dar prestigio a ciertas formas de estudio, y por ello congraciarse a la aristocracia con su propia clase, la de los letrados. Esto explica por qué, al final de las *Declamationes*, Cartagena no rechaza la *Nova traductio*; emite el sorprendente consejo de que Fernán Díaz sí se sirva de ella, como ‘apostilla’ para acceder al ‘texto’ del *Vetus interpres* –es decir, más o menos en la misma forma que su *Memoriale*» (2018, 200-201).

^(b) Lawrance & Morrás (2022, 13, n. 17) indican que el uso que hace Geraldus de las citas y ejemplos tomados de la Biblia, los códigos legales y la literatura patristica muestran mayor proximidad con el enfoque adoptado por Cartagena que el seguido, en su comentario de la obra del Estagirita, por Tomás de Aquino.

^(c) Sobre el *Leal Conselheiro*, véase Piel (1942), Lapa (1981), Lorenzo (1993) y Dionísio (2000).

para el éxito y el avance de la nación (*Leal Conselheiro*, cap. LI), subraya la comunidad de intereses de Cartagena y don Duarte, que suscriben un mismo programa ético; cabe destacar, en este sentido, el capítulo LV del *Leal Conselheiro*, centrado en las virtudes allegadas a la prudencia (la *eubulia*, la *synesis* y la *gnome*), en el que se dibuja una caracterización similar a la formulada en el *Memoriale virtutum*, uno de los «livros que da virtude da prudência tratam» (*cfr.* Dionísio 2004 y Lawrance & Morrás 2022, 23).

La versión latina se ha conservado en seis manuscritos, a los que habría que sumar, según el ejemplar estudio efectuado por Lawrance y Morrás (2022), al menos otros cuatro testimonios más; de este modo, el *Memoriale virtutum* se convierte en la obra latina de Cartagena que parece haber gozado de mayor difusión (Lawrance & Morrás 2022: 23-26). Por su relevancia para la historia de la traducción castellana, se describen brevemente a continuación los testimonios latinos^(a).

El códice 9178 de la Biblioteca Nacional de Madrid (*A*), de 288 x 210 mms. El texto del *Memoriale* se dispone a renglón tirado (de 34-35 líneas en cada folio) en 73 folios, precedidos por tres hojas de guarda y una de pergamino^(b). Los calderones y las capitulares se adornan en rojo o azul, en tanto que las rúbricas optan por el color rojo^(c). La tinta, negra en origen, ha perdido su tonalidad; en ciertos pasajes su mal estado dificulta considerablemente la lectura del texto. Morrás (1991: 220) señala que podría tratarse de la copia entregada a don Duarte, dado que en él se consigna que su autor es Alfonso García de Santa María, deán de Santiago, mención que sitúa la fecha de la copia entre 1422 y 1435 (año en el que Cartagena alcanza el obispado de Burgos). El rico material empleado en su confección (la vitela) podría reforzar esta hipótesis; es un manuscrito cuidado, caracterizado por su escaso número de variantes.

El manuscrito A III 35 de la Biblioteca de la Universidad de Basilea (*B*). Elaborado en papel, está formado por 356 folios (el *Memoriale*

^(a) Para una descripción más detallada, véase Martínez Gómez (2015) y Lawrance & Morrás (2022, 40-52).

^(b) Presenta foliación, en números romanos de color rojo, situados en el ángulo superior izquierdo del verso; además, contiene reclamos, ornados.

^(c) Véase el *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional*, XIII, 233 y 242.

ocupa los folios 133r a 178v). Martínez Gómez (2015, 80) indica que el manuscrito, en letra gótica cursiva, está copiado a dos tintas, de tal modo que se emplea la negra para el texto y la roja para las capitales y las rúbricas; esta última operación hubo de realizarla otra mano, quizá en época posterior, que acaso, también sea la responsable de una serie de correcciones efectuadas con tinta roja. Lawrance y Morrás certifican que esta copia se hizo en Basilea, ciudad a la que Cartagena debió de llevar un manuscrito en 1435 –y que se debió copiar durante su estancia allí, entre 1435 y 1437 (2020, 27; 37).

El manuscrito 9212 (*olim* Bb-69) de la Biblioteca Nacional de Madrid (*H*), del siglo xv, perteneció al primer conde de Haro, Pedro Fernández de Velasco (Lawrance 1984, 1090). La decoración se limita a las rúbricas (en rojo) y a las capitulares, ornamentadas con distintos colores y, excepcionalmente, con motivos geométricos. Este códice de papel, de 300 x 210 mms. y 66 folios (más dos hojas de guarda) y escrito con letra gótica, distribuye el texto del *Memoriale* en dos columnas (de 39 a 40 líneas de media)^(a).

Códice J-II-15 de la Biblioteca del Monasterio de El Escorial (*J*). Manuscrito de papel del siglo xv, encuadernado en pergamino, de 186 folios (de 280 x 195 mms.), en que se integran diferentes textos. El *Memoriale* ocupa los folios 1r al 78v del códice, que carece de casi todas las rúbricas, indicadas al margen, así como las capitulares (cuya huella se percibe en las letras de espera). Falta un folio entre los numerados como 64v y 65r y el primero está rasgado^(b). La foliación, incluida en el ángulo superior derecho del recto, en números arábigos y a lápiz, es moderna, en tanto que los reclamos, incorporados en el margen inferior derecho, remiten a una época anterior. El texto se dispone a renglón tirado (ocupa entre 30 y 33 líneas por folio). Lawrance y Morrás (2020, 29) señalan que, aunque los espacios para las iniciales muestran que es una copia en limpio, el códice destaca por la presencia de correcciones,

^(a) La foliación se localiza en el ángulo superior derecho del recto; en varios folios conviven los números arábigos y los romanos (ausentes en el primer folio), si bien a partir del fol. 24r se pierden los primeros hasta su reaparición en el folio 46r.

^(b) De hecho, al final del códice una mano anónima advierte que «Este libro no tiene autor, tiene ciento y noventa y dos hojas, una al principio rota» (fol. 186v).

derivadas del cotejo con el original; si bien se desconoce su origen, parece proceder de un ámbito eclesiástico.

El códice 117 de la Biblioteca de la catedral de Burgo de Osma (Soria) (*O*) incluye, además del *Memoriale*, el *Contra hypocritas* de Bruni y el *De institutione regimines dignitatum* de Joannes Tincti de Vicinis^(a). En este manuscrito de pergamino y papel del siglo xv, de 137 folios (de 185 x 125 mms.), el texto se dispone a renglón tirado (con una media de 27-30 líneas por folio); destaca, además, por sus numerosas notas marginales. En el ángulo superior derecho del recto se incorpora la foliación, en números arábigos (y a lápiz); además, los cuadernillos se acompañan de reclamos. La ornamentación se reduce a las iniciales (que en ocasiones no se han trazado en el lugar dispuesto para ellas). El códice se efectuó para la biblioteca de Pedro de Montoya, obispo de Burgo de Osma entre 1454 y 1474 (Rojo Orcajo 1929: 13-14, 14; Lawrance & Morrás 2020: 30).

Manuscrito Q-II-9 (*Q*) de la Biblioteca del Real Monasterio de Escorial (*olim* III-743), compuesto por 58 folios de pergamino y papel, de 298 x 210 mms. En los folios 1r-37r se incluye el *Memoriale*^(b). El texto se organiza en dos columnas y la letra es gótica libraria cursiva, con cuantiosas abreviaturas. Destaca la rica ornamentación del primer folio, en que las letras y el intercolumnio se trazan en diferentes colores, en tanto que los márgenes presentan motivos zoomórficos, esencialmente animales mitológicos (en el intercolumnio se incorporan motivos florales). Antolín (1913, 380) apuntó la posibilidad de que este manuscrito procediese de la biblioteca del conde duque de Olivares. Por otra parte, Morrás (1991, 220) descarta la opción de que este haya sido el ejemplar ejecutado para don Duarte (Rodríguez de Castro 1781, 246); tal hipótesis se torna insostenible, ya no debido a las numerosas lagunas y errores del códice, sino también a causa del *incipit*, que se refiere al autor

^(a) Véase Rojo Orcajo (1929, 205). En el folio 2r se lee «Incipit memoriale virtutum editum a domino alfonso episcopo burgensis».

^(b) Se aprecia una foliación moderna a lápiz (en números arábigos y en el ángulo superior derecho), acaso incorporada en el momento en el que se compone el códice facticio; se observan, no obstante, restos de la antigua foliación, en números romanos y en el margen inferior derecho de los dos primeros seniones.

como «Alfonso de Cartagena episcopo Burgensis»; como ya se ha indicado antes, nuestro autor no alcanza el episcopado hasta julio de 1435. Por otra parte, el uso del apellido «Cartagena» obliga a pensar en una fecha posterior a 1440, año de la obtención del mayorazgo por parte de su hermano, Pedro (dos años después del fallecimiento de don Duarte)^(a). Lawrance y Morrás (2020, 32-33) sugieren que debe de ser uno de los libros expoliados de la capilla de la Visitación de la catedral de Burgos, esto es, uno de los dieciocho volúmenes de su obra, copiados tras su muerte para depositarlos junto a su tumba.

Las cuidadosas ediciones de Martínez Gómez (2015) y de Lawrance y Morrás (2022) permiten conocer la filiación de los testimonios conservados (y aun de la versión castellana) y establecer el *stemma*. En Campos Souto (2004: 154-156) se defendía la existencia de dos ramas en la transmisión manuscrita, representadas por *H* y *Q*, por un lado, y *A*, *J* y *O*, por otro; se proponía, asimismo, la existencia de un subarquetipo común, base de estos últimos tres manuscritos y de la versión castellana (que no podía haberse efectuado a partir de ninguno de los testimonios examinados)^(b). Lawrance y Morrás (2000, 34-40) reconstruyen un *stemma* con dos ramas:

J, el testimonio más fiable, guarda relación con *A*, pero ciertos errores muestran que ninguno procede del otro, por lo que ambos se vinculan a la misma rama de la transmisión manuscrita (arquetipo α). Cuando

^(a) Por otro lado, Cartagena seguirá empleando el apellido Santamaría hasta por lo menos 1452 (Lawrance & Morrás 2022: 50).

^(b) Uno de los principales argumentos se condensa en el siguiente párrafo: «Q y BNH [*H*] se separan de BN [*A*], BO [*O*] y *J* en numerosos pasajes; los errores y las lecciones comunes de ambas familias invitan a considerar que la fuente (o, mejor, el modelo subyacente) de la traducción castellana pertenece a esta última rama de la transmisión manuscrita. Una primera prueba de este aserto se halla en la significativa alteración del orden verificada en el capítulo correspondiente a la continencia: el pasaje comprendido desde ‘imperfectum in genere virtutis’ (correspondiente al fol. 34r de la versión) hasta ‘sicut de Nerone Cesare legitur’ (fol. 35v) conoce ubicaciones diversas en las dos familias; en tanto que BN [*A*], BO [*O*] y *J* presentan la misma secuencia de la versión castellana, BNH [*H*] y *Q* incorporan esta sección en el seno del tercer capítulo dedicado a la continencia. En este largo fragmento Cartagena caracteriza la malicia (y, secundariamente, la incontinencia y la bestialidad) y sus virtudes contrarias (respectivamente, la virtud, la continencia y la virtud heroica)» (Campos Souto 2004, 154-155).

se observa discrepancia entre *A* y *J*, *O* se alinea con *J*, por lo que ha de deducirse que ambos derivan de un subarquetipo común (α_1). Además, *B* y *O* parecen presentar muestras de contaminación con los testimonios del subarquetipo β , quizá porque Cartagena introdujo algunas modificaciones (en todo caso, menores) en el texto tras su presentación a don Duarte de Portugal. Según Lawrance y Morrás (2022, 58), *B* debe de ser un precursor del subarquetipo β (desprovisto, eso sí, de varios de sus errores), hipótesis que cobra mayor relevancia si se considera que puede haber sido el códice que Cartagena llevó a Basilea y del que, por un apógrafo, provienen *H* y *Q*.

H y *Q* son testimonios relacionados, que descienden de un subarquetipo común (β), posterior al subarquetipo α ; esa cronología no implica, en cambio, que refleje la voluntad autorial última de Cartagena, debido a la inclusión de varios errores evidentes que no podrían haberle pasado desapercibidos. De hecho, Lawrance y Morrás (2022, 57) consideran que transmiten un testimonio menos fiable que el otro subarquetipo, aunque no se puede descartar que algunas variantes respondan a una revisión del autor.

A Lawrance y Morrás (2022, 63-64) debemos también la constatación definitiva de que el testimonio de la traducción castellana deriva de la rama α , si bien no pudo haberse efectuado a partir de ninguno de los manuscritos conservados^(a).

^(a) «The version therefore provides independent corroboration for the reconstruction of this branch, and on one occasion even points to a correct reading (or spelling, n314 *ad loc.*) against the whole Latin apodosi: (*Mcast* vs. Ω Conc. 2 [hesterna] *Mcast* de anteayer externa *JOB* β exterma *A*.» (Lawrance & Morrás 2022: 63).

EL *MEMORIAL DE VIRTUDES*,
TRADUCCIÓN CASTELLANA DEL
MEMORIALE VIRTUTUM

En el último cuarto del siglo xv se vierte al castellano el *Memoriale virtutum*; sin embargo, pocos son los datos de que disponemos sobre las circunstancias de esta traducción. En el prólogo al *Memorial de virtudes*, el anónimo traductor expone los motivos que le invitan a efectuar esta versión y a dedicársela a Isabel de Portugal:

[1ra] Porque las cosas nobles e provechosas mientras más se estienden al pro común no solamente más nobles, mas aun divinas se fazen, segund que lo escribió Aristóteles en el primero *De las Éthicas*, comigo pensando determiné trasladar en nuestra común lengua castellana un gracioso e noble tratado que de virtudes fallé, el qual de los dichos de los morales filósofos compuso el de loable memoria don Alfonso de Santa María, obispo de Burgos, al muy illustre e muy ínclito señor don Duarte, rey de Portugal, seyendo primero príncipe, al qual *Memorial de virtudes* intituló. E por quanto aquesta sciencia moral o de virtudes requiere seys condiciones para se poder bien comprehender, las quales son: edad proveyta, forma compuesta, nobleza de linaje, inclinación natural a virtudes, subjeción de los apetitos o turbaciones humanas, prudencia [1rb] e esperiencia de cosas pasadas, e las tales se me representaron mucho en perfección en la muy excelsa e serenísima señora la infante doña Isabel, sobrina del dicho señor rey, e madre de la muy alta e muy poderosa señora

doña Isabel, reina de Castilla, nuestra señora, juzgué a su señoría más le pertenecer.

Aunque se ha datado esta traducción en 1474, no parece posible fijar una fecha tan precisa; cierto es que tuvo que ejecutarse entre 1474 (año de la proclamación de Isabel como reina de Castilla) y 1496 (año en que fallece Isabel de Portugal, a quien se dedica la versión romance), pero nada parece permitir acotar este amplio abanico temporal.

La identidad del traductor también es desconocida. La dedicatoria a la reina Isabel de Portugal puede sugerir que quizá estaba vinculado con el círculo de la reina madre. Tal vez estuvo al servicio de Isabel de Portugal, quien, en su retiro de Arévalo, se rodeó de numerosos caballeros y damas portugueses^(a). En este sentido, Tarsicio de Azcona (1993, 53) cita, entre los miembros de esta corte de Arévalo, a Gutierre Velázquez de Cuéllar (mayordomo mayor, casado con Catalina França de Castro) y a Sancho García de Villalpando. Peláez Flores (2018, 100) ha llamado la atención sobre la figura de Gonzalo Chacón (casado con Clara de Alvarnáz), comendador de Montiel, a quien Juan II había encargado la educación del infante Juan y de la entonces infanta Isabel. La hipótesis, plausible, de la responsabilidad de Gonzalo Chacón en la versión castellana no parece sustentarse en ningún dato verificable^(b).

En todo caso, la lectura del *Memorial de virtudes* permite comprobar que su traductor no era un latinista experto; sus limitadas destrezas se ponen a prueba en ciertos pasajes del texto, en los que la prosa se hace tortuosa. Así, por ejemplo, en los prólogos y en el epílogo parece fracasar por momentos en su ánimo de penetrar el sentido del texto latino. Sirva como muestra el siguiente fragmento, en que el anónimo versionador no traslada adecuadamente el segmento «in virtutem comittere»:

Nec enim fur judicari volo; satis namque malum habundat si de virtutibus loquentes aliis in rebus a virtutum operibus deviemus, sed in ipsa scriptura virtutis in virtutem committere impudentissimum est (*Memoriale virtutum*).

^(a) Véase Ayala Martínez (2018). Para la casa de Isabel de Portugal, véase Cañas Gálvez (2009).

^(b) Como, por otra parte, reconoce Peláez Flores (2018, 100), que explícitamente afirma que esta es una «deducción difícil de constatar».

Nin por este quiero ser juzgado ladrón; asaz en verdad el mal sería sobrado si nós, fablantes de las virtudes, en las otras cosas de las obras de las virtudes nos apartásemos, ca, en la escriptura de la virtud, invirtud cometer muy indiscreta cosa es (*Memorial de virtudes*, fol. 2rb).

El excesivo apego a las peculiaridades del texto latino se aprecia con particular intensidad en las adaptaciones de las citas procedentes del *Decreto* de Graciano que, probablemente por su concisión y por su peculiar estilo, se presentan como un obstáculo difícilmente salvable para el traductor. En el plano de la sintaxis, uno de los rasgos más relevantes del *Memorial de virtudes* es el predominio de las construcciones de participio de presente, atestiguadas también en el original latino^(a).

Por lo que se refiere al léxico, resulta interesante observar los distintos procedimientos a que acude el traductor para verter una voz latina: la alternancia entre el latinismo y una perífrasis (*eloquencia* frente a *el bien*, *buen* o *dulçe fablar*), recurso especialmente empleado en el caso de los adjetivos relacionales; la coexistencia del latinismo y su equivalente romance (como *adversario* y *contrariador* o *extremo* y *cabo*); la opción exclusiva por un vocablo castellano (*flaco* para *debilis*, *-e* o *desgasto* para *prodigalitas*, *-tis*). En algún caso concreto, quizá porque la voz que se debía trasladar remitía a lo que se consideraba inefable o impronunciable, esta llega a obviarse y se deja un espacio en blanco; esto ocurre con *molliciem* (fol. 37vb), vocablo que, en otras ocasiones, se traduce como *ternura* (fol. 38va)^(b).

La estructura del *Memorial de virtudes* presenta alguna pequeña diferencia con respecto al original latino: además de la lógica innovación que supone la presencia del prólogo del traductor anónimo, el libro 1 consta de 36 capítulos (y no de 35), debido a que se opta por una división diferente en la sección correspondiente a la fortaleza, como se puede apreciar en la siguiente tabla:

^(a) Según el análisis de Campos Souto (2001), más del 60% de los participios de presente del *Memoriale virtutum* se transfieren a la versión castellana (que, además, recurre también a esta forma verbal para traducir algunos adjetivos). El recurso a las oraciones de relativo o al gerundio para verter los participios de presente latino se constituyen, para el anónimo traductor, en opciones secundarias frente a su preservación.

^(b) Y, consiguientemente, el adjetivo *mollis* como *tierno* (fol. 39vb).

EL «MEMORIAL DE VIRTUDES»

<i>Memoriale virtutum</i>	<i>Memorial de virtudes</i>
	Prólogo del traductor (<i>Porque las cosas nobles e provechosas</i>)
Prologus (<i>Pridie, inclite prínceps</i>)	Prólogo de Alfonso de Cartagena (<i>Este otro día, glorioso príncipe</i>)
Cap. 1. Generalis distincio moralis doctrine	Distinción general de toda la moral filosofía ⁽⁵⁾
Cap. 2. Distincio generalis virtutum	Distinción general de las virtudes
Cap. 3. De virtutis theologicis	De virtudes teologales
Cap. 4. De virtutibus intellectualibus	De virtudes del entendimiento
Cap. 5. De prudentia capitulum primum (<i>Prudentia est ille habitus</i>)	De prudencia (<i>La prudencia es aquel hábito</i>)
Cap. 6 [De prudentia] Capitulum secundum (<i>Hanc prudentiam comitantur alique virtutes</i>)	<i>Esta prudencia acompaña algunas virtudes</i>
Cap. 7. [De prudentia] Capitulum tertium (<i>In tantum est prudentia virtus principalis</i>)	<i>En tanto es la prudencia virtud principal</i>
Cap. 8. De virtutibus moralibus et primo de justicia	De las virtudes morales e primero de la justicia
Cap. 9. [De justicia] Capitulum secundum (<i>Sed secundum hoc posset dici</i>)	<i>Mas, segund aquesto, podríese dezir</i>
Cap. 10. [De justicia] Capitulum tertium (<i>Justicia particularis</i>)	<i>La justicia particular</i>
Cap. 11. [De justicia] Capitulum quartum (<i>Hec particularis justicia subdividitur</i>)	<i>Esta particular justicia se sodivide</i>
Cap. 12. [De justicia] Capitulum quintum (<i>Juxta hec est animadvertendum</i>)	<i>Cerca d'estas cosas es, eso mesmo, de parar mientes</i>
Cap. 13. [De justicia] Capitulum sextum (<i>In commutativa justicia est observanda</i>)	<i>En la comutativa justicia es de guardar</i>
Cap. 14. [De justicia] Capitulum septimum (<i>Verum quia equalitas non posset semper observari</i>)	<i>En verdad, porque esta igualdad non se podrie sienpre guardar</i>
Cap. 15. [De justicia] Capitulum octavum (<i>Premisis annectendum est</i>)	<i>Es de ayuntar a las cosas sobredichas</i>
Cap. 16. [De justicia] Capitulum nonum (Ultimo suprascriptis adiciendum est)	<i>Finalmente, a las cosas ariba escriptas es de añadir</i>
Cap. 17. De fortitudine. Capitulum primum (<i>Fortitudo es medietas</i>)	De fortaleza

(5) La división en capítulos se muestra habitualmente por la presencia de capitulares; las principales secciones del texto se identifican, en cambio, por medio de epígrafes (como en este caso).

EL «MEMORIAL DE VIRTUDES»

Cap. 18. [De fortitudine]. Capitulum secundum (Enumeratis sic omnibus premissis, restat quod fortitudo sit circa maxime terribilia)	Contadas así todas las antedichas, finca que la fortaleza sea çerca las cosas muy espantosas
Cap. 19. [De fortitudine]. Capitulum tertium (Diximus terribile esse objectum fortitudinis)	Deximos la cosa terrible ser objecto de la fortaleza
Cap. 20. [De fortitudine]. Capitulum quartum (Secundum ea que dicta sunt cognoscitur fortitudo vera)	Segund aquellas cosas que son dichas se conosçe la fortaleza verdadera
Cap. 21. [De fortitudine]. Capitulum quintum (Secunda species non vere fortitudinis dicitur militaris)	La segunda speçie de non verdadera fortaleza es dicha de cavallero
Cap. 22. [De fortitudine]. Capitulum sextum (Quarta species fortitudinis non vere est que dicitur spei)	La quarta especie de fortaleza non verdadera es que se dize de esperança
	La quinta especie de fortaleza non verdadera es que se llama de non saber
Cap. 23. [De fortitudine]. Capitulum septimum (Supradictis annectendum est)	A las cosas sobredichas es de añadir
Cap. 24. De temperancia. Capitulum primum (De temperancia deinceps dicamus)	De tenprança
Cap. 25. [De temperancia]. Capitulum secundum (Est ergo temperancia circa delectaciones corporales)	Es, pues que así es, la tenprança çerca los deleytes corporales
Cap. 26. [De temperancia]. Capitulum tertium (Est ulterius sciendum quod sicut timor et tristitia ordinantur ad malum)	Es allende esto de saber que así como el temor e tristeza se ordenan al mal
Cap. 27. [De temperancia]. Capitulum quartum (Sicut reperitur superhabundancia in delectacionibus, ita et defectus)	Así commo se falla demasía en las delectaciones, así e mengua
Cap. 28. [De temperancia]. Capitulum quintum (Juxta premissa non est omittendum quod queri solet)	Cerca las cosas antedichas, non es dexar lo que se suele pescudar
Cap. 29. [De temperancia]. Capitulum sextum (Regi oportet et refrenari concupiscencias)	Regir, enpero, conviene e refrenar las concupisçencias
Cap. 30. De continencia. Capitulum primum (Quia temperancie de qua diximus videtur adherere continencia)	De continençia
Cap. 31. [De continencia]. Capitulum secundum (Est continencia habitus laudabilis)	Es çiertamente la continençia hábito loable
Cap. 32. [De continencia]. Capitulum tertium (Est ultra hoc sciendum quod)	Es, enpero, allende esto de saber

EL «MEMORIAL DE VIRTUDES»

Cap. 33. [De continencia]. Capitulum quartum (<i>Advertendum est ultra premissa quod circa incontinenciam reperiuntur duo vicia</i>)	<i>De pensar, es, enpero, allende las cosas dichas, que çerca la incontinençia son fallados dos viçios</i>
Cap. 34. [De continencia]. Capitulum quintum (<i>Tanto deterior est incontinens quanto a minori passione vincitur</i>)	<i>Tanto es peor el incontinente quanto se vençe de menor passión</i>
Cap. 35. [De continencia]. Capitulum sextum (<i>Est eciam sciendum quod ad molliciem pertinet ludus inmoderatus</i>)	<i>Es eso mesmo de saber que a ternu[ra] pertençe el juego destenprado</i>

EL MANUSCRITO CASTELLANO

En la Biblioteca del monasterio de El Escorial se custodia el manuscrito h-III-11 (*olim* III-h-16 y II-e-15) que, en su primera hoja de guarda, muestra la siguiente anotación: «Memorial de virtudes, compuesto por don Alonso de Santa María o Cartagena, obispo de Burgos»⁽¹⁾. El códice, de tamaño folio, se compone de 76 folios en vitela fina (de 275 x 195 mms.), a los que se agregan tres guardas de papel iniciales y otras tantas finales. El *Memorial* ocupa del folio 1r al 76v; el 75v queda en blanco. Los reclamos de los cuadernillos, originales y a letra, se sitúan en el ángulo inferior derecho del verso y, en ocasiones (36v), están ricamente ornados en oro. La foliación (que se incorpora a partir del folio 3r), en números árabes y posterior a la fecha de composición del manuscrito, figura en el ángulo superior derecho del recto. El texto se dispone en dos columnas, de 205 x 65 mms., con un intercolumnio de unos 15 mms. de ancho; entre 35 y 37 líneas cubren cada página. La letra es la semigótica o redonda propia del siglo xv.

La decoración del manuscrito presenta un notable interés. Los calderones, que indican las pausas del discurso o el comienzo de secciones textuales, son azules o rojos; las iniciales, a su vez, están ornadas en oro, rojo y azul, y las rúbricas se trazan en color rojo. El primer folio destaca por la rica y variada ornamentación, presidida por una bella miniatura, en la que se representa a un clérigo, retratado en actitud suplicante, arrodillado, con vestiduras

⁽¹⁾ Véase, para su descripción, Zarco Cuevas (1924, 221).

eclesiásticas de un vivo color azul (salvo las mangas y el capelo, en rojo); junto a esta figura un lema reza: «*doctorum humilitas*». En el plano superior, una figura de mujer, probablemente alegórica (y sobre la que se halla la inscripción «*virtutum norma*»), hacia la que se tiende una escala, sostiene en pie un cetro con la mano derecha y un libro con la izquierda. Aunque en el catálogo del monasterio se sugiere que representa a la virgen María, Lawrance y Morrás (2020, 33) sugieren que podría simbolizar la prudencia; a su juicio, tanto el tema de la obra como la ausencia de una aureola sobre la figura femenina invitan a descartar su interpretación en clave religiosa. En este primer folio se advierte, del mismo modo, una esmerada y copiosa iluminación con motivos vegetales y zoomórficos en los márgenes y en el intercolumnio (con filetes dorados y decorados en colores rosa, azul y verde)⁽²⁾.

La encuadernación es la propia del monasterio escurialense; la guillotina ha mutilado parcialmente algunos reclamos e incluso la numeración arábica de algunos folios. Las tapas, rígidas, forradas de piel de color marrón rojizo, muestran una decoración gofrada que presenta en su centro el escudo de la abadía agustina, enmarcado en un rectángulo formado por una serie de tres líneas rectas y con adornos vegetales en los vértices, que se halla a su vez encuadrado en el interior de otro rectángulo. En el lomo se advierten seis nervios paralelos; los cortes son dorados.

⁽²⁾ El estado de conservación del códice es bastante bueno, si bien el pergamino está parcialmente afectado por la humedad, que ha desleído la tinta y, en consecuencia, ha aumentado la dificultad de *lectura* del texto (véanse, por ejemplo, los folios 19 a 28).

CRITERIOS DE EDICIÓN

Esta edición sigue una una pauta moderadamente conservadora en el aspecto lingüístico y el gráfico. Se detallan a continuación las modificaciones realizadas:

Se desarrollan las cursivas del manuscrito.

El signo tironiano se transcribe sistemáticamente como ‘e’.

Para la separación o unión de palabras se siguen las normas establecidas para el español actual. Las contracciones de la preposición *de* más el pronombre personal y el adjetivo o pronombre demostrativo, y de la conjunción *que* más el artículo o el pronombre personal se indican mediante un apóstrofo.

Se adoptan las normas vigentes de acentuación y puntuación, si bien para la distribución de párrafos se ha tomado en consideración el modo en que se fragmenta en el manuscrito el *Memorial de virtudes*.

Se regulariza únicamente el uso de *i*, *u* con valor vocálico frente a *j* y *v* con valor consonántico. El grafema *y* se reserva para indicar ciertos valores semivocálicos, así como el consonántico.

Se indica entre corchetes el inicio de cada folio y de cada columna.

Las adiciones se incluyen entre corchetes.

Las notas a pie de página ofrecen una información básica sobre las fuentes empleadas en la redacción del *Memoriale virtutum* (y trasvasadas,

CRITERIOS DE EDICIÓN

por tanto, al *Memorial de virtudes*); ocasionalmente dan cuenta de las alteraciones observadas en el tránsito del texto latino a la versión castellana⁽¹⁾.

⁽¹⁾ En Campos Souto (2004) se pueden consultar otras anotaciones, orientadas a poner de manifiesto el uso reiterado de ciertos motivos en las obras de Cartagena o a informar sobre las lagunas, omisiones y procesos de diverso tipo verificados en el paso del *Memoriale virtutum* al *Memorial de virtudes*.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Antolín, Guillermo, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial*, Madrid: Imprenta Helénica, 1911-1913.
- Ayala Martínez, Carlos de, «Isabel de Portugal», *Diccionario biográfico español*, 2018 [en línea].
- Campos Souto, Mar, «*So la sombra de los árboles fazientes verano*: el participio de presente en una traducción castellana cuatrocentista», *Moenia*, 7 (2001), págs. 371-379.
- Campos Souto, Mar, ed., *El «Memorial de virtudes»: la traducción castellana del «Memoriale virtutum» de Alfonso de Cartagena*, Burgos: Instituto Municipal de Cultura, 2004.
- Casas Gálvez, Francisco de Paula, «Las Casas de Isabel y Juana de Portugal, reinas de Castilla. Organización, dinámica institucional y prosopografía (1447-1496)», en José Martínez Millán y María Paula Marçal Lourenço, coords., *Las relaciones discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: Las Casas de las Reinas (siglo XV-XIX)*, Madrid: Polifemo, 2009, 1, págs. 9-231.
- Deyermond, Alan, *Historia y crítica de la Literatura Española, 1/1. Edad Media: Primer suplemento*, Barcelona: Crítica, 1991.
- Dionísio, João, *D. Duarte, leitor de Cassiano*, Lisboa: Universidade de Lisboa, 2000. Tesis doctoral inédita.
- Dionísio, João, «Do *Memoriale Virtutum*, de Alfonso de Cartagena, ao *Leal Conselheiro*, de D. Duarte», *Caligrama*, 9 (2004), págs. 261-280.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Fernández Gallardo, Luis, «Cultura jurídica, renacer de la Antigüedad e ideología política. A propósito de un fragmento inédito de Alonso de Cartagena», *En la España medieval*, 16 (1993), págs. 119-134.
- Fernández Gallardo, Luis, *Alonso de Cartagena: Iglesia, política y cultura en la Castilla del siglo XV*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1999 [en línea]. Tesis doctoral inédita.
- Fernández Gallardo, Luis, «Legitimación monárquica y nobiliaria en el *Memoriale virtutum* de Alonso de Cartagena (ca. 1425)», *Historia, Instituciones, Documentos*, 28 (2001), págs. 91-128.
- Fernández Gallardo, Luis, *Alonso de Cartagena: una biografía política en la Castilla del siglo XV*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 2001.
- Hernansanz Serrano, Arturo, *Aproximación al tema de la nueva moral de los judíos conversos en el siglo XV: Introducción y transcripción del Memoriale Virtutum de Alfonso de Cartagena, contenido en el Ms. Q.II.9 de la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1993. Memoria de licenciatura inédita.
- Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional: Vol. XIII (8500 a 9500)*, Madrid: Ministerio de Cultura, 1995.
- Lapa, Manuel Rodrigues, «O *Leal Conselheiro*», en *Lições de Literatura Portuguesa: Epoca Medieval*, Coimbra: Coimbra Limitada, 1981, 10ª edición, págs. 352-353.
- Lawrance, Jeremy, «Nueva luz sobre la biblioteca del Conde de Haro: Inventario de 1455», *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 1 (1984), págs. 1073-111.
- 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), págs. 185-213.
- Lawrance, Jeremy, & María Morrás, eds., *Alfonso de Cartagena, Memoriale virtutum (1422)*, Leiden: Brill, 2022.
- Lorenzo, Ramón, «*Leal Conselheiro*», en Giulia Lanciani y Giuseppe Tavani, dirs., *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 1993, págs. 383-384.
- Martínez Gómez, Cristina, *Estudio, edición crítica y traducción del Memoriale virtutum de Alfonso de Cartagena*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2015. Tesis doctoral inédita.
- Morrás, María, «Repertorio de obras, manuscritos y documentos de Alfonso de Cartagena (ca. 1384-1456)», *Boletín Bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 5 (1991), págs. 213-248.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Morrás, María, ed., *Alfonso de Cartagena, Libros de Tulio: De senetute, De los oficios*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1996a.
- Morrás, María, «Una cuestión disputada: viejas y nuevas formas en el siglo xv: a propósito de un opúsculo inédito de Rodrigo Sánchez de Arévalo y Alfonso de Cartagena», *Atalaya*, 7 (1996b), págs. 63-102.
- Parra García, Luis, *Edición crítica del texto latino del libro I del «Memoriale virtutum» de Alfonso de Cartagena*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1998. Memoria de licenciatura inédita.
- Paz y Mélia, Antonio, «Biblioteca fundada por el conde de Haro», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1 (1897), págs. 18-24, 60-66, 156-163, 255-262, 452-462.
- Peláez Flores, Diana, «Un libro para la reina madre: la traducción del *Memoriale Virtutum* de Alonso de Cartagena en el entorno de Isabel de Portugal», en Esther Corral Díaz, coord., *Voces de mujeres en la Edad Media: entre realidad y ficción*, Berlín: De Gruyter, págs. 93-103.
- Piel, Joseph M., *Leal Conselheiro o qual fez Dom Eduarte Rey de Portugal e do Algarve e Senhor de Cepta*, Lisboa: Livraria Bertrand, 1942.
- Rodríguez de Castro, Joseph. *Biblioteca española. Tomo primo, que contiene la noticia de los escritores rabinos españoles desde la época conocida de su literatura hasta el presente*, Madrid: Imprenta Real de la Gazeta, 1781.
- Rojo Orcajo, Timoteo, *Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de Burgo de Osma*, Madrid: Tipografía de Archivos, 1929.
- Tarsicio de Azcona, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*, Madrid: Editorial Católica, 1993. Tercera edición actualizada.
- Valero Moreno, Juan Miguel, «Alfonso de Cartagena», en María Luzdivina Cuesta Torre, dir., *Diccionario de autores literarios de Castilla y León* [en línea], León: Universidad de León, 2019.
- Zarco Cuevas, Julián, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid: Imprenta Helénica, 1924, 1.

ABREVIATURAS DE FUENTES
Y EDICIONES DE REFERENCIA

TEXTOS BÍBLICOS

1 Cor = Corintios 1
Ec = Eclesiástico
1 Mac = Macabeos 1
Mt = Mateo
2 Pe = Pedro 2
Pr = Proverbios
Qo = Eclesiastés
Ro = Romanos
2 Sam = Samuel 2
1 Tim = Timoteo 1

FUENTES NO BÍBLICAS

Arist. = *Aristoteles*
EN. = *Ethica Nicomachea*
Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. L.
Bywater, Oxford: Oxford University Press, 1988.

Cassian. = *Iohannes Cassianus*

Conl. = *Conlationes*

Iohannes Cassianus, *Joannis Cassiani abbatis massiliensis, Collationum XXIV. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina XLIX*, ed. Jacques-Paul Migne, París, 1874.

Cic. = *M. Tullius Cicero*

Parad. = *Paradoxa stoicorum*

Marcus Tullius Cicero, *De oratore. Book III. De fato; Paradoxa stoicorum; De partitione oratoria*, ed. H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Grat. = *Gratianus*

Decr. = *Decretum*

Corpus iuris canonici, Decretum magistri Gratiani, ed. Aemilius Friedberg, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959.

Greg. = *Gregorius PP I*

Moral. = *Liber Moraliū in Beatū Iob*

Gregorius Magnus, *Moraliū libri, sive Expositio in librum B. Iob*, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina LXXVI*, ed. Jacques-Paul Migne, París, 1878.

Iust. = *Iustinianus imperator*

Dig. = *Digesta*

Inst. = *Institutiones*

Iustinianus, *Corpus iuris civilis*, ed. Theodor Mommsen, & Rudolf Schoell, & Paul Krüger, & Guilelmus Kroll, Hildesheim: Weidmann, 2000-2009.

Rufin. = *Tyrannius Rufinus*

Hist. = *Eusebii historia ecclesiastica translata et continuata.*

Tyrannius Rufinus, *Tyranii Rufini aequileiensis presbyteri Opera*

omnia. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina XXI, ed. Jacques-Paul Migne, París, 1878.

Thom. Aqu. = *Thomas de Aquino*

Ethic. = *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, ed. Raymundo M. Spiazzi, Turín: Marietti, 1964.

Summ. theol. = *Summa theologiae*

Thomas de Aquino, *Summa theologica*, ed. Rubeis, Billuart et al., Turín-Roma: Marietti, 1940, vols. 2-4.

Vicentius Belvacensis

Speculum historiale

Vincent de Beauvais, *Speculum quadruplex sive Speculum maius: naturale, doctrinale, morale, historiale. [IV]*, *Speculum historiale*, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1965.

EDICIÓN

[PRÓLOGO DEL TRADUCTOR]

[1ra] Porque las cosas nobles e provechosas mientras más se estienden al pro común no solamente más nobles, mas aun divinas se fazen, segund que lo escribió Aristóteles en el primero *De las Éticas*^(a), comigo pensando determiné trasladar en nuestra común lengua castellana un gracioso e noble tratado que de virtudes fallé, el qual de los dichos de los morales filósofos compuso el de loable memoria don Alfonso de Santa María, obispo de Burgos, al muy illustre e muy ínclito señor don Duarte, rey de Portugal, seyendo primero príncipe, al qual *Memorial de virtudes* intituló. E por quanto aquesta sciencia moral o de virtudes requiere seys condiciones para se poder bien comprehender, las quales son: edad proveyta, forma compuesta, nobleza de linaje, inclinación natural a virtudes, subjeción de los apetitos o turbaciones humanas, prudencia [1rb] e esperiencia de cosas pasadas, e las tales se me representaron mucho en perfección en la muy excelsa e serenísima señora la Infante doña Isabel, sobrina del dicho señor rey, e madre de la muy alta e muy poderosa señora doña Isabel, reina de Castilla, nuestra señora, juzgué a su señoría más le pertenescer. Lo primero, porque non en hedad tierna, mas ya madre fecha. Lo segundo, por la noble proporción de su compuesta forma. Lo tercero, non desecha la altura e real estado, así de los primeros d'ella como esso mesmo el suyo e del fruto de su bienaventurado vientre. Lo quarto, porque sus deseos así son subjectos a la razón que en maravi-

^(a) Arist. *EN*. 1.2

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

llosa subjección los mantiene en extremo. Lo quinto, non niega la habituada subjección de las passiones humanas, de las quales non conosco jamás otra señora más nin tanto arredrada. Lo sexto, porque así por el grande logar do se crió, como por las cosas grandes e muchas que por su señoría han pasado, prudencia exquisita nudrieron en la dicha señora. Pues que así es, por la acumulación de virtudes e condiciones en su señoría como dicho es fallada e por poner [1va] en ejecución alguna partezilla del deseo que he a su servicio, a su señoría dirigir el ocio de mi vigilia acepté ser muy bien empleado. A la qual, con grandíssima instancia e muy humill rreuerencia, suplico le plega mi exercicio rreçebir e mandar los errores en la presente traducción fallados corregir, vezes muy muchas le suplicando delante su señoría mande la obra siguiente leer, porque só çierto en la leer dará dulce gobierno al ánima suya, la qual nuestro señor quiera desde agora por suya abçetar. Amén.

[PRÓLOGO DE ALFONSO DE CARTAGENA]

Este otro día, glorioso príncipe, commo en la cámara rreal del tu muy claro padre a vezes fablásemos e mas algund tanto la fabla se estendiese, ocurrió la materia de las virtudes, las cuales mucho sabiamente e sutil rrecontavas. E commo en los exercicios de las letras non ovieses leído, rresta que piense averlas tú aprendido en tu proprio cuerpo. Honesta en verdad e santa es la doctrina de la virtud, que non solamente en cuero de animales, non en pellejas de cabrito, mas en nuestra piel aprendimos. Aquesta [1vb] faze buenos; aquella trae al bien. Mas commo yo algunas cosas que me acordé aver leído en estas fablas truxiesse, con oreja benigna lo escuchavas, lo qual dixere ser grande señal de virtuoso appetito, porque quien cuydosamente quiere hablar e oír las virtudes, de virtudes propone usar. E commo de acá e de allá se diesen palabras de omme enseñado, anbas obras fazies, ca lo que sabías sin arogancia enseñavas e lo que se dezía sin menospreçio oías. Ayúntase esso mesmo a esto çierto testimonio de tu prudencia, commo aquello que de consuno fablávamos me mandaste escrevir, porque non contento de rresollo que se pasa por luengo tienpo en escriptura determinas rretener las delezna- bles palabras, Enpero, si pidieras escrevir algo de mí, mi non saber diera en escusa, mas commo no de mí, salvo de los altos ingenios las cosas magnifes- tadas que a la memoria hablando ocurrieron, a escriptura muy brevemente encomendar mandaste, ninguna causa ovo por que contrariase, pues que non commo de actor, mas mi offiçio commo de péñola demandavas. [2ra] Nin tan escasamente conusco se ovo la natura que a los varones de grande sabidu-

ría solamente de escrever poderío otorgase e los otros ingenios escuresciese, faziendo mañeros, mas largamente la cosa se ha; ca ninguno de todo punto del don del escrever, salvo el que quiere, es desechado; En grado, enpero, non pequeño se aparta la dignidad de los escrivientes: los sabios escriven porque saben; los otros, por que sepan. Aquellos fallan; estos usan de las cosas falladas, de buen talante.

Pues que así es, alguna siquiera pequeña parte del tiempo que más abastadamente que yo quisiera so esta mensajería me es otorgado, non ocupada de otros estudios, e aun por fuyr el ocçio, en aqueste exercicio delectable e honesto a tu mandado algunos días ocupé. E commo yo cédula pensase escrever, mas la péñola alargando librilla escreví, al qual, si quieres, *Memorial de virtudes* llama. E aunque sea breve, enpero en dos partes lo departí; ca los caminantes una jornada con la yantar acostunbran partir por que menor trabajo sienta aquel a quien la tenprada folgança [2rb] interrunpe. Pues que así es, si algund trabajo conçibieres de su letura d'él, por la distinción de los libros así commo a un término, acostándote lo amengua. Nin me fue tanto a cuydado muchas cosas buscando ayuntar, quanto aquellas que se offresçían desechar; tanto es muy ancha la rraíz de las virtudes que todas las enseñanças de honestidad de ella son vistas rreçebir creçimiento e a ella retornar. Mas todas, con sola salutaçión dexadas, solamente aquellas cosas que de acá e allá fablamos o fablar çerca de la materia así de pasada podimos, de los dichos del Philósopho rreçebí, sacando muy pocas que se enxerir son vistas e mandadas irse non quisieron, las quales de los nonbres de los actores conosçerás. Nin por este quiero ser juzgado ladrón; asaz en verdad el mal sería sobrado si nós, fablantes de las virtudes, en las otras cosas de las obras de las virtudes nos apartásemos, ca, en la escriptura de la virtud, invirtud cometer muy indiscreta cosa es⁽¹⁾. Pues que así es, todo lo que sin actor escripto aquí leyeres, al Filósopho e a los glosadores d'él (señaladamente a Thomás) atribuye las palabras que para el ayuntar [2va] de la orden o a más claro entender pensé traer, entre las quales, si alguna por ventura menos discretamente fallares escripta (lo qual fallarás, segund sospecho, non de aquellos, mas de mí non conplidamente entendido, de non saber o non parar mientes), sepas averse escripto con coraçón, enpero, de corrección cobdiçioso e a rreçebir tu emienda aparejado.

⁽¹⁾ *Lat.* «sed in ipsa scriptura virtutis in virtutem committere impudentissimum est»

PRÓLOGO DE ALFONSO DE CARTAGENA

Nin alta manera de fablar busqué⁽²⁾, mas de llano estilo e baxo, e de palabras a nuestra doctrina provechosas usó, non olvidando muchas doctrinas de costumbres en alto grado de eloquencia aver dado. Enpero, otra cosa es a obras de virtudes perseverando amonestar, otra cosa es qué cosa sea la virtud e sus retraymientos buscar. Aquello requiere dulçura de falago, porque los coraçones de los oyentes fieren las saetas del amonestante; esto, enpero, procura más ligera manera de entender, ca non es del presente propósito con fermosura de palabras a las obras de las virtudes generalmente llamar, mas la mesma virtud demostrar, la qual conosciada, cada uno lo que le cunpla verá, ca ella mesma e su conocimiento sin pregonero llaman. Pues que así es, aquellas amonestanças que son mucho provecho^[2vb]sas en los otros libros las lee. Aquí trata de fundamento las enseñanças de la virtud moral, porque al presente, non fermosura de fablas, mas firmeza de conclusiones buscamos. E fasta aquel fin que aquí entendemos prosigamos, e del todopoderoso Dios, de quien e en quien dependen las virtudes, el ayuda humillmente demandada, la oración siguiente nuestro concepto escriba.

⁽²⁾ *Lat.* «Nec alto loquendi modum quesivi, set plano et pedestri stillo et verbis ad nostram doctrinam utilibus usus sum, non inmemor multos morum doctrinas excelso eloquencie gradu tradidisse»

DISTINCIÓN GENERAL DE TODA LA MORAL PHILOSOPHÍA

Toda doctrina que para enderesçar las costumbres de los onbres es traída, en tres géneros principalmente suele ser departida. El primero es de aquellas cosas que acatan el rregimiento de la propia persona. El segundo es el que pertenesçe al rregimiento de la casa. El terçero es que trata del rregimiento de la çiuðad; e la çiuðad entiende qualquier comunidat, aunque sea alguna pequeña villa o grande çiuðad, o una provinçia, o eso mesmo un rregno, ca abasta quanto a esto que el pueblo sea uno e tenga entre sí ayuntamiento de una universidad, si^[3ra]quier se rriga so un rrey, siquier por manera de comunidad, así como fazen los veneçianos e los florentines e los semejantes.

El primero regimiento, que es de la persona propria, trata el Filósopho en el libro *De las Éthicas*, el qual departe por diez libros. E porque estonçes es regido bien el omme quando usa de virtudes e al uso de las virtudes sirven los bienes de fuera (ca entre las virtudes son algunas que sin abastança de bienes tenporales usar non se pueden, así commo la magnifiçençia, cuyo exercicio requiere grandes gastos, los quales alguno aver non podríe sin grande abastança de cosas tenporale), e porque esta abastança de bienes tenporales llaman los onbres buena fortuna, por tanto el Filósopho compuso un librete muy breve, *De buena fortuna*.

Del segundo regimiento, que es de la casa, compuso un libro que se llama *Ichonómica*, en el qual trata en qué manera se deve aver el onbre en las cosas de la casa, así con la muger e fijos commo çerca los familiares, libres

e siervos; e eso mismo çerca las bestias e animales brutos, que [3rb] careşcen rrazón, e çerca de las cosas que alma non tienen.

Del terçero regimiento, que es de la çiuđat, trata en el libro *De las Políticas*, el qual departió por ocho libros, en los quales apartó diversas species de policías e escribió muchas cosas que pertenesçen a la salvaçión e corronpimiento d'ellas, enxeriendo otras doctrinas que al regimiento del pueblo pertenesçen.

E por quanto para bien regir el pueblo mucho aprovecha el dulce hablar, el qual está en falagar a los onbres e atrayéndolos del mal al bien, ca, commo dize Tullio en la *Rethórica*, el bien fablar trae a los onbres a fundar las çiuđades, ca solos andavan por los yermos así commo bestias fieras e por buen falago e dulce fabla son traídos a çevilmente bevir; nin aun aquellas cosas que alguno por razón falla puede atraer a los que non quieren, si non los contente con dulçura de fabla buena. E esta razón contentadera, que es una igualdad, es materia del derecho positivo. Ca el derecho positivo, [3va] aquel que puramente es positivo, consiste en una buena manera de contentar o igualdad, que traxo a los jurisconsultos e a los estableşcederos de los derechos a ordenar los derechos, onde, segund el mesmo Tullio dize, el buen hablar parte es de la sçiençia çivil. Por tanto, el Filósopho a con complimiento⁽¹⁾ de las enseñanças morales conpuso un libro que se dize *De la Rethórica*, el qual departió en tres libros, en los quales puso muchas cosas que pertenesçen a la dulçura de la fabla e su saber.

E en aquestos çinco libros está toda la philosophía moral, ca aunque infinita poco menos es la muchedunbre de los libros que de las costumbres tratan; e non diré leer, ca aquello de todo en todo sería imposible, porque la vida del onbre bastar non podría, mas aun contar los nonbres de los actores sería cosa muy trabajosa e a imposibilidad çercana. ¿Quién abastaría recontar cuántos varones, así antiguos commo d'este tienpo, griegos e eso mesmo latinos, gentiles e cathólicos en la materia de las costumbres [3vb] escrivieron? Los unos glosas, los otros comentarios, los otros summas, otros tratados diversos a enseñança e regimientos de príncipes e de los otros, otros epístolas muchas vegadas escrivieron, porque derechamente se pueda dezir lo que Salamón ante de tantos siglos escribió: «de fazer muchos libros ningund

⁽¹⁾ *Lat.* «ad complementum»

fin es»^(a). E aunque sin cuento sea el abastança de los libros, enpero todos aquellos que a las costumbres pertenesçen poco menos en aquestos çinco libros pusieron fundamento o a ellos se pueden rreducir. E así commo en el derecho, aunque sea escripta grande muchedunbre de libros, enpero los testos del derecho en çiertos e determinados libros se contienen, los quales son nonbrados cuerpo. Los canonistas quatro libros solamente cuerpo del derecho Canónico, los legistas, çinco libros cuerpo del derecho Çivil llaman. Qualesquier doctores que fasta el presente de derecho escrivieron, de aquestos libros tomaron fundamentos e derechamente o non derechamente por las cosas contenidas en ellos [4ra] sus entinçiones pruevan. Así, en la materia de las costumbres aquestos çinco libros (*De las Éthicas, De buena fortuna, De la Ichonómica, De las Políticas e De la Rethórica*) pueden ser dichos cuerpo de la philosophía moral, porque de aquestas rreçibieron nascimiento o con ellos paresçen concordar poco menos todos los actores de las doctrinas de las costumbres. E la actoridad que los cuerpos de los derechos han, así de la razón commo de poderío de los ordenadores la ovieron. Estos, enpero, de sola razón la tienen; en verdad ninguna cosa de actoridad a las doctrinas del Filósopho se daríe si por razón non las provase. E estas cosas abasten para muy general declaraçión d'esta materia, la qual e si non aprovecha a saber algunas conclusiones, conviene, enpero, para que sepa cada uno de donde pida lo que quisiere buscar e, quando leyere algunos que estas cosas con largo sermón e luengas oraçiones discuten, conozca dónde ovieron el fundamento de raíz o nascimiento, ca d'estas fuentes todos los otros ríos manan.

^(a) Qo 12, 12

[4rb] **DISTINCIÓN GENERAL DE LAS VIRTUDES**

Por quanto entre nós más largo se estendió el fablar e a la materia de las virtudes que son çerca de las costunbres descendimos, por que aquellas cosas que fablamos más claramente se escrivan, es de presuponer brevemente quáles son los géneros de las virtudes, por que los que son de las costunbres más claramente se conozcan. De saber es, pues que así es, que las virtudes son departidas en tres géneros prinçipalmente: unas son theologales, otras del entendimiento, otras de las costunbres^(a). La razón d'esta distinción es por quanto la bienaventurança o feliziçidad del onbre es en dos maneras. La una es sobrenatural, que sobrepuja la humana natura, la qual el onbre por sola divinal virtud puede alcançar, segund alguna participaçión de divinidad, segund que se dize 2^a Petri, segundo capítulo, que por Cristo somos fechos partiçioneros de la divinal natura^(b). E esta non trataron los filósophos, mas la santa ley sin manzilla del Señor, convirtiente las almas, la enseñó e predicó. E porque esta bien^[4va]aventurança sobrepuja la proporçión de la natura humana, por ende los principios naturales del onbre, de los quales proçede a bien fazer, segund su proporçión, non abastan a ordenar al omme en la bienaventurança sobredicha. Onde conviene que sean añadidos al onbre divinalmente algunos prinçipios por los quales así se ordene a la bienaventurança sobrenatural, segund que por los prinçipios naturales es ordenado al fin connatural, non, enpero, sin ayuda divinal. E estos

^(a) *Cfr.* Thom. Aqu., *Summ. Theol.*, I-II, q. 57. ^(b) 2 Pe 1, 4, *apud Summ. Theol.*

principios son llamados virtudes theologales por tres cosas. La primera, por quanto tienen a Dios por su objeto, en quanto por ellos derechamente son ordenados en Dios. La segunda, porque de solo Dios nos son infundidas. La tercera, por quanto por la divinal revelación son dadas estas virtudes en la santa escriptura.

Segund escribió santo Thomás en la primera del segundo, sesenta e dos quisiones, artículo primero, otra bienaventurança^(a).

Otra bienaventurança es la qual puede el onbre alcançar segund sus principios naturales, con ayuda, enpero, de Dios, sin el qual ninguna cosa de bien se puede fazer. E aunque non sea bienaventurança verdadera e conplida, segund que es aquella eternal a la qual sospiramos, es, enpero, con^[4vb]plimiento del onbre en esta vida e endereça a la verdadera e eternal bienaventurança, e aquesta está en la obra de la virtud. Acostunbróse así declarar la bienaventurança es obra del alma segund virtud conplida. E por quanto las principales partes del onbre son dos: una es la del entendimiento, otra es la que siente, en la qual comunica con los animales brutos. Ca de la parte vegetativa non se cura, por quanto segund aquella non es dicho el onbre bueno o malo, ca, por tanto, que alguno sea de grande cuerpo o de pequeño, gordo o magro, non es dicho virtuoso o non virtuoso. En estas cosas comunica el onbre con las plantas; por tanto, en las cosas que a las costumbres pertenesçen, ninguna mençion se faze d'esta parte, mas de las otras dos. E segund que son dos, así son dos géneros de virtudes: los ábitos que derechamente disponen e cunplen la parte del entendimiento son llamadas virtudes intelectuales, dichas de entendimiento. Los hábitos que bien tienplan e rrigen la parte del sentido e la fazen obediente a la razón son dichas virtudes morales, dichas d'este nonbre «more», que quiere dezir costumbre. ^[5ra] E por quanto en estas cosas que pertenesçen a buen regimiento de la parte del sentido mucho obra la costumbre, ca la costumbre de buenos fechos, señaladamente de la niñez (que trae hábitos de virtudes), por tanto, son dichas morales, así commo acostunbradas o de buena costumbre traídas^(b).

^(a) Thom. Aqu. *Summ. Theol.* I-II, q. 62, a. 1. ^(b) Arist. *EN.* 1.13; 2.1

DE VIRTUDES THEOLOGALES

[L]as⁽¹⁾ virtudes theologales son tres: fe, esperança, karidad, segund que es demostrado por el Apóstol en el primero a los de Corinthia, capítulo treze^(a). Estas cunplen al onbre sobrenaturalmente e fázenlo acepto a Dios. De estas qué cosa sean e qué orden tengan entre sí es de recorer a los santos doctores, los quales las declararon por muy claras doctrinas, e después de los antiguos, señaladamente Thomás en los tienpos de agora fablando d'ellas, tan generalmente en la primera del segundo, con maravillosa claridad las determinó. Por tanto, en estas non es de tardar, nin eso mesmo de estas entre nosotros fue avido sermón, mas por su dignidat primero que a las otras las nonbramos.

⁽¹⁾ *Ms. Mas*

^(a) 1 Cor 13, 1-13.

[5rb] DE VIRTUDES DEL ENTENDIMIENTO

[L]as⁽¹⁾ virtudes del entendimiento son cinco, conviene saber: sabiduría, ciencia, entendimiento, prudencia e arte, así como son cinco maneras por las cuales el ánima dice verdad, ca a las vegadas el ánima intelectual considera las cosas necesarias, algunas vezes, las cosas contingentes^(a). Las cosas necesarias, enpero, se departen, ca algunas son principios primeros que non salen de otros principios, así como dezimos que el todo es mayor que su parte; otras son conclusiones que disçen d'estos principios. Las cosas acaesçientes esso mesmo se departen en dos especies, ca algunas son agibles, algunas son factibles. Ciertamente diferencia ay entre obrar e fazer, ca obrar propiamente se dice aquella obra que queda en el obrante, así como regir bien a sí mesmo e el pueblo a él encomendado, e bien disponer los negoçios. Fazer es obra la qual queda de fuera del que la obra, así como hedificar casa o semejantes cosas.

E segund estas diferencias se departen [5va] las virtudes del entendimiento. Ca el hábito que cunple el ánima intelectual para conosçer los principios e para verdaderamente saberlos se llama entendimiento; aquel de la lumbre del entendimiento agente conosçe los principios que se non pueden demostrar es dicho tener virtud de entendimiento^(b). El hábito que dispone el ánima

⁽¹⁾ Ms. Mas

^(a) Arist. *EN.* 6.1; 6.3; *Apud Thom. Aqu. Ethic.* 6 lect. 3, 1143; ^(b) Arist. *EN.* 6.6

intelectiva para saber cosas verdaderas de las conclusiones que descienden de los otros principios se llama ciencia^(a). E eso mesmo terçero hábito, el qual abraça a ambos los sobredichos hábitos e dispone el alma para conosçer la verdad, así en los muy oscuros principios de la natura que demostrar non se pueden commo en las conclusiones que de los principios salen; e este se llama sabiduría^(b). Qualquier, pues que así es, que por singular don de Dios tanta lumbre de ingenio alcançó que conozca las cosas verdaderas, así en los principios commo en las cosas principiadas, que pertenesçen a los secretos de la natura, es dicho sabio, segund se cuenta de Sócrates e de semejantes. En las cosas contesçientes, aquel [5vb] hábito que cunple el ánima para derechamente determinar e obrar las que se deven obrar es llamado prudencia. Aquel hábito que dispone el onbre a bien fazer las cosas que se han de fazer se dize arte^(c). E por quanto estas virtudes del entendimiento, aunque sean muy altas en sí, enpero non fazen al onbre bueno o malo sin la prudencia (ca posible cosa es que alguno sea muy mucho sabio e se esfuerçe en tanta sotileza de ingenio que conosca mucho de las cosas muy escondidas de la natura, e enpero sea dado a viçios; e, por el contrario, son muchos los quales derecha e virtuosamente biven, enpero non conosçieron las sciencias speculativas e las otras cosas semejantes, commo son muchos religiosos e otros), dexadas las otras virtudes intelectuales, de la prudencia algund tanto digamos, porque esta pertenesçe a enderesçar las costumbres de los onbres, de las quales avemos fablado, ca de aquestas cosas comunicando fablávamos que a enderesçar las costumbres pertenesçen.

^(a) Arist. *EN.* 6.3 ^(b) Arist. *EN.* 6.7 ^(c) Arist. *EN.* 6.4 y, especialmente, Thom. Aqu. *Ethic.* 6 lect. 3, 1153

DE PRUDENÇIA

[6ra] La prudencia es aquel hábito que hace al hombre poderoso de bien aconsejar cerca los propios bienes e provechosos, non en algund negocio particular, mas generalmente cerca todas las cosas que son buenas e provechosas, para esto que toda la vida humana sea buena e derecha^(a). Ca si alguno sopiere bien aconsejar en alguna obra, solamente así como cerca de aquellas cosas que pertenesçen a la fortaleza o a la sanidad, o a alguna negoçiaçión, non será dicho generalmente prudente, mas será dicho prudente con limitación quanto a esto o a aquello. Generalmente, enpero, ninguno es dicho prudente salvo aquel que sabe bien aconsejar e enderesçar sus obras para que toda su vida derechamente e sin manzilla sea enderescada^(b).

Por tanto, la prudencia se difine así: la prudencia es verdadero hábito obrante con razón cerca los bienes e los males del hombre^(c). E así se aparta de las otras virtudes intelectuales, ca el entendimiento, sciencia, sabiduría, son cerca las cosas especulativas [6rb] e neçesarias, que non se pueden aver en otra manera, segund deximos arriba, en las quales non ay consejo. Ca ninguno deve pedir consejo si el sol nasçerá: solo el consejo es cerca las cosas contesçientes que se pueden en su acaesçimiento variar e cerca aquellas cosas que son provechosas al omne o dapñosas. E así, la prudencia

^(a) Cfr. Arist. *EN.* 6.5 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 *lect.* 4, 1162; Thom. Aqu. *Summ. theol.* I-II, q. 57, a. 4 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 *lect.* 4, 1166; Arist. *EN.* 6.5

se aparta de la sabiduría, entendimiento e sciencia^(a); apártase eso mesmo del arte, porque aunque el arte sea çerca las cosas contescientes es, enpero, çerca de aquellas que consisten en fazerse^(b). Ca el fazer, commo dicho es, se dize aquella operación que faze obra que queda fuera del fazedor, commo hedificar casa e cosas semejantes. Obrar, enpero, es dicha aquella obra que queda en el obrador, así commo bien regir a sí mesmo e las cosas encomendadas a él; ca aunque algunas vezes el obrar trayga algo de fuera, así commo el prudente quando manda alguna cosa fazer, las más vezes, enpero, la obra de la prudencia queda dentro de sí mesmo^(c). Así mesmo, por ordenar bien, o edificar, o fazer alguna otra obra del arte, non por esso será buen onbre. [6va] Generalmente posible, por çierto, es que sea malo en otras cosas, ca muchas vezes los buenos ofiçiales son malos onbres quanto a las costumbres; algunas vezes, eso mesmo, por su malicia usan mal del arte. E al buen exercicio del arte requièrese la prudencia, lo qual non puede acaesçer çerca del prudente, por quanto el que sabe qué cosas deve obrar e non las obra non es dicho prudente; puede, enpero, ser dicho artero o mañoso, mas non prudente^(d).

Es çiertamente de la esençia de la prudencia derechos de apetito^(e). Ca, aunque la prudencia esté en la rrazón del onbre así commo en sujeto propio (e por este respecto es dicha virtud intellectual), enpero, por quanto de consuno con el derecho de la razón ha de aver derecho apetito çerca las cosas que pertenesçen a fin honesto e bueno de la humana vida, puede ser dicha virtud moral. E, por tanto, la sciencia e la arte que consisten en sola razón pueden ser dadas a olvidança por non costunbrar el exerciçio; la prudencia, enpero, nunca se trae a olvidança, porque tiene derechos apetitos, aunque bien se puede perder e [6vb] destruir por malicia sobreveniente. Ca posible es que alguno sea algunas vezes prudente e bueno, e después, corronpido el apetito, sea malo e vicioso e, por consiguiente, imprudente, por quanto todo malo es imprudente; eso mesmo es dicho sin seso todo malo e loco, segund dize Tullio en la *Paradoxa*^(f). Por ende, quanto quier que el onbre sea bueno, mucho se deve guardar que non cayga en malicia, ca Pablo, vaso de escogimiento, castiga su cuerpo e lo pone en servidunbre por que él, predicante a los otros, non sea fallado reprovado (*De penitenciis*, distinción

^(a) Arist. *EN*. 6.8 ^(b) Arist. *EN*. 6.4; Thom. Aqu. *Ethic.* 6 *lect.* 4, 1166 ^(c) Arist. *EN*. 6.4; Thom. Aqu. *Summ. theol.* I-II, q. 57, a. 4 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 *lect.* 4, 1172 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 *lect.* 4, 1173 ^(f) Cic. *Parad.* 27

3.^a, capítulo «si enim», verba Paulo)^(a). Por manera de olvidança olvide alguno su prudencia imposible es, ca sería olvidar la bondad.

Esta prudencia aconpaña algunas virtudes que en griego así son dichas eubolia, sinesis et gnomi^(b). Eubolia es una derecha de consejo, por quanto al prudente pertenesçe bien aconsejar. Aquel buen consejar o derecha de consejo es llamado eubolia, mas para que propiamente sea virtud requiérense quatro cosas^(c). Primeramente, que el consejo se enderesçe [7ra] a buen fin, ca si el artero ladrón supiere buscar maneras e sotilezas para más sutil e seguramente furtar, non es dicho tener eubolia; del ser de la virtud es que se entienda buen fin^(d). Lo segundo, que se enderesçe a buen fin por derechos e honestos consejos, ca si alguno entendiere derecho fin e buscare consejando malas maneras para alcanzar aquello, non será dicho tener eubolia, como si alguno furtase para dar limosnia^(e). Terçero, que sea fecho el consejo con manera e tienpos convenientes, ca si ligeramente así que se apresuren los negoçios o tan tarde que fuya la oportunidad del obrar, non es eubolia^(f). Quarto, que alguno conseje bien al fin bueno de toda la vida; si por ventura a algund çierto negoçio, así como a la salud, o a la mercadería, o a los fechos de las batallas sepa alguno consejar bien e non a los otros, non tiene eubolia generalmente, mas con limitación quanto a esto o aquello. Es, pues que así es, eubolia derecha de consejo a buen fin generalmente de toda la vida por maneras convenientes e en tiempo conveniente^(g).

Sinesis es buen [7rb] juyzio del consejo, ca la derecha e buena inquisición, que se dize consejo, de aquellas cosas que convienen al bien de la vida humana, pertenesçe a la eubolia, mas derechamente judgar e escoger lo que se deve obrar de las cosas fabladas en el consejo es dicho sinesis. E por quanto los fechos humanos son muy diversos e acaesçe a las vezes, segund las circunstancias de los tienpos e negoçios, que non conviene tomar la ca[r]rera que en los más se acostunbra tomar, antes tomar alguna ca[r]rera singular e atenprar singularmente los negoçios, si este escogimiento atenprante

^(a) Grat. *Decr.*, II, causa XXXIII, q. III, dist. II, cap. XL «*Si enim, omnis, inquit...*» [D. 2. 33. 3. 2. 40] ^(b) Arist. *EN.* 6.9-10; Thom. Aqu. *Summ. theol.* I-II, q. 57, a. 6 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 lect. 8, 1228 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 lect. 8, 1228-1229 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 lect. 8, 1230 ^(f) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 lect. 8, 1232 ^(g) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 lect. 8, 1233

en el caso particular fuere fecho derechamente, segund conviene a bueno e derecho fin, dízese gnonmi. E maguera que en las sciencias speculativas la razón obra solamente dos cosas: primero, falla buscando; segundo, de las cosas falladas, judga algunas vezes qué es lo que se deva tener, quanto pertenesçe al saber abasta conosçer la verdad^(a). Enpero, en la materia práctica e obradera la razón obra tres cosas. Primero, falla buscando. Segundo, escoje de las tres cosas: primero, falla buscando; segundo, escoje de las cosas falladas buscando; terçero, manda esecutando. Ca, aunque en las cosas que a la sciencia [7va] pertenesçen nos contentamos quando ya sabemos lo que saber queríamos, mas en las cosas que se han de obrar non así, mas después que sabemos qué se ha de obrar, obramos. Pues que así es, la primera cosa, que es derechez de consejo, en fallarlo pertenesçe a la eubolia. La segunda cosa, que es derechez de juyzio o de elección, escojendo de las cosas falladas en el consejo qué se deva obrar, si se obra segund comúnmente e en los más se deve elegir, es dicha sinesis; si segund en los menos e singularmente fuera de la común orden, dízese gnonmi; terçera cosa, que es mandar e esecutar, pertenesçe a la prudencia. E así la prudencia es principal virtud; estas otras, verdaderamente allegadas e así commo familiares suyas.

En tanto es la prudencia virtud principal, que ninguna virtud moral puede ser sin ella; para el entender de lo qual es de saber que ay una virtud que se dize natural e otra moral^(b). La virtud natural es aquella inclina[7vb] çión que tiene alguno de su propia natura; ciertamente son algunos que se inclinan a justicia, otros a fortaleza, otros a franqueza, otros a abtinencia. Esta disposiçión es dicha virtud natural, mas non propiamente virtud, lo qual paresçe de aquello que algunas vezes se falla en los moços que careçen de juyzio de razón, e en las bestias, así commo el león naturalmente es fuerte^(c). E si estas inclinaciones no son regidas por discreçión podríen traer muy grandes dapños, así commo si algund ligero en correr, corriese, los ojos cerrados, podríe feamente ser lijado. Así en las cosas morales, si alguno inclinado a franqueza gaste lo suyo sin discreçión, perderá su fazienda, e si el inclinado a abstinencia se abstiene destenpradamente, perderá el cuerpo^(d). Semejante es en los otros fechos que de su natura son loables e virtuosos, los

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 lect. 8, 1239 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 lect. 8, 1275 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 lect. 8, 1278 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 lect. 8, 1279

quales, si indiscretamente son fechos, de vituperar son. Onde Pío papa dize: «Non medianamente yerra el que al grande bien non antepone el mediano bien. ¿Por [8ra] ventura el onbre non pierde razonablemente la dignidad quien o el ayuno a la caridad, o las vigalias antepone a la enterez del sentido, commo que por demasiado o indiscreto rrezar de los psalmos o de los ofiçios incurra nota de locura o de tristeza?» (Distincione quinta, capítulo «non mediocriter»)^(a).

E entonçes, pues que así es, estas virtudes naturales son fechas propiamente virtudes, e se dizen virtudes morales quando son regidas con discreción, que pertenesçe a la prudencia. Onde Gregorio, en el segundo de los *Morales*, dize que todas las otras virtudes las cosas que cobdiçian, si las non fazen con prudencia, non pueden ser virtudes^(b). E de aquí se toma la razón de aquella conclusión que comúnmente se acostunbra dezir; dizen: «el que tiene una virtud tiene a todas, e el que pierde una, a todas paresçe aver perdido». La qual conclusión, aunque duramente paresçe sonar, verdadera es. Tómase, enpero, la razón d'ello de las cosas arriba escriptas. Ca el prudente, segund es dicho, se dize aquel que [8rb] todas sus obras derechamente enderesça al universal fin de toda la vida humana. Enpero, el que algunas cosas rige bien e algunas non, prudente non es, pero puede ser dicho artero o mañoso. Mas el que non tiene alguna virtud moral non puede ser dicho bien regir universalmente todas las obras suyas, pues que prudencia non tiene; commo sin la prudencia ninguna virtud moral pueda estar, ninguna virtud paresçe tener, E así en çírculo traída la razón en esta manera: la prudencia non es sin todas las virtudes morales e ninguna virtud moral puede ser sin la prudencia^(c).

Síguese, pues que así es, que ninguna virtud moral puede ser sola sin otra, commo al ser de cada una se requiera la prudencia e al ser de la prudencia se requieran todas. E esto quanto a las morales virtudes, ca en las naturales ninguna cosa estorva estar una sin otra. Posible es, çiertamente, antes comúnmente lo vemos, algunos ser inclinados a franqueza e non a castidad, o por el contrario, e así en las otras virtudes^(d). [8va] Concuerta çierto con esto lo que se dize en el *Fuero de la penitencia*: en qualsequier pecado es de llorar el destierro de las virtudes, e por todas es de pedir perdón. Onde Agustino (declarante aquello «llore el pecador porque ofendiente en una cosa

^(a) Grat. *Decr.*, III, dist. V, cap. XXIV «*Non mediocriter errat...*» [D. 3. 5. 24] ^(b) Greg. *Moral.* II, XLVI ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 *lect.* 8, 1287; Thom. Aqu. *Ethic.* 6 *lect.* 11, 1275

^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 *lect.* 8, 1286

DE PRUDENÇIA

es fecho culpado de todas») dize: «Todas las virtudes padesçen mengua por un viçio. Ca si alguno cae en avariçia destruye la franqueza, e eso mesmo la castidad amengua por amor del dinero, o violaría la castidad, o si al que non menos la amaríe. Enpero, si tamaña castidad aun por Dios se le alegase que la non quisiese perder, a lo menos con menor gozo e menor afección la defenderíe quando viese dende seguirse dapño al dinero. Así eso mesmo en las otras virtudes, las quales, e si non se alcançen⁽¹⁾, enpero, por tener un viçio o a lo menos un poco se menguan, o en la entinçión son enpeoradas. Onde toda virtud a qualquier pecado es de llorar e de todos es de pedir perdón» (*De penitenciis*, distincione quinta, capítulo «consideret»)^(a).

⁽¹⁾ *Lat.* «etsi non expellantur»

^(a) Grat. *Decr.*, II, causa XXXIII, q. III, dist. V, cap. I «*Consideret qualitatem criminis...*» [D. 2. 33. 3. 5. 1]

DE LAS VIRTUDES MORALES E PRIMERO DE LA JUSTICIA

Acabadas las intelectuales, de las morales virtudes veamos. E [8vb] las morales virtudes son XI, las quales son estas: justicia, fortaleza, tenprança, franqueza, magnificencia, magnanimidad, moderación, mansedunbre, afabilidad, verdad, cortesía.

Es la justicia aquel hábito segund el qual somos dichos fazedores de obras justas, ca de la justicia se causa en el hombre una inclinación a obras de justicia; después de la inclinación se fazen las obras justas, e así se faze justo^(a). Nin, en verdad, por eso que alguno faga algunas obras que paresçen justas se dize justo, mas quando tiene ya hábito causado e firme en la voluntad a querer cosas justas. Es çiertamente la justiça en la voluntad así commo en propio subjecto, e non es en la pasión de la concupisçencia o de la irascibilidat, segund que las otras virtudes morales^(b). E de aquí es lo que el estableçedor de los derechos, declarando la justicia, dixo: «la justicia es firme e perdurable voluntad dante su derecho a cada uno^(c). Non dixo demasiadamente voluntad, mas {h}a denotar que está en la voluntad e non en la parte concupisçible o irasçible; ca, aunque la justicia tienpre las pasiones, ella, enpero, está en la voluntad como en propio subjecto.

^(a) Arist. *EN.* 5; Thom. Aqu. *Summ. theol.* I-II, q. 58, a. 1 ^(b) Thom. Aqu. *Summ. theol.* I-II, q. 58, a. 4 ^(c) *Apud* Thom. Aqu. *Summ. theol.* q. 58, a. 1; Iust. *Dig.* I, tit. I «De iustitia et iure» [ff. 1,1]; Iust. *Inst.* I, tit. I [I 1,1]

Mas esto dexado, por quanto pertenesçe más a saber de la sciencia que a la llana [9ra] información de nuestras costumbres, la qual entendemos en las primeras cosas, es de tener mientes que en la materia de la justicia ay muchas distinciones, segund que fueron diversos los tractadores. Ca los juristas muchos miembros fizieron segund que del derecho: uno es Derecho Divino, otro Derecho Humano, otro Natural, otro de las gentes, otro Çivil^(a). E el Çivil contiene so sí diversos géneros, segund largamente tractan los decretistas, desde la primera distinción fasta la quinzena, e los juristas en la materia de la justicia e del derecho, e en otros muchos logares. Otros, enpero, usaron de otras distinciones, segund que cada uno veía convenir a su propósito. E estas tales non convienen a nuestro propósito, que non buscamos todas las cosas que pertenesçen a la materia de la justicia, ca lo tal muy largo sería e de mayor obra que a nuestro propósito conviene, mas solamente queremos saber qué cosa sea justicia segund que es virtud, por que la conozcamos entre las otras virtudes morales; por ende, usaremos la distinción del Philósopho.

Es, pues que así es, de la justicia doble género: la una se dize justicia legal, otra se dize justicia [9rb] particular^(b). La justicia legal es aquel hábito de la voluntad por el qual el hombre se faze obediente a las leyes. Ciertamente, las leyes mandan aquellas cosas que pertenesçen a las virtudes e defienden los vicios en todo género de virtudes e de viçios. Ca manda la ley sufrir peligros por defensión de la patria, non desmanparar la haz en la batalla, lo qual pertenesçe a la fortaleza; defiende non corronper el lecho ageno, lo qual pertenesçe a la tenprança; non injuriar, lo qual es de la mansedunbre; e así en las cosas semejantes discurrie[n]do por todas las virtudes, segund que magnifiestamente paresçe al que acata las materias diversas del Derecho canónico e çivil^(c). Onde los legistas dizen los mandamientos de las leyes ser: honestamente bevir, non dapñar a otro, dar a cada uno su derecho, lo qual ençierra todas las virtudes e desecha todos los viçios, ca en verdad non bive el pecador honestamente^(d).

Aquel, pues que así es, que del hábito de la voluntad, obediente a las leyes, sigue a las virtudes e se aparta de los viçios es dicho tener la justicia legal, e es justo e legal. [9va] El que, por el contrario, de hábito malvado de

^(a) Thom. Aqu. *Summ. theol.* I-II, q. 57, a. 2-4 ^(b) Arist. *EN.* 5.1-2 ; Thom. Aqu. *Ethic.* 5 *lect.* 1, 888; Thom. Aqu. *Summ. theol.* I-II, q. 58, a. 6-8 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 *lect.* 8, 904 ^(d) Iust. *Inst.* I. tit. I [I 1,1 § *Iuris praecepta sunt haec...*]

la voluntad non cura de las leyes, antes sigue los vicios e de las virtudes se aparta, es dicho injusto e sin ley. E de aquí tiene nascimiento lo que se suele dezir: que la justicia non es una virtud, mas toda virtud, e que la injusticia non es una malicia, mas toda malicia. Ca la justicia es común virtud e concurre con todas las virtudes, e la injusticia es común vicio e concurre con todos los vicios, fablando de la justicia legal, que es general e común virtud, segund es dicho^(a). E de aquí es que en el uno e otro Testamento, so vocablo de la justicia muchas veces se alaban todas las virtudes, e quando de algund bueno se faze mençion, llámase justo, segund que allí «el justo commo palma floresçerá»^(b). E en otros muchos logares veemos que so nonbre de justo se alaban los buenos, porque nonbrando ende la justicia todas las virtudes nonbramos, entendiendo de la justicia legal.

Mas, segund aquesto, podríese dezir que la justicia legal non [9vb] es virtud por sí, mas parece ser una mesma virtud con las otras^(c). Ca si alguno se aya fuertemente en la batalla, dízese justo legal e tener justicia legal, porque las leyes esto mandan, e eso mesmo dízese fuerte e tener fortaleza; síguese, pues que así es, que la justicia legal e la fortaleza en este caso son una mesma cosa. Por el semejante, en las obras de la tenprança, el que se abstiene con deliberado hábito del non honesto cohito parece tener tenprança, e porque las leyes mandan esto será dicho justo legal; síguese que la justicia legal e la tenprança son una mesma cosa. Así en la mansedunbre e en las otras virtudes. E segund aquesto, seguirse ía que la legal justicia non sería virtud por sí, apartada de las otras, mas sería eso mesmo con las otras virtudes. Para el entender de lo qual es de tener mientes que la justicia es virtud a otro propiamente, e non consiste la justicia en las cosas que onbre tiene a sí mesmo, mas en aquellas cosas en que conversa con otro, e por ende [10ra] es alabada muy altamente la justicia. Dizen, çiertamente, que la muy más clara de las virtudes parece ser e que ni el sol ni el luzero es así maravilloso, ca es dicho ageno bien, porque non consiste en quanto el onbre entiende al bien de sí mesmo, mas en quanto entiende a guardar el bien del otro. Onde es encomendado e enxemplo se trae aquello que uno de los siete sabios antiguos

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 6 lect. 8, 911
q. 57, a. 5-6

^(b) Sal 91, 13

^(c) Thom. Aqu. *Summ. theol.* II-II,

de los griegos, por nonbre Bians, dixo fablando: «el príncipado demuestra al varón»^(a). Ca como el príncipe deve comunicar con muchos e entender en el bien de muchos, requiérese en él mayor exçelencia de virtud. Nin es, por çierto, neçesaria tanta claridad de virtudes en aquel que solamente ha de curar del bien de sí mesmo e de otro alguno, o por ventura de pocos, segund que en aquel que ha de regir a sí mesmo e una grande república. Entiendo, enpero, príncipe non solamente rey, mas qualquier mayoral a otros, eclesiástico o seglar. E quanto mayor el príncipado, tanto mayor exçelencia de virtud se requiere. Derechamente, pues que así es, dixo el príncipado demostrar al varón, [10rb] porque en príncipando más ligeramente parece si es varón, que quiere dezir onbre virtuoso e conplido, o non.

Esto así presupuesto es de mirar que la obra de la virtud en dos maneras se puede considerar. Primero, en quanto amansa los propios apetitos, e segund aquesto es del onbre a sí mesmo. Segundo, en quanto por él se entiende al bien de otro, e segund aquesto es del onbre a otro. Segund la primera consideración pertenesçe a una de las virtudes morales; segund la segunda consideración pertenesçe a la justicia legal. Esto se declara por los enxemplos arriba escriptos. Quando alguno se ha fuertemente en la batalla podemos aver doble consideración: una, en quanto aquel dispone bien a sí mesmo a sostener los peligros por el bien público, e segund aquesta, es dicho fuerte e tiene fortaleza. Segundo, en quanto por sofrimiento del propio peligro entiende el bien de la república e segund aquesta dízese justo legal e tiene justicia legal. Semejante es en la virtud de la tenprança, [10va] en quanto el onbre, refrenándose de las concupisçencias malas, amansa a sí mesmo e ordena bien sus apetitos, es dicho tenprado. En quanto, enpero, por sosiego propio çesa del dapño de otro que non busca violar lecho ageno, dízese justo legal. E así, aquel que se dispone bien en las pasiones de la ira por respecto a buena disposición e amansamiento de sí mesmo, dízese manso; avido, enpero, respecto en quanto por esto entiende çesar del injuria de otro, dízese justo legal. De otorgar es, pues que así es, que la justicia legal, que es común virtud, e las otras virtudes morales son çerca una mesma cosa. Ca avido respecto del onbre a sí mesmo, la obra de la virtud pertenesçe a una de las virtudes morales, a esta o a aquella segund que el caso acaesçe; avido, enpero, respecto del onbre a otro, pertenesçe a la justicia legal. E así

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 2, 909; Arist. *EN.* 5.1

la legal justicia concurre con las otras virtudes morales e es en la mesma materia en que son las otras, mas non es una mesma cosa con ellas, antes se aparta d'ellas por diversas [10vb] consideraciones e respectos, segund arriba es demostrado.

La justicia particular es aquel hábito que faze al onbre justo, igual, en las comunicaciones que se fazen a otro. Ca si alguno del hábito de la voluntad tiene non querer ganancia mala, nin querríe tener parte de lo ageno furtando, o robando, o enganando, o por otra manera non devida, dezirse ha tener justicia particular. E por que esto más claramente se vea, es de parar mientes que, segund que arriba deximos, todas las obras de las virtudes pertenesçen a la justicia legal, e aunque generalmente a ella pertenescan, enpero, cada obra pertenesçe espeçialmente a su propia virtud moral. E, por el contrario, todas las obras viçiosas pertenesçen a la injusticia legal, enpero, en especial cada una es contralla a su virtud, segund que en los enxemplos arriba puestos. Ca el que temerosamente se ha en la batalla comete vicio de temor, que es contrario a la fortaleza; el que fornica comete desten[11ra]prança, que es contraria a la tenprança; el que fiere a otro peca en ira, que es contraria a la mansedunbre.

Son, enpero, algunos viçios que non son contrarios a çierta e singular virtud, commo son aquellos que pertenesçen a avaricia. Si, por ventura, alguno furta o roba las cosas ajenas, o engaña a alguno por aver ende alguna ganancia para sí, este es dicho pecar por injusticia particular, por quanto estos viçios non son contrarios a alguna çierta e determinada virtud moral. Por tanto, contra estos es esta virtud de justiçia que se llama justicia particular. E, si se diga que estos vicios pertenesçen al avaricia, verdad es, mas el avaricia non contralla a alguna determinada virtud, sinon a la justicia particular. Ca el avaricia e injusticia particular una mesma cosa son, tomando el avaricia propiamente, segund que se aparta de la non franqueza o iliberalidad. Çiertamente, otra cosa es non franqueza o iliberalidad e otra cosa avaricia. Non franqueza o iliberalidad es retener lo suyo allende devida manera e non despende donde despende conviene, e esto es contrario viçio a la franqueza o liberalidad, que es virtud moral. La avaricia, enpero, es robar, o furto, [11rb] o tomar lo ajeno por fuerça, o engañosa o non devidamente. E este viçio non tiene alguna çierta virtud moral a quien contralle fuera de la justiçia, e esta justiçia a quien contralla es dicha justiçia parti-

cular. Pues que así es, el que non socorre al amigo de los dineros suyos o non da limosna al pobre quando puede, non es propriamente avariento, mas es non franco o iliberal. Enpero, el que toma las cosas ajenas non deudamente, este es muy propriamente injusto e avariento, e non es dicho non franco o iliberal, salvo si esto fiziere en pequeñas cosas trocadamente, segund será dicho en la materia de la non franqueza o iliberalidad. E aunque usemos d'estas palabras e llamemos avarientos algunas vezes a aquellos que son non francos o iliberales (quando ciertamente veemos alguno atesorar dineros, e asconder allende de lo devido, e non despende donde devría, dezímosle avariento), enpero, non es propia fabla; ca deve ser dicho non franco o iliberal, non avariento.. E porque algunas vezes estos dos vicios se ayuntan en una mesma persona usamos sin diferencia de estos vocablos, tomando uno por otro, mas la propiedad de los vocablos es la que arriba deximos.

Es, pues que así es, la justicia particular aquella virtud que es derechamente contraria al avaricia e faze al omne averse igual e justamente en las cosas que ha de comunicar con otro. E aquesta es diversa de la justicia legal, non así commo han diferencia diversas especies de consuno, mas así commo se aparta la especie de su género, segund diremos que el animal e el onbre son diversos. Non, ciertamente, se aparta el onbre del animal en tal manera que el onbre non sea animal, mas apártase en esto que el onbre es especie; el animal, género. E el onbre es animal; non, enpero, todo animal es onbre. En esta manera se dize de la justicia legal e particular que han diferencia entre sí, porque todas las cosas que pertenesçen a las virtudes, o sean so la justicia particular o so otras virtudes, [11vb] pertenesçen a la justicia legal. E por ende, la justicia legal es dicha común virtud, segund que arriba es dicho; non, enpero, todas las cosas que pertenesçen a la justicia legal son so la justicia particular, mas aquellas cosas solamente que son contrarias a la avaricia. Los que matan onbres, e los adúlteros, e los temerosos pecan contra la justicia legal, e contra fortaleza e tenprança, mas non contra la justicia particular, nin estos vicios pertenesçen al avaricia, salvo si por ventura, por acidente, la entinción del obrante otra cosa traxese. Ca si alguno cometiese muerte de onbre por dinero o por otra ganancia, este tal podríe ser dicho injusto e avariento, non solo segund la justicia legal, mas eso que mesmo segund la justicia particular, porque quiso aver las cosas ajenas non convenientemente. E de aquí pudo aver nascimiento lo que los legistas dizen, que la voluntad e el propósito apartan los maleficios.

Concluyendo, pues que así es, puédesse dezir que la justicia legal non es otra cosa salvo un hábito de escojer [12ra] que es en el onbre para guardar las leyes por el bien común. La injusticia, enpero, e la ilegalidad, que contrallan a esta, es, por el contrario, aquel hábito de escojer segund el qual el onbre traspasa las leyes, menospreziado el bien común. La justicia, enpero, particular es aquel hábito de escojer segund el qual el onbre da a cada uno lo que es suyo. La injusticia particular, por el contrario, es aquel hábito de escojer segund el qual el onbre retiene lo que suyo non es, ca tomar las cosas ajenas o retenerlas non devidamente quanto a esto una mesma cosa es. Onde santo Agustín dize: «Si alguna cosa fallaste e non la tornaste, robástela; quanto podiste, feziste, ca más non fallaste. El que niega lo ajeno, si pudiese tomarlo ía. Dios el corazón pescuda, non la mano» (xiii.^a, questione quinta, capítulo «si quid»)^(a). E repito sienpre el hábito de escojer, porque esto es común a todas las virtudes morales: que obren de hábito e de elección. Ca si alguno obrase una, o dos, o eso mesmo diez obras de virtudes, non es dicho virtuoso si non toviesse hábito causado, [12rb] que es costunbre de obrar. Çiertamente proverbio antiguo es: «una golondrina non faze verano»^(b); así, una obra non faze al onbre virtuoso, mas quando de muchas obras es alcançado hábito o costunbre, entonçes propiamente se dize el onbre tener virtud. Pues, aquel verdaderamente es dicho justo que de hábito causado obra obras justas. Favoresçe a estas cosas, que açerca arriba son dichas de la justicia particular, el común uso de fablar. Quando en alguna provincia se defienden los robos e furtos e semejantes crímines que consisten en tomar las cosas ajenas, comúnmente dizen los onbres que es tierra de grande justicia, porque cada uno es señor de lo suyo, commo si digan que a ninguno se toma cosa suya sin su voluntad. E, por el contrario, quando los crímines pertenesçientes al avariçia sin pugnición son dexados, dizen los onbres non aver justiçia en aquella tierra, commo que la justicia sea virtud contraria al vicio de la avariçia; lo qual es de entender de la justicia particular, la qual de derecho contraría al avariçia, que es injustiçia particular. Ca la legal [12va] justiçia común virtud es, e a todos los vicios contralla, e con todas las morales virtudes concure, segund deximos.

^(a) Grat. *Decr.* II, causa XIV, q. V, c. VI «*Si quid inuenisti...*» [D. 2. 14. 5. 6] ^(b) *Cfr.* Arist. *EN.* 1.7

Esta particular justicia se sodivide en dos species principales: una es que consiste en las distribuciones de la cosa común en muchas, o en contribución de muchos en cosa común^(a). Ca distribuyr es quando alguna cosa común se parte entre muchos; contribuir es, por el contrario, quando aquellas cosas que son de muchos se traen a común. Declárase esto por enxemplos. Veemos en las provinçias que se rigen so reyes, que los reyes distribuyen entre los súbditos los bienes comunes, dan dignidades e ofiçios a sus súbditos, danles dineros e otras cosas muebles e non muebles. E, aunque muchas d'estas cosas que dan sean del rey o del príncipe, non, enpero, son suyas commo de persona singular, mas commo de persona pública, e así commo de duque o gobernador de la comunidad a él súbdita. E, así, las cosas distribuydas d'él paresçen ser distribuydas de toda la cosa pública. Por el contrario, esso mesmo veemos la contribución fazerse: ca cada uno del pueblo contribuye alguna cosa en común. Algunos pagan [12vb] tributos, otros alcavala de los tráfgos e mercaderías suyas, otros diezmos quando entran los puertos de la mar), otros otras cosas, segund diversas costunbres e statutos de los reynos, a los quales los legistas llaman derechos del reyno. E así cada uno contribuye en común. E el rey, que es administrador común, distribuye en cada uno. Lo semejante, eso mesmo, se faze en las provinçias que se rigen por manera de comunidad, ca los çiudadanos contribuyen alguna cosa en común e los regidores de la comunidad distribuyen por cada uno. Quando en estas distribuciones e contribuciones se guarda igualdad, en manera que los distribuyentes distribuyen igualmente segund deven, e los contribuyentes non son agraviados (antes contribuyen igualmente, segund son tenudos), esta guarda de igualdad en las distribuciones e contribuciones es llamada justicia distributiva, de distribuyr dicha. E la otra especie particular de la justicia, que consiste en el comunicar de los onbres entre sí, non por que de común se distribuya en cada uno, nin por que cada uno contribuya en común, mas por que cada uno comu[13ra]niquie sus cosas e sus obras con cada uno. E esta guarda de igualdad que es fecha en el comunicar de entre los onbres es llamada justicia comunicativa, del comunicar dicha.

^(a) Thom. Aqu. *Summ. theol.* II-II, q. 65, a. 1

Es eso mesmo de saber que, del comunicar de entre los onbres, dos son las especies: algunas son voluntarias, algunas non voluntarias^(a). Las voluntarias son dichas aquellas que de las voluntades de sus dueños proceden, como vender, alquilar, dar, enprestar, e todas las conpras. Ca, aunque el comprante después se arepienta, enpero voluntaria comunicación es dicha, porque en la voluntad del comprante tomó comienzo. Onde e los legistas dizen: segund que en el comienzo en el alvedrío es el conprar, así, después de fecha la conpra, non es en el alvedrío de se salir afuera. Las involuntarias se sodividen en dos especies: algunas son involuntarias escondidas, algunas involuntarias forçeras. Escondidas son aquellas que, non sabiendo el uno, se fazen, como furto, adulterio e semejantes crimines. E quando se dize el adulterio pertenesçer a la injusti[13rb]cia particular, entiéndese en quanto es considerado como manera de mal traer cosa ajena, que es la muger del otro. Ca, otramente considerado, a intenprança pertenesçe, segund que arriba se ha dicho. Forçosas, enpero, son como robo, matança, e otras semejantes^(b). Quando, pues así es, en estas comunicaciones se guarda igualdad segund se deve, es dicho ser guardada la justicia comutativa; ca a la justicia comutativa pertenesçe guardar igualdad en todos los truecos que entre los onbres se fazen, así en los voluntarios como en los non voluntarios, quier sean escondidos, quier forçosos.

Cerca d'estas cosas es, eso mesmo, de parar mientes que en cada especie de la justicia es de guardar igualdad, mas dévese guardar segund una proporción. Ca si sin diferencia igualmente todas las cosas en todos se distribuyesen, o en las contribuciones igualdad materialmente quanto a la letra se guardase, non sería justicia, mas injusticia. Antes, muy grande proporción en diversa manera se [13va] deve guardar, ca en la justicia distributiva la proporción se faze así: dévese mirar la qualidad de las personas a quien se faze la distribución e la cantidad de las cosas que se distribuyen, e proporcionar la cantidad de la cosa con la qualidad de la persona^(c). E, avida esta proporción, distribuyr segund que en este enxemplo. Si el príncipe quisiere distribuyr çiento a diez cavalleros e a cada cavallero da diez, igualmente paresçe distribuyr quanto a la cosa, mas non es igual distribución si las personas son desiguales. Çiertamente es de dar más al más digno^(d). La dignidad,

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 4, 929; Thom. Aqu. *Summ. theol.* II-II, q. 58, a. 3 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 4, 930 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 4, 934 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 4, 936

enpero, se considera en diversa manera segund diversas ordenanças de las provinçias, ca en algunas provinçias curan solo de la libertad e todos los libres reputan eguales, en otras son más presçiadas las riquezas, otros miran la nobleza, otros la virtud. E esta es derecha poliçia, segund que largamente estas cosas son tratadas en el *Libro de los políticos*.

Pues que así es, quando la distribución se faze, es de parar mientes [13vb] aquello segund lo qual se mira la dignidad en aquella poliçia a do manda el que distribuye^(a). En la derecha poliçia, enpero, segund dicho es, de parar mientes la virtud. Pues, si algund príncipe, combatido algund castillo, quiere distribuyr los despojos a los cavalleros, non igualmente distribuirá, mas si da çiento al cabdillo que traxo consigo mill cavalleros, deve dar diez al capitán o varón que traxo cient cavalleros, e proporçionar por esta manera: segund se han çiento al cabdillo de mill cavalleros, así se han diez al capitán de çient cavalleros. E esta proporçión es dicha geométrica, en la qual non se para mientes el cuento de la cosa, mas hase respecto a la cota^(b). Ca así commo el cabdillo sobrepuja al capitán en diez tanto, así la cosa dada al cabdillo sobrepuja a lo que se dio al capitán en diez tanto, salvo si la nobleza del capitán supla el cuento de las gentes, ca en la proporçión se deve mirar la razón de los meresçimientos. E esta es la proporçión que se deve guardar en la justiçia distributiva, [14ra] así en las distribuçiones de las batallas commo de la paz. E quando bien e derechamente se guarda, fuélganse los onbres e piensan serles satisfecho, mas quando en esta proporçión ay yerro, naçen escándalos, riñas e murmuraciones. Ca, quando a las desiguales personas igualmente se distribuyen los bienes o a los eguales non igualmente, suelen grandes escándalos nasçer, segund que leemos averse fecho en muchas partes del mundo muchas veces; eso que mesmo e si quanto a la verdad non aya yerro, enpero, si aquellos que lo resçiben crean que lo aya, quéxanse.

Semejante, eso que mesmo, en las contribuçiones es de entender. Deven los súbditos ser compelidos a contribuir segund esta proporçión, ca, si sin proporçión fuesen costreñidos a contribuir, pecarse ía contra la justiçia contributiva. La proporçión de la contribuçión se acata segund diversas costumbres e estatutos [14rb] de las provinçias, ca en algunos tributos se considera la cantidad de las faziendas, en otros la qualidad de las personas, en otras las

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 4, 937; Thom. Aqu. *Summ. theol.* II-II, q. 61, a. 2
 Aqu. *Ethic.* 5 lect. 5, 943; 944; 939-941

^(b) Thom.

mercaderías e los tráfigos, segund que cada çiudad se ordenó, ca cada una provinçia habunda en su seso. E lo que dezimos en las distribuçiones de los bienes, eso mesmo es de entender en los trabajos e peligros, ca segund que las honrras e los bienes tenporales son de distribuir proporçionablemente, así a las honrras e a los peligros se deven llamar los súbditos proporçionablemente, mirada la qualidad de las personas e de las cosas. Ca más vezes son de llamar los cavalleros para defender la república que los labradores, pues que aquellos de las rentas de la república aun en el tienpo de la paz se mantienen, e los labradores esa república con dineros propios e trabajos ayudan, e así en las cosas semejantes. E lo que dezimos en el príncipe e república, eso mesmo es [14va] de entender en qualquier señor más baxo por respecto a sus súbditos, segund que cada uno puede ver en el regimiento de su casa, mas enxemplificamos en el príncipe porque es más claro enxemplo^(a).

Acátase la calidad de las personas e uno es de preçiar más que otro; pues, síguese consentirse la acepçión de las personas, lo qual leemos ser defendido en la tabla del Viejo e Nuevo Testamento^(b). Mas de saber es que acepçión de las personas propiamente es anteponer o poner atrás persona a persona por causa indevida; enpero, quando en distribuyendo es antepuesta persona a persona por mayor virtud, non es dicha acepçión de personas, mas propiamente fablando non es anteponer la persona, mas la virtud al vicio quando el bueno es en más tenido que el non bueno, o la mayor virtud a la menor, o quando el mejor es en más tenido que el bueno. E esto pertenesçe a la justicia distributiva. Enpero, si en dis[14vb]tribuyr por otra indevida causa o afeçión fuese más preçiado uno que otro, entonçes sería pervertida la justicia. E el juyzio se pervierte por miedo, quando por miedo del poderío de alguno la verdad tememos de fablar; por cobdiçia, quando por dádiva corronpemos la voluntad de alguno; por malquerençia, quando nos movemos contra qualsequier adversario; por amor, quando al amigo o al pariente trabajamos dar ayuda (xi, questión 3.^a, capítulo quarto^(c)). Ca qualquier d'estas causas es indevida para preponer persona a persona, así en la justicia comutativa commo en la distributiva. E esta es propiamente acepçión de personas, la qual es defendida en el derecho divino e humano.

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 6, 947-949 ^(b) Thom. Aqu. *Summ. theol.* II-II, q. 63, a. 1

^(c) Grat. *Decr.* II, causa XI, q. III, c. LXXVIII «*Quatuor modis humanum*» [D. 2. 11. 3. 78]

En la comutativa justicia es de guardar proporción non de geometría, la qual deximos dever ser guardada en la distributiva, mas otra que se llama arismética, e esta es aquella proporción segund la qual se mira la [15ra] cantidad de la cosa, non la qualidad de las personas^(a). Ca, si alguno merca alguna cosa por çiento, non miramos si es noble o non noble, virtuoso o non, mas quienquier que sea, si çiento deve, çiento pague. E para más claro entendimiento de aquesto es de parar mientes que la justicia consiste en una igualdad. Pues que así es, quando en las comutaçiones humanas se falla no igualdad, por vía de justicia es de retornar a igualdad, lo qual en los tráfigos voluntarios asaz claro es. Así commo si Tiçio, por algund contrato ovo de Seyo cosa que valía çiento, si Tiçio por sí mesmo non quiere satisfazer, recoren al juez, así commo a justicia que tiene alma, el qual, quitando la ganancia indevida de Tiçio e dándola a Seyo, los eguala, e así ninguno d'ellos sintió pérdida, nin ganancia. E si ay dubda entre ellos si por ventura aya alguna desigualdad, el juez determina e los trae a igualdad, si los falla non eguales. E manifiesta [15rb] cosa es fallar esto en todos los tráfigos voluntarios, e aun en los non voluntarios es de guardar esta mesma proporción, aunque non sea así manifiesta. Mas declararse ha en los enxemplos.

Si alguno toma a alguno alguna cosa, aquí es de considerar doble desigualdad: la primera, que el dueño sintió pérdida de la cosa e el robador ovo ganancia d'ella; la segunda, que el robador ovo ganancia segund su entinción, puesto que en la verdad non aya ganancia, conviene saber, que cunplió su voluntad e el señor pérdida, ca fue forçada su voluntad e sintió tristeza e rencor en quitarle lo suyo. Pues, ¿qué faze la justicia que tiene alma, que es el justo juez? E quita la cosa del robador e restitúyela a su dueño, e así la primera desigualdad se trae a igualdad; punirá allende esto al robador en tres tanto, segund el derecho común, o en otra pena, segund las leyes de las çiudades e diversos estableçimientos, e darlo ha a su dueño. E así commo la cosa fue quitada de su dueño e aplicada al robador, así será quitada del robador e restituyda a su dueño, e esta [15va] primera desigualdad será traída a igualdad. E segund que el robador se gozava en el tiempo del robo, e el señor se entristecíe, así, en la paga de la pena, el robador se entristecerá e el señor se alegrará; e así la segunda desigualdad se quita e tráese a igualdad. Semejante cosa es en el furto e en los otros crímines, pero la pena se

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 6, 950

acrescienca e mengua segund que más o menos es fecha la ofensión, segund paresçe por diversas materias de los derechos^(a). E de aquí se pudieron tomar muchas reglas del derecho positivo, ca çiertamente los derechos traen diversas acciones, de las quales algunas llaman «rei persecutorias», otras penales e punen los criminosos en diversa manera; las quales cosas todas, si alguno bien mirare, de la fuente d'esta justicia comutativa las verá proçeder. Enpero, algunas vezes la ganancia non se puede traer a igualdad, mas tráese el dapño, commo si uno mate a otro. El matado siente dapño, porque perdió la vida. El matador sintió aquello que pensava ganancia, aunque non fuese, conviene saber: [15vb] conplir su voluntad en matando. Pues, el juez mató al matador, e así eguala en el daño con el matado, por quanto pierde eso que mesmo la vida, pero el matado non sintió la ganancia, ca era muerto; sienten, enpero, alguna consolación los parientes e los que le amavan^(b).

Mas, por ventura, dezirse ha que en esta justicia comutativa non se deve guardar proporçión arismética, que considera la cantidad de la cosa, así commo si el súbdito firiese al príncipe, cosa vergoñosa sería dezir que solamente firiesen a él, mas conviene ser de mayor pena punido. E si el príncipe firiese a alguno del pueblo, inconveniente sería que él fuese eso que mesmo ferido^(c). Por la qual razón es de saber que algunos de los antiguos philosophos quisieron que la justicia comutativa se fiziese sienpre por contrapaso, e estos fueron los pithagóricos^(d). Contrapaso llaman lo que los juristas dizen pena del Talión, que quiere tanto dezir que lo que alguno fiziere padezca otro semejante, lo qual es falso; ca, aunque algunas vezes se faga esto, non, enpero, sienpre, segund es claro al que acata diversas penas de los crímines. [16ra] En verdad, escarnio sería dezir que el adúltero en pena del adulterio padesciese adulterio en su muger, por quanto en esto tal la muger sería ofendida e la pena trayría pecado.

Es, pues que así es, de guardar proporçión en la justicia comutativa, non segund contrapaso del fazer e del padescer, mas segund la cantidad de la cosa e segund una egual proporçionalidad de los fazeres e padesceres. E por que esto más claro se vea, es de considerar que en la justicia comutativa algunas vezes es de retornar a igualdad el daño de la cosa, algunas vezes de la persona. Quando se trata del dapño de la cosa, hase respecto a

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 6, 951; 954-955 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 6, 952
^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 8, 968; 969; Thom. Aqu. *Summ. theol.* II-II; q. 61, a. 4
^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 8, 965

la cantidad de la cosa, non a la qualidad de la persona. Ca si el príncipe o el del pueblo deve çiento, es tenuto a pagar aquello, non acatada diferencia de la persona, commo dicho es. Quando es el dapño de la persona, non se acata solamente la cantidad del fazer o del padecer, mas la qualidad de las personas, por quanto la qualidad de la persona acresçienta o mengua la cantidad del fazer o del [16rb] padecer, segund en el enxemplo sobredicho. Si el plebeyo ligeramente fiero al príncipe, non padeceríe igual cosa e si él mesmo ligeramente sea ferido, ca non solo dapñó a la persona del príncipe, mas toda la república dapñó. E de aquí es que este crimen llaman los legistas de lesa dañada magestad, e púnese de muy grande pena por la ley Julia, en diversas maneras, enpero, segund diversas cabeças de la ley. Mas si el príncipe fiere ligeramente al plebeyo, non es igual proporçión que él ligeramente sea ferido, porque toda la república sería ofendida, mas sienta alguna manera de vergüença, o por ventura los del su consejo o otros sus privados le dirán algunas cosas por que de lo semejante se retrayga. Eso mesmo, en otros muchos casos el contrapaso o pena del Talión non se guarda, ca si alguno sin malicia por culpa onbre matare, non le matarán, mas en otra manera será punido. Así, pues que así es, en la justiça comutativa, quando [16va] se mira el daño de las cosas, fázese proporçión arismética por respecto a la cantidad de la cosa; quando de las obras e padescimientos se trata; en esta proporçión, hase eso mesmo respecto a la qualidad de la persona e del fazer e padecer, por quanto por estas calidades se acresçienta o mengua la cantidad del dapño^(a).

En verdad, porque esta igualdad non se podrie sienpre guardar en las comutaçiones, por diversos menesteres de los onbres, porque non tienen los unos lo que cunple a los otros (así commo el que vende el trigo ha menester vino e el comprador non lo tiene) fue fallada la pecunia, por la qual todas las cosas se midiesen^(b). Ca non es otra cosa la pecunia salvo medida de todas las cosas de las quales es la mercaduría; ca, así commo por la medida miden los onbres el trigo e las otras cosas, así por la pecunia medimos el valor de todas las cosas, así por la pecunia medimos el valor de todas las cosas. [16vb] Ca, ¿quién sabría quantos cavallos vale una casa si por la pecunia non lo midiésemos? Commo dizen: aquella casa vale mill cavallos, vale çiento; pues,

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 9, 979 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 9, 979

síguese que aquella casa vale diez. E así se faze en todas las cosas de las quales avemos mercadería, ca las cosas que tienen valor de la natura son apresciadas e estimadas por cosa que non tiene valor de la natura, mas de la ley de los onbres, como la pecunia; de su natura de ningund valor es. Ciertamente non es la pecunia para algund uso en quanto pecunia, porque, aunque de oro se pueda fazer alguna cosa para el servicio dela casa, enpero, tornado en moneda, a ninguna cosa aprovecha salvo para gastar. E si los onbres non quisiesen aceptor la pecunia, de ningund valor finalmente sería segund natura. Ciertamente, si los onbres concordasen que se non oviese cuydado de la pecunia, ninguna cosa valdríe, lo qual [17ra] non es en las otras cosas. Ca si todos los príncipes estableciesen que non usásemos del trigo e del vino, en ninguna manera por ley humana se podríe su valor destruir. El valor de la moneda cada día veemos mudarse. De aquí es que los dineros llamamos «numos» («numus» se dize «anomos» en griego, que es en latín ley), donde se toma «numisma», quasi «legisma», que quiere dezir cosa que vale de ley. E de aquí pudo aver nascimiento la común fabla que usan los onbres^(a); acostunbran dezir los apresciadores de las monedas quando conpran moneda a moneda: «esta es de mejor ley», como si dixesen: «ninguna d'ellas vale a natura, mas esta tiene mayor valor de ley e por ley vale más que otra». Los grados, enpero, del valor que quilates o dineros llaman, sienpre los refieren a la ley, dizientes: «mejor es la ley d'esta que de aquella en tantos quilates o dineros», quasi por ley sean grados apartados, non por natura. Lo qual eso mesmo paresçe manifiestamente como muchas gentes non resciban pecunia, segund que en las ínsolas de Canaria [17rb] e eso mesmo de las gentes de los bragmanes cuenta Viçençio^(b).

Pues que así es, la pecunia fue en esta manera de muy grande provecho para los truecos de los onbres. Es así como un fiador entre los onbres, ca, quando alguno vende trigo, danle pecunia, así como si le diesen un fiador para esto que, quando oviere menester tanta medida de trigo, la fallará, o vino, o otra cosa que valga otro tanto como el trigo que vendió. Por eso, los antiguos llamavan a la pecunia fiador, porque en los truecos en alguna manera fía por los onbres^(c). Nin contradize si, por ventura, el precio mudado de las cosas, non falle cosa de tanto valor porque aquello conteció acaso,

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 9, 982 ^(b) Vicentius Belvacensis, *Speculum Historiale*, lib. IV, cap. 1 y 72; lib. I, cap. 79 (?) ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 9, 986

ca la justiça comutativa non defiende las ganancias que provienen de la fortuna e diversos casos humanos, salvo si dolo, o engaño, o obra defendida intervenga. Pues que así es, los onbres usan de esta pecunia, que es medida de las cosas, para guardar la igualdad de la justicia comutativa e eso mesmo para el exerçio de la distributiva. D'estas cosas que [17va] son dichas se pueden tomar algunas reglas para determinar algunas questiones difíciles, que los solepnes juristas trataron, çerca las mudanças de la moneda e materia de las usuras en diversos logares, mas, porque non convienen a nuestro propósito, alcançemos las cosas de que adelante es nuestro intento.

Es de ayuntar a las cosas sobredichas que a la justiça legal, de la qual arriba escribimos, se ayunta una otra virtud que en griego es dicha epiqueya, para el entender de la qual virtud es de parar mientes que las leyes disponen en universal; por tanto, non pueden comprehender todos los casos particulares que en las cosas humanas acaesçen^(a). Onde e los legistas dizen: «más son los negoçios que los vocablos». Por tanto, el buen dador de la ley dispone las cosas por venir, segund por la mayor parte acaesçen, mas non puede prover de todas las cosas singulares. Dende es lo que los mesmos legistas dizen: «a las cosas que pocas vezes acaesçen, las leyes non se aplican». Ca non sería posible comprehender todas las cosas, porque, commo los canonistas dizen, ningund estableçimiento de [17vb] derecho, quanto quiera que con deliberado consejo sea ordenado a la variedad de la humana natura e a las inopinables asechanças, abastaría, nin alcança a clara determinación de su nudosa dubdança a incertidunbre.

Mas viene, pues que así es, a las vezes algund caso en el qual, si la justicia legal se guardase, grande inconveniente nasçeríe, segund que en este enxemplo. Dizen que en una çiudad fue ordenado que los estrangeros non subiesen a los muros, e el estrangero que subiese que fuese pugnido por la cabeça. Commo los enemigos viniesen sobre la çiudad, non lo sabiendo los çiudadanos, los estrangeros, que pasavan acaso, subieron los muros e defendieron la çiudad de los enemigos. Pues, mirada la justiça legal, devrien ser pugnidos por la cabeça, lo qual sería cosa muy mucho vergonçosa e inconveniente, e contra lo justo natural, el qual quiere que contra los bienfechores non demos males, mas bienes^(b). Pues interviene aquí epiqueya, que es lo que,

^(a) Thom. Aqu. *Summ. theol.* II-II, q. 120, a. 1; a. 2 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 16, 1086

si el dador de la ley preveyera, ordenara; esto el buen ministro de la ley fará, ca, non guardadas las pala^[18ra]bras de la ley, verná contra la voluntad d'él, ca, segund los legistas dizen, contra la ley comete el que, abraçando las palabras de la ley, se esfuerça ir contra la voluntad de la ley^(a).

E, pues que así es, epiqueya es eso mesmo que alguna cosa pertenesciente e conuiniente, e es hábito contenido so cosa justa natural e enderesçadero de la cosa justa legal; ca, a do la ley humana fallesçe, aquel que es epiquegal cunple a do la ley fallesçe, aquello executando que el buen dador de la ley ordenara si lo supiera^(b). E d'esta virtud muchas vezes veemos usar en los consejos de los príncipes e el común fablar paresçe concordar, ca dizen: quando algund caso singular ocurre, non es bien determinarse por los derechos, ca seguirse ían tales o tales inconuinentes, mas conviene buscar alguna manera expediente. Este expediente es eso mesmo que epiqueya o epiquez. Mas esto qué juez lo pueda fazer luenga materia es e de nuestro propósito agena, abaste, quanto al presente intento, saber que aquel que enderesça bien, segund esta virtud, la justicia legal donde fallesçe, es dicho epiquez, idest, usante de buen expediente. Pero, si diziendo expediente alguna ^[18rb] cosa que lo non fuese, alguno se aparte de la cosa justa legal, segund que muchas vezes se faze, non es aquel epiquez, mas injusto. Ca non de ligero es de usar de aquesta virtud, mas con magnifiesta causa el onbre lo pide. Onde e los legistas suelen dezir: «Para que de aquellas cosas que son ordenadas se aparte, muy notorio provecho deve ser». E es propia cosa d'este tal virtuoso declinar a más benignas cosas, non porque amengüe la más grave pena, mas segund la más mansa, e nin es riguroso, mas alguna mansedunbre declina, usante de alguna egualdat, la qual solemos dezir alvedrío de buen varón, ca çiertamente es amenguada de las penas.

Non es, pues, epiqueya justicia legal, mas es una justicia o hábito escojadero segund el qual él enderesça la cosa justa legal, auida razón de la cosa justa natural, e es medio entre el justo legal, segund la literal sentençia de la ley, e el injusto ilegal, contra la piadosa intencion del dador de la ley, teniendo inclinacion en el penar a perdón, e medianero entre grande rigor e grande remision, allegadero a la razón gnomítica e al alve^[18va]drío gnomítico de buen varón. Dezimos razón gnomítica aquella eleccion de consejo que

^(a) Thom. Aqu. *Summa theol.* II-II, q. 120, a. 1; apud Iust. Dig. I, III «De legibus senatusque consultis et longa consuetudine», 29 «*Contra legem facit...*». [ff. 1,3,29] ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 5 lect. 16, 1078

se faze en los menos por la qualidad del caso ocorriente fuera de la común manera, segund que en la materia de la prudencia arriba escrevimos. D'estas cosas que son dichas, si bien se paren mientes, podrán aver razón muchas cosas que los padres del un Derecho e del otro en muchos logares notan en la materia de las dispensaciones e del escándalo, e en otras materias, ca a esta virtud son vistas las dispensaciones pertenesçer, por quanto el buen príncipe contra la cosa justa legal dispensará, costreñiéndolo la razón.

Finalmente, a las cosas arriba escriptas es de añadir que, por quanto es dicho arriba, la justicia ser virtud a otro, dudaron los antiguos si alguno pueda fazer injusticia a sí mesmo, así commo, si alguno se mate, si será dicho injusto^(a). Doble consideración en verdad en esto se puede aver. La primera, del onbre a la çibdad e segund aquesta paresçe fazer injusticia a la çudad, la qual priva de su çibdadano e, por tanto, grandes desonores a los [18vb] cuerpos de los tales se fazien, así commo a cuerpos de injustos, segund diversas costumbres e estatutos de la tierras; oy son privados de sepultura eclesiástica por el pecado de la desesperación. La segunda consideración es de sí a sí mesmo, e segund aquesta non es ende verdadera injusticia particular, porque ninguna cosa quita de otro, nin enpesçe a otro, mas a sí mesmo. E, por quanto de su voluntad padescçe (e al que de su voluntad padescçe non se faze injuria particular), por ende, la regla del derecho dize: «Al que sabe e {e} consiente, non se faze injuria nin engaño»^(b). E aunque non sea verdadera injusticia particular es, enpero, trasladada o semejable injusticia. Ca segund que en el onbre a otro es de fallar dos personas, así en el onbre a sí mesmo es de fallar dos potencias, conviene saber: intellectiva e sen[s]itiva. Quando, pues, el onbre mata o llaga a sí mesmo, de fervor de ira o de desesperación, o de inpaçiencia de dolor o de tristeza, la parte sensitiva irasçible paresçe fazer injusticia a la parte racional e, segund aquesto, paresçe aí ser una semejable injusticia^(c). Onde [19ra] en el canon de los padres sanctos es defendido ser promovido el que se corta los miembros varoniles así commo injusto e homicida de sí mesmo (lv.^a distincione, capítulo «si quis abscondens»^(d)). Mas la verdadera e particular injusticia non consiste del onbre a sí mesmo, segunt que dicho es.

^(a) Thom. Aqu. *Summ. theol.* II-II, q. 63, a. 2 ^(b) Iust. *Dig.* XLVII, X «De iniuriis et famosis libellis», § 1-2 [ff. 1,14,1-2] ^(c) Thom. Aqu. *Summ. theol.* II-II, q. 65, a. 1 ^(d) Grat. *Decr.* I, dist. LV, cap. IV «Si quis abscondit semetipsum...» [D. 1. 55. 4]

DE FORTALEZA

Fortaleza es una medianería entre los miedos e las osadías, ca denota una firmeza de voluntad por la qual el corazón está firme contra los miedos de los peligros^(a). Es, pues que así es, fortaleza aquel hábito escojedero segund el qual el onbre se tiene firme e reziamente çerca los peligros por el bien. El objecto, enpero, de la fortaleza es aquella cosa que es espantable, ca, commo la fortaleza sea çerca atenprar los miedos e las osadías (pero prinçipalmente çerca los miedos, segund será dicho ayuso) e las cosas espantosas son las que tememos, síguese que la fortaleza rija e tienpre nuestras pasiones çerca las cosas espantosas. La cosa espantosa dezimos todo [19rb] mal. Onde e antiguamente es dicho que el miedo non es otra cosa sinon una esperança de mal, tomando esperança inpropia e largamente, ca, propiamente tomado el vocablo, esperar somos dichos el bien por venir e temer el mal, mas la esperança largamente tomada conprehende esperança de mal, que es dicha miedo^(b).

Temer suelen los onbres tres maneras de males: el primero es de aquellos males que son contra la honestidad. El segundo de aquellos que son contra los bienes de fuera. El terçero de aquellos que contrallan a los bienes de las personas. Çerca de la primera manera non consiste la fortaleza, commo si alguno teme infamia o mala opinión non se dirá temeroso, nin, si non teme, se dirá fuerte. Ca alabamos al varón fuerte, mas al varón que non teme la

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 14, 529 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 14, 531

infamia nin cura d'ella non alabaremos, antes çiertamente lo vituperaremos, ca los honestos varones e virtuosos suelen ser vergonçosos e temientes la infamia; los torpes, los infames e los suçios [19va] menospreçian la fama. Onde Santo Agostín sin vergüença e cruel cuenta aquel que menospreçia su fama (xi.^a, questio 3.^a, capítulo «non sunt»)^(a). Mas çerca d'este tal miedo e semejantes podríe alguno por açidente inpropriamente dezirse fuerte, commo si por miedo de infamia non çesa de obrar alguna buena obra, en quanto por aquesto paresçe tener una firmeza de coraçón; non, enpero, consiste propriamente en aquesto la fortaleza, porque esto pertenesçe a la magnanimidad, segund que en su materia se dirá^(b).

Eso mesmo, en la segunda manera de los males non es la fortaleza, así commo çerca el miedo de la proveza; nin conviene çiertamente temer la proveza, ca los males que non proçeden de nuestra maliçia non son de temer. En verdat aquello devemos temer e escusar, que por nuestra culpa non cayamos en pobreza; nin por ende será dicho fuerte, ca aquello pertenesçe a una franqueza e acaesçer puede. Antes muchas vezes vemos algunos francamente despende sus cosas e non temer la pobreza por venir, ser, enpero, temerosos a los fechos de las batallas. Pues que así es, non está la fortaleza çerca d'este temor^(c).

Es la terçera manera [19vb] de los males, la qual contrariar a los bienes de las personas deximos, e estos acaesçen en muchas maneras. Ca acaesçe este mal algunas vezes de alguna envidia o enemistad, commo si alguno temiese que el enemigo non ofenda a su muger, o fijos, o amigos e non será dicho por esto temeroso, ca este temor non contralla a la fortaleza; antes algunas vezes la acarrea, quando por este miedo el onbre apareja e se dispone a obras de fortaleza por defensión de los suyos^(d). La fortaleza, pues que así es, non alcança aqieste miedo. En verdad los fuertes varones muchas vezes temen e escusan estas cosas; pues que así es, non es en estas cosas la fortaleza, nin se dirá fuerte el que estas cosas non teme.

Acaesçen, eso mesmo, a las vezes males çerca la persona propia, commo quando alguno es ferido, o açotado, o apaleado, e nin en estas cosas consiste la fortaleza. Ca si alguno osadamente cometiese aquellas obras de las quales

^(a) Grat. *Decr.* II, dist. causa XI, q. IV, cap. LVI «Unde Augustinus...» [D. 2. 11. 3. 56] ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 14, 533 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 14, 534 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 14, 535

acaesçe algunas vezes darse llagas, o açotes, o algunos dolores aquende la muerte, non de aquesto será di^[20ra]cho fuerte, segund suele acaesçer en los torneos e justas, ca posible es alguno cometer torneos sin miedo e averse en ellos suelta e varonilmente, el qual, por ventura, en los fechos de las batallas sería temeroso. Onde dízese en Françia ser proverbio vulgar: «muchas vezes buen torneador es temeroso e covarde batallador»; non que sienpre acaesca así, ca muchas vezes buenos torneadores son varoniles batalladores, mas porque non se sigue de neçesidad que los que sin miedo se han en aquellas cosas, de las quales nasçen algunos dapños aquende la muerte, sean fuertes para batallar, segund que cada día vemos en los luchadores. Ca son muchos que osadamente cometen luchas en las quales, cayendo muchas vezes, se lastiman, non, enpero, seríen fuertes para batallar, fablando de la fortaleza, que es virtud moral. Ciertamente, non tratamos de las fuerças del cuerpo, mas de la fortaleza del coraçón.

Contadas así todas las antedichas, finca que la fortaleza sea çerca de las cosas muy espantosas. Será, pues que así es, aquel dicho fuerte el qual es sin miedo çerca la cosa mucho espantable. Ciertamente ninguno sufre aquello ^[20rb] mejor que el fuerte, ca lo postrero e muy mayor de las cosas espantables es la muerte, porque por ella pierde el onbre todos los bienes de la presente vida. Ca ninguna cosa de los bienes temporales queda después de la muerte, mas quedan los bienes del alma e la eterna bienaventurança a la qual sospiramos, si aquesta meresçió en el cuerpo el alma del que se muere. Cerca d'este temor de la muerte consiste la fortaleza^(a); non, enpero, cerca todos los linajes de la muerte, ca, aunque alguno sufra sin miedo la muerte que viene de enfermedad o en la mar, non se dirá por ende fuerte. Bien es verdad que los fuertes sufren esta muerte mejor que los otros, nin se turban desordenadamente, non segund fazen los marineros que algunas vezes non temen los peligros de la mar por la esperiençia, porque por su arte se esperan poder salvar nadando o en otra manera. Ca el fuerte, aunque non espere escapar, non avrá desordenada turbaçión, antes más fermosa e varonilmente sufrirá el peligro e el miedo que otro que fuerte non sea. E aunque esto faga el fuerte non, enpero, en aquesto propiamente está la fortaleza.

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 14, 536

[20va] Mas la verdadera fortaleza es quando alguno sufre la muerte por muy buenas cosas, commo quando alguno se dispone a la muerte en la batalla por la fe cathólica o salud de la república, o por el bien de la virtud, commo los mártires que, por confesar la fe, sufrieron fuertemente la muerte. Por ende, d'ellos canta la Iglesia: «Menospreziado el tormento de los sus cuerpos vençieron al cruel mundo por honrra de Dios», e otras cosas muchas que al alabança de la fortaleza pertenesçen. Pues que así es, çiertamente aquel diré fuerte que a la muerte e a los peligros de las batallas se dispone por defensión e ensalçaçión de la fe cathólica o por el bien público, segund de muchos príncipes gloriosos de España e de otros famosos cavalleros cuentan las corónicas^(a). Ca en las batallas entrevienen muy grandes e muy buenos peligros: muy grandes, çiertamente, porque ligeramente en la batalla acaesçe muerte, que es el postrimero e muy mayor de los peligros; muy buenos, eso mesmo, porque por ellos van al bien, salud e salvaçión del estado público. Fablo, enpero, de la batalla justa, [20vb] en la qual cosa loable e meritoria es morir^(b). Onde Leo papa dize: «Todo espanto e miedo dexado contra los enemigos de la santa fe e los contrariadores de todas las religiones varonilmente estudiad fazer, ca sabe el todopoderoso Dios, si alguno de vosotros muriere, que por verdad de la fe e salvaçión de la patria e defensión de los cristianos murió, e por ende, galardón çelestial conseguirá d'él» (23.^a, questio 8.^a, capítulo «omi»)^(c).

Esté, pues que así es, la fortaleza en sostener varonilmente el peligro de la muerte por el bien común, e mayormente en los peligros venientes a desora, como comúnmente son los de las batallas; ca en los otros peligros a do puede proçeder la deliberaçión podríe acaesçer que alguno fingiese alguna obra de fortaleza e en la verdad non fuese fuerte, mas en las cosas sobrevenientes a desora non puede el onbre obrar de deliberaçión, mas conviene que obre del hábito ya alcançado. Por ende, en aquestas cosas que a desora acaesçen muy mayormente se demuestra la fortaleza. E non solamente el fuerte sufrirá los peligros, mas [21ra] eso que mesmo los acometerá varonilmente doquier que fuere loable la fortaleza o es bien morir, segund que por la enxalçaçión de la fe cathólica, o por salud de la república, o por el bien común, commo dicho es.

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 14, 537 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 14, 538; *cfr.* 539 ^(c) Grat. *Decr.* II, dist. causa XXIII, q. VIII, cap. IX «*Omni timore ac terrore...*» [D. 2. 23. 8. 9]

Pero en los otros casos el fuerte non acomete los peligros, ca non conviene al fuerte comer osadamente la vianda dapñosa, pospuesto el miedo de la muerte, o lidiar con bestia fiera, o pasar los ríos peligrosos. Ca, aunque quando la muerte se le apareja de estos o semejantes casos más varonilmente sostiene el peligro que otro que fuerte non sea, non, enpero, de su grado comete estas cosas, salvo si por ventura, por acaesçimiento, al bien público conviniese, segund se lee de Joan Hircano, el qual pasó primero el arroyo que ninguno de la hueste osava pasar, por que lidiase contra los enemigos (en el primero de los *Macabeos*, capítulo 19.^o)^(a). E Giorgio, mártir, con el dragón por el bien común lidió. E por que dexen los santos, a los quales non podemos ser iguales, eso mesmo leemos en otros [21rb] semejantes fechos, los quales seguamos. Ca los cavalleros de Rodrigo de Bivar, que por nobleza de sus obras sobrenombre tomó, el león en la corte, suelto de las guardas, por que non matase a su señor, que dormía, varonilmente espantaron. E de aquellos condes que medrosamente se escondieron, fasta el día de oy fuida torpe es reputada. E çerca de nuestros tienpos aver acaesçido de nuestros mayores oímos cómo las conpañas de los cristianos de Castilla e Portugal, so los muy ilustrísimos reyes postrimeros Alfonsos (de los quales el uno revisavuelo e el otro quinta avuelo, estuvo, del cristianísimo príncipe mi señor, primo tuyo e visavuelo tuyo), çerca Tarifa, contra los poderíos de los moros de allende e aquende la mar llegasen a pelear, algunos de los cathólicos cavalleros primero el río nonbrado Salado varonilmente pasaron, lo qual commo noble fecho a virtud es reputado. Ca non solamente en los peligros del fierro, mas en todos los peligros de la muerte, el fuerte por el bien varonilmente sufrirá e acometerá. Sin causa, enpero, non se disporná de su grado a los peligros, ca non conviene [21va] al fuerte por causa de vanagloria salir a lidiar con toro, ca aquello más paresçeríe ser de juvenil liviandad que de madura fortaleza; conviene, enpero, al obrante sienpre mirar al tiempo e bolver las mientes a las qualidades de los tienpos.

Deximos la cosa terrible ser objeto de la fortaleza, mas non es de entender indistintamente, ca çiertamente aquel es dicho fuerte que non se espanta nin teme, segunt que onbre. Enpero, aquellas cosas espantosas que son sobre onbre, bien las temerá, commo si çiento fuesen contra uno, o alguna seme-

^(a) 1 Mac 16, 4-6

jante cosa acaesçiese que las humanas fuerças sobrepujase. Temerá en verdad el fuerte tales cosas commo conviene e segund razón e por el bien, ca esto es común a todos los virtuosos: obrar por el bien. E, aunque los non fuertes pequen en muchas maneras en esto, o porque temen las cosas de temer más que conviene, o menos, o temen las cosas que se non deven temer, o en aquella manera o quando non conviene, aquel, enpero, que propia e verdaderamente es fuerte, teme de se [21vb] apartar e osa acometer, e sufre esperando al constante, e obra contrastando varonilmente aquellas cosas terribles que conviene, e por cuya graçia, e commo conviene e quando conviene, segund la razón enseña e dicta, aviéndose tenprada e ordenadamente çerca las pasiones del miedo e osadía sienpre por buen fin. Esto çiertamente es común, así a la fortaleza commo a todas las morales virtudes.

La fortaleza, enpero, consiste en el medio, e los cabos son sienpre demasía e mengua. La demasía es doble: algunos sobrepujan en non temer, algunos en osar. El que sobrepuja en non temer non tiene nonbre propio, porque non le diremos non temeroso, ca non temeroso en buena significación se toma; dezirse ha, pues, loco, commo si alguno ninguna cosa temiese, nin las ondas de las aguas, nin terremotos, nin fuegos, e tal non podríe de ligero ser fallado si non fuese algund loco^(a). Dizen, enpero, çerca de algunas gentes que se llaman çeltes fallarse algunos de aqueste viçio^(b). El que ha demasía en osar es dicho osado. Los osados suelen ser sobervios [22ra] e fengidores de fortaleza; desean çiertamente ser reputados fuertes, commo non sean, e quieren semejarles, mas non pueden, commo virtud non tengan. Onde acaésçeles muchas vezes que sean eso que mesmo temerosos; tientan çiertamente terribles cosas, por que sean vistos fuertes, e, quando son en el peligro, non sostienen, e temen, e fuyen, porque virtud de fortaleza non tienen^(c).

La mengua, enpero, es sobrepujar en temor; e el que en temer sobrepuja, porque teme lo que non conviene nin quando conviene, llámase temeroso. E este sienpre fallesçe en osar, aunque el que fallesçe en temer, non sienpre sobrepuje en osar. E, por tanto, escrevimos estas cosas ençima, açerca commo dos viçios diversos, mas en la demasía del temor non es así, ca qualsequier que sobrepuja en temer, sienpre fallesçe en osar. Posible es, çiertamente, que alguno ninguna cosa tema, enpero, non acometa cosas terribles, mas el

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 *lect.* 15, 544
Aqu. *Ethic.* 3 *lect.* 15, 552

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 *lect.* 15, 551

^(c) Thom.

que mucho teme, necesario es que poco ose, porque la mengua de la osadía proviene de demasía de temor; por ende, aquellos son puestos commo dos vicios, aqueste commo uno, porque deparar non se puede e uno [22rb] se sigue de otro^(a). Enpero, más manifestamente paresçe este vicio en temer que en non osar, porque son obras más paresçientes. El temeroso es desesperante e non tiene buena esperança; el fuerte, por el contrario, es de buena esperança e en media manera se ha entre estas pasiones, mas los osados e los temerosos tienen los cabos^(b). Propia cosa es, enpero, del osado prebolar e ligeramente correr a los peligros, e, quando es en el peligro, apártase; la razón de aquesto es porque se mueve con pasión, e el movimiento que de la pasión proçede vénçese de la dificultad paresçiente. El fuerte, al contrario, ante los peligros está sosegado, nin ligeramente corre a ellos, porque non obra de arrebatamiento de pasión, mas de deliberación de la razón; pero, quando está en el peligro e en las obras difíciles, es agudo e varonil, porque el juicio de la razón del qual obra non es vençido de alguna dificultad^(c). De saber es, eso que mesmo, que aquel que sostiene la muerte por escusar angustias non es fuerte, commo si alguno mate a sí mesmo o padesca ser matado de otro por que fuyga alguna cosa triste, así commo pobreza o enfermedad, o non venga [22va] en manos de los enemigos, porque esto proviene de una mollez de corazón, que es contraria a fortaleza. El fuerte çiertamente non es muelle de corazón, nin le conviene non poder sostener las cosas trabajosas e tristes; nin, eso mesmo, este es visto sostener la muerte por el bien honesto, segund que el fuerte, mas fuyendo el mal tristable, lo qual más es de corazón temeroso e muelle, e desechado e flaco^(d). E de aquí paresçe aver errado muchos de los oradores antiguos, que alaban commo fuertes a algunos que mataron a sí mesmos, commo a Catón, que se ordenó la muerte por que non viniese a manos de Çésar. E esto concuerda con las santas doctrinas, ca de muelle e de desesperado, e muy malo, e de pecador es matar a sí mesmo. Judas, çiertamente, más gravemente es dicho aver pecado quando, desesperando, se mató, que al Redemptor nuestro faziendo traición. Onde Leo papa con nobles palabras lo persigue, diziendo: «Más traydor de todos, ¡o Judas!, e más malaventurado de todos estoviste, a quien non la penitencia retornó a Dios, mas la [22vb] desesperación truxo al lazo. Ovieses esperado el fin de

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 15, 553 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 15, 554 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 15, 556 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 15, 557

tu pecado fasta que la sangre de Cristo se derramara por los pecadores, e la forca de la fea muerte ovieses alongado» (*De penitenciis*, distincione 3.^a, capítulo «Sceleracior»)^(a).

Segund aquellas cosas que son dichas se conosçe la fortaleza verdadera; mas porque muy pocos son fuertes segund aquesta muy verdadera fortaleza, es de saber que es otra fortaleza que non es verdadera. Aseméjase, enpero, en algo a la fortaleza verdadera, e segund aquesta es fallado mayor número de fuertes. Enpero, d'esta fortaleza non verdadera çinco son las speçies: la primera es dicha fortaleza política o çivil; la segunda, fortaleza de cavallero; la terçera, fortaleza de saña; la quarta, fortaleza de esperança; la quinta, fortaleza de non saber.

De la primera fortaleza son tres grados, de los quales el primero es de aquellos que sostienen los peligros por que escusen los denuestos e los maltraymientos que [23ra] segund las leyes a los temerosos se dan, e otras infamias e escarnios por que alcançen honrras que segund las leyes a los fuertes se suelen dar. E dende es que çerca las çiudades o rreynos en las quales a los temerosos se dan algunos denuestos e a los fuertes se dan honrras, son fallados fuertes segund esta fortaleza^(b). E, a las vezes, de costunbre d'esta fortaleza alcançan la fortaleza verdadera, e en tal manera dizen aver seído fuertes Éctor e Diomedes e semejantes. Cuenta, en verdad, Homero que, commo Éctor en una batalla, los suyos fallestiéndole, fuese amonestado que fuyese, non quiso, diziendo que Polidamas, un duque de los troyanos, le maltrayrú, e por escusar el denuesto varonilmente se sostuvo. E Diomedes en otra pelea, semejantemente, de los suyos a fuida amonestado, la recusó, diziendo: «dirá Éctor –razonando Diomedes– aver fuydo de él»^(c). Estos, pues, que fuertemente fazen por escusar denuesto o por que alcançen honrras o alabanças, non son fuertes segund la verdadera fortaleza, mas son fuertes en el primero e más alto grado de la fortaleza política o çivil. [23rb] Es, enpero, la fortaleza política en este primero grado mucho semejante e çercana a la fortaleza verdadera; ca, así commo la verdadera fortaleza obra por el bien de la virtud, así la fortaleza política faze por la vergüença, que es miedo de cosa torpe, suçia, e por el deseo del bien honesto. La honrra, çiertamente, que

^(a) Grat. *Decr.*, II, causa XXXIII, q. III, dist. III, cap. XXXIX «*Sceleratior omnibus, o Iuda...*» [D. 2. 33. 3. 3. 39] ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 16, 562 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 16, 562; *cfr.* Arist. *EN.* 3.8

la fortaleza política busca es un testimonio de honestidad; pues, así como la verdadera fortaleza busca el bien e fuye la cosa fea, así la política busca la honrra, que es una cosa çercana a virtud^(a). Concuerta bien con esto lo que leemos de Judas Machabeo, que, como fuese fuerte, semejantes palabras les dixo de las que los fuertes políticos Éctor e Diomedes se cuenta aver dicho. Ca, como en la postrera pelea, en la qual con Báchides lidiava, de sus cavalleros con estudio fuese amonestado que fuyese, recusólo, diziendo: «lueñe sea de nós que fuyamos d'ellos, e, si se açercase nuestro tienpo, muramos en virtud por nuestros hermanos e non demos crimen a la gloria nuestra» (Primero de los *Machabeos*, capítulo 9.º). E varonilmente, las cosas terribles sosteniendo, fue degollado^(b). [23va] La diferencia çiertamente es esta: que el verdadero fuerte obra por la virtud; el fuerte político por la honrra, que es señal e algund galardón de la virtud. E en este primero grado de la política fortaleza fueron muchos, así por todo el mundo como en estas partes de España, que por alcançar honrra e fuir denuesto maravillosas obras de las armas fizieron, de cuyos nobles fechos las corónicas son llenas.

El segundo grado de fortaleza política es de aquellos que por miedo de alguna pena lidian. E porque algunas vezes los príncipes penan a los fuyentes de la batalla, así como de Éctor se cuenta, que a sus cavalleros, como saliese a la batalla, dizie: «Si alguno se bolviere sin pelear, yo lo penaré en tal manera que non pueda fuyr los canes», así como si dixiese que lo mataría e él su cuerpo echaría a los perros. Pues el que por semejante miedo sostiene terribles cosas, non es fuerte verdadero, mas es dicho fuerte [23vb] en el segundo grado de fortaleza política^(c). Menos bueno, por çierto, es este grado que el primero, ca en el primero lidian por escusar denuesto de fealdad, e alcançar honrra; en aqueste, por escusar tristable cosa, así como pena.

El terçero grado de la fortaleza es quando algunos pugnan por neçesidad conocida. E algunas vezes se faze, que los cabdillos de la batalla fieren a los que fuyen, o que rrodean a las compañías de foyas e muros, que vulgarmente palenque dezimos. Pues, los que fuirien si pudiesen, enpero, por neçesidad conocida lidian, dízense fuertes en el 3.º grado de la política fortaleza; çiertamente non lidian porque es bien, mas porque es neçesario^(d).

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 16, 564 ^(b) 1 Mac 9, 10 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 16, 565 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 16, 566

La segunda especie de non verdadera fortaleza es dicha de cavallero. Es çierto esta quando alguno usa fechos que paresçen de fortaleza por esperiençia de las armas. Ay, çiertamente, algunos cavalleros que son así enseñados e provados [24ra] en las armas, que muchas cosas que a los otros onbres non provados paresçeríen terribles, a ellos non espantan. Ca en las peleas son algunos preparatorios e aparejos de las batallas que en sí mesmos non son peligrosos, mas espantan a los non provados, segund que el rrelinchar de los cavallos, el rruydo de las armas e de las tronpetas el sonido. Çiertamente, quando grande haz de cavallo se mueve, paresçe a los non provados así commo algund terremoto; los cavalleros, enpero, que estas cosas muchas vieron de vezes, e saben enderesçar los cavallos, con las armas espedidamente se mover, de espada e lança ferir, del escudo se cubrir, non temen estas cosas. Onde e Vegeçio dize: «Ninguno dubda fazer lo que confía aver él bien aprendido»^(a). E lidian con los otros que provados non son, así commo armados lidiaríen con desarmados. Estos, pues, paresçen fuertes, porque sostienen aquellas cosas que a los otros seríen terribles, mas, enpero, si a ese estado la cosa viene que la experiençia non baste, porque el peligro es tamaño que sobrepuja el saber de las armas, [24rb] fuyen, ca, porque tenían de eso osadía que creían a sí más poderosos por el saber de las armas, quando veen el peligro ser aparejado e non abastar el saber de las armas, a escusar el peligro fuyen^(b). Pero los fuertes políticos non así, mas en los peligros mueren. Así commo en una çiudad aver acaesçido se lee, de la qual cavalleros e çibdadanos salieron a la batalla, e los cavalleros osadamente acometían en los comienços de la pelea, enpero, visto el peligro, fuyeron, mas los çibdadanos todos en la pelea son muertos, porque el fuerte político escoje la muerte antes que torpemente a vida escapar. El fuerte cavalleroso, enpero, por el contrario, antepone la torpe vida a la muerte honesta. E entiéndese esto de aquel cavallero que solamente se allega a la militar fortaleza e política fortaleza non tiene. Çiertamente, ninguna cosa estorva un mesmo tener la una e la otra fortaleza, segund que fueron e son muchos príncipes e otros duques, condes e varones, nobles e plebeyos, [24va] que juntamente con la prueba de las armas tovieron e tienen fortaleza de coraçón política o por ventura verdadera, lo qual es más singular cosa^(c).

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 16, 567

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 16, 568

^(c) Thom.

Aqu. *Ethic.* 3 lect. 16, 570

La tercera especie de fortaleza es que proviene de saña, e non tomo saña por locura, mas por ferviente e grande ira. Ca, así commo las bestias fieras, quando son llagadas o temen ser llagadas, del arrebatamiento de la saña movidos se van a los onbres, así a las vezes los onbres ayrados caen en grandes peligros. Enpero, el fuerte verdadero non así, mas de elección, con grande virtud los peligros sostiene. Bien es verdad que la saña ayuda a las obras de la fortaleza, si por razón guiadera sea enderesçada. Es çiertamente de mirar que el fuerte verdadero o político primero proçede a acometer o sostener los peligros de elección e de deliberado juyzio de la razón, mas, quando ya está en el peligro, sobreviene la saña. Ca imposible sería, quando alguno ya está en el peligro de la batalla e vee matar los suyos e se siente llagar, que non se aïre [2+vb]; mas, enpero, la razón deve prevenir a la ira e non ser prevenida. Onde e Homero dizíe: «la virtud mezcla a la saña», esto es, que la saña sea regida por virtud^(a), ca la virtud non deve servir a la saña, mas la saña a la virtud. La ira çiertamente deve ser prevenida e regida por prudente elección e deliberado e maduro juyzio de la razón. Mas las bestias de solo arrebatamiento de la saña son traídas; por ende, non son dichos fuertes, commo nin los asnos son fuertes, porque feridos non se van de los pastos, nin los adúlteros, los quales por deseo de las luxurias algunos peligros acometen. Estos, enpero, que de saña de ira obran, buscan algund fin, conviene a saber: vengança; los ayrados suelen çiertamente la vengança desear e, quando lidian, deléytanse e fuelgan; lidiantes, pues, se pueden dezir, mas fuertes non, porque de la pasión son traídos, non de la razón. Tienen, enpero, alguna cosa semejante a verdadera fortaleza, porque así commo el verdadero fuerte obra por fin de bien, así estos por fin de vengança, mas non son fuertes, commo dicho es.

[25ra] La quarta specie de fortaleza non verdadera es que se dize de esperança. E esta es quando alguno por sola esperança de vençimiento fuertemente obra. E así commo fuerte non es aquel que de ira obra, así nin aquel que por sola esperança de vençimiento obra. E esto non es de entender quando alguno espera vençimiento por sabiduría e prueba de las armas (ca aquello pertenesçe a la segunda especie de la fortaleza, la qual arriba nonbramos cavalleril), mas quando alguno, después de muchas victorias, espera alcançar victoria por aquella sola fuzia e esperança que de esto tomó^(b). Estos, pues,

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 17, 572 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 17, 577

así bien esperantes asemejan en alguna cosa a verdaderamente fuertes, porque así como aquellos acometen varonilmente los peligros, así e estos, mas non son fuertes, porque aquellos obran de elección e por el bien; estos verdaderamente porque esperan ser vencedores. E en los muchiguados espíritos por vino son fechos de buena esperanza. Acaesçe⁽¹⁾, enpero, quando estos veen la cosa non proçeder [25rb] segund esperavan, fuyen. El fuerte verdadero non así, mas sostiene por el bien varonilmente las cosas terribles^(a). Obra çiertamente el fuerte de inclinación de propio hábito. Por ende, la fortaleza verdadera muy mucho paresçe en las obras súbitas, como deximos, ca en las otras adonde puede proçeder deliberación, puede el onbre algunas cosas contra inclinación de la voluntad, del coraçón obrar, pero en estas cosas que a desora acaesçen conviene obrar del hábito de dentro. Por ende, más ligera e más manifiestamente paresçe si es fuerte o non quando las cosas terribles a desora ocurren^(b).

La quinta especie de fortaleza non verdadera es que se llama de non saber, así como quando algunos que non saben acometen peligros^(c). E estos asemejan en algo a los arriba çercanos, porque nin estos nin aquellos creen serles aparejado peligro en lo que tientan, mas, enpero, son desemejantes, porque los que non saben non creen ser aquellas cosas que acometen peligrosas en sí mismas, mas los [25va] fuertes por esperanza bien piensan aquellas cosas ser peligrosas justamente, mas non creen ser a ellos peligrosas, por la fuzia de vencer que tienen. Peores, çiertamente, son los fuertes por non saber que los fuertes por esperanza, porque los que non saben de solo fallesçimiento de saber a los peligros se mueven; los esperantes, en verdad, alguna dignidad tienen, en quanto de costumbre de vencer tomaron fuzia. De aquí acaesçe que los que non saben acometen peligros nesçiamente, mas, quando saben, luego fuyen; los esperantes, enpero, non luego, quando sienten los peligros, fuyen, mas sostienen algund tanto fasta que vean el peligro ser tanto que sobrepuje a la esperanza e fuzia d'ellos, e, estonçes, quando esto sienten, apártanse^(d). Pues, estos todos son avidos por fuertes, porque fazen

⁽¹⁾ *Lat.* «sed non sunt fortes, quia illi operantur ex electione et propter bonum, isti vero quia sperant se fore victores et nichil mali passuros, sicut contingit inebriatis, qui multiplicatis spiritibus propter vinum efficiuntur bone spei»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 17, 578 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 17, 579 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 7, 580 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 17, 581

algunos fechos semejantes a obra de fortaleza; non, enpero, son verdaderamente fuertes, segund dicho es^(a).

A las cosas sobredichas es de añadir que, aunque la fortaleza se aya en media manera entre las osadías e los miedos, [25vb] sosteniendo, segund conviene, las cosas terribles e acometiendo, segund deve, las cosas de osar, enpero, más principal alabança de la fortaleza es en sostener la cosa terrible. Ca más es alabado por fuerte el que non es perturbado en las cosas terribles que aquel que bien se ha çerca las osadías, acometiendo aquellas cosas que acometer deve^(b). E de aquí puede tomarse la respuesta de una contención que muchas vezes entre los nobles e sabios de armas levantar veemos. Fablan, çiertamente, algunas vezes en los fechos de las batallas e, hablando de consuno, porfían cuál es más fuerte fecho, esperar o acometer. Tod[a]s⁽¹⁾ las cosas, pues, consideradas, e cada cosa derechamente proporcionada, más virtuosa cosa se puede dezir esperar que acometer. La razón d'esto es porque el miedo se magnifiesta al onbre de levantarse alguno más fuerte contra él; la osadía se levanta de eso que alguno piensa a sí mesmo más poderoso que al otro que acomete. Cosa más difícil, en verdad, es estar contra el más fuerte que levantarse contra el igual o menor, e por el consiguiente, más loable cosa. [26ra] E fablamos del acometimiento de aquellos fechos que deven acometer los fuertes, ca si alguno acometiese non razonablemente algunas cosas allende la humana virtud, non se diríe fuerte, porque a osadía pertenesçe, en quanto es viçio.

E es a las obras de la fortaleza ayuntada tristeza, ca, porque la fortaleza está çerca las cosas terribles e çerca las cosas de osar que son difíciles, neçesario se sigue que, au[n]que el fuerte verdadero obre por el bien e algund tanto se deleyte en la consideración del bien, enpero, en las obras dolorosas e difíciles se entristecerá. Ciertamente, non es posible el onbre, aunque fuerte, commo sea carnal, non se entristeçer o se doler quando es llagado o matado. Ciertamente, aquel deleyte que tiene en la consideración del fin (conviene saber, del bien e de la virtud), por las çircunstançias de las llagas e de los dolores en alguna manera se amengua^(c). De aquestas cosas se concluye aver

⁽¹⁾ *Ms.* Todos

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 *lect.* 17, 582
Aqu. *Ethic.* 3 *lect.* 18, 584

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 *lect.* 18, 583

^(c) Thom.

seído falsa la opinión de algunos antiguos philó^[26rb]ophos que se llamavan estoycos; dezíen: «çiertamente el virtuoso nunca se entristezzer». E aunque varones de grande autoridad han seguido esta opinión, porque de onbre carnal fablamos, non de fierro, el qual, quanto quier sea virtuoso, imposible es que non se duela e entristezca, antes, quanto más virtuoso, tanto más se entristezzerá segund la consideración de la presente vida, segund la qual los estoycos fablavan, porque el virtuoso más paresçe perder quando pierde la vida que otro, porque más digna e más bienaventurada es la vida de él que de otro non virtuoso^(a). Segund la consideración, enpero, de la vida por venir que esperamos, los virtuosos muchas vezes desearon e desean la muerte, por alcançar la vida perdurable; entristezçense, enpero, e duélense en el artículo de la muerte. Onde e esa mesma Verdad dize: «Triste es mi alma fasta la muerte» (Mathei, 26.º)^(b). Segund onbre, entonçes, el Salvador nuestro fablava, segund el qual conviene en la muerte e llagas entristezçerse e dolerse. Non, enpero, por ende es ^[26va] menos fuerte, antes más de alabar, el qual, aunque sienta tristeza e dolor, pospónela por el bien de la verdad, más escogendo una grande obra con aquella dificultad obrar, así commo morir por la fe cathólica o por el bien común, que escapar e algunos particulares bienes fazer. E de aquí se suele tomar la razón, qué es la causa que la fortaleza es mejor que la tenprança, porque por la fortaleza se dispone el onbre a sostener cosas tristes por el bien; por la tenprança se dispone a apartarse de las cosas deleytables por el bien. Más difiçil cosa, enpero, es sostener cosas tristes que apartarse de las cosas deleytables. Por ende, la fortaleza es antepuesta a la tenprança, porque grande tristeza aconpaña a las obras d'ella^(c). Nin çiertamente en todas las virtudes es neçesario obrar deleytablemente, ca sostener cosas terribles, que pertenesçe a la fortaleza, se faze con tristeza e dolor, mas es obra muy más de loar por la fuerça que de razón e de virtud vençe ^[26vb] a la tristeza, e pospónela a la razón e al bien común.

Mas en la cavalleril fortaleza non acaesçe esto, porque los cavalleros non por el bien común, mas por robo o por pequeños sueldos exponen su vida a peligro^(d). E de entender es sienpre, quando del fallesçimiento de la cavalleril fortaleza fablamos, de aquellos cavalleros que en otra manera non son fuertes. Posible, çiertamente, es que algunos sean fuertes segund la verdadera

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 18, 588 ^(b) Mt 26, 38 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 18, 585
^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 18, 593

DE FORTALEZA

fortaleza cavalleril, porque son provados e exercitados en las armas, de los quales muchos aver seído en España leemos e en otras partes del mundo. E eso mesmo oy día algunos conosco, los quales creemos ser fuertes segund la fortaleza verdadera o a lo menos política, e sabemos ellos grande saber e prueba tener de las armas; estos, pues, mucho son loables. Son, enpero, otros en diversas partes, segund oímos, que non lidian por el bien común, nin por la naturaleza de la patria, commo muchas vezes sean estraños, mas por sueldos solamente. E acaesçe a las vezes que por pequeñas ganancias oy se [27ra] dispongan a peligro por una çuadad, e otro día serán contra ella por semejantes sueldos. Estos, si en otra manera non son fuertes, en el coraçón segund la cavalleril fortaleza tan solamente; nin çiertamente por otra cosa, mas por saber de las armas se demuestran fuertes. Esta, enpero, cavalleril fortaleza en ninguna manera se compara a la verdadera o política fortaleza.

DE TENPRANÇA

[D]e⁽¹⁾ la tenprança de aquí adelante digamos. Es ciertamente en algo semejante a la fortaleza, ca, así como la fortaleza es çerca las pasiones del miedo e osadía que son en la parte irascible, así la tenprança es çerca los deleytes e tristezas que pertenesçen a la parte concupiscible, en las quales todas comunicamos con los brutos, ca los animales brutos temen la muerte e gózanse del deleyte de las viandas e luxurias^(a). Por ende, estas dos virtudes tienen alguna semejança, porque la una e la otra nos disponen cómo nos ayamos derechamente en las pasiones [27rb] comunes a nós e a los brutos. En las otras, enpero, en las quales non comunicamos con los brutos, como en las honrras e rriquezas e semejantes, otras virtudes nos rigen, así como justiçia, de la qual arriba escrivimos e otras de las quales abaxo diremos^(b).

Es, çiertamente la tenprança aquel hábito escojederero segund el qual tenemos el medio çerca los deleytes; es, eso mesmo, çerca refrenar las tristezas que provienen de ausencia de los deleytes. Enpero, más prinçipalmente pertenesçe para regir las cosas deleytables, por eso que con más fuerça faze las cosas por su presençia que por su ausencia; más prinçipalmente, enpero, çerca regir el deleyte que çerca fuyr la tristeza que proviene de ausencia de

⁽¹⁾ Ms. E

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 19, 596; *cfr.* Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 19, 595 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 19, 597

la cosa deleytable. La intenperança, por la contra, en aquel hábito escojederó segund el qual alguno sigue los deleytes e fuye las tristezas allende tenpramiento de razón^(a). E quando en esta materia fablamos de la tristeza, non es de entender de aquella que proviene de miedo de presençia de fecho terrible, porque aquello pertenesçe a fortaleza, segund deximos, [27va] mas de aquella tristeza que proviene de ausençia de los deleytes.

Es çerca esto de saber que d'él son los deleytes: uno es animal, otro es corporal⁽¹⁾. La razón d'esta distinción es porque la causa del deleyte es aprehensión de la cosa amada. Qualsequier, çiertamente, que aprehende lo que ama se deleyta. Pues, quando alguna tal cosa es amada que non se aprehende con seso exterior, cáusase un deleyte, e este es dicho animal, el qual comúnmente dezimos spiritual. Quando, enpero, alguna cosa tal es amada que se cunple en una corporal pasión del seso exterior, si se aprehende, cáusase un deleyte que se dize corporal, así commo en el enxemplo, quando alguno ama la honrra o disçiplina e la aprehende, deléytase por sola aprehensión de la mente, del entendimiento, sin alguna corporal pasión, e, por ende, este se dize deleyte animal. Mas quando alguno desea vianda e la aprehende, deléytase, mas este deleyte acábase comiendo, lo qual se faze por pasión corporal; por ende se [27vb] dize corporal^(b).

Enpero, çerca los animales deleytes non consiste la tenprança, lo qual paresçe discurriendo por todos los linajes d'ellos. Son, çiertamente, del deleyte animal tres linajes, de los quales el primero es que paresçe contener una honestidad, segund en los enxemplos arriba puestos, ca, quando alguno ama honrra o disçiplina, aprehendiendo deléytase. Pues, aunque çerca estas cosas e semejantes sea fallar medio e cabos, esto, enpero, pertenesçe a otras virtudes, porque la tenprança e la intenprança acatan algunos deleytes tenientes torpedad^(c). Estos, çiertamente, non son d'esta manera, aunque algunas vezes en ellos se yerre. Es otro linaje d'estos deleytes, commo quando alguno se deleyta indevidamente en los dichos o fechos de los onbres, commo son algunos que se gozan oyendo fablas e contando nuevas, e todo el día querría gastar en estas cosas vanas e sin provecho⁽²⁾; e estos [28ra] serán llamados

⁽¹⁾ *Lat.* «Est juxta hoc sciendum quod delectatio est duplex» ⁽²⁾ *Lat.* «et totam diem vellent expendere in istis supervacuis et inutilibus»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 19, 598 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 19, 600 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 19, 601

parleros o vanos, non, enpero, destenprados, por la razón arriba escripta, porque la intenprança non solamente contiene vanidad, mas eso mesmo torpedad^(a). Estos, enpero, non son así torpes, aunque sean menguados e vanos. Es tercero linaje de aquellas cosas que consisten çerca las cosas de fuera, así commo quando alguno desordenadamente se contrista en el quitarle los dineros, e se goza allende lo devido en el fallar d'ellos. E çerca d'estas cosas non consiste la tenprança nin intenprança, porque este viçio tiene una desordenaçión de appetito, non, enpero, torpedad, lo qual pertenesçe a intenprança, segund arriba es dicho^(b). Ordenar, pues, el appetito en tales cosas pertenesçe a otras virtudes, segund que el caso acaesçe, non a tenprança.

[E]s⁽¹⁾, pues que así es, la tenprança çerca los deleytes corporales, non, enpero, çerca todos, ca non es çerca los deleytes que provienen de tres sesos exteriores, commo si alguno se deleyta por el seso de la vista veyendo [28rb] colores, o algunas imágenes, o letras, non será dicho por ende tenprado o intenprado; ca, aunque en esto sea dar medio e cabos, non, enpero, pertenesçe a la tenprança, que consiste çerca los deleytes mayores e más fuertes^(c). Semejantemente, eso mesmo, en el seso del oír, ca si alguno se deleyte allende medida en oír tantos dulçes, o concordanças o consonanças de bozes, o instrumentos músicos, non es dicho intenprado; puede, çiertamente, pertenesçer a otra virtud o viçio, non, enpero, a esta^(d). Eso mesmo es en el deleyte por el oler, ca si alguno se deleyte en el olor de las mançanas o rrosas, o de bien olientes flores, o de cosas bien olientes, non será dicho de aquí intenprado; lo qual, enpero, sienpre es de entender quando alguno se deleyta en estas cosas segund sí mesmas consideradas, ca si por açidente se deleytase por respecto al tato o gosto, intenprado se podrie dezir, commo si alguno se deleytase en olor de los unguentos mugeriles, o de algunos polvos o viandas; ciertamente non propiamente e de por sí es aquel deleyte del oler, mas deleytan por açidente, porque por aquel olor [28va] se trae a la memoria⁽²⁾ alguna cosa que es deseable del tato o gosto, lo qual paresçe

⁽¹⁾ Ms. D ⁽²⁾ Ms. memomoria

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 19, 602 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 19, 603 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 19, 604-606 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 19, 607

porque vemos los fanbrientos gozarse de los olores de los manjares, mas, quando son fartos, non se gozan de aquel olor^(a).

Pues, este deleyte, quando por açidente se faze, a intenprança pertenesçe; semejante cosa se puede dezir en el veer e en el oír. Ciertamente, si alguno se gozase veyendo la vianda o oyendo cançión de amores, non por acordança de la boz, mas porque a su memoria se trae alguna cosa allí çierta, deseable, pertenesçiente al tacto, intenprado se di[rá]. Enpero, çerca estos tres sentidos los animales brutos non se deleytan por sí, mas por açidente. Çiertamente, los canes non se deleytan oliendo las perdizes por el mesmo olor, mas por la vianda que esperan, e oliendo sienten la vianda ser açerca. Eso mesmo en el oír e veer, ca el león, oída la boz del buey o de la cabra, o veyéndolos, non se goza por la vista, oída, mas porque veyendo o oyendo espera él en breve aver manjar^(b). La razón d'esto es porque los animales brutos son regidos de solo instinto de la natura; por [28vb] ende, non se deleytan sinon en aquestas cosas que pertenesçen a sustentación de la natura, por la qual les son dados estos sentidos por conosçimiento de las cosas sensibles, de las cuales se proçede al conosçimiento de la razón, que mueve el apetito del onbre⁽¹⁾. Por ende, se deleyta el onbre en la convenençia de las cosas sensibles segund sí consideradas, eso mesmo, e si non sean ordenadas a sustentación de la natura^(c), lo qual acaesçe alguna vez en el ver, oler o oír segund se mesmas, non avido algund respecto al tacto o gosto, así commo quando vemos fermosos árboles o verdes prados, de los cuales ninguna cosa esperamos comer, o oímos dulce canto de los músicos con honesta significança de boz, o olemos diversas flores de los árboles o canpos, mas los otros animales non se deleytan en estas cosas. El deleyte, pues, d'estos tres sesos segund sí mesmos non pertenesçen a tenprança o intenprança, porque esta virtud consiste çerca los deleytes en los quales los otros animales comunican; estos, çiertamente, son el tacto e el gosto. Por ende, estos [29ra] deleytes pertenesçientes al tacto e gusto son dichos serviles e bestiales, porque en ellos comunicamos con las bestias^(d). En estos, pues, consiste la tenprança

⁽¹⁾ *Lat.* «isti sensus et ista sunt solum modo illa que pertinent ad generacionem, per quam conservatur species et pertinencia ad sustentacionem, per quam conservatur individuum. Hominibus autem dati sunt isti sensus –propter cognicionem rerum sensibilium–»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 19, 609 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 19, 610 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 19, 611 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 19, 612

e intenprança, mas prinçipalmente en el tacto, ca en el gusto poco peca el intenprado, porque propiamente al gusto pertenesçe enseñar de los sabores, commo fazen aquellos que pruevan los vinos, o los cozineros, que fazen los potajes e mezclan viandas a viandas, e pruevan gostando si tengan conveniente sabor o non^(a). E en esto non se deleytan mucho los intenprados, mas todo deleyte d'ellos consiste en el uso de algunas cosas deleytables, segund que en el tomar de las viandas e de los beveres, e uso de las luxurias, que pertenesçen al tacto, segund de los otros sesos deziémos^(b). El gusto, çiertamente, se esfuerça en la lengua; el deleyte de los manjares consiste en la garganta. Onde dizen un antiguo griego, por nonbre Philoseno, el qual era tragón de viandas, aver rogado que su garganta se fiziese más luenga que garganta de grulla, por que la vianda, en la garganta tardante, más [29rb] prolongadamente deleytase, de lo qual justamente es reprehendido^(c).

Pues, çerca de este sentido del tato consiste la tenprança e la intenprança, de lo que se sigue, commo este sentido sea muy más común de todos (porque en él comunican todos los animales, nin se allega al onbre en quanto es onbre, mas en quanto es animal), que la intenprança es justamente reprobable e vituperable; ca deleytarse en tales cosas e amarlas así commo muy grandes bienes, es muy mucho bestial. E de aquí es que los viçios de la intenprança tienen grande suziedad e por ellos el onbre es mucho infamado e vituperado, porque se asemeja a las bestias^(d). Por ende, el intenprado derechamente es comparado a las bestias, que non saben, e es fecho semejante a ellas. E non es de entender esto del deleyte que se faze por el tacto en todo el cuerpo, así como quando algunos luchan o juegan, e se tañen e escalientan; aquel deleyte çiertamente liberal es, e bueno, salvo si por açidente se ordenase a alguna cosa suzia. Mas solamente consiste la tenprança e intenprança çerca el deleyte del tacto, el qual [29va] se faze en aquellas partes del cuerpo que la natura otorgó al uso de las viandas e luxurias^(e).

Es allende esto de saber que así como el temor e tristeza se ordenan al mal (ca el temor es del mal por venir, la tristeza del presente), así la concupiscençia e deleyte se ordenan al bien, porque la concupiscençia es del bien venidero; la delectación, del presente^(f). Por ende, así commo la fortaleza se

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 20, 613 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 20, 614 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 20, 615 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 20, 616 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 20, 617 ^(f) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 20, 618

tiene çerca los miedos e tristezas en las cosas terribles, segund en su materia es dicha, así se tiene la tenprança çerca las concupiscençias e delectaçiones en las cosas deleytables.

De las concupisçençias, enpero, dos son las speçies: unas speçies son comunes, otras son propias^(a). Las comunes son dichas aquellas que a natura a todo onbre convienen, segund que desear gobierno; ciertamente todo onbre a natura cobdiçia comer e beber para se sostentar e cama en que fuelgue^(b). Propias son dichas las que son a estas comunes añadidas, segund que desear tal o tal cama, o vianda en tal manera guisada, e estas son dichas propias, ca la común natura non [29vb] inclina a esto, porque non una mesma cosa aplaze a todos: uno çiertamente desea esto, otro aquello. Mas estos deseos tienen algunas vezes alguna cosa natural segund la persona del cobdiçiante, así commo quando alguno non solamente de su invención, mas de una inclinación de su conplisión desea vianda en tal manera adobada o cama en tal manera aderesçada; otro, por el contrario, segund que muchas vezes vemos^(c). Allégase, pues, en estos algunas vezes alguna cosa natural segund la consideración de la persona cobdiçiante, non, enpero, natural común, que comúnmente convenga a todo el linaje humanal.

En los deseos naturales pocos pecan, porque en estos non se peca sinon en una manera, conviene a saber: quando alguno más reçibe que la natura requiera. Acaesçe, enpero, algunas vezes que alguno coma o beva qualquier cosa que le dan, mas, enpero, esto non faze fasta a demasiado fenchimiento, porque la natura non cobdiçia salvo lo que supla el menester; tomar, pues, allende el me[nes][30ra]ter es demasía sobre la natura^(d). E, por ende, tales son llamados «castrimargos» en griego; çiertamente castrimargia eso mesmo es que saña del vientre. E en esto comúnmente pecan los onbres mucho bestiales, que non disçernen las viandas, commo bestias, mas solamente curan cómmo finchan el vientre^(e). En los propios deleytes muchos e en muchas maneras pecan segund todas las çircunstançias, ca aquellos que exçeden en estas cosas pecan algunas vezes, porque se deleytan en las cosas que non convienen, o tomando viandas non convenientes a ellos, o, si sean convenientes, deléytanse más que conviene, o sin discreçión e non segund devida manera^(f). Onde Gregorio dize: «En çinco maneras nos tienta el viçio de la

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 20, 619 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 20, 620 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 20, 621 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 20, 622 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 20, 623 ^(f) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 20, 624

gula. Alguna vez, çiertamente, previene al tienpo del menester. Alguna vez non previene al tienpo, mas viandas más delicadas busca. Alguna vez pide las cosas que son de tomar, con mayor de estudio. Alguna vez en verdad la qualidad de las viandas e el tienpo convienen, mas por destenprada quantidad [30rb] del reçebir de la vianda, la medida sobrepuja. E algunas vezes ha alañado lo que desea, e, enpero, en ese ençendimiento de la concupisçençia sin medida mucho peor peca» (*De consecracione*, distincione quinta, capítulo «quinque modis»)^(a).

Estos, pues, que sobrepujan o han demasía, exceden gozándose en las cosas que non conviene o commo non conviene, lo qual segund la natura es aborresçible, son dichos destenprados. La demasía, çiertamente, en las semejantes delectaciones se dize destenprança; por ende, reprobable e vituperable es, segund deximos. E así commo la destenprança sobrepuja en las delectaciones, así eso mesmo sobrepuja en las tristezas^(b). Para el entendimiento más claro de lo qual es de saber que el fuerte es alabado en esto, que sufre tristeza por el bien; sufre çiertamente miedo e tristeza paresçiente de los peligros de las cosas terribles por el bien, e en la materia de la fortaleza es dicho. El tenprado verdaderamente non es alabado así, mas en diversa manera; çiertamente, non alabamos al tenprado porque sostiene la tristeza que viene de ausençia de las cosas deleytables, mas porque non la siente. Mas el verdadero tenprado non desea [30va] mucho las cosas deleytables; por ende, está aparejado a se abstener d'ellas. El destenprado, por el contrallo, non es vituperado, porque non sufre la tristeza así commo temeroso, mas porque más se entristeze que conviene^(c). E de aquella tristeza sienpre fablamos en esta materia que proviene de ausençia de las delectaciones, non de aquella que se levanta de presençia de algund dapño, que pertenesçe a la fortaleza. E porque el efecto de qualquier cosa más prinçipal es el que se consigue de la presençia que del ausencia, por ende la fortaleza más prinçipalmente es çerca la tristeza que se levanta de presençia de las cosas dapñosas e de los peligros. La tenprança, por el contrallo, prinçipalmente es çerca las delectaciones que se siguen de presençia de las cosas deleytables^(d); consiguiete e segundario es çerca las tristezas que de ausençia de las cosas deleytables nasçen, e estas tristezas siente mucho el destenprado. La razón d'esto es porque el

^(a) Grat. *Decr.*, III, dist. V, cap. XXII «*Quinque modis gulae uicium temptat...*» [D. 3. 5. 22]

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 *lect.* 21, 626 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 *lect.* 21, 626 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 *lect.* 21, 627

destenprado cobdiçia todas las cosas deleytables e desea la delectación por sí mesmo, e por ende [30vb] cobdiçia todas las cosas que fazen delectación, señaladamente aquellas cosas que muy mucho son deleytables, en comparación de las quales non cura tanto de las otras cosas menos deleytables. Ca el verdadero destenprado por elección sigue los deleytes, mas el incontinente non así, segund que abaxo se dirá. Dende es que el escojer del destenprado non es regido por razón, mas es traída de la concupisçencia por que escoja las cosas deleytables, e mayormente las que mayor delectación traen sobre los bienes prove[cho]sos e honestos. El destenprado, çiertamente, pospone la cosa provechosa e honesta por que siga él la delectación, e quando non consigue él la delectación, entristésçese. La concupisçencia, quando non alcança la cosa deseada, es con tristeza^(a). E así la delectación acarrea tristeza, lo qual paresçe contradizir a sí mesmo, mas non contradize, ca la delectación non acarrea tristeza, mas el ausencia d'ella, así commo quando la nave peresçe por ausencia del governador: non faze el governador peresçer la nave, mas el ausencia d'él^(b).

[31ra] Así commo se falla demasía en las delectaciones, así e mengua. E porque son pocos que pequen en la mengua, por ende este vicio non tiene espeçial nonbre, ca mucho mayor es el cuento de aquellos que siguen las delectaciones allende lo que conviene, que de aquellos que çesan d'ellas más que devrrien; mas puede ser nonbrado por general vocablo insensibilidad. Aquellos, pues, que fallaçen en esto son dichos insensibles. Ca eso mesmo e los otros animales conosçen algunas viandas e otras cosas en las quales se deleytan, e en algunas non, e otras delectaciones que paresçen pertenesçer a la natura del género humano. Pues, si es alguno a quien ninguna cosa sea delectable, este lexos es de la natura humanal; mas estos nunca los veemos, e muy pocas vezes se fallarán. E fablamos d'estos que non sienten las delectaciones, non de aquellos que se abstinen d'ellas por algund fin honesto e provechoso, ca esto non es mengua nin cosa vituperable, mas loable^(c).

El tenprado, enpero, se ha çerca [31rb] las cosas sobredichas en media manera. Primero, çiertamente, quanto a las delectaciones, non se deleyta en aquellas cosas torpes en las quales muy mucho se deleyta el destenprado,

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 21, 628
Aqu. *Ethic.* 3 lect. 21, 631

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 21, 629

^(c) Thom.

antes se entristesçe quando alguna cosa tal ocorre e, universalmente fablando, non se deleyta en las cosas que non conviene, e en aquellas cosas en las quales deleytarse conviene, non se deleytará más allende de lo que conviene, nin quando non conviene. Segundo: quanto a las tristezas, non se entristecerá demasiadamente en ausencia de las cosas deleytables. Terçero: verdaderamente, quanto a la concupisçençia, non desea cosas delectables absentes, porque non cura d'ellas mucho. E si son tales que deve desear, deséalas con devida medida, nin cobdiçiándolas más que deve, nin quando non conviene, nin segund alguna otra çircunstançia traspasa la medida de la razón^(a).

Usará, enpero, el tenprado aquellas cosas deleytables que convienen a la sanidad del cuerpo o a buena habitud d'él; conviene saber, que sea aparejado e suelto a aquellas cosas que deve fazer, la honestidad, enpero, [31va] sienpre guardada. E estas cosas deleytables cobdiçia el tenprado segund devida medida, segund e quando e quanto conviene, pero si son algunas otras cosas deleytables que non son neçesarias a la sanidad del cuerpo o buena habitud, cobdiçiarlas ha el tenprado, tres condiçiones guardadas^(b).

La primera, si non son estorvadoras de la sanidad o de buena habitud, segund que el dapñoso o demasiado comer o beber, que a la salud mucho suele dapñar. Onde Gerónimo dize: «Leemos de algunos de enfermedad de las junturas e de humores de gota trabajantes, por prescripçión de los bienes a simple mesa e pobres viandas tornados, aver convalescido, caresçieran çiertamente de diligenciã de alcançar cosas e de largueza de moças, las quales cosas quebrantan el cuerpo e el alma» (*De la consagraçión*, distinción quinta, capítulo «legimus»)^(c). Lo segundo, si non sean fuera del bien, idest, de la honestidad, así commo la delectaçión del adulterio o de otro allegamiento fuera del matrimonial. Lo terçero, non son sobre la sustançia o fazienda de aquel⁽¹⁾, así commo si el pobre quisiese⁽²⁾ usar de viandas mucho costosas; ca aquel que así se ha [31vb] para que cobdiçie las delectaçiones estorvadoras de la sanidad e de buena habitud, o contrarias a la honestidat, o exçedentes las riquezas suyas, más ama las delectaçiones que sea digno, lo qual non conviene al tenprado, que las ama segund la razón derecha^(d).

⁽¹⁾ *Lat.* «Tercio, si non sint super substantiam seu facultatem eius» ⁽²⁾ *Ms.* quisie

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 21, 632 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 21, 633 ^(c) Grat. *Decr.*, III, dist. V, cap. XXX «*Legimus quosdam, morbo articulari...*» [D. 3. 5. 30] ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 21, 634

Cerca las cosas antedichas, non es dexar lo que se suele pescudar, quál es peor viçio: el temor, que contralla la fortaleza, o la destenprança, que contralla a la tenprança. E derechamente se dize la destenprança ser peor que el temor, lo qual se prueba por dos razones prinçipales. La primera de las quales es: el loor e el vituperio son devidos a las obras voluntarias, ca de ende que alguno sin voluntad obra, nin es de alabar nin de vituperar. Onde Agustino dize: «A los vasos de la ira Dios non daríe caída, si non se fallase el onbre de su voluntad tener pecado» (Veynte e quatro, questione quarta, capítulo «Nabuchodonosor», verso «vasis»)^(a). Síguese, pues, que quanto más es la obra voluntaria, tanto es más vituperable si es mala^(b).

Si consideremos, pues, el temor e la destenprança, fallaremos ser más voluntaria la destenprança que el temor, lo qual paresçe [32ra] por dos cosas. Lo primero así: cada uno se deleyta en aquello que voluntariamente faze por la delectación que cobdiçia; el temeroso faze por la tristeza que fuye. E d'estas dos cosas, la una, silicet, la delectación, es deleytable, porque non solamente se deleyta aquel que usa actualmente de la delectación, mas eso mesmo aquel que busca la delectación por esperança de alcançar la delectación. Lo otro, en verdad, silicet, la tristeza, es de fuyr e, por el consiguiente, non voluntaria. E así manifiesto es que la destenprança se mueve de aquella cosa que es por sí voluntaria, conviene saber, la delectación, e el temor se mueve de aquella cosa que es de fuyr e non voluntaria, conviene a saber, la tristeza. Pues, más se allega a la cosa voluntaria la destenprança que el temor, con causa, pues, es más de denostar e peor^(c). Demuéstrase aún eso mesmo por segunda razón así: la tristeza proviene de presençia de alguna cosa contraria e dapñosa; por ende, entorpeçe e corronpe la natura de aquel que se entristeze. De aí es que el sentido del onbre con la tristeza se enbarga del propio [32rb] cognosçimiento; muchos, çiertamente, quando grande peligro se demuestra, non veen nin oyen bien. Mas la delectación se causa de presençia de la cosa conveniente, la qual non corronpe la natura, onde la delectación non entorpesçe nin corronpe el sentido de aquel que se deleyta. Síguese, pues, que la destenprança, que obra por la delectación, más tiene de voluntario que el temor, que se mueve por la tristeza, e así más es vituperable^(d).

^(a) Grat. *Decr.* II, dist. causa XXIII, q. IV, cap. XXIII «*Vasis irae numquam...*» [D. 2. 23. 4. 23]

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 22, 635

^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 22, 635; 636

^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 22, 637

La segunda razón principal es porque tanto algund vicio es más de denostar quanto más ligeramente se puede escusar^(a). Se puede verdaderamente qualquier vicio por acostunbrarse a lo contrario, mas ligera cosa es acostunbrar bien obrar en estas cosas, çerca de las quales es la destenprança, por dos razones⁽¹⁾. La primera, porque las cosas delectables de las viandas e de los beveres, e de las otras cosas d'esta manera en las quales la destenprança consiste, ocurren muchas vezes en la vida humana; por ende, non fallése al onbre ocasión de acostunbrar bien obrar si quisiere. La segunda, porque acostunbrar bien obrar en tales cosas non tiene peligro; ciertamente, ningund⁽²⁾ [32va] peligro es si alguno se abstenga alguna vez de alguna cosa de las deleytables del comer o cosa semejante. En el temor, enpero, acaesçe por el contrario, ca los peligros de las batallas acaesçen pocas vezes e, quando acaesçen, son peligrosos. Por ende, non puede el onbre así ligeramente acostunbrarse a los fechos de la fortaleza commo a las obras de la tenprança, porque en un fecho podría morir, lo qual non acaesçeríe en las obras de la tenprança. Por ende, la destenprança es más de vituperar commo más ligeramente se pueda escusar^(b).

A las cosas sobredichas es de añadir que la cosa voluntaria e non voluntaria del onbre se falla en diversas maneras en el temor e en la destenprança. Ca en aquestas cosas que contra el miedo son, universales son las voluntarias; en estas, pero, que pertenesçen a la destenprança acaesçe fallar lo contrario, ca las universales son involuntarias e las singulares son voluntarias, lo qual se declara por los enxemplos. Quando alguno va a pelear e ha invadir a los enemigos, esto faze de voluntad; propone çiertamente [32vb] en su voluntad acometer los peligros e sufrir las cosas terribles. Enpero, quando viene a lo singular e es el peligro de la batalla presente, e es llagado o alançado, sobreviénele alguna vez tanta tristeza que se pasma, e alança las armas, e faze otras cosas turpemente, e, así, aquello que en universal le era voluntario, puesto en singular, fuye. E así paresçe fazer en alguna manera contra su voluntad, en quanto del prinçipio de fuera el onbre es traído a esto que non quiera lo que primero quería^(c). En las obras de la destenprança, por el contrario, ca las involuntarias en universal son en particular voluntarias;

⁽¹⁾ *Lat.* «Secunda ratio principalis est quia tanto aliquod viciium est magis exprobrabile quanto facilius vitari potest» ⁽²⁾ *Ms.* ningund | ningund

^(a) Thom. Aqu. *Ethic. 3 lect. 22*, 638

^(b) Thom. Aqu. *Ethic. 3 lect. 22*, 639

^(c) Thom.

Aqu. *Ethic. 3 lect. 22*, 640

ninguno, çiertamente, universalmente considerando querríe ser destenprado, mas cada una de las cosas en las cuales el onbre se faze destenprado son deleytables. Por ende, el destenprado escoge la delectaçión de alguna torpeza espeçialmente considerada, e así se faze que por el viçio del temor el onbre non quiera aquellas cosas singulares de las cuales queríe las universales^(a). E la razón [33ra] de la diferençia se toma de esto, porque la tristeza que mueve el temor pertenesçe a involuntario, así como la delectaçión que mueve la destenprança pertenesçe a voluntario. Toda, enpero, afecçión del alma çerca las cosas singulares es más fuerte, por ende, çerca las cosas singulares tiene más el miedo de involuntario; la destenprança, enpero, más de voluntario. E por ende, muy mucho es dapñoso en los viçios de la destenprança tardar en el pensamiento, por el qual el onbre a las cosas singulares desçiende, porque estas cosas afalagan a la voluntad e inclínanla a la destenprança, Ca todos segund la consideraçión universal aborresçen la destenprança, mas destenpradas obras se siguen en las cosas particulares; pues, el que desea ser tenprado a todo su poder trabaje abstener del pensamiento de las cosas particulares deleytables^(b).

Regir, enpero, conviene e refrenar las concupisçençias; e así como el moço non sabio se castiga so la mano de su amo, así la concupisçençia deve ser regida por la razón. E de aquí es que unos vocablos en esto son semejantes, ca dezimos castigarse los moços quando al bien son retorna[33rb]dos, e llamamos una speçie de tenprança a la castidad, e dezimos moço castigado el que es retornado al bien, e non castigado a aquel moço que se trata mal. Así, eso mesmo, dezimos el onbre casto que segund razón se rige en esta speçie de tenprança, e algunos inçestuosos que non biven castamente^(c); de lo qual paresçe que o el castigo se diga de castidad o castidad del castigo, que son nonbres semejantes, lo qual non es de pensar en balde aver seído fecho, mas esto, por tanto, porque el moço e la concupisçençia son semejantes. Por ende, el moço e la concupisçençia, si non son por razón gobernadas, pervienen a algund señorío e grande creççimiento, en tal manera que se enseñoreará de la pasión del appetito, el qual es la concupisçencia^(d). La razón d'esto es

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 22, 641 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 22, 642 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 22, 643; *cfr.* Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 22, 644 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 3 lect. 22, 645

porque el apetito de la delectación non es dispuesto a se fartar, antes vos digo que quanto más se gusta, más se cobdiçia, por quanto de sí es aparejado a se desear. E dende es que, así commo al moço non sabio, así eso mesmo a la concupisçencia la propia obra acresçienta osadía e deseo en esto que le es semejante. Ca si al moço non sabio dexen obrar segund [33va] su non saber, más cresçerá en él el non saber; e si el onbre a la concupisçencia satisfaze, más cresçerá la concupisçencia e se enseñoreará, e mayormente si las concupisçencias o delectaciones sean grandes de parte del objecto, así commo de cosas mucho deleytables e fuertes de parte de aquel que cobdiçia e se deleyta, porque mucho se afiçiona d'ellas, en tanto que muchas vezes enbargan el pensamiento del onbre o la razón. Enpero, quanto más queda la razón en el onbre, tanto la concupisçencia menos puede enseñorearse^(a).

De aquí, pues, es que la delectación de la concupisçencia, si sea fuerte, faze acresçentamiento de sí mesma; por ende, conviene que las delectaciones e las concupisçencias sean medidas, non sobrepujantes en grandeza o en fortaleza de afecçión, e sean pocas segund cuento, e que ninguna cosa contrallen a la razón, mas que non cobdiçie cosa que cobdiçiar non se deva segund razón. Aquel, enpero, que así se ha en las concupisçencias e delectaciones, commo dicho es, dezimos bien corregido e castigado de la razón. Así çiertamente, commo conviene que'l moço biva segund el [33vb] mandado de su amo, así deve la virtud concupisçible ser cónsona a la razón. Ca la lucha de ambos, así del amo commo de la razón, que tienen con el moço e la concupisçencia, se fazen al bien. Aquel, enpero, que verdaderamente es tenprado tiene su cobdiçiar ordenado segund las cosas sobredichas; cobdiçia çiertamente las cosas que conviene, e commo conviene, e quando conviene, segund que ordena la razón^(b).

^(a) Thom. Aqu. *Ethic. 3 lect. 22*, 646 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic. 3 lect. 22*, 647

DE CONTINENÇIA

Porque a la tenprança, de la qual deximos, paresçe allegarse la continençia, la qual, aunque non sea acabada virtud, es, enpero, alguna cosa non acabada en el linaje de la virtud, por ende, d'ella algund tanto digamos. E por quanto son muchas cosas que en su materia se suelen tractar que pertenesçen a científica inquisiçión, la qual aquí prinçipalmente non buscamos, por ende de todas aquellas cosas solamente aquellas tenemos que son neçesarias a enderesçar nuestras costunbres⁽¹⁾.

En las primeras cosas, pues, de saber es por qué aquellas cosas que en las costun^[34ra]bres devemos fuyr son reduçidas a tres géneros, los quales son estos: incontinençia, malicia e bestialidad^(a). La diferençia, enpero, de ellos se toma de esto: para qualsequier buena obra se requieren dos cosas, conviene saber, razón e derecha de apetito; pues, quando alguna cosa d'estas dos se pervierte, la obra se faze mala e es de fuyr. Pues, si tal perversidad viene de parte del apetito, en tal guisa que la razón práctica quede derecha, llámase incontinençia, así commo quando alguno tiene derecha estimaçión de aquello que es de fazer o de escusar, mas por la pasión del apetito es traído en contrallo. Pero si en tanto se esfuerçe la perversidad del apetito

⁽¹⁾ *Lat.* «ideo ex omnibus illa dumtaxat sola sumamus que necessaria sunt ad morum nostrorum direccionem»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 1, 1293

que enseñoree a la razón, e la razón sigua aquello en lo que se inclina el apetito corronpido así commo un principio extimante aquello commo a fin e muy bueno, e obre cosas perversas por elección, tal disposición es llamada malicia^(a).

Es, enpero, allende esto de considerar que la perversidad en cada una cosa viene por tanto que se corronpe el tenpramiento devido de aquella cosa; así [34rb] commo la enfermedad corporal en el onbre viene por eso que se corronpe el devido tenpramiento de los humores. Semejantemente la perversidad del apetito que a las veces pervierte a la razón consiste en esto, que se corronpe la medida de las afecciones humanas. Enpero, tal corronpimiento del tenpramiento de los humores contesçe en dos maneras, segund paresçe. A las veces, çiertamente, se corronpe la proporçión de los humores, e cáusase enfermedad mayor o menor segund la cantidad de la corrupçión; a las veces, enpero, en tanto se corronpe la humana disposición que vienen a la muerte^(b). Semejante es en las obras morales quando se pervierte el apetito o la razón, mas, enpero, la perversidad es; dentro de la manera humana dízese incontinencia o malicia humana, en diversa manera, enpero, porque quando el apetito sólo se pervierte e non la razón llámase incontinencia, quando el apetito e la razón son pervertidos es malicia, quando, [34va] enpero, en tanto sobrepuja la perversidad e se corronpe el tenpramiento de las afecciones humanas, así que salga allende los términos de la vida humana en semejança de afecciones de alguna bestia, así commo león, o oso, o puerco, llámase bestialidad, así commo si de parte del cuerpo la complesión de algund onbre se mudase en conplisión de león o de puerco^(c). E así⁽¹⁾ aquel onbre que tiene apetitos perversos, mas, enpero, aún tiene la razón derecha, sigue, enpero, apetitos, es incontinente. Aquel verdaderamente en el qual la perversidad de los apetitos tanto puede que también pervierte la razón, e d'electión de la razón pervertida sigue malas cosas, es propiamente malo. Enpero, el que en tanto tiene la razón pervertida e los apetitos que sobrepuje la manera de la humana malicia e asemeje a las bestias, que de todo punto carescen de razón, este es dicho bestial, segund dizen de alguno que en tanta malicia deviniera

⁽¹⁾ Ms. así así

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 1, 1294
Aqu. *Ethic.* 7 lect. 1, 1296

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 1, 1295

^(c) Thom.

que fendíe los vientres de las mugeres por que los fijos [34vb] tragase en el vientre^(a). E es esta terrible manera de malicia, la qual en pocos onbres se fallaríe. Quiçá son algunos çerca los bárbaros, aquellos que non son regidos por razonables leyes, por mala costunbre traídos en bestial malicia, o algunos otros por locura o por continuacion de perversa constunbre; pocas vezes, enpero, se fallaríe esto, mas doquier que se fallase esto es terrible linaje de malicia.

E así commo estas tres disposiciones son malas e de fuyr, así se fallan tres disposiciones contrarias, buenas e de alabar. Contra la incontinençia es la continençia. E así commo incontinente es aquel que sigue la perversidad del apetito contra la derecha de la razón, así continente es aquel que tiene apetitos perversos; non los sigue, enpero, por la razón. Contra la malicia es fallada la virtud. E así commo aquel es dicho malo, el qual tiene pervertidos la razón e los apetitos e sigue los males por elección de la razón pervertida, así aquel [35ra] que tiene la razón derecha, e los apetitos derechos e sometidos a la razón, e sigue buenas cosas por elección de la razón derecha e por buena acordança de apetitos, es dicho virtuoso. E esta virtud será segund el caso, ca si aquesto acaesçe en las cosas terribles, dízese fortaleza; si en las cosas deleytables, tenprança, e semejantemente en las otras. Contra la bestialidad es fallada una otra virtud, que se llama heroyca; ciertamente los antiguos gentiles llamavan las almas de los varones nobles finados «heroas», e de aquí se llama la virtud heroyca, que quiere dezir virtud divina, pues quando alguno así exçede en virtud que sobrepuja la común manera de la humana virtud dízese en alguna manera varón divino, e tener virtud heroyca o divina. E estos son pocos, mas puédese poner enxemplo en algunos, las Collaciones de los quales e las Istorias d'ellos fazen minçion⁽¹⁾, las quales de muy singular e muy exçelente virtud fueron, segund se lee aí del abad Sereno, que era de tan maravillosa cas[35rb]tidad que la manera humana sobrepujase, porque de todo en todo ningund aguijón de la carne sentía, e de otros semejantes que tanto fueron virtuosos que parecían sobrepujar la humana virtud^(b). E la razón d'esto es porque el hombre es un medio entre las sustançias separadas, idest, los ángeles e las bestias; el medio çiertamente partiçipa con cada uno de los extremos. Quando verdaderamente el onbre

⁽¹⁾ *Lat.* «sed potest poni exemplum in aliquibus quorum Collaciones Patrum et hystorie eorum mencionem faciunt»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 5, 1372 ^(b) Cassian. *Conl.* coll. VII ; *De vitis patrum*, cap. IV

así se ha que participa mucho con el extremo de arriba, llámase de aquel extremo, e dízese varón divino. E concuerda bien en aquesto la manera de hablar, ca, quando vemos algund onbre exçelente en virtud, dezimos: «aquel varón angelical es»; non que sea ángel, mas que la conversaçión suya sea así linpia que semeje a la vida angelical. Ca e Johan apóstol a los sacerdotes llama ángeles, porque su vida devrío ser muy más alta e muy más exçelente allende la común, e eso mesmo buena vida de los otros (2.º e 3.º capítulos del *Apocalipsi*). E de aquí es que Gerónimo, en el *Sermón de la Asunçión de la bienaventurada Virgen*, dize: «a los ángeles es ayuntada la virginidad». E Ambrosio dize: «Las bodas finchen la tierra, la virginidad el paraíso». [35va] (23.^a, questio prima, capítulo «nupcie»)^(a). La linpieza virginal çiertamente suele ser alabada así commo una exçelencia angelical; así commo de Nero Çésar se lee, del qual Johan Bocaçio cuenta cosas de non hablar e muy horribles géneros de traiciones o maldades⁽¹⁾, e así comúnmente fablamos; si çiertamente vemos algund onbre mucho nesçio, de todo en todo dado a deleytes de mala conversaçión, non aconpañable nin çivil, dezimos: «aquel onbre bestial es». Pero so cada una speçie d'estas se fallan pocos, mas, si acaesçe fallarse los heroycos o ángeles, son mucho de alabar; los bestiales son de non hablar e de fuyr. Quando, enpero, el onbre tiene el medio, e nin sube a semejança angélica nin desçiende a semejança bestial, mas conversa bien o mal, enpero commo onbre, entonçes, si tiene pervertida la razón e los apetitos, llámanlo mal onbre. Si, enpero, tiene la razón derecha e los apetitos bien tenplados e sometidos a la razón, dizenle onbre bueno o virtuoso. Si, pero, tiene la razón derecha e los apetitos perversos e los sigue, dízese incontinente. Si, enpero, non los sigue, mas persevera en la razón, dízese continente.

[35vb] **E**s çiertamente la continencia hábito loable, non, enpero, es perfecta virtud; la incontinencia çiertamente es vituperable, non enpero es pura malicia. E de aquí es que en el fuero de la penitencia mucho más agramente es pugnido

⁽¹⁾ *Lat.* «Quando vero homo ex medio suo declinat in extremum contrarium et descendit ad infirmitatem bestialem taliter quod ita sit excellens in malicia, sicut iste de quo diximus excellit in virtute, iste est bestialis, sicut de Nerone Cesare legitur, de quo Johannes Bocacius narrat nefandissima et horribilissima genera scelerum»

^(a) Grat. *Decr.* II, dist. causa XXXII, q. I, cap. XXX «...» [D. 2. 32. 1. 30]

el pecante por malicia que el pecante por incontinencia. Enpero, por grande costumbre de incontinencia pervienen a malicia, ca quando el onbre acostunbra vencer las pasiones viene a aquel estado que non las siente o flacamente las siente. Así, quando alguno acostunbra someterse a las pasiones e seguirlas, viene a aquel estado que se pervierte su razón e síguelas por elección. Ca la buena costumbre faze conformar la concupiscencia a la razón; la mala, por el contrallo, faze conformar la razón a la concupiscencia, lo qual en grande grado es de fuyr. E de aquí es lo que de antiguo se dize: «la muy mejor forma de bevir es de escojer, la qual alegre fará la costumbre». El virtuoso, ciertamente alegre e deleytablemente obra; esta es ciertamente la señal de aquel [36ra] que obra por virtud, que faze deleytablemente, salvo en la virtud de la fortaleza, porque en aquella a las vezes acompaña la tristeza, por la dificultad de las obras e por los peligros, segund en la materia de la fortaleza deximos.

Es, enpero, allende esto de saber que antiguamente es dudado en qué manera puede acaescer que alguno por pasión obre contra razón, salvo, por ventura, por inorancia. Ca la sciencia es hábito muy fuerte del alma^(a); pues, que alguno por concupiscencia, la qual es en la pasión del apetito, sea traído a obrar contra la propia sciencia paresce en alguna manera imposible, así commo si dixésemos que el más flaco vence al más fuerte, mas, enpero, non es imposible nin inconveniente, porque, aunque alguno sepa algo, non considera en particular. A cuyo más claro conocimiento es de pensar que, así commo en aquellas cosas que pertenescen a la materia speculativa, así en estas que pertenescen a las obras de la razón práctica, el onbre proçede por un silogismo, segund que en el enxemplo. Si queremos conoscer si por ventura Tiçio es animal, dezimos: «Todo onbre es animal. [36rb] Tiçio es onbre, síguese que Tiçio es animal». E en aquestas cosas que pertenescen a sola sciencia, esto conocido, non curamos más; en las cosas obraderas, enpero, después de avido conocimiento proçede a la obra, commo en el enxemplo. Si el onbre quiere alguna cosa gostar, rrazona en alguna manera, así: «Toda cosa dulce es de gostar; esto es dulce, pues síguese que es de gostar», e luego proçede a lo gostar⁽¹⁾, salvo si sea alguna cosa que lo enbargue^(b). Ca en las

⁽¹⁾ Ms. gastar

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 3, 1337-1353

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 3, 1346

cosas obraderas, avida la conclusión, luego proçede el onbre a la obra, salvo si por alguna causa se estorve.

El incontinente, pues, bien sabe la proporçión universal, mas por la pasión non considera la particular, lo qual se declara así. El incontinente sabe dos proposiciones universales, mas, enpero, por la pasión concluye so la particular de una e non mira la particular de la otra, commo en el enxemplo^(a). Puesto que el incontinente quiera comer carne en algund día de la quaresma sin causa legítima, commo sea obra non honesta, este tiene dos silogismos. Uno: «toda vianda deleytable es de comer. La vianda de la carne es deleytable, pues [36va], síguese que es de comer»; e este es silogismo de la concupisçencia⁽¹⁾. Otro es: «toda vianda non honesta es de escusar. La vianda de la carne en la quaresma es non honesta, pues, síguese que es de escusar»; e este es silogismo de la razón⁽²⁾. El incontinente, enpero, bien sabe la una e la otra proposición, mas, enpero, por la pasión concluye en la particular del primero silogismo e non mira la particular del segundo. Así commo si algund grande sabio fuese judío, maguera que en hábito toviese la sciencia, mas, enpero, en la obra non usase d'ella, porque tiene el hábito ligado durante la judería, semejante es en el incontinente, el qual, aunque tenga la sciencia universal, tiene, enpero, el hábito d'ella atado en particular por la pasión. E señaladamente en las pasiones mayores, commo son las iras e de las luxurias, que non solamente fazen mudanças animales, mas eso que mesmo trasmudan la disposición corporal, e algunas vezes en tanto proçeden que fazen algunos usar de locura. E de aquí es que el incontinente [36vb] paresçe fengidor o ipócrita, ca fabla derechamente, porque sabe bien aquellas cosas que deve obrar, mas obra el contrario por las pasiones; por ende, paresçe a los que lo miran que fabla fengidamente, mas non es así, ca, quando está fuera de la pasión, tiene el hábito de la sciencia suelto e libre, e fabla derechas cosas non fengidamente, mas de coraçón; enpero, quando es en la pasión, tiene el hábito atado, e non considera actualmente lo que fablava, e obra el contrallo de aquello que fablava, e así piensan los onbres él ser ipócrita e aver hablado fengidamente. El continente, enpero, hase por el contrallo, porque concluye so el silogismo de la razón e esquiva el silogismo de la concupisçencia, ca es morador en la razón e vence la pasión allegántese a la razón; por ende, es de alabar.

⁽¹⁾ *Ad marg.* prueba razonamiento ⁽²⁾ *Ad marg.* prueba

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 3, 1347

Es, enpero, allende esto de saber que, aunque la continencia e la incontinencia sean çerca todas las delectaciones, propia, enpero, e absolutamente se dize el continente o incon[37ra]tinente çerca aquellas delectaciones que pertenesçen a la tenprança e destenprança. Los otros, enpero, serán dichos con limitación, segund que si alguno desee las honrras allende la medida devida de la razón, e por pasión de aqueste deseo las busque contra juyzio de la propia razón, non le llamaremos incontinente absolutamente, mas dezirle emos incontinente de honrra^(a). E si faga semejante en las pecunias, dezirle hemos incontinente de pecunias, e si çerca la ira, llamarle hemos incontinente de ira. Si, enpero, esto faga çerca las delectaciones, cuyo atenpramiento pertenesçe a la tenprança (estas çiertamente son delectaciones del tacto, segund que es dicho arriba), dezirse ha pura e propia e absolutamente incontinente^(b).

A aquel, pues, que çerca las delectaciones del tacto sigue las concupiscencias contra el juyzio de la razón, diremos incontinente absolutamente. E, por el contrallo, aquel que vençe estas pasiones por la razón es dicho continente absolutamente. Los otros, enpero, con añadimiento fecho, dezimosles continentes o incontinentes. Ciertamente, non llamaremos a alguno incontinente de luxuria o de gula, mas diremos incontinente, nin[37rb]guna limitación añadida, ca la continencia e la incontinencia es en una mesma manera e çerca las mesmas delectaciones, çerca las quales es la tenprança e la destenprança. E concuerda con esto el común uso de hablar, así de la fabla de cada día commo eso mesmo de las Escrituras. Léese çiertamente e dízese muchas veces: «los clérigos e los religiosos continencia prometer, e dever ser continentes», e aunque sienpre non se añada en qué presupuesto, es aver de entenderse en las delectaciones del tacto, porque çerca aquellas propia e absolutamente consisten la continencia e la incontinencia. Es, enpero, el destenprado peor e más de vituperar que el incontinente, porque persigue las demasiadas delectaciones e fuye las tenpradas tristezas, non por concupiscencia, porque la non siente, o a lo menos siéntela poco, mas por perversa elección de la razón^(c). El incontinente, enpero, faze esto por concupiscencia, e el que sin concupiscencia o con poca concupiscencia, mucho más pecaríe si grande pasión sintiese; por ende, más de vituperar e peor es.

Peor es la incontinencia absoluta que la incontinencia de ira por dos cosas^(d). Lo primero, porque el ayrado non paresçe tanto deliberadamente pecar,

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 4, 1358 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 4, 1360 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 4, 1362 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 6, 1385

ca de una natural con[37va]plisión es traído muchas vezes a esto; ciertamente, mucho más e más común le es la pasión de ira ser traspasada del padre al fijo que las otras pasiones^(a). Lo segundo, porque el ayrado non proçede asechosamente, mas manifiestamente desea vengarse e aun sobrepuja la medida^(b). El incontinente, enpero, en lo uno e en lo otro se ha por el contrallo. Lo primero, porque podría mejor deliberar, si quisiese. Lo segundo, porque más doloso e más engañoso parece ser, e más asechosamente peca; por ende, más turpe es^(c). E de aquí es que los antiguos llamavan a Venus engañosa çiprigena. Venus çiertamente fue una reyna de Çipro; por ende, se dice çiprigena, que quiere dezir engendrada en Çipro, e llámase engañosa porque la delectación del tacto que a Venus es atribuyda es engañosa, e así commo con un engaño e asechanças captura el alma^(d). Razonablemente, pues que así es, el ayrado peca, enpero, más gravemente peca el incontinente, lo qual es de entender sanamente, salvo si de la ira se proçediese a algund crimen feo. E estas cosas diremos segund considerados los viçios segund sí mesmos, mas si alguna cosa después se añade, dévese parar mientes.

[37vb] De pensar, es, enpero, allende las cosas dichas, que çerca la incontinencia son fallados dos viçios: el uno es dicho incontinencia, el otro se dize⁽¹⁾. E, por el contrallo, dos buenos hábitos: el uno es continencia, el otro es perseverancia, lo qual se declara así, segund que arriba en la materia de la tenprança es dicho. Otra cosa es la delectación por la presencia de la delectación, otra cosa por fuyr la tristeza que proviene de la ausencia de aquella; pues, quando alguno ha la razón derecha, mas por la concupiscencia sigue non honesta delectación, principalmente por la presencia de la delectación, dízese incontinente. Si, enpero, esto faze por que non sufra la tristeza que siente de ausencia de las cosas deleytables, es dicho muelle; así e por el contrallo, si alguno siente las concupiscencias de las cosas deleytables, mas refrénalas, es dicho continente, mas si siente tristeza de la ausencia de las deleytaciones, súfrelas constantemente por la razón, es dicho perseverativo o constante^(e). E aunque estas cosas al superficialmente acatante parecan ser

(1) *Om. lat.* «mollicies»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 6, 1392 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 6, 1393 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 6, 1395 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 6, 1394 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 7, 1406

una cosa, enpero, si alguno con entinción las considera, son diversas, porque propiamente la continencia [38ra] es refrenar las concupiscencias por la razón, mas la perseverancia es sufrir las tristezas por la razón, que vienen de ausencia de las cosas deleytables. La incontencia, por el contrallo, propiamente es aquel hábito segund el qual el hombre, aunque tenga razón derecha, enpero, sobreveniente la pasión, sigue las cosas deleytables por deseo de la deleytación. La mollez es quando faze esto por fuyr la tristeza que siente de ausencia de la delectación.

Es de ayuntar, eso mesmo, a estas cosas que en dos maneras acaesçe alguno ser incontinente: una, prevolando, quando sobreviene la concupiscencia; otra, aconsejando e declinando a la parte de la concupiscencia. E así es doble especie de incontencia: la una se llama prevolación, otra se llama flaqueza^(a). Decláranse por los enxemplos. Quando alguno tiene la razón derecha e sigue la concupiscencia, puede esto acaesçer en dos maneras: la una, sin deliberación, porque, luego, sobreveniente la concupiscencia, la sigue sin algund razonar, nin conseja nin disputa çerca de si por ventura seha bien o mal fazerlo, mas luego cae en ello, e este es dicho [38rb] incontinente prevolativo. E so esta especie acaesçe ser algunos de aquellos incontinentes que son coléricos o melancólicos, ca, porque la cólera es humor sutil, de ligero buela; e la melancolía es humor frío e quando una vez se ençiende, más fervoradamente arde^(b). Segunda manera: acaesçe que el que tiene la razón derecha, sobreveniente la concupiscencia, conseja e alterca çerca de sí, la concupiscencia inclinante e la razón resistente, e, después de la disputaçión, declina a la concupiscencia; e este es dicho incontinente flaco. E so esta especie de incontencia son dichos ser algunos de los incontinentes sanguinos e flemáticos, los quales de humedad de la conplisión non prevolan, nin caen tan aína en las pasiones^(c). Repito, enpero, sienpre que tiene la razón derecha, porque si la razón se pervertiese, non es dicho incontinente, mas destenprado.

Tanto es peor el incontinente quanto se vence de menor pasión, e tanto peor el muelle quanto non sostiene menor tristeza. El muelle, enpero, es peor que el incontinente porque [38va] la delectación más fuertemente obra por presencia que por ausencia; más difícil es, pues, refrenar e conprimir la

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 7, 1418
Aqu. *Ethic.* 7 lect. 7, 1421

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 7, 1421

^(c) Thom.

concupisçencia de la delectaçión que sostener la tristeza por ausencia d'ella. Por ende, la ternura peor es que la incontinençia, porque más ligeramente se puede excusar, e el viçio que más ligeramente se excusa, peor es si se cometa. E, semejantemente, el incontinente es mejor que el perseverativo, porque el continente vence las concupisçencias por la razón; el perseverativo sufre la tristeza e non es vencido d'ella por la razón, pues cosa más difícil es vencer que non ser vencido, e por el consiguiente, más loable. Por ende, la continençia e la perseverançia son loables, mas la continençia más loable. E so este vocablo loamos los continentes; ca esta diferençia que es entre continençia e perseverançia, e incontinençia e ternez non puede ligeramente sentirse en las otras. Por ende, o los dezimos continentes o incontinentes, non curando d'esta sotleza de diferençia. Enpero, entre los incontinentes peores son los flacos, que tienen razón consejante, por dos cosas. Lo primero, porque se vence de menor [38vb] pasión, ca los prevolativos tienen más fuerte e más ligera pasión; tanto, enpero, alguno es peor quanto de menor pasión se vence, commo es dicho. Lo segundo, porque el incontinente flaco conseja antes e oye a la razón, mas, enpero, sigue la concupisçencia, e así parece más voluntariamente pecar. El prevolativo, enpero, non oye a la razón, mas del arebatamiento de la razón corre en la delectaçión; por ende, menos malo es que el flaco^(a).

Enpero, el destenprado es peor que el uno e el otro por dos cosas. Lo primero, porque es sin arepentimiento, ca por eso que peca por elección e sigue las delectaçiones así como fin non se arepiente, porque non piensa él aver fecho mal. El incontinente de ligero se arepiente, porque tiene la razón derecha en universal, e bien piensa non dever seguir las delectaçiones deshonestas, aunque después las siga en particular por pasión; pasada, enpero, la pasión, queda la razón libre e ligeramente se arepiente. E de aquí es que el destenprado es así commo non sanable, porque peca de una perversidad de la razón, e tiene por presupuesto que es bien seguir [39ra] qualesquier cosas deleytables, sean honestas o deshonestas^(b). Ca, aunque generalmente considerando ninguno querríe ser destenprado, segund arriba en la materia de la tenprança deziemos, mas, enpero, el destenprado sigue por elección de la razón las cosas deleytables, por las quales se causa la destenprança, así commo a fin e non por pasión commo el incontinente; difícilmente, pues

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 8, 1426 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 8, 1423

que así es, se cura. Ciertamente non siente el error; porque non vee el error non puede emendarlo, salvo si por ventura de luenga acostunbrase absterne-se de las cosas deleytables non honestas, ca podríe reformarse la razón e tornarse al derecho, mas esto muy raro e difícil es. El incontinente, enpero, ligeramente puede sanar, porque tiene la razón derecha e, aunque peque, sobreveniente la pasión, enpero, pasada, siéntese aver errado e arepiéntese. Por ende, puede, si quiere, aparejar su corazón a resistir las concupisçençias quando vinieren. Lo segundo, porque la destenprança es maliçia continua, lo qual paresçe porque el destenprado peca por elecçión, commo deximos. Por ende, quier sean pasiones, quier non sienpre, [39rb] tiene dapñada razón e es aparejado a seguir qualesquier cosas deleytables quando ocorieren; el incontinente, enpero, non, mas solamente sobreveniente la pasión. Ciertamente peor es la maliçia continua que la interpolada, segund que la enfermedad del cuerpo continua es peor que la interpolada; ciertamente, más aflige el cuerpo la calentura continua que la terçiana. Así, la destenprança, que es maliçia continua, es peor que la incontinencia, que es una maliçia interpolada^(a). Pues que así es, de concluir es de las cosas sobredichas que el destenprado es peor qu'el incontinente, e entre los incontinentes peor es el flaco o consiliativo que el prevolativo.

Es eso mesmo de saber que a ternu[ra]⁽¹⁾ pertenesçe el juego destenprado. El onbre, çiertamente, non puede sufrir el continuo trabajo; por ende, fueron fallados los juegos para recrear el omne e sobrelevar los afanes humanos e los enojos que a los omnes acaesçen. Pues, quando alguno juega allende el medio de la razón, commo son muchos, de los quales [39va] algunos son dados al juego del axedrez, otros al juego de los dados, o de la pelota, o a semejantes (fablando del juego de los dados quando se faze por delectaçión, non quando se faze por causa de ganaçia, porque aquello a iliberalidad pertenesçe, segund abaxo se dirá), esto proviene de una ternura de corazón, porque los omnes que tienen tiernos corazones e non son bien dispuestos a sufrir el trabajo de los negoçios e de las ocupaçiones que en los negoçios humanos ocorren, siguen los juegos por que se remiten de los trabajos e

⁽¹⁾ *Ms. em.* «mollez»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 7 lect. 8, 1424

fuelguen; esta, pues, remisión, si es destenprada, pertenesçe a ternura. E a esto paresçe pertenesçer eso mesmo la mucha caça, non la que por causa de provecho, mas la que es por causa de deleyte. Pues, quando en estas cosas se ha el onbre tenpradamente, considerada la qualidad de las personas (porque algunas cosas que a algunos convienen a algunos son deshonestas) e miradas las çircunstançias de las cosas, e de los lugares, e las otras cosas que dezir non se pueden, mas cada [39vb] uno puede ver segund el caso, si mirar quisiere, non es por esto viçioso, porque estas cosas non enbargan la virtud, antes fazen al ome más sano e más aparejado al exerçio de la virtud; enpero, si destenpradamente lo siga, dízenles tierno.

De las cosas sobredichas bien consideradas podrá cada uno cognosçer e judgar a sí mesmo e disçerner si sea tenprado o destenprado, continente o incontinente, perseverativo o tierno e, si incontinente, si prevolativo o flaco. E las cosas que viere de emendar, cure corregir e emendar con grande diligencia; cierto mejor es judgar a sí mesmo que ser judgado. Onde Agustín dize: «Judgue el onbre a sí mesmo en su voluntad mientras puede, e trueque las costumbres en mejor, porque, quando ya non pudiere, non sea fuera de su voluntad judgado del Señor» (*De penitençias*, distinción primera, capítulo «judicet»^(a)). Estas cosas dichas de la continençia abasten al cognosçimiento d'ella e información de las costumbres, dexadas las otras que pertenesçen a alguna inquisiçión de la sçiençia.

^(a) Grat. *Decr.*, II, causa XXXIII, q. III, dist. I, cap. LXXXV «*Judicet se ipsum homo uoluntate...*» [D. 2. 33. 3. 1. 85]

[LIBRO II]

[40ra] Muchas cosas son, muy prudente príncipe, que a bien bevir traen, enpero lo que entre las otras cosas más aprovecha es el conoçimiento de las virtudes; ciertamente non puede bevir derechamente el que non sabe la cosa derecha qué sea. E aunque a nuestro pecho, obrante la clemençia de Dios, sea enxerido algund conoçimiento de la virtud e para el bien enpremidado deseo, ca, commo tú por muy verdadera fabla acostunbras dezir, quando en la materia de las costunbres algo de nuevo oímos, non así commo de otra parte traído, mas así commo de nuestras entrañas e de dentro de nuestras afecciones sacado lo sentimos. E lo que la çerradura de nuestra ignorança cerrara, la llave del que más sabe paresçe abrir; por que non sin razón seamos constreñidos maravillarnos qué causa sea que nós mesmos non vemos [40rb] lo ençerrado dentro de nós, la boz del enseñante lo demuestra. Mas esta orden estableció el tenprador sin fin de las órdenes, que algunas cosas de nós mesmos e algunas de otras aprendamos por que la humildad del aprender non sea vazía de alabança e de méritos.

Pues que así es, el ocçio, diçiplina e estudio es menester, para lo qual es provechoso quando nos apartamos de los negoçios, mientras, enpero, non fuere ocçiosa. ¿Qué cosa, por ventura, mejor, el que ninguna cosa obrante puede fazer, que aquello que a todas las cosas fazederas se devrÍe anteponer? Pues, si se ofresçe, de abraçar es. Si, enpero, al offresçimiento del ocçio enbargan las ocupaçiones, d'ese montón de los negoçios con alguna fuerça nos devemos apartar. E commo de tan pequeño tiempo de la vida, tan

grande parte en las ajenas cosas gastamos, si non la mayor, a lo menos la diezma parte del tienpo como a obra de Dios al conoçimiento de nuestro interior onbre demos. Publio Scipión, non aquel que a Numancia destruyó, mas aquel que más alto Africano es llamado, dizen ser acostunbrado dezir nunca ser menos ocçioso que quando ocçioso, nin menos solo que [40va] quando era solo, porque en el ocçio e soledad de sí mesmo e de los arduos fechos pensava. Mas, ¿qué avemos menester a Scipión, commo los cathólicos enxemplos sobren en casa? Ca, ¿qué otra cosa fazien los príncipes gloriosos, de las nobles obras de los quales la gloria del suelo de España resplandesçe, quando de las justas batallas çesavan, las quales por ensalçaçión de la fe cathólica sufrían, salvo mirar a sí mesmos con diligencias e informar e a las obras divinales? E por que calle a los otros, el conde Fernando, a los reyes igual, de cuyo costado ya todos los reyes de España e tú mesmo desçiendes, commo en Castilla enseñorease, la qual entonçes por angostos términos, apretada de cada parte, de los enemigos era apremiada, entre las muy grandes priesas soledad algunas vezes buscava e, apartado de los suyos, se iba a una cueva de un monte, secreta, en la qual morava aquel Pelayo, en ribera del río Arnalçeado (después solepne monesterio fizo, el qual oy día está), por que solo las cosas divinales pensase, las quales entre el ruydo de la [40vb] hueste contemplar non podía; mas las angosturas de aquel siglo parieron esta anchura a nuestro tienpo.

Dexemos esto, porque llena es la vexez de enxemplos. Nin pienses aver yo dicho estas cosas por que te amoneste, commo nin de tanta actoridad sea que a los otros amoneste e asaz me alegraría si a mí mesmo amonestar abastase, mas mi ocçio con estos pasatienpos despierto, por que non pase ocçiosamente. Ca aun los omes de baxa fortuna por enxemplos de los varones nobles con mayor fervor se despiertan. A ti, çiertamente, amonestaçión alguna non pienso ser menester, ca, commo Dios te aya doctado de elevado ingenio, tanta industria tú le anadiste que, aunque tu república con grande trabajo gobiernas, a ti, enpero, tenprado tienpo de ocçio enprestatas, e por tan prudente división partes los diversos linajes de cargos que a tus cuevas se allegan, que la carga a ellos conveniente, cada una ocupaçión tomante, la otra non enbargue. E, vacante tienpo a los solitarios pensamientos e honestos estudios quede, lo qual tanto es más [41ra] virtuoso quanto es más singular, porque suelen los que entienden en las públicas cosas en alguna manera olvidar a sí mesmos e, commo se ocupen por intricaçión de muchas cosas de sí allende lo que conviene, distraídos a sí mesmos paresçen olvidar. E, por el contrario,

aquellos que mucho cuydado tienen de sí, muchas vezes son negligentes a la república. Pues, quando estas cosas con tenprada vez se gobiernan, en manera que las cosas propias a las públicas e las públicas a las propias con oportunidad del tiempo den lugar, por su singularidad esclareçe mas el nonbre de propio cuydado non, segund que el vulgo entiende, es de rezebir el que curar de sí entiende aquellos que velan en ensanchar las faziendas, commo a sí la verdad de la cosa mirada non curen, mas aquel –pienso– tener cuydado de sí mesmo, el que cura del onbre interior e le enforma de honestas enseñanças, de las quales después así en ocçio commo en los negoçios use.

Lo qual tú sin dubda fazer; aunque los testigos callen, tu conversación lo demuestra. Mas entre los otros estudios tuyos, [41rb] en los quales, dentro de la cámara, apartada la compañía de los sirvientes, segund la loable costumbre tuya, solo el ocçio captado te ocupas, esto solo entremete e las doctrinas de las virtudes que arriba escrivimos e de que abaxo fablaremos, en aqueste *Memorial* por repetida liçión relee, porque non poco a la vida bienaventurada ayudan. Derechamente, en verdad, las quatro virtudes que arriba pasamos (la prudencia, conviene saber, justicia, fortaleza e tenplança), los muy fuertes escodruñadores de la moral sciencia quiçiales llamaron, porque en ellas commo en quiçial de la humanal vida las puertas de la vida son bueltas. Ca después de las tres theologales, aquellas que de arriba de sola divinal misericordia son infundidas, las quales non tractamos, mas tañimos estas quatro porque, quanto a las cosas humanales pertenesçen, alcançan el prinçipado. Porque e si las del entendimiento en sí de muy grande excelencia e de spiritual fermosura sean, enpero estas para nuestras costumbres más avemos menester, porque de «more», que es costumbre, tomantes nonbre, son dichas [41va] morales. Entre las quales, e si más prinçipales sean las que deximos, las otras, enpero, de las quales luego diremos, de menospreziar non son, las quales nos disponen çerca los bienes del onbre de fuera e algunas otras cosas que a virtuosa conversación convienen.

Onde, aunque sepa tu librería abondar de solepnes libros en que estas cosas e otras más largamente e en mejor estilo estén, enpero, la presente obrezilla en forma de memorial conpuesta, sentençias non mías, mas philosophales e de algunos santos, so breve epílogo continente, para informar el coraçón muy provechosa es. Ni con vanagloria pienses ser esto dicho, porque si a mí mesmo o obra mía alabase, a vanagloria e con derecho antes a neçedad culpado devría ser judgado, pues non la composición alabo, mas

LIBRO II

el efecto e las cosas que so esta conposiçión son traídas, que alabança de antiguos tienpos merescieron, las quales en otros libros fallarás; nin çiertamente es algund moral libro que en grande parte con estas autoridades non concuerde, mas otros [41vb] otra manera tractaron. E de estas cada uno lo que le plaze tomante e a otras doctrinas mezclándolo nuevo sabor falla, segund los cozineros suelen fazer, los quales los manjares así sotilmente mezclan que su ser con dificultad se cognosçe, la qual manera de escrevir, e si loable e sutil sea, yo al presente non las seguí. Ca non quise con nuevas mezclas las cosas antiguas mudar, mas las cosas que so alteza de estilo escuras yazien e en más llana manera de fablar e común, cotidiano sermón traer, por que sin rebolver de los libros las puedas leer; las quales con muchas divisiones e sodivisiones de los glosadores se suelen leer, lo qual si por toda la moral philosophía se fiziere, segund que trabajoso, así por ventura sin provecho sería. Mas esto a los doctores suyos dexando, a esta breve obra que començamos, Dios fazedor e su ayuda sienpre con repetidas plegarias llamado, fin, segund se sigue, demos.

DE LIBERALIDAD, QUE ES FRANQUEZA

De la liberalidad, que es franqueza, después d'estas cosas es de [42ra] dezir; ca segund que la tenprança atienpra las concupisçençias de las delectaçiones del tacto, así la franqueza atienpra la cobdiçia de alcançar o de poseer las cosas de fuera^(a). Es, enpero, la franqueza una medianería çerca las pecunias, ca non alabamos commo a francos aquellos que se han bien en las cosas de las batallas, çerca las quales es la fortaleza, nin en los juyzios, çerca de los quales es la justiçia, mas alabámoslos en el dar e tomar de las pecunias; más, enpero, en el dar que en el tomar, segund abaxo se dirá^(b). E so nonbre de pecunias entendemos todas aquellas cosas cuyo digno presçio se puede a pecunias medir, segund que casas, viñas, cavallos, vestiduras, e todas las cosas que a pecunias se pueden apresçiar. E de aquí es lo que los legistas dizen so nonbre de pecunia todas las cosas ser contenidas^(c).

Acaesçe, enpero, çerca d'esto fallar dos extremos, conviene saber, demasía e mengua. La demasía se llama desgasto; la mengua se dize escaseza. El medio tiene la franqueza, la qual es virtud moral^(d). Dezimos, enpero, escasos aquellos que estudian çerca alcançar pecunias o guardar[42rb]las más que conviene. El nonbre, enpero, de desgasto algunas vezes lo estendemos, atribuyénteslo a los destenprados onbres. Ca llamamos a las vezes desgastadores aquellos que incontinentemente biven e destruyen sus rriquezas en

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 1, 650; *Cfr.* Arist. *EN.* 4.1 ^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 1, 651

^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 1, 653 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 1, 654

la destenprança de las viandas o de las luxurias, segund se lee en el Evangelio del fijo desgastador. Onde e tales paresçen ser muy malos en este linaje, porque juntamente tienen muchos viçios, conviene saber, destenprança e desgasto. E aunque algunas vezes los tales se llamen desgastadores, el nonbre enpero de desgasto non les conviene propiamente, porque el nonbre del desgastador es enpuesto para señalar un viçio, el qual consiste en non devido corronpimiento o desgasto de la fazienda. Ca el desgastador es dicho así commo por sí perdido, en quanto el onbre, corronpiendo las propias riquezas, por las quales deve bevir, paresçe así commo su ser destruyr, el qual por las riquezas se guarda^(a). Pues que así es, aquel propiamente es dicho desgastador a quien por sí esto conviene, que desgaste sus riquezas así commo quien non tiene cuydado devido d'ellas^(b).

Aquel verdaderamente que desgasta [42va] su fazienda por alguna otra cosa, así commo por destenprança, non por sí es desgastador de riquezas, mas por sí es destenprado, ca algunas vezes acaesçe que eso mesmo los omes cobdiçiosos e apretados, por la fuerça de la concupiscençia sus bienes desgastan. Es, enpero, de saber que la obra de la franqueza es buen uso de la pecunia, mas el uso de la pecunia consiste en el sacar d'ella, el qual se faze por gastos o espensas. Verdaderamente tomar o guardar las pecunias non es usar d'ellas, mas es poserlas, ca por el tomar de la pecunia se alcança la posesión d'él; por la guarda se conserva, ca el tomar es así commo una engendraçión del dinero. La guarda, enpero, es commo una habitual retençión. La engendraçión, pues que así es, o la retençión non es uso, porque el uso significa alguna obra de la cosa, e así el uso del dinero non consiste en el alcançar nin en la guarda, mas en el gasto^(c). E de aquí es lo que los legistas dizen: la pecunia por uso gastarse, porque el gasto de los dineros es uso d'ellos. E d'estas cosas se concluye que más pertenesçe al franco dar la pecunia a los que conviene, que es bien usar de los dineros, [42vb] que resçebir donde conviene, que es en alguna manera engendrar dineros o non resçebir onde non conviene, que es quitar la franqueza^(d).

Pruévase eso mesmo esta conclusión por çinco razones. La primera: más pertenesçe a la virtud bien fazer que bien padescer, porque bien fazer es mejor e más difíçil. Por el semejante, eso mesmo, más pertenesçe a la

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 1, 656 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 1, 657 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 1, 658; 659 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 1 lect. 1, 660

virtud bien obrar que abstenerse de obra torpe, mas, quando alguno da bien, faze bien e obra bien; quando non reçibe donde non conviene, non obra cosa torpe. Consiguiente, pues, es que a la virtud de la franqueza más pertenesçe bien dar que bien reçibir, o bien escusarse de mal tomar^(a). La segunda: a la obra de la virtud se deven alabança e graçias, enpero, estas más se deven al que bien da que al que bien reçibe; pues que así es, la virtud de la franqueza más consiste en dar que en reçibir^(b). La terçera: la virtud es çerca la cosa diffiçil; en verdad, más ligera cosa es que alguno non reçiba las cosas ajenas que dar las propias, porque quando alguno da aquello que es suyo propio, commo que corta de sí aquello que es a él incorporado. [43ra] Pues que así es, la virtud de la franqueza más es çerca el dar que el tomar^(c). La quarta se toma del común uso del fablar, ca aquellos mayormente son dichos francos que bien dan. Aquellos, enpero, que non reçiben desordenadamente non son mucho alabados de franqueza, mas de justiçia; enpero, aquellos que reçiben donde conviene non mucho son alabados. Pues que así es, la franqueza muy más paresçe ser çerca las daduras^(d). La quinta: entre todos los virtuosos muy más son amados los francos, non de aquella amistad que es por honestidad, mas de aquella que es por provecho, porque son provechosos a los hombres; enpero, el provecho d'ellos está en dar. Síguese, pues que así es, que la franqueza mayormente sea en el dar^(e).

Da el franco por buen fin e acata las devidas circunstancias, conviene a saber, que dé a los que conviene e quando e en la manera e quanto razonablemente deve dar, considerando sienpre en las dádivas la derecha medida de la razón^(f); dará enpero el franco las cosas que da deley[43rb]tablemente o a lo menos sin tristeza. Esto çiertamente es común a todas las virtudes, que las obras d'ellas sean deleytables o sin tristeza. E si la obra de alguna virtud tiene mezclada tristeza, segund en la fortaleza acaesçe, el virtuoso la sentirá menor e más varonilmente la sufrirá que otro que non sea virtuoso, commo en la materia de la fortaleza es dicho^(g). Enpero, el que da a los que non conviene o non por honestidad, mas por otra causa honesta o non honesta, non es dicho franco,

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 1, 661 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 1, 662 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 1, 663 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 1, 664 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 1, 665 ^(f) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 2, 666 ^(g) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 2, 667

mas llámase segund la qualidad del caso, acatado el fin por que da^(a). E si es non honesto, será la obra viçiosa; si honesto es, non será viçiosa. Enpero, nin de aquesto será dicho franco, así commo si el mercader dé pecunias por que mejor o más francamente negoçie; aunque non peca en esto si honestamente lo faze, non, enpero, por esto es dicho franco. Aquel, eso mesmo, que con tristeza da, aunque por honesta causa dé, non es franco, porque por eso que se entristeze en dando, paresçe que más escojeríe las pecunias que el fecho virtuoso de la honesta obra, lo qual non pertenesçe al franco^(b).

Non reçibe, enpero, [43va] el franco donde non conviene, porque esto non paresçe convenir al onbre que non presçia las pecunias nin es aparejado a pedir. Ca, así commo en las cosas naturales se dize la cosa que es mucho fazedor, commo el fuego, es poco padescedor, así e en las morales el franco, que es aparejado a bien fazer dando, non quiere de ligero de otro reçibir beneficios, lo qual es bien padescer^(c). Guarda, enpero, el franco en reçibir tres cosas. Lo primero, que reçiba donde conviene, así commo de propias posesiones, o rentas, o de otras cosas donde honesta, razonablemente deva reçibir, porque non busca las pecunias así commo por sí buena cosa, mas así commo alguna cosa neçesaria para dar; por ende, non las busca donde non conviene. Lo segundo, que non menospreçie la procuración de los bienes propios, porque quiere tener de donde abaste para dar a otros. Lo terçero, que non dé a qualesquier, enpero, retiene para esto que pueda dar a los que conviene e en el logar e tienpo devido^(d).

Es, enpero, propio del franco muy mucho sobrepujar en el dar, non, enpero, así que sobrepuje de la [43vb] razón derecha, mas así que el dar en él sobrepuje al retener, porque menos dexa a sí que a los otros dé. Con pocas cosas, çiertamente, en sí mesmo es contento, enpero, porque quiere prover a muchos, conviene que a muchos dé, ca non pertenesçe al franco que a sí solo acate^(e). Es alabado, enpero, el franco segund la proporçión de la fazienda, conviene a saber, de sus riquezas, porque la dádiva non es jugada franca de la muchedumbre de las cosas dadas, mas del hábito e voluntad del que da, onde posible es que sea más franco el que menores cosas da que el que mayores, porque da de menores riquezas^(f). Acostunbran, enpero, ser más francos, liberales los que de sus padres reçiben las riquezas que aque-

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 2, 668 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 2, 669 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 2, 670 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 2, 671 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 2, 672 ^(f) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 2, 673

llos que las ganaron con su propio trabajo, lo qual por dos razones acaesçe. La primera, porque los que reçiben las riquezas de los sus mayores non ovieron provado mengua, onde non la temen; por ende, non temen despende. Aquellos, enpero, que las buscan por temor de la pobreza que algunas vezes sentieron, çesan de las despensas. La segunda es porque natural cosa es que todos amen sus obras, así commo los padres aman a los fijos e los poetas [44ra] a sus poesías; aquellos, pues que así es, que adquieren por propio trabajo las riquezas, ámanlas así commo a sus obras, por ende, más las guardan^(a). E de aquí es lo que se trae en proverbio, deverse mercar la casa del subçesor más que del hedificador, porque el hedificador en alguna manera la ama e la presçia más, e más cara vende. E aunque algunas vezes acaesçe ser más franco aquel que ganó que el que suçedió, lo más común, enpero, es lo que arriba se dize, por las razones sobreescritas.

Non es, enpero, ligero que el onbre franco enriquezca, porque non de ligero reçibe nin mucho guarda las riquezas, antes más las alança de sí, dando e despendiendo, nin las presçia por sí mesmas, mas solo por dar^(b). E de aquí es que muchas vezes los onbres, vulgares e plebeyos, quando fablan de algund onbre franco, acusan a la fortuna porque non le dio riquezas, seyendo mucho digno d'ellas. Enpero, yerran, porque non es posible que aquel tenga dineros que non cura mucho tenerlos, segund que en las otras cosas non es posible tener aquello de que onbre non cura^(c). Non, enpero, dará el franco a qualesquier nin [44rb] quando non conviene, nin pasará segund otra qualquier circunstancia la medida de la razón, porque tal obra non sería franca e por ella se estorvaríe de la obra franca, porque gastando sin provecho non terníe para gastar a donde conviniese. Franco, enpero, es el que espiende segund la proporçión de su propia fazienda e en aquellas cosas que conviene^(d).

El pródigo es así commo el que sobrepuja la proporçión de su fazienda espendiendo o dando. E de aquí es que los tiranos, que tienen non fallasçedera abastança de las riquezas, porque usurpan a sí todas las cosas que son comunes, non son dichos desgastadores, porque segund la muchedumbre de las cosas que poseen non es ligera cosa que dando e despendiendo pujan la proporçión de sus riquezas^(e). Ha differançia, enpero, el franco del desgastador,

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 2, 674 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 2, 675 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 2, 676 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 2, 677 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 3, 678

porque el franco da e despiende segund la razón derecha en las cosas que conviene, acatadas las devidas çircunstançias; el desgastador, enpero, non, mas sobrepuja la proporçión de su fazienda. Ha eso mesmo diferençia el franco del a^[44va]variento, porque el avariento eso mesmo, quando despiende, fázelo con tristeza^(a); el franco, enpero, deleytablemente. Ha diferençia eso mesmo el franco del magnífico, porque el magnífico hase solamente çerca las cosas grandes, commo abaxo en la materia de la magnifiçençia se dirá; el franco, enpero, así en las pequeñas commo en las grandes despiende francamente.

E así commo da a do conviene, el franco así reçibirá donde conviene, segund es dicho. Ca a la franqueza pertenesçe convenientemente dar e convenientemente tomar, porque non concordaríe inconveniente toma con conveniente dádiva. Por ende, non pertenesçe al franco inconvenientemente tomar^(b). Si acaesca, enpero, que el franco algo de sus riquezas despienda fuera de orden e non miradas las devidas circunstançias, entristéçese, mas, enpero, non sobrepuja la tenprança en entristeçerse. A toda virtud çiertamente pertenesçe deleytarse e entristeçerse en las cosas que conviene e segund que conviene^(c). Es, enpero, el franco bien comunicadero en las pecu^[44vb]nias e aparejado a esto, que sus pecunias así commo comunes las teng^[a]⁽¹⁾ con los otros^(d). Puede çiertamente sostener sin tristeza que alguno le agravie en las pecunias, porque non las presçia mucho; más, en verdad, se entristeçe el franco si non gasta dando o despendiendo lo que conviene que si gaste alguna cosa que non deva gastar. E la razón d'esto es porque más le pertenesçe dar que reçibir o guardar^(e). El desgastador, enpero, en todas las cosas sobredichas peca, non solo en dando e tomando, mas eso mesmo en deleytando e entristeçiéndose^(f). Son, pues que así es, contrarios el desgasto e la avariçia. El desgastador çiertamente sobrepuja en dar e en non tomar; fallesçe, enpero, en tomar, porque da más que conviene e non reçibe donde devríe. El avariento, enpero, por el contrario, desfallesçe en dar e sobrepuja en tomar, salvo en pequeñas cosas que algunas vezes el avariento da e non cura tomar^(e).

⁽¹⁾ Ms. tengo

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 3, 679 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 3, 680 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 3, 681 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 3, 682 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 3, 683 ^(f) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 3, 684 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 3, 685

Peor es la avaricia que el desgasto, por tres cosas. Lo primero, porque el desgasto es más [45ra] sanable, lo qual acaesçe por dos razones^(a). Lo primero, porque quanto alguno más se allega a la vexeç, tanto más aparejado se faze para retener e a non dar, lo qual viene de eso, porque las riquezas son cobdiçadas para que por ellas a las menguas humanas se socorra; pues que así es, quanto el onbre mayores menguas siente, tanto más busca ser socorido. E porque esto acaesçe en la vexeç, por ende comúnmente los viejos son inclinados a non dar e a retener. La segunda es porque de la demasiada dádiva se sigue pobreza, pues por la pobreza se estorva el desgasto, o porque es imposible dar aquel que non tiene (çerca la regla de los juristas, «ninguno da lo que non tiene»), o eso mesmo por el experiència de la mengua, ca del demasiado dar siente el desgastador daño, e sintiéndolo a las vezes se cura^(b). Lo segundo, porque el desgastador de ligero puede ser traído al medio de la virtud, por la conveniència que tiene con el franco. Tiene çiertamente el desgastador aquellas cosas que tiene el franco, porque de buenamente da e non de ligero resçibe; tiene di[45rb]fferençia, enpero, de él, porque lo uno nin lo otro faze segund que conviene segund razón derecha. E, por ende, si se trayga a esto que faga las cosas sobredichas segund que conviene, por algund uso o por transmudación de la hedad o de la fortuna, conviene saber, que dé a los que conviene, será franco^(c). E de aquí es que el desgastador non es malo segund aquello que pertenesçe a la virtud moral, que acata el apetito del hombre; çiertamente, sobrepujar en el dar e non en tomar non paresçe ser de apetito corronpido nin de coraçón non varonil, enpero más paresçe ser una locura que vituperio. Por ende, peor es el avariento que el desgastador^(d). Lo terçero, eso mesmo se prueba que el desgastador, aunque desordenamente dé a muchos, enpero aprovecha en dar aunque a sí dapñe, porque pierde su fazienda^(e). E de aquí es que los vulgares onbres, quando alaban algund desgastador, suelen dezir: «non es malo si non a sí mesmo». El avariento, enpero, nin a los otros aprovecha, porque non da nin a sí mesmo, porque non despiende segund conviene.

Pues que así es, mucho mejor [45va] es el desgastador que el avariento. Es, enpero, de saber que los desgastadores tienen algo de avarientos, porque

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 4, 686 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 4, 687 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 4, 688 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 4, 689 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 4, 690

reçiben donde non conviene^(a), e so esta mezcla de desgasto e de avariçia segund las más vezes es la mayor parte de aquellos que pensamos ser desgastadores. Vemos çiertamente algunos que despienden sus cosas e las ajenas, lo qual acaesçe por dos razones. Lo primero, porque los desgastadores, dando, desgastan de ligero sus cosas, onde para esto, que puedan conplir su voluntad çerca las demasiadas dádivas e expensas, son forçados de otra parte desordenadamente buscar lo que non tienen^(b). Lo segundo, porque más dan de una concupisçençia de dar que de razón derecha; por ende, quieren dar, mas non curan en qué manera den o de dónde tengan lo que dan. De aquí es que reçiben sin diferençia dondequier^(c).

Acaesçe, enpero, algunas vezes los desgastadores menguar en dar, porque, commo el desgastador non dé por el bien nin guarde devida tenprança en dar, acaesçe muchas vezes que da a malos hombres, los quales converníe ser pobres, porque [45vb] de las riquezas usan mal e a los tenprados varones e virtuosos ninguna cosa dan. E son demasiados en dar a los lisongeros e alvardanes, e rufianes, o a otros que los deleyten en qualquier manera, a los quales non devríen dar, e fallesçen de dar a los buenos varones, a los quales devríen dar^(d). E de aquí es que muchos de los desgastadores son destenprados, lo qual les acaesçe por dos cosas. Lo primero, porque el desgastador es ligero a desgastar sus cosas, por ende, de ligero desgasta en los fechos de destenprança, así commo en las viandas o luxurias, de las quales muchos se retraen por miedo de las despensas. Lo segundo, porque, commo el desgastador non ordene su vida al bien honesto, consiguiente es que decline a los deleytes, porque estas dos cosas son por sí apetibles. Lo honesto es apetible segund el apetito racional, deleytable es apetible segund el apetito sensitivo^(e); pues que así es, commo el desgastador non cura de lo honesto, lo qual es apetible del apetito racional, ligeramente declina a lo deleytable, que es apetible [46ra] del apetito sensitivo. E commo de la persecuçión de las cosas deleytables non se retrayga por las espensas, síguese que el desgastador más ligeramente se fará destenprado que otro.

De las sobredichas cosas se concluye que, si el desgastador se quiere curar e pone alguna diligençia en emendar a sí mesmo, de ligero se curará e verná al medio, que es la franqueza, conviene saber, que dé e se refrene

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 4, 691 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 4, 692 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 4, 693 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 4, 694 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 4, 695

de tomar segund que conviene. Enpero, si menospresçia emendarse, de ligero se fará destenprado, segund es dicho. E así con dificultad sanará, porque la destenprança pocas vezes se cura, segund en la materia de la destenprança deximos.

La avariçia, enpero, es viçio que non se puede sanar por dos cosas. Lo primero, porque la vida humana e las cosas humanas por la mayor parte tienden a mengua. La vejez, en verdad, e qualquier otra flaqueza o mengua faze a los onbres escasos, porque paresçe al hombre que más cosas ha menester e, por ende, más cobdiçia las cosas de fuera por las cuales se [46rb] socorra a la humanal mengua, e así, quanto más declina a la vejez o a alguna flaqueza, tanto más avariento se faze. Pues que así es, aquella razón que faze al desgastador de ligero poder sanar, aquella mesma faze al avariento non de lijero curable^(a). Lo segundo, porque aquello a que el onbre de ligero se inclina, non de ligero se quita d'él; en verdad, más se inclina el onbre a la avariçia que al desgasto, lo qual se demuestra porque más son fallados amadores e guardadores de las pecunias que dadores e lo que natural es, en los más se falla. La natura çiertamente inclina al amor de las riquezas, en quanto por ellas la vida del onbre se guarda^(b); con dificultad, pues que así es, se cura el avariçia, porque es en alguna manera natural. E por quanto la avariçia consiste en el fallescimiento del dar, porque non da segund conviene e toman donde non conviene, es dicho avariento.

Por ende, son muchas maneras de avariçia: algunos son enteramente avarientos, porque fallesçen en dar e sobrepujan en tomar, e esta es entera avariçia. Otros son que sobrepujan en tomar, mas non fallesçen en dar, segund que de algunos desgastadores dezimos, e esta es avariçia parçial, porque non pecan en la [46va] una e en la otra parte de la avariçia, mas tan solamente en una, conviene saber, en la demasía del tomar. Los otros, enpero, se han por la contra, porque fallesçen en dar, non, enpero, sobrepujan en tomar; e esta eso mesmo es avariçia parçial, e llámanse estos avarientos o tenientes, porque retienen allende la tenprança, nin daríen cosa alguna, aunque pequeña, sin reconpensación, mas, enpero, non cobdiçia las cosas ajenas⁽¹⁾, nin las reçibi-

⁽¹⁾ *Lat.* «set tamen non appetunt aliena»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 5, 697 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 5, 698

rien indevidamente, segund son algunos mercaderes que pensamos ser buenos e verdaderos, los quales non engañaríen nin verníen contra su promesa, pero non daríen una meaja sin alguna reconpensaçión, nin recibiríen moneda de oro fallesciéndole un grano^(a). A lo qual paresçen ser traídos por dos razones. La primera, por una tenprança de costunbres, conviene a saber, porque tomando de otros non sean astritos en alguna manera para obrar alguna cosa mala. E estos suelen dezir, quando se escusan por la mengua del dar, mejor es guardar lo suyo que furtar lo ajeno, commo si non oviese medio entre estas cosas, segund que el varón virtuoso e franco despiende derechamente lo suyo e da con tenprança de la razón^(b). La segunda, porque temen que les conviene dar si reçiben; çiertamente non [+6vb] sería ligero que los otros diesen a ellos e ellos non diesen a alguno, por ende, nin dan nin reçiben^(c), segund que algunos que recusan conbites por que non aparejen conbites. Onde escripto es: «a mesa grande te asentaste, sepas que tales cosas te conviene aparejar».

Enpero, otros algunos avarientos sobrepujan en tomar, segund que es dicho, non curando qué o de dónde lo toman o ganen, de los quales algunos ganan de viles e serviles obras, otros de turpes e non honestas, segund los rufianes e los semejantes; otros çiertamente por malas conveniençias, así commo los usurarios, que a lo menos alguna cosa pequeña quieren ganar e en lo mucho que dan o enprestan. Ciertamente todos reçiben robo, los que toman donde non conviene, scilicet, de serviles o torpes obras, o quanto non conviene, commo los usurarios, que toman allende la cantidad que enprestan. E de aquí se puede tomar una regla para determinar la questión del miércoles de los juristas, en la qual se suele pescudar si el contrato usurario sea viçioso de la naturaleza de la cosa e de maliçia común enbuelto, aunque non fuese defendido por alguna ley; e derechamente es de determinar que sí. E allende muchas e sotiles [+47ra] razones d'ellos añadir se puede esta: toda avariçia es viçio moral; la usura es obra de avariçia, segund deximos. Pues que así es, la usura es moral viçio e, por consiguiente, cosa deshonestas; por ende, si por ninguna ley divinal o humanal se defendiese, non menos sería viçiosa e torpe.

Todos estos, pues, que se disponen a la culpa e infamia por causa de alguna poca ganança son propiamente avarientos. Aquellos, enpero, que

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 5, 700
Aqu. *Ethic.* 4 lect. 5, 702

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 5, 701

^(c) Thom.

mucho ganan e toman donde non conviene o lo que non conviene, segund que los tiranos, que roban las çiudades e despojan los tenplos e fazen grandes robos, pueden ser dichos ponçoñosos onbres sin piadad, injustos contra Dios, e sacrílegos e quebrantadores de las leyes, mas avarientos non son^(a). Ciertamente inconveniente sería dezir que Haníbal o semejantes fuesen dichos avarientos, porque la avariçia trae una suziedad o vileza, segund son los que ganan de juego de dados, lo qual se demuestra porque suziamente quieren ganar, ca juegan con sus amigos e quieren ganar de aquellos a quien sería conviniente dar. Los ladrones, e los robadores, e los quebrantadores de los [47rb] sepulcros e los semejantes son injustos e avarientos, segund que en la materia de la justia particular deximos, e son eso mesmo avarientos, porque por causa de la ganancia se disponen a infamia e a grandes peligros, ca las leyes punen estas cosas por grandes penas. Pues que así es, todas las tomas d'esta manera son de avariçia^o. Nónbrase, enpero, en latín iliberalidad de privación de liberalidad, que es franqueza, así como non liberalidad, que es peor que el desgasto, segund dicho es, e más contralla a la franqueza. E porque por este vicio las más vezes se corronpe la franqueza, ca más se inclinan los onbres a este vicio, que se dize avariçia, que al otro, que se llama desgasto; por ende, razonablemente es nonbrada de la privación de la franqueza^(c).

Conviniente es, después de la franqueza, tractar de la magnificencia. Es una virtud çerca de las pecunias, segund que la franqueza, mas entre ellas es doble diferencia^(d). La primera, porque la franqueza se estiende a todas las obras que son çerca las pecunias, conviene saber, a las tomas, dádivas e expensas, pero la magnificencia solamente es çerca las expensas. [47va] La segunda diferencia es que, aun en las expensas, la magnificencia es solamente çerca las grandes expensas, segund que el nonbre mesmo demuestra, pero la franqueza puede ser aun çerca las expensas tenpradas o pocas. Nin es de entender que la grandeza de las expensas trayga demasía en el magnífico, scilicet, que el magnífico faga grandes gastos en tal manera que sobrepuje la razón, pero la grandeza de los gastos del magnífico es conveniente considerada la persona del que la faze e la qualidad de la obra en que se fazen^(e).

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 5, 703 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 5, 704 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 5, 705 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 6, 707; *cfr.* Arist. *EN.* 4.2 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 6, 708

Ciertamente, la grandeza de las expensas es de tomar por respecto a otra cosa alguna, así como aquello en que se hacen las expensas e la persona del que despiende, porque el gasto que sería grande a alguno baxo non es grande al príncipe, nin las expensas que serían grandes en edificar la casa del çibdadano serían grandes en edificar la casa del rey, e así en las otras casas desemejantes personas e obras^(a). Verdaderamente aquel que despiende en cosas pequeñas o aún tenpradas, segund que es digno, non es dicho magnífico, e aun si muchas vezes apartadamente despendiese muchas [47vb] cosas en cosas pequeñas, así que todas aquellas expensas ayuntadas farían algund tanto quanto es aquello que despiende el magnífico, eso mesmo, si esto faga de corazón e francamente, porque la magnificença denota grandes gastos, segund el onbre suena. Pues que así es, todo magnífico es franco, pero non todo franco es magnífico, ca la franqueza es como género e la magnificença espeçie, porque ninguna otra cosa es la magnificença salvo una grandeza de franqueza^(b).

Son, enpero, a la magnificença dos viçios contrarios, así como mengua e demasía. El viçio que le contralla por manera de mengua llámase parvificença; lo que, enpero, le contralla por manera de demasía llámase en griego «bambasía», a «banos», que es forno, porque estos así como en forno todo lo suyo gastan. Llámase eso que mesmo aprotalia, así como sin experiencia de bien, porque estos non han provado en qué manera convenga obrar bien. E non es de entender esta demasía en grandeza de las expensas çerca que conviene despende, porque estos en esto non sobrepujan al magnífico, pero sobrepujan en esto [48ra] porque hacen grandes gastos con una demasiada claridad en los que non conviene e como non conviene. E de aquí es que el medio e los cabos⁽¹⁾ en las virtudes morales non se toman segund la cantidad absoluta de la cosa, mas por respecto a la razón derecha. Nin çiertamente se dize demasía si se gaste grand cantidad de pecunia, mas si se sobrepuja la razón, ca el magnífico grandes expensas fará, enpero, segund medida de la derecha razón, segund abaxo se dirá^(c).

⁽¹⁾ *Cancell.* extremos

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 6, 709

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 6, 710

^(c) Thom.

Aqu. *Ethic.* 4 lect. 6, 711

Son, enpero, seys propiedades del magnífico. La primera, que cognosçe la proporçión de las expensas a aquello en que se fazen; puede, en verdad, el magnífico de virtud de su hábito considerar que convenga despende, e así faze las grandes expensas prudentemente, porque a toda virtud moral se requiere que prudentemente obre, segund que en la materia de la prudencia es dicho^(a). Conviene, pues que así es, que la obra en que se fazen las expensas sea tal que sea digno d'ellas e que las expensas sean proporçionadas a la obra, o eso mesmo sobrepujen, ca, porque muy [48rb] difícil cosa es de alcançar el medio, sienpre la virtud declina en aquella parte que menos tiene del mal; así commo el fuerte, si declina del medio, declinará a menos temer, el franco a más dar, así el magnífico a más despende^(b). La segunda es que el magnífico despiende tales cosas grandes e convenientes por el bien honesto así commo por buen fin, ca esto es común a todas las virtudes. Pues que así es, el que por fama esto faze es semejante al magnífico, mas non es propiamente magnífico, e semejante deximos en la fortaleza^(c). La tercera, que despiende grandes e convenientes cosas deleytablemente, e de coraçón e sin dificultad e con poca diligencia de razonamiento, ca grande diligencia de razonamiento pertenesçe al parvífico^(d). La quarta es que el magnífico más entiende en qué manera fará obra muy conviniente e muy buena que cómo fará con menores expensas^(e). La quinta, que es franco, ca necesario es que el magnífico sea franco, porque al franco pertenesçe despende lo que conviene e segund conviene. E [48va] esto mesmo faze el magnífico, ca despiende çerca las grandes e convenientes obras e esto faze deleytablemente e de coraçón e por bien, enpero, mas propiamente pertenesçe al magnífico que çerca d'estas cosas faga alguna cosa grande. E así la magnificencia es una grandeza de franqueza, segund es dicho, e usa de franqueza çerca las cosas grandes^(f). La sexta es que el magnífico con eguales gastos faze obra más maravillosa e más magnífica, ca, commo la entinción prinçipal suya sea çerca la grandeza de la obra e la exçelencia suya, consiguiente es que faga obra más exçelente e más clara que otro que non sea magnífico^(g).

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 6, 712 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 6, 713 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 6, 714 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 6, 715 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 6, 716 ^(f) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 6, 717 ^(g) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 6, 718

Enpero, en aquellas cosas faze grandes gastos el magnífico que son mucho honrrables, e de aquestas son dos linajes. El primero, que pertenesçe a las cosas divinales, commo hedificar iglesias o monesterios, dar algunas cosas grandes para el serviçio divinal, e otras cosas d'esta manera que traen acresçentamiento e ornamento del culto divino^(a). El segundo es lo que se faze por respecto al bien común, así commo fazer una grande puen^[48vb] te que aproveche a la república, o muro, o semejantes cosas, o si a alguno se cometiese ofiçio de la república e en execución del ofiçio gastase mucho por el bien común, así commo si alguno fuese criado cabdillo de la hueste e por bien gobernar la hueste fiziese muy grandes gastos por el bien de la comunidad; ciertamente estas cosas e semejantes pertenesçen a la magnifiçençia^(b). Considerará, enpero, el magnífico non solamente aquellas cosas en que despiende, mas eso mesmo su persona, si es príncipe o persona privada, noble o non noble, e si tenga grandes posesiones o pequeñas. Ca conviene que las expensas sean bien proporçionadas, así a la condiçión de la persona commo eso mesmo a las riquezas^(c), así que las expensas non solamente demuestren aquella obra en que se fazen, mas eso mesmo enseñen la persona del que las faze. E de aquí es que el pobre, que tiene pequeñas riquezas, non puede ser magnífico, porque non tiene tantas cosas de que pueda convenientemente mucho gastar. E si tiene ^[49ra] gastar allende su poder, non se dirá magnífico, mas non sabio, porque faze esto allende la dignidad e allende aquello que conviene fazer, lo qual non pertenesçe a la virtud de la magnifiçençia, porque segund la virtud todas las cosas se fazen derechamente^(d). Aquellos, enpero, conviene fazer tales gastos que tienen grandes riquezas, o de sus progenitores, o en otra manera por su industria ganadas, e que segund la qualidad de la persona esto deven fazer, segund que los nobles de linaje e en grandes honrras constituidos^(e), ca estos tienen en sí una grandeza e dignidad. Por ende, estas cosas propiamente convienen a aquellos que son grandes e exçelentes en linaje, o en honrra, o en dignidad^(f).

Consiste, enpero, pues que así es, la magnifiçençia, commo dicho es, çerca las cosas divinales o comunes o públicas^(g). E aunque çerca esto prinçipalmente faga grandes gastos el magnífico, secundario, enpero, fará eso mesmo grandes expensas en estas cosas que a él pertenesçen, si una de tres cosas concurra. Primeramente, si el fecho es tal que una vez acaesca, así commo si le ^[49rb]

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 7, 719 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 7, 720 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 7, 721 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 7, 722 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 7, 723 ^(f) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 7, 725 ^(g) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 7, 725

fagan caballero, o se case, o algund otro grado reçiba, lo qual es de entender si es tal fecho que segund la costunbre de la tierra se faze con solepnidad, ca esto fará el magnífico más costoso e más exçelente que otro que magnífico non sea^(a). Lo segundo, si toda la çidad o el príncipe de la çidad estudia para fazer alguna cosa, commo si quiere reçebir algund estraño príncipe o enbiarle algunos dones, entonçes el magnífico, así en reçebir los huéspedes estrangeros commo en enbiar los dones al príncipe e en los otros semejantes fechos, a los quales alguna vez toda la çibdad estudia, se avrá más costosa e más largamente que el non magnífico, porque son en alguna manera semejantes a las cosas divinales. Ca, así commo ofresçemos a Dios los dones, non porque los aya menester, ca, segund ariba es escripto, non ha menester nuestros bienes, mas por reverençia de la divinal majestad, así a los príncipes e a los grandes varones a las vezes se dan algunos dones, non por menester, mas en señal de su exçelencia^(b). Lo terçero, si esto se enderesça a adobar su casa, ca al magnífico pertenesçe tener casa conveniente, porque esto pertenesçe al arreo del onbre. En los [49va] hedifiçios, enpero, que se han de fazer, más mira el magnífico çerca las cosas que son permanesçientes e de largo tienpo que çerca los arreos flacos, ca más prinçipalmente despiende e fará pilares de mármoles que ventanas de vedrieras, porque estas cosas permanesçientes e de largos tienpos son muy mucho buenas, çerca las quales mira el magnífico^(c).

Aunque la magnifiçençia prinçipalmente consista çerca las cosas divinales e públicas, segundario, enpero, es çerca aquellas cosas que a las personas privadas pertenesçen, si concurre una cosa de las tres sobredichas. Guardará, enpero, el magnífico devida proporçión de los gastos a aquellas cosas en que despiende, porque en cada uno gastará aquello que conviene segund la qualidad de la obra^(d). Magnífica cosa es çiertamente que non convenga una cosa mesma a diversas obras, ca otra cosa es conveniente dar a Dios, otra a los onbres. Por ende, otra entretalladura se deve fazer en la iglesia, otra en la sepultura o en otra obra pequeña, mas, qualquier obra sea, obrará el magnífico mucho más magnífico en el linaje de aquella obra en que faze los gastos segund [49vb] la dignidad de la obra. Tal fecho, enpero, que en su linaje es grande e tiene gastos convenientes, non se puede obrar de ligero, e esto pertenesçe al magnífico: fazer obras que ligeramente non se puedan obrar^(e).

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 7, 726 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 7, 727 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 7, 728 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 7, 729 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 7, 730

El demasiado, que se llama *benmausus*, que quiere dezir ventoso, así commo en forno gastante lo suyo, sobrepuja al magnífico, non çiertamente en la absoluta cantidad de los gastos, ca en esto non sobrepujan al magnífico, mas despendiendo allende aquello que conviene, porque en los demasiados gastos muchas cosas gasta e quiere fazer reluzientes gastos sin melodía, idest, sin devida proporçión, segund son aquellos que fazen grandes conbites e commo de bodas a los alvardanes e a los que fazen comedias, e danles muchas cosas, e cubren la carrera por do han de pasar con púrpura, así commo se dize de algunos çibdadanos de Greçia que se llamavan megares. Todas estas cosas e semejantes faze non por algund bien, mas solamente por demostrar las rriquezas, porque por esto piensa que será avido en maravilla. [50ra] Onde Agustino dize: «Dar sus cosas a los truanes viçio bestial es, non virtud. E sabes de los tales quanto sea espesa la fama con alabança, porque es alabado el pecador en los deseos de su alma e el que fiziere cosas malas es bendicho» (Distinçión 86, capítulo «donare»)^(a). Lo qual es de entender quando causa de vanagloria por exerçicio de su viçio se da, non quando se acorre a su neçesidad, ca este viçio non es de favorecer, la natura de sostener es, segund aí notan los decretistas. Non, enpero, despiende el ventoso demasiadamente en cada lugar, mas algunas vezes desfallesçe, porque a do converníe despende muchas cosas, aí despiende pocas e por la contra, a do devríe despende pocas, despiende muchas, porque non tiende al bien, mas a la vanidad^(b).

El mendigo es que çerca todas las cosas desfallesçe, e son çinco propiedades d'él. La primera, porque se escuse despende poco, pierde grandes expensas que fizo, segund fazen algunos que, quando alguna grande obra fizieren, por pocas expensas que se requieren a la fermosura e perfecçión d'ella dexan la obra non bien fecha. La [50rb] segunda, que despiende con un temor aquello que en los gastos le conviene despende. La terçera, que sienpre entiende en qué manera podrá despende menor cantidad. La quarta, que despiende con tristeza. La quinta, que reputa fazer él todas las cosas mayores que conviene, ca le paresçe que menos devríe despende^(c).

Esas dos cosas, enpero, scilicet, la demasía, que se dize ventosidad, e la mengua, que se dize mendiguez, son çiertamente vituperables o viçios, por

^(a) Grat. *Decr.* I, dist. LXXXVI, cap. VII «*Donare res suas...*» [D. 1. 86. 7]

^(b) Thom. Aqu.

Ethic. 4 lect. 7, 732

^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 7, 733

esto que contralla a la virtud e se apartan del medio, non, enpero, son denos-
 tosas, porque non traen algund dapño al próximo, nin son mucho torpes,
 porque cosa difícil es en los grandes gastos non se apartar del medio^(a). Mas
 entre sí peor paresçe la ventosidad que la mendiguez, porque el mendigo
 faze aquellas cosas que faze el magnífico, aunque non conplidamente nin
 segund conviene. El ventoso, en verdad, non faze aquellas cosas que faze
 el magnífico, porque non despiende çerca la materia del magnífico, mas en
 otras vanas cosas por que demuestre sus riquezas; por ende, porque más
 desemejante es al magnífico, peor es. Nin enbarga [50va] lo que deximos
 en la materia de la franqueza, que el avariento es peor que el desgastador,
 porque non es semejante comparación segund la bondad e vituperio, de la
 mendiguez a la ventosidad, e de la avariçia al desgasto. La razón d'esto
 es porque el avariento non da lo que conviene; el mendigo, enpero, da lo
 que conviene, mas non quanto conviene. E el avariento reçibe donde non
 conviene; el mendigo, enpero, non es culpado en esto. Peor, pues que así es,
 es el ventoso, lo qual es de entender salvo si el mendigo fuese eso mesmo
 avariento, ca estonçes segund la avariçia sería dicho peor, mas nós fablamos
 del mendigo en quanto es mendigo.

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 7, 734

DE MAGNANIMIDAD

La magnanimidad, segund que de su nonbre paresçe, es çerca las cosas grandes^(a). Aquel, çiertamente, paresçe ser magnánimo que estima a sí mesmo digno de cosas grandes, conviene a saber, que faga cosas grandes e le sean fechas^(b), si, enpero, sea digno; ca aquel que se faze digno de grandes cosas non segund la dignidad, porque non es digno d'ellas, nesçio es, porque al sabio pertenesçe guardar en todas las cosas de^[50vb]vida orden. Ningund magnánimo, çiertamente, nin otro virtuoso es nesçio, porque la virtud obra segund razón derecha, la qual pertenesçe a la prudencia^(c), segund que en la materia de la prudencia es dicho. Paresçe, pues que así es, magnánimo aquel que de cosas grandes faze digno a sí mesmo e es digno. Aquel, enpero, que es digno de cosas pequeñas e d'ellas se faze digno puede ser dicho tenprado, mas non magnánimo, porque la magnanimidad consiste en una grandeza, segund el nonbre suena, así commo dezimos de la pulcritudine; ca aquellos que son pequeños pueden ser dichos fermosos, por conveniencia del color e devida proporçión de los mienbros, non, enpero, son dichos pulcros por fallesçimiento de la grandeza, porque la fermosura propiamente está en cuerpo grande^(d).

Fállanse en la magnanimidad dos cabos, conviene a saber, demasía e desfallesçimiento. Aquel que ha demasía, que estima a sí mesmo digno de grandes cosas, commo sea indigno, llámase en vocablo griego kaymus, así commo fu^[51ra]moso, e es dicho vulgarmente finchado o presunptuoso; mas si fuese digno de cosas grandes e se estimase digno aún de mayores, non sienpre es dicho kaymo, porque difícil es alcançar la medida çierta, en tal

manera que alguno non se estime de cosas mayores o menores que le pertenescen^(a). Aquel, enpero, que desfalleçe porque se reputa digno de cosas menores de lo que meresçe, llámase pusilánimo, quier sea digno de grandes cosas, o de medianas, o de pequeñas, mientras, enpero, aún de menores se piense digno. Enpero, más prinçipalmente se llama pusilánimo aquel que es digno de cosas grandes e recusa de entender en ellas, e entiende en algunas cosas menores, porque mucho más este se acostaría a cosas más pequeñas, si non fuese digno de cosas grandes^(b). Consiste çiertamente la magnanimidad quanto a las cosas grandes, de las quales a sí mesmo el magnánimo se faze digno en extremo; mas en quanto esto faze segund que conviene consiste en medio, porque a sí mesmo faze digno de cosas grandes segund su dignidad. El medio çiertamente de la virtud non se acata segund la quanti^[51rb]dad de la cosa, mas segund la razón derecha, porque quanto quiera que grande sea la obra que el onbre faga, en tal manera que non salga de la razón derecha, por esto non es sobrepujado el medio de la virtud^(c). Onde, aunque alguno se estime digno de muy grandes honrras, si, enpero, sea digno, non es viçioso, antes magnánimo, segund que aquel que grandes e costosas obras faze es dicho magnífico, si las faga segund conviene, así commo en la materia suya deximos. Viçiosos, çiertamente, son dichos aquellos que han demasía o desfalleçen de aquello que conviene segund derecha de razón.

La magnanimidad es çerca las honrras; ca, commo el magnánimo a sí mesmo faga digno de grandes bienes, e entre los humanos bienes de fuera el muy mayor es la honrra, lo qual se demuestra, ca a Dios damos honrra porque non es otra cosa mayor que le podamos dar^(d), e vemos eso mesmo que estos que son en dignidades muy mucho desean la honrra, e a los virtuosos la honrra se da en gualardón, porque los onbres non tienen otra cosa mejor que den^(e). Es, pues que así es, çerca estas cosas la magnanimidad. El magná^[51va]nimo çiertamente muy mucho faze digno a sí mesmo de honrra, enpero, segund su dignidad, porque es digno. El pusilánimo fallesçe por respecto de sí, porque faze digno a sí mesmo de menores honrras que digno sea e eso mesmo por respecto a la dignidad del magnánimo, porque

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 8, 739 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 8, 740 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 8, 741 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 8, 742 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 8, 743

faze digno a sí mesmo de cosas menores que el magnánimo sea digno. El kaymo, que es el presuntuoso, sobrepuja por respecto de sí mesmo, porque se faze digno de cosas mayores que sea digno, non, enpero, sobrepuja por respecto al magnánimo, porque non se faze digno de cosas mayores que el magnánimo sea digno^(a), ca aquello non sería cosa ligera, commo el magnánimo sea digno de cosas muy mucho grandes, segund dicho es.

Necesario es, enpero, que el magnánimo sea muy mucho bueno en las otras virtudes, el qual⁽¹⁾, como faga digno a sí mesmo a muy grandes bienes, digno estante, e de mayor bien sienpre el mejor sea digno^(b), consiguiente es que aquel que de muy grandes bienes es digno, sea muy mucho bueno. Pertenesçe çiertamente al magnánimo obrar grande cosa en qualquier [51vb] virtud, así commo en la fortaleza muy grande acto de virtud fazer; ca, commo sea digno de muy grande honrra, síguese que faga muy grandes fechos de virtudes, en otra manera non sería digno d'ella^(c). Es, en verdad, el magnánimo humilde e enseñable, nin menospresçia el amonestaça del que lo corrije, porque, segund dize Salamón, «al varón que menospresçia con dura çerviz al que lo corrige, súbita caída sobreverná e a él non conseguirá sanidad» (*De los proverbios*, 29.º)^(d). Nin pertenesçe al magnánimo fazer injustiça, ca ninguno obra alguna cosa non conveniente, salvo por apetito de alguna cosa, enpero el magnánimo non tiene en tanto qualsequier cosa de fuera que por ella quiera alguna cosa torpe obrar^(e). Pero, aquel que se reputa magnánimo, commo non sea bueno e virtuoso, de escarnesçer es, porque el malo non es digno de honrra, commo la honrra sea gualardón de virtud; por ende, imposible es ser malo e magnánimo^(f). E de estas cosas paresçe que la magnanimidad es así commo un arreo de todas las virtudes, porque por la magnanimidad [52ra] todas las virtudes se fazen mayores e a ella pertenesçe obrar grande cosa en todas las virtudes; e d'esto cresçen las virtudes, e porque non puede ser sin las otras virtudes, paresçe sobreañadirse a ellas, así commo arreo d'ellas. Por ende, difícil es alguno ser verdaderamente magnánimo, porque non puede esto acaesçer sin bondad de la virtud, e eso mesmo sin grande virtud, a la qual se deva grande honrra, e porque alcançar esto es difícil, síguese que es pocas vezes e difícil que el onbre sea verdaderamente magnánimo^(g).

⁽¹⁾ *Lat.* «quia»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 8, 744 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 8, 745 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 8, 746 ^(d) Prov 29, 1 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 8, 747
^(f) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 8, 748 ^(g) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 8, 749

Es dicho, pues que así es, el magnánimo mayormente e principal por eso que bien se ha çerca las honrras, commo dicho es. De entender es eso mesmo çerca las deshonrras, ca una mesma virtud es çerca los contrarios: así commo la fortaleza es çerca los temores e las osadías, e la tenprança çerca las delectaciones e tristezas, así la magnanimidad çerca las honrras e las deshonrras^(a). E si acaesçe que al magnánimo sean dadas grandes e buenas honrras, e por buenos fechos e virtuosos, deléytase en ellas [52rb] tenpradamente e non allende medida. La razón d'esto es porque alguno non ordenadamente deleytase en algunas cosas alcançadas⁽¹⁾ acaesçe por eso que sin esperança le vienen e maravillase d'ellas, así commo de cosas que son muy mayores sobre sí, mas, commo el magnánimo alcança muy grandes honrras, estímala así commo bienes propiamente a él convenientes e aún menores que a él se devan. Considera çiertamente que ninguna honrra de fuera de los hombres dada es condigno gualardón de la virtud, porque el bien de la razón, del qual es alabada la virtud, sobrepuja todos los bienes de fuera. Non, enpero, por esto se indigna, porque le den menores honrras que le sean devidas, mas acata igualmente, considerante que los ombres non tienen algunos bienes mayores que le retribuyan^(b); por ende, se deleyta en ellos tenpradamente. Quando, enpero, acaesçe que al magnánimo se dan algunas honrras non por virtud, mas por otras cosas, commo por riquezas o por alguna otra cosa semejante, o si le honrran en algunas pequeñas honrras, menospréçialas, porque reputa él non ser de tales honrras digno^(c); çiertamente non abasta al vir[52va]tioso que sea honrrado así commo rico o por otra causa, salvo solo por la virtud^(d). E así commo non se ensalça el magnánimo en las grandes honrras, así el coraçón d'él non se abaxa por las menguas, porque considera injustamente serle fechas. Pues que así es, paresçe que el magnánimo principalmente es alabado çerca las honrras e los contrarios, conviene saber, las deshonrras. E aunque el magnánimo principalmente sea çerca las honrras, secundario, enpero, bien se avrá çerca las riquezas e la potencia e todas las cosas que pertenesçen a buena fortuna, en quanto por ellas alguno es honrrado. E por ende, así çerca estas cosas commo çerca los infortunios, el magnánimo tenpradamente se avrá en qualquier manera que

⁽¹⁾ *Lat.* «Racio hujus est quia quod aliquis immoderate delectetur aliquibus adeptis»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 9, 750 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 9, 751 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 9, 752 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 9, 753

le acaesca, así que, quando sea bien fortunado, nin se gozara sobradamente, nin, si padescas infortuna, demasiadamente se entristesçerá^(a). La razón de esto es porque la honrra es el muy mayor entre todos los bienes de fuera, lo qual paresçe de eso, que así los poderíos commo las riquezas son cobdiçiadadas por honrra; ciertamente, quie^[52vb]ren los onbres aver tales cosas por que los honrran. Pues que así es, si el magnánimo la honrra estima cosa pequeña, en tal manera que non se goze sobradamente d'ella, mucho más reputará las otras cosas ser pequeñas, así que non se gozará demasiadamente d'ellas. E de aquí es que los magnánimos son juzgados de ser menospreçidores e sobervios, porque los bienes exteriores menospreçian, mas el verdadero magnánimo non faze esto de sobervia o presunpçión, segund abaxo se dirá, mas de virtud, porque solos los bienes de la virtud de dentro apresçia^(b).

Pero, aunque en los bienes de dentro consista la magnanimidad, enpero los exteriores bienes de la fortuna alguna cosa paresçen ayudar a la magnanimidad, en quanto por ellos algunos son reputados dignos de honrra, commo los nobles e poderosos, o ricos. Ciertamente, todas estas cosas consisten en una sobrepujança, porque los nobles sobrepujan a los non nobles en la nobleza, los ricos sobrepujan a los pobres en las riquezas ^[53ra] e así en las cosas semejantes. Ciertamente todo aquello que sobrepuja en bien es más honrrable, porque la honrra es una reverençia que se deve al sobreexçelente bien, e porque es magnánimo, es digno de honrra. Dende es que tales cosas fazen a los honbres más magnánimos, por quanto son honrrados de algunos vulgares honbres que solos estos bienes cognosçen, mas segund la verdad de la cosa es solo bueno, que quiere dezir el virtuoso, es de honrrar⁽¹⁾, porque la honrra es propio gualardón de la virtud. Si, enpero, alguno tenga anbas cosas juntamente, conviene saber, la virtud e los bienes de la fortuna, será fecho más digno de honrra, en quanto por el uno e por el otro bien es digno de ser honrrado, tan bien segund la verdad de la cosa, por la virtud, commo segund la opinión de los honbres vulgares, por los bienes exteriores. Estos bienes eso mesmo aparejan a las obras de las virtudes, commo en la magnifiçençia e semejantes virtudes, que non se pueden conplir sin buena andança e abastança ^[53rb] de las cosas tenporales^(c). Aquellos, enpero, que

⁽¹⁾ *Lat.* «sed secundum rei veritatem solus bonus, id est, virtuosus, est honorandus»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 9, 754

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 9, 755

^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 9, 756

tienen estos bienes sin la virtud non se pueden justamente reputar dignos de grandes honrras; por tanto, non son dichos derechamente magnánimos. La razón es por eso que alguno sea digno de grandes honrras e que sea magnánimo non puede acaesçer sin virtud acabada, segund es dicho. Mas los tales, que careçen de virtud, por sobra de las cosas de fuera menospreçian a los otros e injúrianlos, e caen en semejantes males, porque non es cosa ligera que alguna sufra ordenadamente los bienes de la fortuna sin la virtud, ca esta es grande obra de la virtud, que alguno con tenpramiento se tenga en los bienes de la fortuna. Onde, commo aquellos que careçen de la virtud non pueden bien sufrir las fortunas, mientras piensan que absolutamente sobrepujan a los otros que en riquezas o poderío sobrepujan, menosp[r]éçianlos, porque non piensan alguna exçelencia ser la obra de la virtud; por ende, ellos non curan obrar alguna cosa de bien, mas obran qualquier cosa que les plaze^(a). Quieren çiertamente semejar al magnánimo, commo, enpero, non le sean semejantes, seméjanle, [53va] enpero, en las cosas que pueden, non çiertamente en esto, que obren segu[n]d vi[rtud], lo qual prinçipalmente faze el magnánimo. Justamente faze estas cosas porque menospreçia a los malos e glorifica a los buenos, mas aquellos que careçen de virtud menospreçian e glorifican sin dife[re]nçia, en qualquier manera acaesca, menospreçiendo algunas vezes a los buenos, segund le plaze, porque non se rigen por virtud o ordenamiento de la razón^(b).

Señalan veynte propiedades al magnánimo, de las quales la primera es que el magnánimo non se pone a peligro por pequeñas cosas, nin es amador de peligros; esto quiere dezir que non se dispone de voluntad e ligero a los peligros. La razón de esto es porque ninguno non se dispone al peligro salvo por alguna cosa que mucho presçie, mas el magnánimo pocas cosas tiene en tanto que se quiera por ellas disponer a los peligros. Por ende, non de ligero nin por pequeñas cosas se somete a los peligros; por las grandes cosas verdaderamente se dispone a qualesquier peligros e por serviçio de Dios, o por salud común, o por la justicia e cosas semejantes^(c).

[53vb] La segunda es que el magnánimo, quando a los peligros se dispone, esto faze fuertemente, en tal manera que non tenga en mucho su vida, porque non reputa digna cosa querer más bevir que conseguir grandes bienes por la muerte^(d).

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 9, 757 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 9, 758 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 760 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 761

La tercera es que el magnánimo es aparejado a dar beneficios e a non recibir. La razón d'esto es porque dar beneficios es de excelente; recibir es de aquel que es sobrepujado. Mas el magnánimo sienpre entiende a esto, que sobrepuje él en el bien, por ende, más aparejadamente da que recibe^(a).

La quarta es que, quando recibe los beneficios, sienpre estudia cómo retribuya mayores, por que finque beneficiante; así, ciertamente, aquel que comenzó dar los beneficios, será recibiente los beneficios, en quanto más recibió que diera, e que dará el magnánimo más cosas dante que recibiente, lo qual sienpre quiere^(b).

La quinta es que el magnánimo quiere tener en la memoria aquellos a quien da los beneficios e no aquellos de quien los recibe, lo qual non le proviene de elección, mas de una disposición. [54ra] La razón d'esto es porque el magnánimo es así dispuesto que se deleyte dando beneficios e fuera de su voluntad los reciba. Aquellas cosas que nos deleytan a menudo pensamos e, por el consiguiente, en la memoria tenemos; aquellas, enpero, que non nos son deleytables pocas vezes pensamos, e así non mucho en la memoria las tenemos. E de aquí es que el magnánimo de mejor voluntad piensa los beneficios que dio que los que recibió; por ende, más los parece tener en la memoria. E esto es segund la disposición d'él, mas, segund la elección, el magnánimo non olvida los beneficios recibidos, antes es agradecido e se recuerda d'ellos, e estudia en esto que recompense mayores cosas, segund es dicho^(c).

La sexta es que el magnánimo deleytablemente oye los beneficios que él dio e non oye deleytablemente los beneficios que recibió; bien, enpero, se deleytará en el amor de aquel que le dio los beneficios. Enpero, en esto que él recibió beneficios non se deleyta, lo qual le acaesce de la sobreescrita razón, porque de mejor voluntad da que recibe. Por ende, se dize que unos çibdadanos de los griegos, commo [54rb] pidiesen ayuda de los de Athenax, non dizien los beneficios que les fizieran, mas los que d'ellos recibieran por que los traxesen a otorgar el ayuda^(d). Nin es de entender que el magnánimo oye de grado a los lisonjeros, mas deléytase quando le dizen cosas verdaderas de los beneficios suyos, non por soberbia, porque el magnánimo humilde es, segund ayuso diremos, mas de consideración de la propia virtud, todas las cosas referiéndolas en Dios^(e).

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 762 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 763 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 766 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 765 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 764

La setena es que el magnánimo se demuestra a sí como aquel que a ninguno a menester e non de ligero muestra su mengua, en quanto non pide cosa alguna nin resçibe, antes es aparejado a dar benefiçios a otros^(a).

La octava es que el magnánimo se da grande e honrrable a aquellos que son en dignidad e pujança de bienes de fortuna, mas a los medianos ofresçe una tenprança, non usando de su grandeza a ellos^(b). D'esto son dos razones. La primera, porque toda virtud se esfuerça a aquello que es difiçil e honrrable, pues, que alguno puje a los medianos varones non es difiçil; por ende, el magnánimo se da grande e honrrable a los grandes, [54va] que es cosa difiçil, pero non a los medianos^(c). La segunda razón es porque darse honrrable entre los grandes varones pertenesçe a una varonía de coraçón; por ende, esto faze el magnánimo, mas querer serle dada grande reverençia de las personas baxas non es varonía, mas cargoso^(d). Por ende, esto non faze el magnánimo, porque es viçioso; esto así como sería avido a viçio que alguno se ofresca fuerte contra los flacos e que non acometa cosas difiçiles, que son honrrables, e en que otros sobrepujan^(e).

La novena es que non se entremete en muchos negoçios e es tardo, porque non de ligero se entremete en ellos, mas solamente insiste en aquellos fechos que pertenesçen a alguna honrra o a fazer alguna grande obra, e por ende el magnánimo non es obradero de muchos fechos, mas obra grandes cosas e que sean dignas de grande nonbre^(f). E non es de entender que esté oçioso en su casa e que ninguna cosa faga, ca esto non es virtuoso, antes se ocupará en honestas ocupaçiones, mas fablamos de la ocupaçión de los negoçios humanos, porque se entremeterá en pocos negoçios, pero grandes.

La dezena es que el magnánimo es ma[54vb]gnifiesto amigo e magnifiesto enemigo, e la razón d'esto es porque amar o ascondidamente aborresçer proviene de algund miedo. El miedo çierto pugna a la magnanimidad, por ende, magnifiestamente aborresçe e magnifiestamente ama^(g), onde Séneca dize: «los engaños e las encubiertas flaco enseñan».

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 766 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 767 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 768 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 769 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 770 ^(f) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 771 ^(g) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 772

La honzena es que más cura de la verdad que de la opinión de los hombres, nin por la humana opinión se aparta de aquello que deve fazer segund virtud^(a).

La dozena es que manifiestamente fabla e obra, por eso que es menospreciador de los otros; e dende es que claramente manifiesta sus dichos, ca esconder las cosas qu'el onbre faze o dize proviene dende, que teme a los otros, mas ninguno teme aquellos que menospresçia, porque estas dos cosas se convierten de consuno, conviene saber, que alguno sea libre e manifestador e menospreciador. Nin es de entender que el magnánimo es menospreciador porque menospreçie a los otros, así commo privántelos de la devida reverencia, [55ra] mas porque non los presçia allende lo que deve^(b).

La trezena es que el magnánimo non dirá falsedad en sus palabras, porque es verdadero, salvo si, por ventura, en burla algunas cosas commo en escarnio fable, por causa de gasajado, en compañía de algunos^(c).

La catorzena es que el magnánimo non es aparejado a conbidarse con otros, salvo con los amigos. La razón d'esto es porque entremeterse a las familiaridades de todos pertenesçe a coraçón baxo, e de aí es que todos los lisonjeros, que quieren conplazer a todos non faziendo diferençia, son serviçiales e baxos, que quieren dezir a servir aparejados; por la contra, todos aquellos que son baxos e de menguado coraçón, son lisonjeros, lo qual non pertenesçe al magnánimo^(d).

La quinzena es que el magnánimo non es aparejado a se maravillar. La razón d'esto es porque el maravillar es de las cosas grandes, pero el magnánimo non reputa alguna cosa grande de aquellas que pueden ocurrir de fuera, porque toda su entinción se rebuelve çerca los bienes de dentro que son verdaderamente grandes^(e).

La deçimasesta es que non se re[55rb]cuerda mucho de los males que pasó, e d'esto son dos razones. La primera, porque non conviene al magnánimo recordarse muchas cosas commo nin maravillarse, ca de aquellas cosas solemos mucho recordarnos que así commo de grandes nos maravillamos. Pues que así es, commo el magnánimo non sea mucho miragloso, non será mucho recordador, lo qual es de entender de los fechos humanos, porque non los tiene en mucho, segund dicho es. La segunda razón es porque al magná-

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 773 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 774 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 775 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 776 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 10, 777

nimo especialmente pertenesçe olvidar los males que padesçió, en quanto los menospreçia, ca los reputa tales de los quales non se pudo menguar. E de aquí es que algunos oradores, alabantes a Jullio Çésar, dizen que ninguna cosa era acostunbrado olvidar, salvo la injuria^(a).

La deçimasétima es que non fabla mucho de los onbres. La razón d'esto es porque non tiene en mucho las singulares cosas de los onbres, mas toda su entinçión es çerca los bienes comunes e divinales; por ende, nin fabla mucho de sí mesmo nin de otros, nin le es cuydado que le alaben nin que a otros vituperen, onde nin mucho alaba [55va] a los otros nin fabla mal d'ellos e aun si le sean enemigos, salvo alguna vez, acaso, por alcançar la injuria que le ellos fizieron^(b).

La deçimaoctava es que de las cosas neçesarias a la vida humana o de qualesquier otras cosas nin es plañidor (que quiere dezir que non se querella o murmura mucho), e, si le fallescan, non es rogador (quiere dezir, non ruega mucho que le sean dadas), porque esto pertenesçe a aquel que estudia çerca alcançar las cosas neçesarias a la vida, así commo çerca grandes bienes, lo qual non conviene a la magnanimidad^(c).

La deçimanona es que el magnánimo es más aparejado a poseer algunos bienes honrrables e sin provecho que otros que sean provechosos e non sean tanto honrrables, porque estos más paresçen pertenesçer al hombre a sí mesmo abastante, que non ha menester nin cura mucho de otra parte ganar, lo qual algunos entienden non solo de los otros bienes, mas aun de las sçiençias, conviene a saber, que el magnánimo de mejor voluntad insista a saber algunas cosas dignas e honrrables, aunque non sean ganançiosas, que otras [55vb] que son ganançiosas, si non son igualmente dignas e honrrables^(d).

La veyntena es que el movimiento corporal del magnánimo paresçe ser vagaroso e la boz suya grave e la su fabla tardinera. E la razón d'esto es porque, como el magnánimo a obrar pocas cosas entienda, non puede su movimiento ser aquexoso. Por el semejante, el magnánimo non es rifador, porque ninguna cosa de los bienes de fuera tiene en mucho; ninguno, çiertamente, entiende, salvo por alguna cosa que estima ser grande. El agudez de la boz e la priesa de la fabla acaesçen por la contienda. Paresçe, pues que así es, que la afeçión del magnánimo requiera graveza de boz e tardança de fabla e de movimiento, e esto proviene de tanto porque quando alguno se

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 11, 778 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 11, 779 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 11, 780 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 11, 781

inclina naturalmente a alguna pasión, así como a vergüenza, conviene e él naturalmente aver tal color que conviene a la vergüenza; onde, si alguno tiene natural aparejo a magnanimidad, consiguiente es eso mesmo que tenga natural disposición a estos accidentes que deximos^(a).

[56ra] El desfalleciente del medio de la magnanimidad llámase pusilánimo; el que tiene demasía llámase kaymo, idest, fumoso, al qual comúnmente llamamos presuntuoso, segund es dicho. Estos çiertamente non son malos quanto a esto, que sean malfechores, verdaderamente non traen dapño a alguno nin fazen cosa suzia, mas, enpero, son viçiosos e pecan en esto, porque se apartan del medio de la razón^(b). El pusilánimo, en verdad, como sea digno de bienes, priva a sí mesmo de aquellas cosas de que es digno, mientras non se esfuerça a fazer o alcançar aquellas cosas que le convernien^(c), lo qual le acaesçe de esto, porque non se piensa digno de tales bienes como, enpero, sea digno; e en alguna manera non sabe su condiçión. Ca, como el bien propio sea a cada uno cobdiçiable, si el pusilánimo conosçiese a sí mesmo, cobdiçiaríe aquellas cosas de las quales es digno, como sean algunos unos bienes appetibles. Mas esta ignorança non le [56rb] acaesçe por nesçedad, ca el pusilánimo non es nesçio, porque propiamente pusilánimo es aquel que es digno de cosas grandes; mas acaesçele esto de una pereza por la qual non se quiere entremeter^(d) a grandes cosas segund su dignidad.

Faze, enpero, la pusilanimidad a los onbres peores. Todos los onbres çiertamente cobdiçian las cosas que les convienen segund la propia dignidad, e por ende, quando por aquella pereza de la pusilanimidad non fazen dignos a sí mesmos, acaesçeles en dos maneras mengua de su bondad. Lo primero, que por esta opinión se apartan de las obras de las virtudes e de hablar las especulables verdades, así como si indignos e non abastantes a tales cosas estoviesen; e de aquí, que non curan los grandes bienes, fázense peores, porque el exerciçio de los grandes bienes faze a los onbres mejores, así como si alguno que fuese bien dispuesto a fechos de fortaleza, creyendo ser digno d'ellos tienta nobles fechos de armas, sienpre se fará mejor. Enpero, si de una pereza o poquedad [56va] de coraçón non se reputase digno a estas cosas, çesará d'ellas e fazerse ha peor. Semejante es en los actos de

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 11, 782 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 11, 784 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 11, 785 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 11, 786

la sciencia e de todas las virtudes. Lo segundo, porque por esta opinión se apartan algunos de los bienes de fuera, así como dignidades, o honrras, o riquezas, que instrumentalmente, así como algunos instrumentos, sirven muchas vezes a las obras de las virtudes^(a).

El kaymo, que es el presuntuoso, es nesçio e non sabe su condiçion, non a lo menos por pereza, como el pusilánimo, mas por neçedad, lo qual se demuestra manifestamente, porque estos presuntuosos non son pereçosos, antes se esfuerçan a fazer e alcançar algunas cosas honrrables, a las quales la dignidad d'ellos non se estiende; por ende, quando desfallesçen en las obras e en la consecuçion d'ellas, son redarguidos de los honbres^(b). Acostumbra ciertamente estos presuntuosos arrear de vestiduras demasiadamente e andar ponposamente, e otras cosas semejantes fazer para manifestar su grandeza en los forasteros bienes de la fortuna, e fablan muchas cosas de sí [56vb] mismos, por esto que parescan a los honbres dignos de honrra^(c).

D'estos dos viçios, conviene a saber, pusilanimidad e presunçion, más contralla a la magnanimidad la pusilanimidad que la presunçion; d'esto son dos razones. La primera es porque la virtud prinçipalmente se ordena por que se repriman las inclinaciones humanas al mal; por ende, el viçio que más acaesçe a la natura humanal más contralla a la virtud. Mas çierto es que más vezes acaesçe algunos ser pusilánimos, que dexan de fazer los bienes que podríen, que los que se estienden a fazer los bienes que non pueden. Por ende, la pusilanimidad más es contraria a la virtud. La segunda razón es porque la pusilanimidad es peor, por causa que faze los onbres peores, segund es arriba dicho, e lo que peor es, más contralla a la virtud. Por ende, la pusilanimidad más es contraria a la magnanimidad que la presunçion^(d).

Finalmente, es de parar mientes, por que non nos engañemos, que aunque el magnánimo segund las cosas sobredichas paresçe convenir en algunas cosas con el sobervio, non, enpero, es sobervio, antes lexos se aparta d'él, lo qual se declara así. El uno e el otro, así el magnánimo como el sobervio, es amador de sí, e el uno e el otro es menospreçiador del próximo, e el uno e el otro cobdiçia grandeza, e el uno e el otro quiere alabança, fama e gloria, pero en mucha diferençia çerca d'estas cosas se han. Ca, quanto a

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 11, 787 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 12, 788 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 11, 789 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 11, 790

lo primero, han diferençia, porque el sobervio ama a sí commo a prinçipio de sí, pero el magnánimo ama a sí commo a obra de Dios, e por esto el sobervio es desagradesçido a Dios. El magnánimo non ama a sí commo a fin, mas commo para el fin e, por esto, el sobervio se aparta de Dios, pero el magnánimo se convierte a Dios. E el sobervio ama a sí commo a un todo por sí; el magnánimo ama a sí commo a parte de todo el universo de las criaturas de Dios, o del linaje humanal, o de una çibdad, o de un colegio. E por esto el sobervio es envidioso; el magnánimo es querençioso a los otros.

Han diferençia, eso mesmo, en menospreçiar, porque el sobervio menospreçia al pró^[57rb]ximo en el bien; el magnánimo en el mal. Ca el magnánimo menospreçia en el próximo la falsa opinión e el falso juyzio, e la mala e irrazonable offensa, e la irazonable maqluerençia, así que nin por opinión de los otros dexaríe la verdad, nin por offensa, nin por malquerençia apartándose cometería alguna torpeza. Pero el sobervio menospreçia la ofensa razonable, así que por ella non dexaríe la vanidad suya; menospreçia, eso mesmo, los bienes de los otros, commo buenas costunbres, buenas obras, buenos fechos, buenos dichos.

Con diferençia, enpero, cobdiçian la grandeza, porque el sobervio cobdiçiala en las honrras formalmente tomadas e engañosas reverençias, segund que de los fariseos habla la Verdad: «Aman los primeros recobdos en las çenas e primeras sillas en las sinogas e saludaçiones en el mercado» (*Mathei*, 23^o cap.)^(a). El magnánimo, enpero, cobdiçia la grandeza en las buenas obras e verdaderas. Por ende, el sobervio es vano; el magnánimo es bueno e virtuoso. E el sobervio cobdiçia de sobrepujar allende la propia dignidad; el magnánimo non así, mas ^[57va] segund la dignidad propia. E el sobervio cobdiçia sobrepujar, si en otra manera non puede, con abaxamiento de los otros, por que a lo menos, los otros abaxados, él paresca alto e exçelente. El magnánimo, enpero, cobdiçia sobrepujar por su dignidad e de los otros; ciertamente, non cobdiçia sobrepujar por que sobrepuje, mas por que a sí mesmo e a los otros fasta lo postrero del poder a buenas obras anime, provoque e promueva, lo qual es meritorio. Onde el apóstol dize: «Si alguno obispado desea, buena obra desea» (*Prima a Thimotheo*, capítulo 3.^o)^(b), lo qual los decretistas declaran non por ser mayor, mas por que aproveche, porque desear ser el mayor de sobervia es, desear aprovechar de karidad

^(a) Mt 23, 6 ^(b) 1 Tim 3, 1.

procede. Onde Agustino dize: «Entiéndase non ser obispo el que ser mayor deseare e non aprovechar» e, después de poco, «ocçio santo busca la karidad de la verdad, negoçio justo rescibe la neçesidad de la karidad, la qual carga, si ninguno inpone, de dar es lugar a entender e mirar la verdad; si, enpero, le es enpuesta, de reçeibir es por la neçesidad [57vb] de la karidad; la qual carga, si ninguno inpone, de dar es lugar a entender e mirar la verdad, si, enpero, le es enpuesta, de reçeibir es por la neçesidad de la karidad» (8^{va}, questione prima, qui episcopatum)^(a). Con diferençia, eso mismo, cobdiçian la gloria, porque el sobervio cobdiçiala para sí commo bien propio; el magnánimo, enpero, non la cobdiçia para sí nin commo bien propio, mas en esto, que es honrrado, famado o alabado, quiere gloria a Dios por que Dios se glorifique en él, e quiere honrra así commo bien del honrrántelo, o bien del que lo mira, por que se anime de semejar al magnánimo.

De concludir es, pues que así es, que ningund magnánimo es sobervio e ningund sobervio es magnánimo; antes, por la contra, todo magnánimo es humilde, segund deximos. Para el entender de lo qual es de saber que el verdadero humilde, segund dos comparaçiones, se abaxa a sí mesmo, e segund otras dos comparaçiones, non se abaxa a sí, mas pone en dignidad a sí mesmo, lo qual se declara así. Lo primero, en quanto humilde, compara a sí mesmo commo a [58ra] aquel que bien reçeibió a aquel que bien le fizo e muchos bienes le dio; repútase baxo en acatamiento de Dios, e en esta manera todo magnánimo se abaxa a sí mesmo, porque ha vergüença seyendo beneficiado por eso que ser beneficiado es ser sobrepujado e beneficiar es sobrepujar. E de aquí es que aquel magnánimo e humilde David dezíe: «Jugaré ante Dios e fazerme he vil mucho más que está fecho, e seré humilde en mis ojos» (*Segundo de los Reyes*, capítulo sexto)^(b). La segunda comparaçión es en quanto es humilde compara aquello que agora vale a aquello que podrá valer en lo porvenir, e segund esta abáxase a sí mesmo⁽¹⁾. E esta mesma es la manera del magnánimo, al qual ninguna cosa es grande en comparaçión de aquello que puede ser. E este abaxar se inçita mucho al hombre humilde a bien fazer. E por la contra, segund dos comparaçiones non se abaxa a sí mesmo, mas

⁽¹⁾ *Lat.* «Secunda comparacio est in quantum humilis»

^(a) Grat. *Decr.* II, causa VIII, q. I, cap. XI «*Qui episcopatus desiderat...*» [D. 2. 8. 1. 11]

^(b) 2 Sam 6, 20-22.

pónese en dignidad. De las quales la primera es quando el humilde compara lo que tiene a aquello que fue e tovo antes notiçia de sí; e segund esta non se abaxa [58rb] a sí, antes, poniéndose en estado, faze graçias a Dios, del qual resçibió aquello que es e lo que tiene de bien, e esto mesmo faze el magnánimo. La segunda, en quanto humilde, compara quanto agora con la virtud e humildad vale a aquello que valdríe, dexada la virtud e sin humildad. E segund esta non se abaxa a sí, así commo nin el magnánimo; antes en esta comparaçión mucho se pone en estado, segund que magnánimo.

Concluyr, pues que así es, se puede de las cosas arriba escriptas que la magnanimidad es hábito electivo, presuponiente el hábito e bondad de las virtudes, entre el buen areo e la grandeza en las virtudes, mediante entre la presunpçión e la pusilanimidad, e entre la espeçie del presuntuoso e la desesperaçión del pusilánimo. Lo segundo, porque el magnánimo, seyendo digno, se pone en estado e se dispone a altos ofiçios, e arduos negoçios, e qualesquier bienes e grandes cosas que se han de fazer, e segund el qual es enseñable, e inoçente, e humilde, e de luengo coraçón, e igual de coraçón, e se ha bien çerca los bienes honrrables e los males deshonrrables, e çerca las cosas de fortuna, de buenas andanças e de malas, [58va] e çerca los peligros de las batallas e los liberales dones, e çerca las señales de cortesía, e çerca las obras magníficas e amigables e verdaderas, e eso mesmo çerca los gestos del cuerpo e el movimiento.

Es alguna otra virtud que nonbre de antiguo non tuvo, antes es sin nonbre; podémosla, enpero, para más claro entendimiento llamar moderaçión. E ha diferençia esta virtud de la magnanimidad commo la franqueza de la magnifiçençia, ca anbas estas virtudes, conviene a saber, la franqueza e la moderaçión, han diferençia de la magnanimidad e de la magnifiçençia así commo de alguna cosa grande. Ca así commo la magnifiçençia es çerca los grandes gastos, la franqueza eso mesmo çerca el uso de las pequeñas o medianas riquezas, así, la magnanimidad es çerca las grandes honrras, mas esta virtud non nonbrada, la qual moderaçión dezimos, çerca las pequeñas o medianas honrras^(a). E así commo en el resçebir o dar de las pecunias pocas e medianas es la medianería e la demasía e la mengua, en las [58vb] materias de la franqueza es dicho⁽¹⁾, así e en el apetito de la honrra pequeña

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 12, 792

o mediana acaesçe alguno se aver más que conviene, o porque más cobdiçia la honrra que devríe, o por causa non devida, o a donde non conviene, o más que conviene; a las vezes, por la contra, cobdiçia menos que devríe.

Quando, pues que así es, alguno se ha medianamente çerca las pequeñas o medianas honrras, así commo que cobdiçia ser honrrado quando e en la manera e quanto conviene, es dicho tener el medio virtuoso. E los cabos son viçios, así commo çerca las medianas o pocas riquezas; esto aun se demuestra del común uso de hablar. Veemos çiertamente que, quando a las vezes vituperamos a alguno amator de honrra, porque cobdiçia la honrra más que conviene e a donde non conviene, e semejante quando vituperamos a aquel que non es amator de honrra, porque pensamos que non quiera obrar bienes por los quales se honrra; por el contrario, eso mesmo alabamos aquel que es amator de honrra así commo a varón e teniente grande coraçón, e así commo a [59ra] amator de bien, idest, de acto virtuoso, al qual es devida la honrra. E semejante alabamos algunas vezes a aquel que non es amator, así commo a moderante e tenprante a sí mesmo, e non sobrepujante su condiçión^(a). Quando, pues que así es, alabamos e vituperamos al amator de la honrra, síguese que en muchas maneras se dize el amor de la honrra; non referimos alabança e vituperio a una mesma cosa. Nin en verdad una mesma cosa alabariémos e vituperariémos, porque seriémos contrarios a nós mesmos, mas, quando alabamos al amator de la honrra, tenemos respecto a esto, porque estudia çerca de aquellas cosas a las quales es devida la honrra, conviene saber, çerca actos virtuosos, más que comúnmente otros muchos estudien. E de aquí es que, alabando alguna vez, dezimos que trabajan mucho por la honrra, commo si dixésemos que trabajan en obras virtuosas, a las quales es devida la honrra. Quando, enpero, vituperamos al amator⁽²⁾ de la honrra, tenemos [59rb] respecto a esto, porque más cobdicia las honrras que convenga; e muchas vezes son llamados estos vanagloriosos, porque insisten allende que devríen a alcançar ofiçios o dignidades por las quales sean honrrados. Son, pues que así es, estos cabos vituperables, en quanto se cobdiçia la honrra más o menos que conviene^(b).

⁽¹⁾ *Lat.* «ut in materia liberalitatis dictum est» ⁽²⁾ *Ms.* al amator al amator

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 *lect.* 12, 794 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 *lect.* 12, 795

El medio, enpero, es loable, conviene saber, cobdiçiar e menospreçiar la honrra segund que conviene, idest, segund la devida medida de la razón. E porque esta medianería çerca el apetito de la honrra es sin nonbre, por ende los cabos paresçen ser dubdosos, en quanto algunas vezes son alabados, a las vezes vituperados, segund deximos^(a). Mas, enpero, commo sea dar los cabos, conviene saber, que algunos cobdiçien la honrra más e menos que conviene, consiguiente es que eso mesmo algunos cobdiçien segund que conviene, lo qual pertenesçe a la razón del medio^(b). E, porque este hábito medio es sin nonbre, nónbrase a las vezes por nonbre de los cabos, porque por comparación a un cabo paresçe tener semejança con el otro cabo. [59va] Ca esta medianería por respecto al menospreçio de la honrra paresçe ser demasiado amor de la honrra, e por respecto al demasiado amor de la honrra paresçe ser menospreçio de la honrra, segund que el fuerte por respecto al temeroso paresçe osado e por el respecto al osado paresçe temeroso, e el franco por respecto al desgastador paresçe avariento e por respecto al avariento paresçe desgastador. E porque esta virtud non tiene nonbre çierto, por ende, los cabos non paresçen contrariarle, mas contrariáanse a sí mesmos de consuno^(c), porque el menospreçio de la honrra contraría al amor de la honrra e el amor de la honrra contralla al menospreçio de la honrra, pero, para más conplida ordenança d'ella, segund arriba escrevimos.

Es, pues que así es, la moderación hábito segund derecha razón escogedero e amadero, e varonilmente executivo del bien honrrable por toda la honrra posible, mediana o pequena, mediante entre el demasiado e menguado amor de honrra e entre non [59vb] varonil desconfiança e nesçia confiança, presuponiente alguna abastança de fuerças e virtud, e inclinante al apresuramiento del bien el uso d'ellas. Será dicho ordenado aquel que se ha segund conviene e segund devida medida de la razón çerca las pequeñas e medianas honrras, ca çerca las grandes honrras non es esta virtud, ca segund ellas la magnanimidad consiste, segund es dicho.

Cerca la ira se fallan medio e cabos. E el medio propiamente tomado es sin nonbre, e poco menos eso mesmo los cabos, porque non se apartan por expresos nonbres, mas nónbrase esta medianería mansedunbre; non es en la

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 12, 796
 Aqu. *Ethic.* 4 lect. 12, 798

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 12, 797

^(c) Thom.

fuerça del nonbre, porque de propiedad del vocablo este nonbre más declina a mengua de ira⁽¹⁾. Dízese çiertamente alguno manso, por ende, que non se ensaña, así commo por mano acostunbrado, a semejança de las bestias, porque deponen la ira acostunbradas [60ra] por manos de los hombres. Esa mengua eso mesmo desordenada de la ira es sin nonbre, porque es dicho alguno manso en qualquier manera non se ensañe, quier bien, quier mal. El medio, pues que así es, dízese mansedunbre e la mengua de la ira eso mesmo se dize mansedunbre; la demasía, enpero, se llama iracundia^(a). Es çiertamente la iracundia viçio o cabo, porque inporta alguna demasía de ira, que es una pasión que de muchas e diversas cosas se faze; segund la diversidad d'estas acaesçe en la ira tomar el medio e los cabos.

Aquel, pues que así es, que se aíra en las cosas que conviene e en que personas e commo e quando e quanto tienpo conviene, tal hombre es alabado, e este es dicho manso, segund que el nonbre de la mansedunbre se toma en alabança, e son señaladas al manso seys propiedades^(b). La primera es que non es perturbado, porque de dentro el juyzio de su razón non se perturba de la ira. [60rb] La segunda es que non es sometido a la pasión para se ensañar, mas a la razón e a la ordenança d'ella se somete en él la pasión de la ira, así que en aquellas cosas e tanto tienpo se ensaña segund que la razón ordena. La terçera, que guarda todas las çircunstançias segund las quales es conviniente ayrarse e non ayrarse. La quarta, que paresçe más declinar a mengua de la ira que a la demasía. La quinta, que non es pugnidor nin vendicativo. La sexta, que es perdonador e remissivo de la ofensa e de la injuria. Es, pues que así es, la mansedunbre hábito segund razón escojedor e obrador de la ordenança de la ira, mediante entre más que conviene ayrarse e entre menos e de todo punto non ayrarse, e entre la iracundia e la irasçibilidad, dante el coraçón non perturbado, non traído por pasión de la ira, por razón ordenado e conpuesto, menos pugnidor e más dador de perdón.

La mengua del medio, aunque non tenga [60va] espeçial nonbre, segund deximos, puédese enpero llamar non irasçibilidad por contrario a la demasía

⁽¹⁾ *Lat.* «non ex vigore nominis»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 13, 800; *Cfr.* Arist. *EN.* 4.4-5 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 13, 801 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 13, 803

de la ira, que se dize iracundia^(c). Pero esta mengua es vicio, lo qual se prueba por tres razones. La primera es: todo lo que pertenesçe a neçedad es de vituperar, porque la alabança de la virtud es en esto, que obra segund la razón derecha de la prudenciã. Mas a neçedad paresçe pertenesçer que alguno non se aïre en las cosas que conviene, e en esa manera e tienpo e en aquellas personas que conviene ayrarse, lo qual se demuestra de eso, porque la ira se causa de tristeza, que es sentimiento del dapño. Pues que así es, si alguno non se aïra en las cosas que conviene ayrarse, síguese que non se duele d'ellas, e así que non las sienta ser malas, lo qual paresçe pertenesçer a neçedad. Síguese, pues que así es, que la mengua de la ira es de vituperar^(a). La segunda razón es: la ira es apetito de la vengança; pues, el que non se aïra en las cosas que se devrïe ayrar, consiguiente que non vengará las cosas que [60vb] deve vengar, lo qual es digno de vituperio. Non es, enpero, esto de entender así commo que se non pudiesen algunas venganças de juizio de la razón fazerse sin ira, ca esto falso sería, mas porque el movimiento de la ira, despertado por el juyzio de la razón, faze al onbre más aparejado a derechamente vengar las cosas que son de vengar, lo qual se demuestra porque, si el apetito sensitivo non ayudase a executar el juyzio de la razón, en vano sería en la natura humana la virtud apetitiva, segund que en la fortaleza deximos, en cuyos fechos el juyzio de la razón es ayudado por la saña que sobreviene; así la ira non deve prevenir al juyzio de la razón, mas seguirle e servirle en las cosas, e quando e quanto conviene^(b). La tercera razón es porque al coraçón baxo pertenesçe que alguno menospreçie sus familiares e sufra los injuriãntesles, en tal manera que non alance las injurias en devida manera e con ordenança de la razón. E de aquí es que los legistas dizen que la fuerça e la in[61ra]juria vengar es honesto con ordenança o medida de la non culpada tutella. Esto çiertamente acaesçe de grande mengua de la ira, porque por esta se faze el hombre perezoso e remiso a repelir las injurias, donde paresçe que la tal mengua de la ira es vituperable^(c).

La demasía de la ira, la qual dezimos iracundia, acaesçe en muchas maneras segund diversas circunstançias, conviene saber, que alguno se ensañe en las personas que non conviene e en las cosas que non devrïe e más que

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 13, 804
Aqu. *Ethic.* 4 lect. 13, 806

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 13, 805

^(c) Thom.

conviene, e más ligero se provoque a ira e mayor tiempo dure la ira que conviene. Enpero, todas estas demasías ayuntadas non se fallaríen en un onbre: lo uno, por la tristeza que él de su ira padeceríe, la qual non podríe sufrir; lo otro, eso mesmo, porque seríe a los otros tanto triste que non podríe entre los onbres bevir^(a). E así es en todos los otros males, porque non podríen todos los males enteramente ser en un mesmo hombre, ca lo destruyríen, segund diversos males [61rb] que son en diversos hombres^(b).

Esta demasía, enpero, de ira se trae a tres especies, de las quales la primera es de aquellos que ligeramente se ensañan, e en aquellas personas e cosas en que non convien, e más que conviene, enpero, ligeramente reposan de la ira, nin dura su ira mucho tiempo. E esto es muy buena cosa en ellos, lo qual acaesçe de eso porque non retienen la ira en el corazón de dentro, mas luego la echan de fuera, o retribuyendo la vengança, o en qualquier manera manifestando su ira, por palabras o fechos o otras señales, por la ligerez del movimiento de la ira. E así, la ira de dentro desvanescida, reposan, así commo el calor de dentro ençerrado más es guardado, e el vaporante más aína desfallesçe. E a esta espeçie de ira mucho más paresçen ser dispuestos los coléricos, por la sotileza e ligerez de la cólera. E estos así que tienen sobra son llamados en griego «catrocoli», que quiere dezir cabos en la ira, porque son agudos e aparejados que se aíren çerca todas las cosas^(c). [61va] E de aquí es que de eso que los príncipes muchas vezes se mueven por esta espeçie de la ira a dar mayores penas que en el derecho se contengan, es establecido en el derecho çivil que la sentençia del príncipe, por la qual manda alguno más cruelmente ser pugnido que fue de costunbre, non sea traída a execuçión fasta treynta días, por que aya espaçio en que pase la pasión de la ira. Esta piadosa e razonable constituçión escomençó desde Theodosio çésar, por un caso que le acaesçió, que cuenta la *Eclesiástica estoria* en esta manera: «Commo çerca de la Thesalónica, trayçión escomençada, un varón de los militares, por arebatamiento del pueblo furioso, fuese muerto, Theodosio, ençendido de crueldad del súbito mensajero, a los juegos çircensos conbidar al pueblo mandó, e a desora sobrevenir los cavalleros e descabeçarlos uno a uno, segund que cada uno ocoriese, por cuchillo mandó; e daríe vengança non al crimen, mas a la ira. Por esto, commo fuese redarguido de los saçer-dotes de Italia, conosçió su pecado e [61vb] la culpa, e con lágrimas derra-

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 13, 807
Aqu. *Ethic.* 4 lect. 13, 809

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 13, 808

^(c) Thom.

madras, pública penitencia en acatamiento de toda la iglesia hizo, e en esto el tiempo a él señalado, sin regal ponpa, con paciencia cunplió. A las quales cosas todas, aquello eso mesmo maravillosamente añadió e leyes estableció después, que las sentencias de los príncipes, sin pensar dadas, por treynta días de los executores fuesen diferidas, en el qual tiempo o logar a misericordia o, si la cosa lo sufriese, a penitencia non fallésiese» (xi, questione 3.^a, capitulo cum apud)^(a).

La segunda especie es de aquellos que son dichos amargos. E la ira d'estos con dificultad se quita e luengo tiempo se aíran, porque retienen la ira en el corazón, e estonçes sosegará la ira d'ellos quando retribuirán la vengança por la injuria rescebida, ca la pena faze amansar el arebatamiento de la ira, mientras que en lugar de la tristeza pasada da delectación, en quanto, conviene saber, algo se deleyta de la vengança, mas si esto non se faga que [62ra] pene, atorméntase gravemente de dentro. La razón d'esto es porque d'eso que non manifiestan su ira, ninguno puede persuadiendo amansar su ira, porque non se sabe, e para esto que la ira se madure, requiérese luengo tiempo, en el qual poco a poco se resfríe e apague el ençendimiento de la ira. E los tales que así retienen la ira, luengo tiempo son a sí mesmo muy tristes e mayormente a los amigos, porque non pueden con ellos delectablemente convenir; por ende, son llamados amargos. E a esta especie de demasía de ira paresçen mucho disponerse los melencólicos, en los quales las inpresiones rescebidas duran luengo tiempo por groseza del humor^(b).

La tercera especie es de aquellos que son dichos difíciles o graves. E estos son aquellos que se ensañan en las cosas que non conviene e más que conviene, e más largo tiempo que devríen, e non çesan de la ira fasta que atormenten o penen a aquellos contra que se aíran, porque non es en ellos prolongada ira de [62rb] solo retenimiento de la ira, porque por tiempo se pueda amansar, mas de propósito confirmado a punir^(c). La demasía de la ira más contralla a la mansedunbre, que es virtud, que la mengua de la ira, por dos cosas. Lo primero, porque en más acaesçe la demasía que la mengua; más, çiertamente, se inclina naturalmente el onbre a pugnir después de la injuria rescebida que a perdonar, aunque, quando non ha padescido la injuria, naturalmente se incline a mansedunbre. Lo segundo,

^(a) Grat. *Decr.* II, causa XI, q. III, cap. LXIX «*Cum apud Tessalonicam...*» [D. 2. 11. 3. 69]; *Cfr.* Rufin. *Hist.* 2, 18 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 *lect.* 13, 810 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 *lect.* 13, 811

porque aquellos que son sobrados en la ira son más difíciles a convenir; non pueden, çiertamente, los onbres delectablemente conversar, e por ende son peores, onde más contrallan al bien de la virtud que aquellos que menguan de la ira^(a).

Non es, enpero, ligera cosa deteminar en qué manera e en qué e quáles cosas, e cuánto tienpo e fasta qué término sea de ayrar, antes muy difícil sería judgar esto; mas aquel que poco se aparta del medio o en más o en menos nos es vituperado, antes a las vezes son alabados, así los fallasçientes commo los dema[62va]siados. Muchas vezes çiertamente, alabamos aquel que desfallesçe e llamámosle varonil, así commo poderoso e aparejado a reynar, mas por cuánto e por quál apartança del medio alguno sea vituperado o non vituperado, non de ligero puede por razón ser determinado, porque el juyzio d'esta cosa está en los singulares, segund que el caso acaesçe^(b); por ende, por general doctrina non se puede señalar expresamente. Mas esto es manifiesto: que el medio hábito, que mansedunbre dezimos, segund el qual nos ensañamos en las cosas que conviene e quanto e commo conviene, e por el semejante, segund las otras çircunstançias, es de alabar. E la demasia e la mengua son vituperables, así, enpero, que si alguno exçeda poco o mengüe, de sufrir es, si más, vituperable es, si mucho, más vituperable; onde sienpre deve el onbre traerse al medio^(c).

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 13, 812
Aqu. *Ethic.* 4 lect. 13, 814

^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 13, 813

^(c) Thom.

DE AFABILIDAD

En l[a]s fablas human[a]s⁽¹⁾ son tres consideraçiones. [62vb] La primera es en quanto los onbres razonan e comunican de consuno en los fechos de plazer, esto es, quando fablan en aquellas cosas que non pertenesçen a alguna negoçiación o provecho de las partes, nin eso mesmo a juego o burla, mas pertenesçen a alguna delectaçión de razonar, segund muchas vezes fazen los onbres con los amigos e otros. E en esta manera de razonar podemos tener dos respectos. El primero es en quanto el onbre, razonando en estos fechos de plazer, deleyta o entristeçe a los amigos o a los otros razonantes, e segund este respecto, es de dar medio e cabos. El segundo respecto es en quanto el onbre en estos razonares dize verdad o falsedad, e segund este respecto, es dar medio e cabos. La segunda manera de los razonares de los onbres es quando fablamos en cosas de solazes o burlas, e en esto es de dar medio e cabos. E así en l[a]s departiçiones human[a]s⁽²⁾ se fallan tres virtudes, segund que son tres medios. [63ra] De cada una, pues que así es, veamos.

E, quanto a la primera, es de parar mientes que çerca los razonamientos humanos, por los quales prinçipalmente los onbres de consuno conversan

⁽¹⁾ *Ms.* los fablas humanos ⁽²⁾ *Ms.* los departiçiones humanos

segund la propiedad de la humana natura e universalmente çerca todo el ayuntamiento de los onbres, que se faze por esto, que los onbres a sí mesmo de consuno comunican en las palabras e cosas, algunos paresçen así commo entendientes conplazer a los honbres, onde todas las cosas alaban que son dichas de aquellos e son fechos para esto, que se les den deleytables, e en ninguna cosa contradizen aquellos con quien conversan, por non los contristar, pensando que conviene conversar con los honbres sin tristeza; e estos son dichos plazereros o lisonjeros^(a). Otros se han, por el contrario, ca quieren contrariar a todas las cosas que se dizen o fazen, así commo entendientes entristesçer a los otros, e non curan [63rb] de dexar de los entristeçer; e estos son llamados inhumanos o barajantes^(b). E estos dos hábitos, porque consisten en el cabo, son vituperables, mas el medio hábito en estos es loable. E es aquel segund el qual alguno açepta aquellas cosas que de otros son dichas o fechas, o eso mesmo las desecha o contradize segund que conviene^(c).

Este medio hábito es virtud e es sin nonbre, ca non tuvo nonbre de antiguo, mas podémosle nonbrar, segund Thomás, afabilidad^(d). E así comúnmente fablando llamamos afables aquellos varones que esta virtud tienen; e aseméjase al amistad, porque comunica con ella en la obra de fuera, mayormente a la propia amistad, que es delectablemente conversar con los amigos. Aquel çiertamente que es dispuesto segund esta virtud, en tal manera se ha en las cosas deleytables, conviene saber, a los otros, segund dezimos convenir al amigo, cuya amistad es medida por razón, lo qual pertenesçe a amistad, que es por cosa [63va] honesta^(e). Mas esta virtud se aparta de la verdadera amistad, porque esta es sin amor, porque es pasión del apetito sensitivo, e sin amar a aquellos a quien razona, porque pertenesçe al apetito intelletivo, por esto, que açepta los dichos o fechos de los otros segund conviene o desecha, non se sigue que se afeçione a ellos con malquerençia o amor, mas esto faze en que así es dispuesto segund el hábito d'esta virtud^(f). Nin es esto de entender así commo que el afable non ame a los otros, ca a las vezes ama, mas aquello proviene del amistad que acaso tiene con algunos, mas dezimos esto porque de consiguiente de esta virtud non se sigue que ame a todos aquellos con quien razona, lo qual se demuestra de eso, porque el afable esto guarda non solo a los amigos, mas comúnmente a todos, los conoçi-

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 14, 816 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 14, 817 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 14, 818 ^(d) Thom. Aqu. *Summ. theol.* I-II, q. 60, a. 5 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 14, 820 ^(f) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 14, 821

dos e non conosciidos, acostunbrados e non acostunbrados, non que de una manera se tenga çerca todos, ca non sería pertenesçiente que de una manera [63vb] fablase a los conosciidos e a los non conosciidos, a los çibdadanos e a los extranjeros, mas que afablemente fable e converse a todos aquellos con que hablar e comunicar deve. E así se aparta del amistad, segund dicho es, la qual está en aquella conversaçión solamente a los amigos.

Son çinco propiedades del varón afable. La primera, que razona a todos segund conviene^(a). La segunda, que tiende a esto que sin tristeza e con delectaçión converse con otros, e esto retorna al bien honesto e provechoso çerca las delectaçiones e tristezas que se fazen en los razonares, en los quales propiamente consiste la conversaçión humana, ca los otros animales comunican a sí mesmo en las viandas e en las otras cosas semejantes, enpero solos los onbres comunican en hablar de consuno^(b). La terçera propiedad es que algunas vezes refuye deleytar [64ra] a otro, antes escoje entristeçerlo, si por ventura non le es honesto, commo si otro fabla palabras torpes, a las quales non pertenesçe concordar, o si fabla algunas cosas en mengua d'él, o si dize o faze alguna cosa contra la propia honestidad del obrante, ca el afable non alabará estas cosas, antes las reprehende^(c). La quarta propiedad es que el afable en diversas maneras fabla e conversa con aquellos que son en dignidades constituydos, e con qualesquier privadas personas e, por el semejante, en diversa manera con los más o menos conosciidos, e segund otras diversidades de las personas; a cada uno çiertamente atribuye lo que es conviniente^(d). La quinta, que el afable por sí çiertamente entiende deleytar e se aparta de enojar, enpero, alguna vez poco enoja, considerante las cosas por venir, si sean [64rb] de mayor peso que el presente enojo quanto al provecho e honestidad, o eso mesmo quanto a la delectaçión grande por venir, a la qual es logar aparejado por el presente enojo^(e); así commo quando reprehendemos a alguno de algo que dize o faze, como, çesando de aquello, que consigue honestidad o provecho, o mayor delectaçión, commo muchas vezes acaesçe quando queremos corregir a los amigos o a otros conosciidos, segund que muchas vezes reprehendemos los enfermos quando quieren comer la

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 14, 823 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 14, 824 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 14, 825 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 14, 826 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 14, 827

vianda dañosa, semejante en los otros actos de las costumbres. Çiertamente, non fazemos esto con voluntad de los enojar, mas por que, por el enojo poco que en el presente les acarreamos, alcance en lo por venir mayor delectación, la qual de la sanidad o de la honestidad se causa, e esto faze bien el afable.

Es, pues que así es, el afabilidad hábito [64va] escogedero de conversar e hablar a los hombres que pertenesçe, e segund conviene⁽¹⁾ contratar e de consuno hablar a delectación e enojo, e entre el deleytar nunca enojando e entre el enojar nunca deleytando, e entre el gasajo e el escarnio, faziente al onbre a todos los onbres convenientemente fablante⁽²⁾, e a todos en esperanza de bien delectable e non enojable, e en algunos casos por escusar el mal tenpradamente contristable, segund el qual a diversas personas diversa manera fablamos, e segund el qual el deleytar absoluta e universalmente escogemos e el entristar esquivamos, e segund el qual a la presente delectación antepone a las vezes poco enojo, mayores bienes en después paridero.

Aquel, enpero, que ha demasía en deleytar, si esto non faga por otra cosa, mas solamente por apetito de deleytar, es dicho plazentero, segund deximos. Si esto faga por alcanzar dinero o alguna otra cosa que se pueda a dinero estimar, llámase falaguero o lisonjero^(a). E de esquivar es, quando oímos a estos, non incurramos en soberbia, ca entre los loores e vituperios a la verdad del corazón devemos recorrer. Onde Gregorio dize: «Entre las palabras [64vb] de los alabantes o vituperantes, a la mente sienpre es de recorrer, e si en ella non es fallado el bien que se dize de nosotros, grande tristeza nos deve engendrar. E, finalmente, si en ella non se falla el mal que de nosotros fablan los onbres, en grande alegría devemos saltar. ¿Qué aprovecha si alguno non nos alaba e la conciencia nos demuestra ser linpios? Tenemos a Pablo diziente: «Nuestra gloria esta es: testimonio de nuestra conciencia». Job eso mesmo dize: «Ahe en el çielo el testigo mío». Pues que así es, si es en el çielo a nosotros testigo, testigo en el corazón, dexemos a los locos hablar de fuera lo que quieren. ¿Qué otra cosa fazen los «vetratantes», salvo que en el polvo detraer asoplan e en sus ojos despiertan la tierra, por que dende

⁽¹⁾ *Ms.* e segund conviene e segund conviene ⁽²⁾ *Lat.* «Est ergo affabilitas habitus electivus convivendi et colloquendi hominibus quibus oportet et sicut oportet convivere ac colloqui ad delectacionem et contristacionem, medians inter plus et minus delectare et inter plus et minus contristare, et inter delectare numquam contristando et contristare nunquam delectando et inter placiditatem et discoliam»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 *lect.* 14, 828

do soplan el polvo detracción, dende ninguna cosa de verdad más vean?» (xi, questio 3, capítulo «inter verba»)^{(1)(a)}. Aquel, enpero, si tiene demasía en contristar es llamado litigioso e díscobo^(b). Estos, enpero, dos extremos son viçios, e contrállanse e son contrallos a sí mesmos de consuno, pero non paresçen contrariar a la virtud, porque el medio de la virtud era sin nonbre, segund arriba es dicho^(c).

[65ra] Avido el segundo respecto a aquellas cosas que acaesçen en las depar-tiçiones de los onbres, conviene saber, quanto a la verdad, es de fallar medio e extremos. Son, çiertamente, algunos que han demasía diziendo o semejando de sí algunas cosas gloriosas, e el que en esto peca llámanle jactator, lo qual acaesçe en dos maneras. Una manera, porque finje en sí aver algunas cosas gloriosas, porque non ay en otra manera, porque finje aquellas cosas que ay ser mayores que son. Aquel, enpero, que tiene el contrario extremo llámase en griego «eyron», e esto, por el semejante, acaesçe en dos maneras: una, quando niega las cosas gloriosas que en él ay; otra manera, porque las dize menores que son.

Aquel, enpero, que tiene el medio es dicho en griego «anthochiascos», que quiere dezir por sí maravilloso, porque non busca ser más avido en maravilla que le convenga segund él se mesmo, o es dicho por sí manifiesto, porque qual es, tal se manifiesta. Es çiertamente verdadero, en quanto confiesa de sí las cosas que son non solo por palabra mas eso mesmo [65rb] por la vida, porque su conversaçión de fuera es conforme a su condiçión, segund que su fabla^(d). E este medio es de alabar e los extremos son vituperables, por eso que la mentira segund sí es cosa mala e de fuyr e la verdad de sí mesma es buena e de loar. Onde Agustino, todos los linajes de las mentiras largamente prosiguiente, dize: «El primero linaje es capital mentira e lueñe de fuyr, el qual se faze en la doctrina de la religiòn, a la qual mentira por ninguna condiçión alguno deve ser traído. El segundo, por que dapñe a alguno injustamente, el qual es tal que a ninguno aproveche e dapñe a

⁽¹⁾ *Lat.* «Quid enim aliud detrahentes faciunt nisi quod in pulverem detraccionis sufflant et in oculos suos terram excitant, ut unde pulverem detraccionis perflant, inde magis nil veritatis videant?»

^(a) Grat. *Decr.* II, causa XI, q. III, cap. LV «*Inter uerba laudantium...*» [D. 2. 11. 3. 55] ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 14, 829 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 14, 830 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 15, 835

alguno. El terçero, que aprovecha a alguno así que dapñe a otro, aunque non a linpieza aproveche corporal. La quarta, por solo libidine de mentir e de engañar, el qual es maravillosa mentira. El quinto, que sea por cobdiçia de aplazer con suave palabra; estos todos de todo punto escusados e alañados. Síguese el sexto linaje, que es a ninguno dapnar e aprovechar a alguno, así commo si alguno sabe que quieren quitar injustamente la pecunia de alguno e sabe do está, e mienta diziendo que non sabe [65va] d'ella. El séptimo, que es que a ninguno enpesçe e aprovecha a alguno, así commo si mienta non queriendo manifestar al hombre que buscan para matar. El othavo linaje de mentira es que a ninguno enpesçe e aprovecha a esto, para que defienda de la suziedad corporal a alguno^(a). Non es, pues que así es, de mentir en la doctrina de la piedad, porque es grande pecado; el primero linaje de mentira es de aborresçer. Non es, pues, de mentir en el segundo linaje, porque a ninguno es de fazer injuria. Non es de mentir en el terçero linaje, porque a ninguno es de aprovechar con injuria de otro. Non es de mentir en el quarto linaje, por el deleyte de mentir, el qual por sí mesmo es viçioso. Non es de mentir en el quinto linaje, porque nin la verdad, por causa de lisonjar, aplazer a los hombres, es de recontar, quanto menos la mentira, la qual por sí mesma, porque es mentira, es çiertamente turpe cosa. Non es de mentir en el sexto linaje, nin çierto derechamente la verdad del testimonio se corronpe por provecho o salud de qualsequier cosa tenporal, verdaderamente, a perdurable salud ninguno es de llevar, ayudante la mentira. [65vb] Nin es de mentir en el seteno linaje, nin çiertamente el provecho de qualquier cosa tenporal o la salud conplida es de tener en más que la fe, nin si alguno en nuestras cosas derechamente fechas tan mal sienta moverse que se faga eso mesmo desechado en su coraçón e lueñe apartado de piedad. Nin en el otavo linaje es de mentir, porque e en los bienes la castidad del coraçón es más de presçiar que la linpieza del cuerpo, e en los males lo que nós mesmos fazemos, por eso que consentimos fazerse a nós, más dapñable es^(b). En estos çierto ocho linajes tanto qualsequier menos peca quando miente quanto más se aparta del primero. Qualquier que pensare ser algund linaje de mentira que pecado non sea, engañará a sí mesmo torpemente, commo piense ser honesta cosa el ser engañador de otros» (Vicessima secunda, questio 2.^a, capítulo «primum»)^(c).

^(a) Grat. *Decr.*, II, causa XXII, q. II, cap. VIII «*Primum est capitale mendacium...*» [D. 2. 22. 2. 8] ^(b) *Ibid.* ^(c) *Ibid.*

Pues que así es, toda mentira de su natura es torpe cosa. E la razón d'esto es porque las palabras e las semejanzas son falladas para esto que [66ra] representen las cosas segund que son, e, por ende, si alguno mentiendo representa la cosa en otra manera que es, desordenada e viçiosamente faze, porque non usa de las senales a aquel fin al qual fueron ordenadas. El que, enpero, dize verdad, obra virtuosamente, porque usa de las palabras e señales al fin deuido, e tiene el medio, porque sinifica la cosa segund que es, nin mayor nin menor. La verdad, çiertamente, consiste en una egualdad, que es medio entre grande o pequeño. El que, enpero, miente, está en el extremo, o segund demasía, si dize más, o segund fallesçimiento, si dize menos que sea; çiertamente non es de mentir por causa de humildad^(a), onde el mesmo Agustino dize: «Quando por causa de humildad mientes, si non eras pecador ante que mintieses, mintiendo eres fecho lo que escusavas. La verdad de la vida non es, salvo si çiertas cosas dixeres, por que eso mesmo te conoscias pecador. La mesma [66rb] verdad es que digas lo que es, ca, ¿en qué manera es humildat a do reyna falsedad?» (en esa mesma causa e questione, capítulo «cum humilitatis»^(b)).

Ampos estos, scilicet, el jactator e el eyron son vituperables, pero más es digno de ser vituperado el jactator, el qual sobrepuja en más, porque parece más apartarse de la verdad, porque en la cosa equal se contie[ne] lo menos, pero non lo más, así commo si el que tiene diez se diga tener quinze, más yerra que si se dixese tener çinco, porque en diez se ençierran çinco, non, enpero, quinze. E aquí non fablamos de aquel que fabla verdad o mentira en las confesiones de los juyzios o en las negoçiaçiones, ca aquello pertenesçe a la justiçia e mentir en aquellas cosas pertenesçe a injustiçia, mas de aquel verdadero que dize verdad en su vida e palabra en aquellas cosas que non tienen diferençia de justiçia o injustiçia, mas dize verdad por disposiçion de su hábito e un aparejo [66va] que tiene a la verdad^(c). Onde este virtuoso es justo en sus palabras e fechos, tener egualdad⁽¹⁾, escusando la demasía e mengua; ama çiertamente verdad e aun dize verdad en aquellas cosas en que non va mucho a dapño o provecho, e mucho más en aquellas en que dezir

⁽¹⁾ *Lat.* «unde iste virtuosus videtur in suis verbis et factis moderacionem habere»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 15, 837 ^(b) Grat. *Decr.*, II, causa XXII, q. II, cap. IX «*Cum humilitatis causa mentiris...*» [D. 2. 22. 2. 9] ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 15, 838

verdad o mentira faze alguna diferençia a daño o provecho de otro, e esto por eso que aborresçe la mentira por sí mesma, así commo una cosa suzia, e non solamente segund que viene en daño de otro. Tal varón, enpero, es de alabar^(a); e si alguna vez sea cosa difíçil de todo punto dezir verdad, más quiere allegarse a menos que a más, porque esto más paresçe pertenesçer a la prudenciã, por eso que los onbres demasiadamente de sí mesmos fablantes son fechos a los otros cargosos o pesados, porque por esto son vistos querer ser tenidos en más que los otros^(b).

Es, pues que así es, la verdadería, segund que es virtud moral, apartada de las otras virtudes, de la qual fablamos aquí, hábito escojedero de manifestación verdadera de los propios bienes, [66vb] quando conviniere de se fazer, non fingiendo mayores cosas nin menores, mediante entre eyronía e jactançia, faziente al hombre equal o ordenado e amador del bien verdadero, e aborresçiente la mentira, loable e en las cosas inçiertas a menores cosas prudentemente declinante^(c).

Aquel, enpero, que jacta, alança de sí cosas que non son o mayores cosas que son, non por algund otro fin, mas solamente porque se deleyta en esto, paresçe tener una semejança de mal; en otra manera non se gozaríe de la mentira. Esto çiertamente, proviene de desordenación del coraçón, non enpero es de todo punto malo, porque non piensa alguna maliciã, mas es vano en quanto se deleyta en la cosa que segund sí nin es buena nin provechosa. Aquel, enpero, que se alança por apetito de gloria o honrra, es viçioso, non, enpero, es mucho vituperable, en quanto la honrra e la gloria [67ra] tienen una vezindad con cosas honestas, por las quales algunos son alabados e vituperados, mas aquel que se alança por causa de plata o de qualquier otra cosa que por pecunia se puede estimar en más feo⁽¹⁾, porque por menos bien miente^(d). E todos estos son dichos jactadores, por eso que escojen mentir o porque se gozan de la mesma mentira, o porque mienten por apetito de gloria o de ganançia^(e). E puédesse conosçer a qual d'estos fines alancen en esto, porque acostunbran aquellos que de la mesma jactançia se gozan sin diferençia alguna de qualquier cosa se alança, porque en sola mentira de

⁽¹⁾ *Lat.* «sed ille qui se iactat causa argenti vel cuiuscumque alterius rei que peccuniam extimari potest est magis deformis»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 15, 839 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 15, 840 ^(c) Arist. *EN.* 4.7 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 15, 842 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 15, 843

la jactancia se deleytan. Aquellos, enpero, que se jactan por causa de gloria fingen tales cosas que parezcan loables, así como son las obras de las virtudes o aquellas cosas que aprovechan a la felicidad humana, como nobleza, riquezas e semejantes cosas. Aquellos, enpero, que se jactan por causa de ganancia fingen tales cosas en que los oyentes se deleyten (en otra manera, ninguna cosa ganarían) e acatan eso mesmo que sean tales de que se jactan, que, si non son verdaderas, pueda esto escon[67rb]derse, así que la mentira d'ellos non se entienda^(a), así como en aquestas cosas que pertenesçen a la medicina; porque todos desean sanidad e non puede de ligero entenderse verdaderamente quando alguno en melezinar errare, e así en las otras ciencias e artes. Fingen ciertamente algunas cosas de que ganen ante que se entienda su mentira, segund algunos que se fingen alquimistas e semejantes^(b).

Los eyrones, ciertamente, que de sí mesmos dizen menores cosas que sean, parezçen tener más graciosas costumbres que los jactatores, porque non dizen tales cosas por fin de ganancia, mas así como fuyentes el finchamiento de soberbia^(c), e nin a los otros traygan tristeza. Mas de estos eyronimos algunos son que niegan de sí aquellas cosas que parezçen pertenesçer a grande gloria, segund que Sócrates, que se negava ser sabio. Algunos otros son que en algunas cosas pequeñas e manifiestas quieren demostrar que non fingan de sí mayores cosas que sean, e estos son llamados en griego «blanco-panurgi», así como en alguna astucia de simulación sus deleytes tenientes; e estos [67va] son de ligero menospreçiables, porque menos manifiesta es su simulación. E alguna vez tal mengua parezçe pertenesçer a jactancia, mientras por esto se quieren demostrar mejores e más eguales o ordenados, segund aquellos que traen vestiduras más viles e más desechadas que pertenesçeríe a su estado, porque así la demasia de las cosas de fuera, como eso mesmo la destenprada mengua, parezçe pertenesçer a jactancia, en quanto por lo uno e por lo otro se demuestra alguna excellencia del onbre^(d). E de aquí es que a los clérigos es mandado que non usen de vestiduras reluzientes nin suzias, porque, segund Jerónimo dize, «nin cobdiçadas suziedades nin demasiadas deleytes paren alabanças» (44.^a distinción, en el comienço)^(e). Algunos, enpero, son que ordenadamente usan d'este vicio de ironía, porque nin de todo en

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 15, 844 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 15, 845 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 15, 846 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 15, 847 ^(e) Grat. *Decr.*, I, dist. XLI [D. 1. 41]

todo niegan de sí cosas gloriosas, nin eso mesmo resçiben algunas cosas mucho pequeñas e menospresçiadadas, mas usan de aqueste viçio en aquestas cosas que non son manifiestas; e tales paresçen ser graçiosos, segund [67vb] arriba es dicho^(a). Enpero, más paresçe contrariar al verdadero el jactator, e peor es que el eyron; sienpre, çiertamente, el peor viçio más contralla a la virtud^(b).

Así commo en los trabajos corporales conviene a las vezes al hombre çesando folgar, así el ánima del hombre alguna vez ha menester que de la entinçion del ánima porque en regir las cosas entiende, fuelgue, lo qual se faze por las burlas. E por ende, commo la burla sea una folgança del hombre del angustura de los pensamientos en esta vida e en la conversaçion humana, paresçe tener razón de bien provechoso; síguese, pues, que en las burlas es una conveniente repartiçion de los hombres de consuno, por que el hombre diga e oyga las cosas que conviene e segund conviene. En las tales cosas, enpero, mucha diferençia ay entre dezir e oyr, ca muchas cosas honestamente oye alguno que non honestamente diríe; a doquier que ay diferençia de las cosas que conviene fazer e de aquellas cosas que non conviene, [68ra] aí non solamente hay medio, mas demasía e mengua del medio. E, commo en la burla sea en esta manera, síguese que çerca de la burla acaesca fallar medio de la virtud e extremos^(c).

Aquellos que tienen demasía en el escarnesçer son dichos en griego «bomolochos», id est, robadores del tenplo, a semejança de algunas aves que otro tienpo bolavan çerca el tenplo por que arebatasen los estentinos de los animales sacrificados, segund los milanos fazen a do las bestias mueren, porque así estos bomolochos asechan por esto, que puedan arrebatat alguna cosa que buelvan en escarnio. De aquí es que los tales son cargosos, porque más estudian a traher risa doquier que puedan que para esto que digan algunas cosas honestas o cosas que non turben a aquel a quien acarrear injuria de la burla, nin çesaríen dezir torpes cosas o tales de que algunos se turben, con tal que acarreen a los hombres a risa^(d). E quando aquí fablamos de juego, non entendemos de aquel que se faze por ganança, commo el de los dados o de las tablas, ca aquel a avariçia pertenes[68rb]çe, segund en su materia deximos, nin de aquel que se faze por causa de una disoluçion, non, enpero, con risa,

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 15, 848 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 15, 849 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 851 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 852

como el juego de la pelota o del axedrez, o semejantes, porque aquel, quando es destenprado, pertenesçe a ternez, segund que en la materia de la continençia dezimos; mas es de entender del juego o burla que se faze para risa o solaz, así como quando dezimos o oímos algunas cosas graçiosas, ca honesta, bien e ordenadamente se aver en estas cosas pertenesçe a esta virtud.

Aquellos, enpero, que en esto fallescen, porque nin ellos dizen algo que a reír provoque e son enojosos a aquellos que dizen, en tal que de ello sin razón se turban, son dichos en griego «agrion», idest, canpesinos e duros, porque non se ablandan por delectación de la burla^(a). Aquellos, enpero, que ordenadamente se han en las burlas llámanse en griego «eutrapelli», idest, bien acatantes, porque convinientemente e segund que conviene alguna vez se convierten en risa; e comúnmente llamamos a estos graçiosos^(b). E los sobredichos movimientos, scilicet, que [68va] alguno quiera fazer risa demasiadamente, o menguada o ordenadamente, es en alguna manera señal de la disposición de las costumbres de dentro; ca, así como por los movimientos corporales de fuera se conosçen las disposiciones de los cuerpos (ciertamente, quando vemos alguno correr o saltar, judgamos si tenga los miembros sanos o non), así, eso mesmo, por las obras exteriores de los hombres se conosçen las costumbres de dentro^(c). Pero, porque son muchos que se deleytan más que conviene en las burlas, diziendo a los otros denuestos de burlas, por ende, çerca d'ellos los bomolochos son llamados corteses o festejadores, porque son a ellos graçiosos; son demasiados, en verdad, en la burla, e muchas vezes los bomolochos más que los eutrap[e]lles, como de las cosas dichas paresçe^(d).

Pertenesçe al que tiene esta virtud, que es entrapellia, así como a aquel que es bien aparejado e dispuesto a conversar con los hombres, que diga e oyga tales juegos o burlas que convienen al varón ordenado e liberal, idest, [68vb] a aquel que tiene el corazón libre de las serviles pasiones^(e); ca doquier que acaesçe fallar alguna cosa que convinientemente se pueda fazer, esto pertenesçe a virtud. Pues, como en el juego acaesca alguno oír o dezir cosas convinientes o non convinientes, lo qual se demuestra de la diferençia de las burlas, ca diversa es la burla del hombre liberal, que de su propia voluntad

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 853 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 854 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 855 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 856 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 857

entiende fazer bien, de la burla del onbre servil, que cerca las cosas baxas se ocupa, e la burla del onbre enseñado e del nesçio, que por ninguna diçiplina en la burla se refrena. Onde manifiesto es que al medio hábito de la virtud pertenesçe honestas cosas en la burla dezir e oír^(a), lo qual eso mesmo mucho paresçe por eso que acaesçe así en las viejas estorias e comedias de los poetas, commo eso mesmo en las cotidianas fablas de los honbres, quando algunos suziamente fablan, sospechan los oyentes que algund mal tengan en el coraçón. Por ende, non poca diferençia ha a la honestidad [69ra] del hombre si diga en burlando cosas honestas o torpes^(b). Ca el honesto varón abstenerse deve en la burla de las suzias fablas, así en diziendo commo en oyendo, porque estas cosas non pertenesçen a varón virtuoso, nin dize denuestos burlando el virtuoso, porque non entiende entristeçer al oyente^(c). Por qué cosas, enpero, se entristezca el oyente o non, non sería posible determinarse, porque a diversas cosas son aborresçibles, e cada uno oye de buena voluntad tales cosas que son a él deleytables^(d). El denuesto, enpero, es una injuria, quando tal cosa se dize en denuesto de que el hombre se infama. E dezir estas cosas defienden los estableçedores de las leyes, ca es tenido a demanda de injurias el que tal denuesto dize. Son, enpero, algunos denuestos que non son defendidos, los quales alguna vez se pueden dezir por delectaçión o emendaçión de los honbres, en tal que esto se faga sin infamia. Aquel, pues, que se ha [69rb] en denostando, así commo graçioso e liberal varón, es a sí mesmo ley, en tal que por propia elección esquivava aquellas cosas que la ley defiende e usa de aquellas que la ley otorga^(e), así commo el Apóstol dize: «Que las obras del faziente de la ley son a sí mesmo ley, las quales demuestran la obra de la ley escripta en sus coraçones» (*A los romanos*, capítulo 2.^o)^(f). E el tal es dicho eutrapello, e podémosle llamar graçioso, segund deximos^(g).

El bomollocho, enpero, non es tan malo commo el escarnidor, ca, propiamente fablando, el escarnidor es aquel que escarnesçe en mal de alguno con entinçión de le dapñar; del qual dize Salamón: «Aborresçimiento es del Señor todo escarnesçedor e con los sinples la su palabra e los escarnesçedores él los escarnesçerá» (*Proverbiorum*, capítulo 3.^o)^(h). Mas el bomollocho non entiende en dapñar, mas su fin es procurar risa e solaz, el qual procura

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 858 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 859 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 860 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 861 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 862 ^(f) Ro 2, 14-15 ^(g) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 863 ^(h) Pr 3, 32

sin ordenança o medida. Es çiertamente inoportuno burlador e chufador, commo son algunos que, si a otros fagan reír, non çesan dezir [69va] de otros, e muchas vezes eso mesmo de sí mesmos, lo qual viçioso es, onde ese mesmo Salamón dize: «El riso reputé error, e al gozo dixé: ¿para qué en vano eres engañado?» (*Eclesiastés*, capítulo 2.^o)^(a), lo qual del desordenado o demasiado gozo o risa es de entender. E dirá el bomolocho tales cosas que el varón graçioso o entrapello en ninguna manera diríe, e a las vezes tales cosas que non oyríe, ca las torpes fablas non solo el virtuoso non las dirá, mas nin las oyrá de grado, antes vos digo que las escusará si puede, o, si escusar non las puede, porque por ventura son dichas por mayores varones e más poderosos, non resçibe solaz en esto, mas fatiga^(b).

El agrioco verdaderamente, por la contra, a estas fablas que por causa de burla se fazen, es todo sin provecho, porque nin él dirá algo que trayga solaz e, si otros lo dizen, sienpre es triste. E esto es viçio, porque el juego es una folgança e es nesçesaria a la vida humana para relevar muchas angustias [69vb] que de flaqueza de la natura humana proçeden^(c). E por ende, usar de burla devida e ordenadamente, así commo una mediçina, es obra de virtud, e el que en esto fallesçe o ha demasía es viçioso.

Concluyendo, pues, puédesse dezir que entrapellia o graçiosidad es un hábito electivo de la burla liberal e ordenada, non injuriosa, non inportuna, non pesada, mas conviniente, honesta e graçiosa, abastada e nesçesaria a la recreaçión de la vida e folgança por quitar el enojo e angustia, cuyta e fatigaçión, mediante entre disposiçión del varón agreste, que en ninguna manera quiere burla, e disposiçión del bomollocho, idest, desordenada, injuriosa, inoportuna, cargosa e indiscretamente burlante.

Estas, pues, tres virtudes, que ariba más çerca deximos, conviene saber, afabilidad, verdadería e entrapellia, son çerca las departiçiones humanas. Han, enpero, diferençia, porque la afabilidad es çerca la delectaçión [70ra] que se faze en las departiçiones, que se dize ordenança. La verdadería es çerca la verdad de la manifestaçión de los propios bienes. La entrapellia consiste çerca las burlas e aquellas cosas que pertenesçen a la burla, segund que se demuestra de las cosas sobredichas^(d).

^(a) Ec 2, 2 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 864 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 865
^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 16, 866

La vergüença en cuento de las virtudes non pusimos, porque más asemeja a pasión que a hábito^(a). Pues, como las virtudes, segund que arriba deximos, son hábitos electivos causados en el hombre, e la vergüença sea pasión, síguese que non sea virtud, lo qual se prueba en dos maneras. Primeramente, por su difinición, ca la vergüença es temor de reprehensión, idest, de confusión, que es contraria a gloria, mas el miedo es una pasión; síguese, pues, que la vergüença es en linaje de la pasión^(b). Lo segundo se prueba eso mesmo por el efecto de la vergüença, [70rb] para cuyo entendimiento es de considerar que las pasiones son movimientos del apetito sensitivo. El apetito sensitivo usa de órgano corporal, onde todas las pasiones se fazen con alguna transmutación corporal; dende es que la vergüença, que es temor de ingloriación, e el temor, que es çerca los peligros de la muerte, se han en general semejantemente, en quanto la una e otra d'estas passiones se demuestra por una transmutación del color del cuerpo^(c). Mas en espeçial han diferençia, porque los que se avergüencan, bermejéçense en la cara; los que temen la muerte, tórnanse amarillos. La razón d'esta diferençia es porque la natura enbía los spíritus e los humores al lugar do siente la mengua; la silla verdaderamente de la vida es en el coraçón. Por ende, quando el peligro de la vida se teme, los spíritus e los humores recorren al coraçón e los miembros de fuera, así como des[70va]manparados, tórnanse amarillos. La honrra, enpero, e la confusión consisten en los miembros de fuera, e, por ende, quando el hombre teme ingloriación, por vergüença recorren los humores e los spíritus a los miembros de fuera, e enbermejesçe.

Parésçese, pues que así es, que la vergüença e el miedo de la muerte son unas cosas corporales, en quanto tienen corporal transmudación conjunta, lo qual paresçe más pertenesçer a pasión que a ábito. Síguese, pues que así es, que la vergüença non es virtud^(d) e, aunque non sea virtud, conviene, enpero, a la juvenil hedad. La razón d'esto es porque los mançebos, por fervor de la hedad, biven segund las pasiones; por ende, son aparejados a mucho pecar e escúsanse a las vezes d'ello por vergüença, por la qual temen torpedad. Por eso, la vergüença conviene a los mançebos, e de aquí es que acostunbramos alabar los mançebos vergonçosos^(e). A la hedad, enpero, de la senetud non conviene la ver[70vb]güença; ninguno, çiertamente, alaba al viejo de esto que

^(a) Cfr. Arist. *EN.* 4.9; Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 17, 867 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 17, 868 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 17, 869 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 17, 870 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 17, 872

es vergonçoso, porque estimamos que non conviene a él obrar alguna de las cosas torpes por las quales acostunbró ser la vergüença. Lo uno, porque por la longura del tiempo devríen ser provados; eso mesmo, porque, çesante el fervor de la hedad, reputamos que por pasión non devrían obrar alguna cosa torpe^(a).

Al virtuoso, enpero, non pertenesçe la vergüença, ca, commo la vergüença sea respecto de cosas malas e el virtuoso non obra cosas malas, porque la virtud es la que faze bueno al que la tiene e da buena la su obra, síguese que non convenga al virtuoso^(b). Nin contralla si se diga que la vergüença non solo es de aquellas cosas que segund la verdad son torpes, las quales paresçen contrarias a la virtud, mas eso mesmo de aquellas cosas que son torpes segund la opinión de los hombres^(c), porque ninguna diferençia es al propósito, ca el virtuoso ninguna [71ra] d'estas cosas obrará, nin torpe segund la verdad; nin torpe segund opinión, porque non solo de las cosas suzias, mas eso mesmo de aquellas cosas que sospecha de suziedad tienen, çesará. Por ende, non pertenesçe al virtuoso que de algo se envergüença, mas esto es propio del hombre malo, que sea tal que obre alguna cosa de las suzias, segund verdad o segund opinión^(d). Nin eso mesmo enbarga si se diga que, aunque el virtuoso non tenga algo de que se avergüença, es, enpero, así dispuesto que, si algo obrase de las tales cosas, avergonçarse ía, porque nin por esto es de estimar que la vergüença convenga al virtuoso, lo qual se prueba en dos maneras^(e).

Primeramente, porque la vergüença propiamente fablando non acata salvo las voluntarias faltas, a las quales es devido el vituperio. Mas esto repugna a la virtud, que alguno voluntariamente obre mal; pues que así es, non le conviene la vergüença. Otra cosa sería si la vergüença fuese de [71rb] aquellas cosas que fuera de su voluntad pueden acaesçer, así commo enfermedad e semejantes faltas que contra voluntad acaesçen al hombre, la qual al virtuoso e al sano puede acaesçer; curar es del médico por la enfermedad que podríe acaesçer, onde escripto es: «Honrra al físico por la nesçesidad, ca çiertamente lo crió el muy alto» (*Eclesiástico*, capítulo 38.^o)^(f). Mas non así compete al virtuoso tener vergüença por la torpedat, si acaesçiese, ca non podríe acaesçer si non quisiese; nunca, enpero, querríe el virtuoso^(g).

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 17, 873 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 17, 874 ^(c) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 17, 875 ^(d) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 17, 876 ^(e) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 17, 877 ^(f) Ec 38, 1 ^(g) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 17, 878

Lo segundo, porque segund esto la vergüença sería alguna cosa virtuosa de presupuesto, idest, con una condición, conviene saber, que se avergonçase si obrase cosas torpes. Mas esto non es de aquellas cosas que propiamente convienen a la virtud, porque las obras virtuosas absoluta e universalmente convienen a los virtuosos, non condicionalmente, segund paresçe en aquellas cosas que çerca todas las virtudes deximos. Nin eso mesmo enbarga si alguno dixese que por eso que non aver vergüença de torpe obra es cosa mala^(a), [71va] aver vergüença sea virtuosa cosa, commo le sea contrario; ca esto non se sigue, porque lo uno e lo otro, así la vergüença commo la desvergüença, presupone obra torpe, la qual non compete al virtuoso, aunque, presupuesta obra torpe, más conviniente es que alguno se abstenga d'ella por vergüença, que que la siga desvergonçadamente. Pues que así es, commo la vergüença non sea en el virtuoso, síguese que non sea virtud^(b).

De entender son estas cosas por que non erremos de la vergüença propiamente tomada, a cuya más clara notiçia es parar mientes que la vergüença se puede tomar en dos maneras. La primera manera, propia e estrechamente, segund que es temor de cosa torpe; la segunda manera, largamente, segund que es pudorar o ingloriarse, enbermejeçerse o confundirse. Segund la primera manera, non puede caer en varón virtuoso. La razón d'esto [71vb] es porque non tememos salvo las cosas çercanas o aquellas que pensamos ser çerca, lo qual paresçe en la muerte, ca todos se saben morideros, mas non temen la muerte, porque la piensan ser alexos; enpero, quando la creen ser çercana, entonçes temen. Pues, commo en el virtuoso non sea torpedad çercana, antes de todo punto apartada, porque durante la virtud non obrará alguna torpedad, consiguiente es que la vergüença propiamente tomada non le converná. Es çiertamente de saber que la vergüença se destruye en dos maneras, scilicet, por desçida e por subida. Por desçida, commo quando se desçiende a tanta baxeza de varones que la vergüença de todo punto se pierde⁽¹⁾, segund acaesçe muchas vezes que son algunos que en la hedad juvenil son vergonçosos e se apartan de torpedades por la vergüença; después,

⁽¹⁾ *Lat.* «per descensum, ut cum descenditur ad tantam infimitatem viciorum quod verecundia ex toto perditur»

^(a) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 17, 879 ^(b) Thom. Aqu. *Ethic.* 4 lect. 17, 881

enpero, andando el tiempo, en tanto [72ra] declinan a los vicios e son inflamados en las voluptades, que pierden de todo en todo el apetito de la honrra e de la honestidad e se fazen muy desvergoñados pecadores. Por subida se pierde por el contrario, ca acaesçe que son algunos que a prinçipio de su hedad de vergüença se apartavan de las pasiones, después, subiente la hedad, en tanto se esfuerça en ellos la razón que suben a virtud conplida e çesa en ellos la vergüença, porque ya non por vergüença, mas por el bien e la virtud se apartan de cosas torpes. Ca, segund que en la materia de la continençia deziemos, después de luenga continençia se sube a la virtud, e de luenga incontinençia se desçiende a la malicia.

En la segunda manera tomada la vergüença, bien cae en el virtuoso, ca si el virtuoso padesciese alguna confusión, aunque esto non le venga sin alguna culpa, enpero, enbermejeçerse ía. [72rb] Ciertamente, non son de sufrir algunos de los antiguos philósophos que se dizen cómicos, los quales se esforçavan afirmando el virtuoso de ninguna cosa de todo en todo dever avergonçarse, mas todas las cosas manifiestamente fazer e dezir que sin culpa se pueden fazer, lo qual muy vergonçosa cosa es. Ca la natura demostró esconder los hombres algunas cosas, aunque culpa non tengan, segund son las cosas nesçesarias de la natura, las quales los varones ordenados e onestos non solamente non las obrarán públicamente, mas eso mesmo non las llaman por sus propios nonbres; antes, quando conviene hablar de tales cosas, por unos rodeos de fablas las declaran, el propio vocablo por un pudor dexado. Ca, si al virtuoso acaso los lugares vergonçosos se demostrasen, avergonçarse ía, aunque ninguna culpa sea ende; dende es que algunas partes de nuestros cuerpos son llamadas vergonçosas, porque naturalmente los onbres d'ellas se avergüençan, e las nunpçias, [72va] que son las bodas, son dichas «ab obnubendo», que quiere dezir cubrir, porque por graçia de vergüença las moças sus cabeças suelen cubrir, onde Ambrosio dize: «Nin aquello es oçioso que, quando viniese Rabeca, vido a Ysaque paseándose, e commo pescudase quién fuese, conoçido que aquel fuese a quien ella era traída por muger, desçendió e su cabeça començó cubrir, enseñando la vergüença dever ser antes que las bodas; dende son dichas las bodas «nupcie», que por graçia de vergüença las moças se cubriesen» (30.^a, questio 5.^a, capítulo «nec illud»)^(a). De concluyr es, pues que así es, que la vergüença propiamente tomada, segund que es de

^(a) Grat. *Decr.*, II, causa XXX, q. V, cap. VIII «*Nec illud otiosum...*» [D. 2. 30. 5. 8]

DE MAGNANIMIDAD

cosa torpe, non cae en el virtuoso, mas el enbermejeçerse o honesto pudor
le compete, e le es muy conveniente.

EPÍLOGO DE ALGUNOS FECHOS DE VIRTUDES

Todas las virtudes, segund arriba escrevimos, declaradas, esto [72vb] muy brevemente es de ayuntar: que las virtudes e las obras de las virtudes por muchos nonbres son llamadas, así en los libros commo en el común hablar, mas so estas que contamos todas poco menos paresçen contenerse, segund se demuestra al que bien acata, o por graçia de enxenplo, aquellas que de presente a nuestra memoria ocorren, esprimamos. La devoçión e la oraçión^(a) de las theologales virtudes desçienden. La discreçión, a la prudenciã pertenesçe; obedienciã a la justiçia, ca obedesçer al superior non es otra cosa salvo darle lo que le es devido. La paçiençia, si es en los peligros de la muerte por Dios e su fe cathólica, segund que en los mártires acaesçió, de la fortaleza es; si es çerca las adversidades del mundo e quando sofrimos los infortunios con paçiençia, sin murmuraçión e sin retraer, [73ra] a magnanimidad pertenesçe, pero, si es çerca sofrimiento de algunas injurias, de las quales los onbres se acostunbran provocar a ira, si se faga ordenada e devidamente, de la mansedunbre es. La castidad matrimonial e la linpieza eso mesmo, e la muy linpia e fermosa virginidad, so la tenprança son. La tenprança del comer e del beber, e la abstinenciã, e el ayuno tenprado e discreto, a esa mesma tenprança pertenesçen. El dar de las limosnas de liberalidad se faze. La humildad, la egualdat de coraçón e largueza, de so la magnanimidad están, segund que esto se puede paresçer de estas cosas que en la materia

^(a) Thom. Aqu. *Summ. theol.* II-II, q. 57, a. 6

EPÍLOGO DE ALGUNOS FECHOS DE VIRTUDES

de cada una de las virtudes deximos; por ende, non es de repetir. Pues que así es, a todas las virtudes es de desear e con continuo trabajo de insistir, por que nuestro coraçón en tanto con maravillosas riquezas enriquezcamos; nin çiertamente abasta saber si non obra^[73rb]mos, porque el fin de la sciencia moral non es saber, mas obrar, ca así commo el enfermo, aunque con diligencia oyga al físico, si ninguna cosa faga de las que manda, mal será curado, así, en las enfermedades de la mente el coraçón enfermo non será librado si sepa qué cosas son de fazer, salvo si las faze. Estas, sin dubda, son las riquezas verdaderas que fazen al onbre bienaventurado, que aquella bienaventurança que en esta vida se puede aver e digno de la verdadera bienaventurança e eternal de aquella muy alta çibdad regnante⁽¹⁾, la qual el ánima racional con deseo espera, ca non tenemos aquí çibdad permanesçiente, mas la por venir buscamos, en la qual usar el muy alto e eternal príncipe nos otorgue, aquel que es Dios bendicho en los siglos, amén.

⁽¹⁾ *Lat.* «o sunt divicie vere que reddunt hominem felicem illa felicitate que in hac via haberi potest»

CONCLUSIÓN DE LA OBRA

Estas cosas a ti, príncipe noble, al mandado tuyo obedesciente, segund vees, escreví d'estos [73va] términos, escribiendo contento que establesció aquella tu fabla de anteayer, que dio causa a esta composición; los fines çiertamente curé de aquella departición nuestra guardar. E fue en verdad muy agradable cosa a mí que esta primogénita escriptura mía tú, primogénito del rey, rescibas, en la qual a brevedad non poco me trabajé, enpero nin más brevemente pude para que claramente dixese, nin más claramente hablar para que brevemente esplicase, la claridad con brevedad e la brevedad con claridad contenperante. Ca non conviníe so nonbre de *Memorial* por prolixidad de palabras discurrer, commo la brevedad sea amiga de la memoria, e la confusión e prolixidad mucho le contrallen. Señaladamente, commo non sea poco provechoso a estos, que la fortuna en más alto grado constituyente enbarga con luengas búsqedas de sentençias ocuparse, algunas cosas so compendio ver que más nesçesarias e más fermosas son a la vida. Pero, ¿qué cosa más fermosa nin más [73vb] nesçesaria se faga que el enderesçamiento de las costunbres? Non siento, porque los inperios, reynos e los otros señorios del mundo entonçes fueron muy sanos, quando por virtudes, de las quales entre nós estovo la fabla, los gobernadores d'ellos fueron gobernados, entonçes, verdaderamente, destruydos e desmanparados fueron, quando los regidores d'ellos las virtudes dexaron; lo qual non solamente acaesçer así la razón mesma demuestra, mas e los enxemplos de los antiguos tienpos lo manifiestan.

CONCLUSIÓN DE LA OBRA

El inperio de los asirianos, el qual entre los otros por antigüedad e longura de tienpo tuvo el primado, commo desde Nino rey escomençase e por luengos tienpos, continuados reyes, corriese, fasta los días de Ozías, rey de Judá, oviese durado, por la efeminada ternez de Sardanápolo, príncipe, por Arbacho, mayoral de los medos, fue destruydo. E el reyno de los caldeos, que la Santa Escripura tantas vezes trae a memoria, al qual aquel famoso Nabuchodonosor enseñoreó, ensoberveçiéntese e vanagloriántese Baltasar, [74ra] su nieto, en aquel conbite que en Daniel se cuenta, la siguiente noche por Çiro e Darío fue trastornado. ¿E por ventura los reyes de los romanos fueron alañados por la luxuria de Tarquino, que aquella casta matrona Lucreçia por violencia oprimió? Mas, ¿para qué cosas estrangeras te remienbro, commo la monarchía de España, so los gloriosos príncipes de los godos fasta el río Ruédano acresçentada, por la luxuria de Rodrigo por los muy suzios moros fue abaxada, e por pisadas suzias de los alárabes la noble e fermosa España fue tantos tienpos follada, e la anchura del inperio, al qual Rédano era término, dentro del río Pisuerga fue ençerrada? Miras si por caro presçio fue conprada aquella liçençia desenfrenada de la regia intenprança, la qual deramamiento de mucha sangre de muy muchos varones, [74rb] e despedaçamiento de moços inoçentes, destruyçión de nobles tenplos, trastornamiento de famosas çibdades, non pudieron conplidamente pagar, e tanto cuento de nobles príncipes e tanta abastança de cavalleros nobles tan sin medida, e continuo trabajo de batallas, por seteçientos años conplidamente reparar non valieron, por la grandíssima trayçión a la qual dio causa una suzia luxuria; e aun nuestros fines poseen las sobrajias de nuestros enemigos, de la angustia antigua çiertos testigos.

Pásome por estas cosas porque sin lágrimas non se pueden contar. E nós, que el viçioso caso de las historias tañimos, la subida de las virtudes tentemos, ca a vezes esas cosas son de contar e traer a la memoria por que cresca aborresçimiento de las maldades, dende virtuosa confiança se gobierne, que de flacos reynos, la virtud ayudante, grandes inperios aver subido muy muchas vezes es fallada. [74va] Entre los pastores Çiro en la niñez tentó reynar, mas, cresçiente la hedad e fortificada la virtud, el primero e muy grande enperador de los persianos fue. E después de luengos tienpos Maçedonia, aunque provinçia de la angosta Gresçia, so Alixandre Filipino a Asia sometió. E la ágila romana, que en la piedra trezentena sus fines ençerrava, allegántese a la virtud, las sus alas a esto postrero de Oçidente e al Cáucaso, monte de Oriente, estendió. E, segund que la culpa de uno de nuestros príncipes

CONCLUSIÓN DE LA OBRA

pregonamos, así las virtudes de los otros non callemos. ¿Por ventura, de las muy angostas e ásperas montañas de Castilla e de Asturias, a las quales los mayores de nosotros se retraxeran, los reynos de España non son renasçidos? E, así commo por viçios de la muy grande anchura de tierra en estrechos muy angostos se retraxeron, así, ferviente la virtud e con divinal ayuda, la qual a toda virtud sobrepuja, algunas vezes por magnifiestos miraglos demostrada, de estas [74vb] cietas de los montes desçendientes, los términos de los reynos estendieron. Ca, quando nuestros cabdillos en virtudes estudiavan, el eterno gualardonador de las virtudes, invisiblemente sienpre e alguna vez visible ayudava, lo qual así en las batallas canpables commo eso mesmo en los çercos de las çiudades, muchas vezes aver acaesçido es cosa muy conoscoída. Ca Remigio, primero rey de León, quando çerca Calahorra contra la conpañã de los moros pelease e non valiente sofrir la muchedunbre sin medida d'ellos, començase bolver las espaldas, çercado de los enemigos, muy devota e nesçesaria oraçión con lágrimas fizó, e al siguiente día, el apóstol Santiago manifiestamente paresçiéntele, a los enemigos, de los quales poco menos estava vençido, vençió, e el muy vil tributo de las çient vírgines que el muy torpe Moregato otorgara, entonçes fue quitado. [75ra] E con alegría de coraçón los votos fueron ofresçidos que oy día al santo e muy devoto templo, a do el cuerpo muy santo del mesmo Jacobo fuelga, de los fieles son pagados. E a una pelea, una çerca añadamos. Quando Fernando, el primero que en Castilla e en León juntamente reynó, a Colinbria proposiese çercar, seguido el consejo saludable de Rodrigo de Bivar, que el Çid Canpeador es llamado, primeramente la casa del Apóstol visitó, e verdaderamente después la çibdad por siete años çercada, conquistada por grande miraglo presupuesto, en poderío de los cristianos retornó. Nin en estas cosas me detengo, mas estas dos así commo manifiestas recuerdo, por que de nuestra mente en ningund lugar e en ningund tienpo se aparte que, poco a poco acresçentantes la virtud e estorvantes los viçios a este estado de cosas que tenemos, allegamos. Ca de aquellas angosturas e cuevas de piedras en vuestros quasi prothoparientes deçendistes, qualesquier que por España prinçipado traedes.

[75rb] Pues que así es, qualsequier que sea aquel en cuyas manos este librilla nuestro deviniere, non enojosamente nin con sobresueño los amonestamientos de las virtudes lea; suelen, çiertamente, las escripturas ante ojos de muchos venir que los escrivientes non pensavan. E ninguno a sí mesmo falague nin por grandeza de poderío, nin por exçelencia de su dignidad o por demasia de riquezas piense menospresçiar las virtudes, ca ningund prinçipado

CONCLUSIÓN DE LA OBRA

es tanto firme que por viçios⁽¹⁾ de los prinçipantes non enferme. Nin en verdad alguno, salvo el apartado de razón e de las corónicas non sabidor, dubdar podrá por viçios se destruyr e fazerse más firme por virtudes el prinçipado. Nin conté estas cosas quasi te dixese cosas nuevas, commo sepa, quier por exçellençia de tu juyzio, quier por conosçimiento de las estorias, estas e otras más profunda e largamente aver conosçido, porque las estrange-ras e las caseras corónicas a menudo lees. Mas, si alguno [75va] sea que por ventura non lo aya oído, quando estas nuestras leyere, las oya. Tú, enpero, por la honesta carrera de bevir que de tu niñez e juvenil hedad entraste, tanto más alegremente e con más alegre paso pasarás quanto más noble e altamente ante la haz de la mente las penas de los malos e los gualardones de los buenos retornares. Salve, salud, muy buen prinçipe, e este don de la soledad del aldea dignamente açepta, en los verdes prados del aldea Azoya que sabes, so sombra de los árvoles fazientes verano, escripto.

⁽¹⁾ *Ms.* viçios

¶ ¶ ¶ ¶ ¶ ¶

ACABÓ DE COMPONERSE ESTA
EDICIÓN DEL MEMORIAL DE VIRTU
DES DE D. ALFONSO DE CARTA
GENA · EL DÍA XXX DE MAYO DE
MMXXII · EN QUE SE CONMEMORA
A FERNANDO III DE LEÓN Y DE
CASTILLA · GLORIOSVS REX SANTO
· POST INSIGNISSIMA OPERA OBIIT
DEVOTISSIME · POR QUE LA SUBIDA
DE LAS VIRTUDES TENTEMOS

¶ ¶ ¶ ¶ ¶ ¶

