CAURIENSIA, Vol. VII (2012) 71-88, ISSN: 1886-4945

LAS PASIONES Y LAS VIRTUDES EN EL *CATHECISMO PEQUENO* DEL OBISPO DIEGO ORTIZ DE VILLEGAS (1457-1519)

Manuel Lázaro Pulido
Universidade de Porto

Resumen

El obispo nacido en Calzadilla (Badajoz) Diego o Diogo de Villegas, destacado hombre de conocimientos, desarrolla su actividad pastoral en Portugal donde llega como confesor de Juana la Beltraneja, asesorando en temas de astronomía y navegación a la monarquía portuguesa en la época de los descubrimientos, se encarga de la educación del heredero de la corona portuguesa (el futuro D. João III) y es promovido a la prelatura llegando a ser obispo de Tánger, (1491-1500), de Ceuta (1500-1504) y de Viseu (1505-1519) respectivamente. En 1504 publica en Lisboa el *Cathecismo Pequeno da doctrina & instruiçam que os christaãos ham de creer & obrar pera conseguir a benauenturança eterna*. En la Segunda parte del tratado, que consta de cuarenta capítulos breves, el autor repasa los mandamientos, las virtudes teologales, los dones del espíritu, las potencias del alma, los pecados capitales, vicios y pecados contrarios a las virtudes y remedios al respecto. En un contexto religioso realiza una exposición a modo de tratado de las pasiones y virtudes en un periodo y una literatura propia del periodo de formación de la segunda escolástica, con referencias múltiples a las virtudes cristianas desde la impronta de la lectura de Aristóteles, reflejando el ambiente intelectual que se había marcado desde la Universidad de Salamanca a tierras portuguesas y, viceversa, y que tenía su fuente en la relación y correspondencia entre Dom Duarte y Alfonso de Cartagena.

Palabras clave: Diego de Villegas, Catecismos, Filosofía aristotélica, Virtudes, Humanismo.

ABSTRACT

The Bishop Diego or Diogo de Villegas, born in Calzadilla (Badajoz, Spain) and renown for his wisdom, carried out his pastoral activities in Portugal. He arrived as the confessor for Juana la Beltraneja, and advised the Portuguese Royal Family in matters of astronomy and navigation during the era of overseas discoveries. He was also in charge of the education of the heir to the Portuguese crown (the later to be D. João III). Later on, he was promoted to prelate and became Bishop of Tangier (1491-1500), of Ceuta (1500-1504) and of Viseu (1505-1519), respectively. In 1504 he publishes in Lisbon the *Cathecismo Pequeno da doctrina & instruiçam que os christaãos ham de creer & obrar pera conseguir a benauenturança eterna*. In the second part of the treatise, which consists of forty brief chapters, the author goes over the Ten Commandments, the Theological Virtues, the spiritual gifts, the Powers of the soul, the Seven Deadly Sins, vices and virtues that stand against the virtues, as well as instructions on how to remedy them. Always working within a religious context, he presents the passions and the virtues in the form of a treatise, as well as showcasing the literary style that was so characteristic of the Second Scholasticism in its early years. He makes numerous references to the Christian virtues under the influence of Aristotle, thus reflecting the intellectual atmosphere that had expanded from the University of Salamanca to Portuguese territory and viceversa. This stemmed from the relationship and correspondence between Don Duarte and Alfonso de Cartagena.

Keywords: Diego de Villegas, Catechisms, Aristotelic philosophy, Virtues, Humanism.

Diego Ortiz de Cazadilla (Calçadilla), posiblemente por el apellido, según algunos autores, oriundo de Calzadilla de los Barros (Badajoz)[1], desarrolla su actividad pastoral en Portugal donde llega como confesor de Juana la Beltraneja, asesorando en temas de astronomía y navegación a la monarquía portuguesa en la época de los descubrimientos, no en vano fue maestro de Astrología en la Universidad de Salamanca, tras suceder a Juan de Salaya en 1469, cargo que ocupa hasta 1475. Se encarga de la educación del heredero de la corona portuguesa (el futuro D. João III) y es, después de ser nombrado prior del Monasterio de São Vicente de Fora, promovido a la prelatura llegando a ser obispo de Tánger (1491-1500), de Ceuta (1500-1504) y de Viseu (1505-1519) respectivamente. En 1504 publica en Lisboa, tras encargo del Monarca, el *Cathecismo Pequeno da doctrina & instruiçam que os christaãos ham de creer & obrar pera conseguir a benauenturança eterna*.

1 J. SOTO – F. J. GRANDE, "Ortiz de Calzadilla, Diego", en J. CAÑAS – M. A. TEIJEIRO (eds.), *Catálogo bibliográfico de escritores extremeños anteriores a 1750. Tomo III M-R*, Badajoz, Departamento de publicaciones de la Diputación de Badajoz – Editora Regional de Extremadura, 2010, 1292-1293.

Elsa María Branco da Silva, editora del *Chatecismo Pequeno* de Diego Ortiz[2], sitúa la obra en un contexto literario doctrinal que se desarrolla durante los siglos XIV y XV. Precedentes los podemos encontrar en el *Catecismo da Doutrina Cristãa* de Fray Zacharias de Paio de Pelle[3], que puede ser quizás el primer catecismo portugués[4], "o primerio que se imprimio em lenguagem"[5] al decir de Fortunato de São Boaventura. Según la editora se trata de un tratado que se desarrolla "conforme um esquema doutrinal não muito diferenciado do que é habitualmente seguido neste tipo de literatura". Esta obra pionera de la literatura doctrinal para la fe de todos los hombres adopta un esquema cuyos elementos aparecen en los tratados catequéticos, es decir, tratará sobre los mandamientos, los artículos de la fe y los sacramentos respectivamente:

> "Tres cousas a mester toudo homem, e touda mulher para seer salvo. A primeira ha mester que guarde os mandamentos de Deus per obra. A segunda a mester, que crea os artigos da fé com firme creença. A tercera a mester, que receba en sí os sacramentos da Sancta Egreja… Os mandamentos, que o homem a de cumprir per obra som dez. Estos mandamentos som ditos moraaes o naturaaes"[6].

Favorece el contexto doctrinal de la obra de Diego Ortiz, la publicación de las *Constituiçõees que fez ho Senhor dom Diogo de Suosa bispo do Porto*[7]. Esta obra tiene un carácter de indicaciones, propias de su estilo literario que favorecerán el florecimiento de premisas formativo-religiosas. De este modo, aunque es una obra que refleja los contenidos propios de un sínodo, no podemos, sin embargo, encuadrarlos según los especialistas dentro de lo que se conoce como un *Libro sinodal*[8]. Las *Constituiçõees*, en cierta forma un poco anárquicas en su estructuración y llenas de indicaciones disciplinares, especialmente en lo

2 D. Ortiz, *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz. Bispo de Viseu*, ed. crítica M. B. da Silva, Lisboa, Colibri, 2001.

3 Zacarías de Paio de Pelle, Catecismo da Doutrina Cristãa composto (ao que se diz) por Fr. Zacharias de Paio de Pelle, monge de Alcobaça, en F. de São Boaventura (ed.), Collecção de Inéditos Portuguezes dos Séculos XIV e XV, Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1829, 131-153 (reimp. facsímil: Porto, Programa Nacional de Edições Comemorativas dos Descobrimentos Portugueses, 1988).

4 M. Martins, "O mais antigo catecismo em português", 59 (1954) 178-84

5 F. de São Boaventura, "Noticia deste catecismo", en Zacarías de Paio de Pelle, *Catecismo da Doutrina Cristãa*, *o. c.*, 131.

6 *Ib.*, 133.

7 Porto, Rodrigo Álvares, 1497. (Seguimos la ed. fac-simil del incunable de la Biblioteca do Paço Ducal de Vila Viçosa, da Fundação da Casa de Bragança [Res. / 45 Adq.], prol. M. C. de Matos, intr. A. García, Lisboa, Ed. Tavola Redonda – Centro de Estudos de história do livro e da edição, 1997, publicado con anterioridad en *Synodicon Hispanum. II Portugal*, ed. A. García, BAC, Madrid, 1982, 354-414). Cf. M. B. da Silva, "Introdução", en D. Ortiz, *O Cathecismo Pequeno*, *o. c.*, 25.

8 A. García, "Introdução. *As Constituições Sinoidais de D. Diogo de Sousa de 1496* (ed. Porto 1497)", en D. de Sousa, *Constituiçõees…*, *o. c.*, 39.

que se refiere a los religiosos y sacerdotes (pero no reducido a ellos), incluyen una valiosa información prescriptiva dentro del marco de la cura pastoral, que indicaba el impulso de la legislación universal de la Iglesia en la concreción temporal e histórica. Estas constituciones sinodales reflejan, a su vez, un modelo en su época, del influjo en los diversos sínodos bracarenses y favoreció, sin duda, en el ambiente de reforzamiento doctrinal. Por otra parte, esta obra se constituye en modelo, no solo por el carácter intrínseco de reflejar indicaciones prácticas a partir de una legislación universal, sino por la propia personalidad intelectual del autor, el obispo don Diogo de Sousa, quien será promovido años más tarde, en 1505, al arzobispado de Braga. Se trata de un hombre de amplia y sólida formación intelectual cimentada por un extenso curriculum académico que le llevó a varias universidades como Évora o París y que culminó con la obtención del doctorado en Teología[9]. Todo este proceso doctrinal se ve reforzado en el "Catecismo" que culmina la obra. El catecismo trata de veinte títulos: dos sobre los dos últimos mandamientos, nueve sobre los pecados, cuatro sobre los sacramentos y culmina en actos de misericordia, los actos de la fe, un título sobre las virtudes y los actos de piedad[10].

Este impulso de renovación doctrinal que suponen los sínodos, aparecen como un depósito escrito de un debate abierto de doctrina teológica y canónica, especialmente en una serie de obras que llevan a la concreción de la vida y la puesta en práctica de los preceptos teóricos más generales, nos referimos a *catecismos* que expresan un episodio de realización de la teoría doctrinal y que, sin duda, influirán en la obra de Diego Ortiz. Elsa Mª Branco da Silva con mucho acierto vincula esta literatura a la obra de Diego Ortiz. Se trata del marco catequético, que es la expresión pedagógica del contenido teológico, un paso intermedio entre lo teóricamente consolidable y las prácticas sinodales. En concreto se menciona el *Sacramental*, una obra paradigmática del género que muestra lo que pudo ser algo extendido en la Península y en los antecedentes espacio-temporales del *Cahtecismo pequeno* y que impulsa el contenido doctrinal, en el sentido que se trata de una compilación de preceptos para la utilización por parte de los párrocos de la diócesis y que supone un tratamiento más profundo en el contenido doctrinal que la obra anterior. El *Sacramental* de Clemente Sánchez de Vercial (ca. 1370-1438) es una obra pastoral (1420-1423), de gran difusión y traducida al portugués en el siglo XV (Chaves, 1488; e Braga (?), ca. 1494-1500) y el siglo XVI (Lisboa, 1502; Braga, 1539), dividida en tres partes y dos temáticas. Una obra que, aunque un siglo más tarde (1559) fue

9 Cf. F. DE ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, ed. lit. D. PERES, Barcelos, Portucalense Editora, 1968, 597-598.

10 D. DE SOUSA, *Constituiçõees…*, *o. c.*, 96-105.

llevada al índice de libros prohibidos, muestra el carácter emprendedor en el terreno teológico y doctrinal de esta época de re-construcción y debate teológico[11]. Un libro escrito para "que todo fiel cristiano sea enseñando en la fe y en lo que cumple a su salvación", a través de la exposición a los sacerdotes para que "los que viven en estado de legos sean alumbrados"[12]:

> "E por ende yo Clemente Sanchez de Vercial: bachiller en leyes (arcediano de Valderas en la iglesia de Leon) aunque pecador e indigno propuse de trabajar de hacer una breve compilacion de las cosas que necessarias son a los sacerdotes que han curas de animas confiando de la misericordia de Dios. E por quanto la puerta e fundamento de nuestra salvación es la fe e el bautismo segun Jesucristo dixo en el evangelio de Mathei (ulti. ca.)"[13].

Fe y sacramentos se expresan en la estructura de la obra. El primer bloque temático que coincide con la primera parte, trata sobre las cuestiones más vinculadas a la fe y costumbres, especialmente sobre la exposición de los artículos de la fe, oraciones, los mandamientos y el tratamiento de las virtudes y las obras de misericordia; el segundo bloque temático, que se desarrolla en las otras dos partes, versa sobre los sacramentos: los sacramentos de la iniciación cristiana (bautismo, confirmación y eucaristía) en la segunda parte, y, el resto de los sacramentos (penitencia, extrema unción, orden y matrimonio) en la tercera[14]. La obra resulta en muchos aspectos interesantes, y refleja las fuentes teológicas y canónicas de la literatura catequética, sin olvidar los grandes tratados teológicos en los que se citan tres obras fundamentales de la enseñanza de la Teología: el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo, el manual de referencia de la escolásica medieval; la obra de interpretación agunstiniana fundamental en los primeros pasos de la enseñanza académica que ilumina hasta finales del siglo XV las aulas de los Colegios y la lectura del maestro sentenciario, especialmente en los franciscanos: Alejandro de Hales, es decir, la *Summa*

11 Cf. J. Mª Soto, "El Sacramental de Clemente Sánchez en el Índice de Libros Prohibidos", en L. A. da Fonseca – L. C. Amaral – M. F. F. Santos (coord.), *Os Reinos Ibéricos na Idade Média. Livro de Homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*, Livraria Civilização, Porto, 2003, 709-719. H. Santiago-Otero, "El Sacramental de Clemente Sánchez de Valderas", en *Monumenta Iuris Canonici*, *Series C: Subsidia, vol. 7*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1985, 153-161. Cf. M. Lázaro, "Modelos de la libertad de pensamiento en la teología pastoral-peninsular del s. XV: el *Sacramental* (Prol.) de Clemente Sánchez", en *Patristica et mediaevalia*, 33 (2012), 65-81.

12 Sánchez de Vercial, "Prólogo", *Sacramental: en romance*, Sevilla, 1544. fol 1. Ejemplar de la Biblioteca Estatal de Baviera, disponible en http://books.google.pt/books?id=8-ZEAAAAcAAJ&hl=es&source=gbs_navlinks_s y en http://reader.digitalesammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10148075_00005.html?leftTab=toc

13 *Ib*.

14 *Ib.*, fol. 1. D. de Sousa, *Constituiçõees…*, *o. c.*, 26. Cf. C. Sánchez de Vercial, *Sacramental*, ed. de J. Barbosa, Edições Vercial, ²2010.

halensis; y, por úlitmo, se hace referencia a la tercera fuente de intepretación teológica, mencionada (¿intencionalmente?) ya con anterioridad a Alejandro de Hales: Santo Tomás de Aquino. Al maestro dominico le sigue un autor de gran interés, en cuanto que muestra una iniciativa exegética que representa, más allá de su compromiso con la literalidad a través del estudio de las lenguas, el interés de la renovación exegética y refleja la apuesta en un humanismo muy preocupado con las letras clásicas, nos referimos a Nicolás de Lira. En concreto el arcediano leonés cita las fuentes que apoyan su contenido doctrinal en el prólogo de su obra:

> "Mas lo que Dios me administrare e fallo escrito en estos libros que se siguen. Biblia. Maestro de las Sentencias. Decreto. Decretales. Sexto, Clementinas, Extravagantes. San Isidoro en las Etimologías. Catholicon. Papías. Hugucio. Historias escolásticas. Testos de leyes. San Jerónimo, Santo Tomás de aquino. El Nicolau de Lira. San Gregorio. Alejandro de Hales. Arcediano sobre el Decreto y sobre el Sexto. Inocencio. Bernardo. Sancreto. Hostiense. Enrique de handavo. Guillermo de monte launduno en el Sacramental. Guillermo en el racional. Glosa del psalterio. Summa bartolina. Juan de calderin. Syno. Bartulo. Scala. Ildibrandina. Ildibrando que fue prior de Cruniego, según dice el racional en el v li[bro] en el ii ti[tulo] y después fue cardenal, y después fue papa que fue llamado Gregorio vii. Joannes in Summa conffesorum. Leyes de partidas y de fueros de Castilla, e de otras escrituras sanctas que yo puedo aver"[15].

No obstante, teniendo en cuenta este contexto de obras doctrinales, sigue exponiendo la editora de la obra, y, con ello también coincidimos, que la obra de Diego Ortiz, en su estructura es representativa de estas temáticas, pero es en la óptica empleada donde se separa de las mismas para adentrarse de una forma específica en el tratamiento bíblico-moral, haciendo de este catecismo "uma pequena *summa* de teologia moral, não só enquanto expressão de uma totalidade, mas também enquanto manifestação de perfeição e de algo absoluto"[16].

En el texto introductorio a la edición moderna de la obra de Diego Ortiz se señalan otros datos muy interesantes. Junto a la estructura temática definida por la aproximación bíblico-moral del *Cathecismo Pequeno* habría que notar que la metodología se construye en torno a dos elementos fundamentales la *auctoritates* y el *exemplum*. Al segundo, siendo muy importante para el conjunto de la obra, no nos vamos a referir ahora. Nos interesa el "discurso inspirado en las autoridades"[17]. Las autoridades dentro de la obra conocen dos fuentes: una profana y teológica (utilizando la terminología de María da Silva), es la primera

15 *Ib.*
16 M. B. DA SILVA, "Introdução", *o. c.*, 27.
17 *Ib.* 35.

la que se inserta en el desarrollo teórico-moral y, especialmente, el *Filósofo*. La afirmación que realiza es muy esclarecedora:

> "Às autoridades tipicamente teológicas associa-se Aristóteles, figura dominante na exposição de alguns dos temas de cariz moralizante que integram a segunda parte do *Cathecismo Pequeno*. Dele cita amiúde a *Ethica* e a *Política*, principalmente em apoio da exposição relativa às virtudes. Não menos importante é o contributo no âmbito da exposição de alguns dos conteúdos dogmáticos integrados na primeira parte do tratado"[18].

La continuidad que aparece en el texto de Diego de Ortiz entre la temática (moralidad) y la autoridad de Aristóteles –siendo original en el obispo de Ceuta con respecto a los tratados catequéticos anteriores–, sin embargo sugieren, en primera instancia, una continuidad de pensamiento dentro de una tradición de acercamiento doctrinal desarrollada en el siglo XV. Esta referencia tiene como una de sus consecuencias, la preparación contextual de la definitiva adopción de Aristóteles en el campo de estudio especializado vertidos en las aulas universitarias, y, a la vez, refleja, el contexto intelectual de la época. El doble camino de divulgación aristotélica y de reflejo del aristotelismo no es incoherente o contradictorio. Efectivamente, el *Cathecismo Pequeno*, tal como se expresa en la *Dedicatoria*, se trata de un *rudium cathecismo*, escrito en "*planissimas (uti para erat) sentencias*". Pero esta afirmación no puede engañar al lector de la obra. En verdad nos encontramos ante un tratado más estructurado que un mero escrito para espíritus simples.

La obra se divide en dos partes. La primera trata en diez capítulos sobre las virtudes teologales, adentrándose en la fe mediante el Símbolo de los Apóstoles, su necesidad y explicación breve de los artículos. Termina esta primera parte con tres capítulos dedicados a las oraciones fundamentales, a saber, el Padrenuestro, el Avemaría y el Salve Regina. La segunda parte, trata en sus cuarenta capítulos sobre los diez mandamientos, las virtudes, el pecado original, los pecados capitales y el sacramento de la penitencia. La estructura tiene un componente teórico y otro práctico. Uno de los aspectos interesantes de esta obra es que combina diversas expresiones de la literatura teológico-práctica.

I. LOS TRATADOS DE CONFESIÓN

Por una parte, las referencias sacramentales reducidas al sacramento de la penitencia muestran que la obra tiene un componente pedagógico que afecta a los pastores, pues recuerda a los *manuales o tratados de confesión* (también lla-

18 *Ib.* 36.

mados de curados), concebidos y redactados especialmente para el ejercicio de la práctica pastoral, especialmente de la cura de almas a partir de lo expresado en el concilio IV de Letrán (1215)[19]. Son testimonios precedentes, las obras ya escritas en el siglo XIV como el *Pobre libro de las confesiones*, de Martín Pérez[20] (de gran difusión en Portugal) y el *Manipulus curatorum* de Guido de Monte Roterio (1333), tratado que ilumina en parte la obra de Diego de Ortiz. Ya en el siglo XV cabe mencionar, entre varios, el *Tratado de confesión* de Juan Martínez de Almazán (ca. 1410)[21] y las interesantes *Confesiones (mayor y menor o general)* del lisboeta André Dias de Escobar, en la que las temáticas de Diego de Ortiz son tratadas, pero en otro orden, porque en el *Cathecismo Pequeno* estamos ya en una etapa más evolucionada. No obstante, el final de la segunda parte contiene, en otra disposición, los elementos de esta obra, como recuerda J. M. Soto:

> "De hecho, al tratar de los pecados de obra por comisión, junto a los siete pecados con sus circunstancias, los mandamientos y los cinco sentidos, considera también los de pensamiento y los de palabra; y en los pecados por omisión inserta las obras de misericordia corporales y espirituales, los artículos de la fe, los sacramentos, las virtudes, los dones y frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas"[22].

Esta literatura se nutre de forma particular en señalar la importancia de la administración del sacramento de la penitencia, pues se pretende la salvación del alma y para ello hay que tratar el pecado y el remedio sacramental para el mismo. Estos tratados, que como vemos florecieron en la Península Ibérica durante el siglo XV, constituyen una clara referencia teológico-pastoral. Es, además, en este contexto donde hemos de situar los precedentes señalados por

19 "Quoniam in plerisque partibus intra eandem civitatem atque dioecesim permixti sunt populi diversarum linguarum habentes sub una fide varios ritus et mores districte praecipimus ut pontifices huiusmodi civitatum sive dioecesum provideant viros idoneos qui secundum diversitates rituum et linguarum divina officia illis celebrent et ecclesiastica sacramenta ministrent instruendo eos verbo pariter et exemplo" (c. 9).

20 MARTÍN PÉREZ, *Libro de las confesiones*, ed., intr. y not. por A. GARCÍA – B. ALONSO – F. CANTELAR, Madrid, BAC, 2002.

21 J. M. SOTO, *El «Tratado de confesión» de Juan Martínez de Almazán. Identificación de dos nuevos manuscritos*, Madrid, Instituto Francisco Suárez del C.S.I.C., 1982; ID., "El «Tratado de confesión» de Juan Martínez de Almazán. Identificación de dos nuevos manuscritos", en *Revista Española de Teología*, 41 (1981), 287-298; ID., "Nuevos datos sobre el «Tratado de Confesión» de Juan Martínez de Almazán", en ID. (coord), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, CSIC, 1998, vol. 1, 343-376.

22 J. M. SOTO, "Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana", en *Hispania Sacra*, 58 (2006), 424. Cf. A. D. DE S. COSTA, *Mestre André Dias de Escobar, figura ecuménica do século XV*, Roma – Porto, Estudos e Textos de Idade Média e Renascemento, 1967.

Elsa Maria da Silva, y que ella cita levemente. Sin duda alguna, las mencionadas *Constituiçõees* que tienen un alto componente teológico sacramental se inscriben, más que en una narración catequética, en este importante género de pastoral penitencial; un género que ayuda a comprender la evolución que se experimenta respecto de la tematización de las formulaciones teológicas y filosóficas desarrolladas por la escolástica y que tendrán su reflejo en la normatividad canónica, especialmente en los siglos que van desde el mencionado IV Concilio de Letrán (s. XIII) al concilio de Trento (1545-1663, s. XVI). Si el pecado es el lugar teológico en el que se inscriben estas reflexiones, la temática sobre las pasiones y las virtudes constituyen, también, un lugar preeminente en el desarrollo del pensamiento práctico. Ello supone, además, una doble mirada antropológica, una respecto de la constitución estructural del hombre pecador, y otra sobre la conciencia de dicho hombre así como la necesidad psicológica de liberación de la culpa.

En el *Cathecismo Pequeno*, en la Segunda parte, tras explicar los mandamientos (c. I-XIV), existe una reflexión sobre las virtudes y de las partes especificas que constituyen la estructura moral humana (c. XV-XX), para pasar, tras una interesante reflexión sobre los dones del Espíritu Santo (c. XXI) y las obras (c. XXII-XXIII), a tratar el tema del pecado original (c. XXV) y los pecados (c. XXVI-XXXV), la *saligia*, regla mnemotécnica para designar:

> "superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acidia; dicción que se acomoda casi perfectamente a las lenguas romances; por ejemplo, al castellano o al portugués: soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula (gargantería), invidia (envidia), acidia (pereza). Estos siete vicios con sus ramificaciones son los pecados por antonomasia. Con relación a ellos no se puede afirmar que se cometen en contra, como sucede en el caso de los mandamientos, artículos de la fe, sacramentos, virtudes, obras de misericordia, etc.; simplemente se cometen, porque hacen referencia a los aspectos que el cristiano no debe asumir en absoluto: ser soberbio, lujurioso, iracundo, etc."[23].

Dentro de los manuales de penitencia que existen, ya que no hemos citado todos, pudiera estar presente en la obra de Diego Ortiz, el *Tratado de confissom* de Chaves, de 1489, obra anónima estudiada y editada por José Barbosa Machado[24] y que posiblemente fue publicado bajo iniciativa del arzobispo de Braga, D. Jorge da Costa[25]. El tratado refleja elementos comunes a la obra de D. Diego como la exposición de los pecados mortales (aunque con un orden distinto), los mandamientos y los cinco sentidos.

23 J. M. Soto, "Visión y tratamiento", *o. c.*, 417.
24 *Tratado de Confissom*, ed. J. B. Machado, Braga, APPACDM, 2003.
25 J. Marques, *A Archquidiocese de Braga no século XV*, Lisboa, 1988,, 1067-1070.

El *Cathecismo Pequeno* se clausura, tras exponer estos puntos sobre los pecados, haciendo referencia al remedio sacramental. Con esto la obra, aunque deja para el final el tema del pecado, sin embargo se inscribe dentro de la lógica de los *manuales de penitencia* al iniciarse con el *topos* del pecado, que como bien ha escrito uno de los grandes especialistas, José María Soto Rábanos, es:

> "el protagonista principal de los tratados de confesión, por encima del confesor, del penitente y del propio sacramento. En principio, parecería que el primer protagonista debiera ser el sacerdote confesor, que figura como destinatario directo; o bien, el penitente, que es, al fin y al cabo, el sujeto y beneficiario del sacramento de la confesión, sea o no co-destinatario de la obra, puesto que es quien se confiesa; o también, el sacramento mismo de la penitencia con todo su contenido, pues es lo que se pone en juego. Y, en verdad, todos estos elementos tienen una cuota importante de protagonismo, porque todos ellos se toman como partes esenciales en los escritos; pero, cuando se detiene uno a reflexionar, acaba convencido de que el actor que sobresale, el gran protagonista, es el pecado"[26].

II. LITERATURA DOCTRINAL

Por otra parte, no se escapa al lector la influencia de la tradición doctrinal presente en autores como Alfonso de Cartagena en España o Dom Duarte en Portugal. De hecho la literatura en prosa en tierras portuguesas tienen en la literatura doctrinal un lugar de expansión de sus intereses tanto culturales como morales, ambos realmente presentes en los príncipes de Avis. Junto a las obras técnicas (de caza o caballería), se desarrollan otros tratados de corte más moral. Entre ellos destaca el *Leal Conselheiro*, un tratado sobre los pecados y las virtudes puestas al servicio de la formación en la rectitud "de nossas concinecias e voontades"[27]. La obra tiene un fuerte tenor moral y sabor pedagógico, se trata de educar al noble portugués, quien mientras mejor formada estuviera mejor podía cumplir con su deber de orientar y cuidar[28].

Alfonso de Cartagena, por su parte es otro personaje excepcional. El *Memoriale virtutum* (1422) supone una reorganización de la secuencia de virtudes respecto del sistema aristotélico que "constituye la adaptación del sistema ético pagano a las coordenadas cristianas"[29]. Compuesta de dos libros, en los

26 J. M. SOTO, "Visión y tratamiento", *o. c.*, 415.

27 DOM DUARTE, *Leal Conselheiro*, ed. M. H. L. DE CASTRO, pref. A. BOTELHO, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da moeda, 1998, 7.

28 M. R. C. MUNIZ, "Os leais e prudentes *conselhos* de El-Rei D. Duarte", en L. M. MONGELLI, *A Literatura Doutrinária na* Corte de Avis, São Paulo, Martins Fontes, 2001, 249.

29 L. FERNÁNDEZ, "Alonso de Cartagena y el humanismo", en *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 37 (2008), 178-179.

treinta y cinco capítulos del primer libro va explicando las cuatro virtudes cardinales, y en los veintiocho del segundo libro el resto de las virtudes. Lo interesante es que el modelo empleado es el de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, aunque con una mirada platónica, estoica, en fin cristiano-monacal, que hace prevalecer las virtudes cardinales[30], y que le lleva a sistematizar el orden de las fuentes a utilizar en un comentario cristiano para tiempos de humanismo y la modernización de la monarquía de presencia laica: "los comentarios de Santo Tomás a la *Ética Nicomáquea* –afirma Luis Fernández–, cuya huella se acentúa en el libro II, y se apostilla con citas de autores antiguos (Homero –por mediación de Aristóteles–, Cicerón, Séneca, Vegecio y Valerio Máximo), la Biblia y los Padres de la Iglesia, citados casi exclusivamente a través del *Decretum* de Graciano"[31].

Alfonso de Cartagena realiza así un acercamiento a las inquietudes de la época que afectan la exposición de la ética y que parte de "los límites del acceso de los legos a la ciencia, es decir, la dimensión social del saber. Pero no sólo eso. Ahora –escribe L. Fernández– se trataba de la educación del príncipe o, mejor, la licitud de sus ocupaciones literarias"[32]. De nuevo aparece la inquietud en la sistematización de la formación del gobernante, como subraya Arturo Hernández Serrano; dicha elección respecto de las virtudes cardinales, dando por supuesta la primacía de las teologales, pero sin una necesidad de fijarse en ellas, es signo de que "Cartagena piensa que el conocimiento de aquéllas, las teologales, no le va a ser muy útil a D. Duarte en sus labores de gobierno, por lo que las dejará de lado en su estudio"[33]. En el *Memoriale virtutum* (*o Memorial de las virtudes*[34]), tras las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) cuyo maestro reconocido de interpretación es Tomás de Aquino[35], Alfonso de Cartagena realiza una separación clara y sistemática, dependiente de la *Ética nicomaquea* y el comentario tomista a la misma, de las virtudes del entendimiento como hábitos que disponen a la inteligencia, y las morales, nacidas de las costumbres, que "bien tienplan e rrigen la parte del sentido e la fazen obediente a

30 L. Fernández, "Legitimación monárquica", *o. c*., 97.

31 *Ib*., 180. En otro lugar lo define así: "… aparece empedrado de citas jurídicas, en su mayor parte procedentes del *Corpus Iuris civilis*, con que se apostilla y glosa la *Ética a Nicómaco*, pasada por el tamiz de la exégesis tomista"; L. Fernández, *Alonso de Cartagena (1385–1456)*, *o. c*., 324.

32 L. Fernández, "Legitimación monárquica", *o. c*., 180.

33 A. Hernández, "Hacia una edición del *Memoriale Virtutum* de Alfonso de Cartagena", en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 6 (1994), 179.

34 La obra original en latín es traducida al castellano en el último tercio del siglo XV, por la dedicatoria realizada a "doña Isabel, Reina de Castilla" se puede situar la fecha de la traducción al menos en torno o a partir de 1474. Este tema está estudiado en M. Campos, *El "Memorial de virtudes"*, *o. c.,* 146-181.

35 Alfonso de Cartagena, *Memorial de las virtudes* (ed. Campos, 207). Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* Iª-IIªᵉ, q. 62.

la razón"[36]. Esta separación siempre está presente, pero como veremos después, existe una introducción de elementos más teológicos y de una significación más profunda del diálogo con la tradición más platónica. Así como en las virtudes del entendimiento (las dianoéticas) la prudencia merece destacarse de entre las otras –a saber, sabiduría, ciencia, entendimiento y arte– por ser "aquel hábito que faze al onbre poderoso de bien aconsejar çerca los proprios bienes e provechosos", pues siguiendo estrictamente a Aristóteles "la prudencia es verdadero hábito obrante con razón çerca los bienes e los males del hombre"[37]; la justicia es la primera virtud, la principal, de las virtudes morales, que ante la inclinación hacia el bien opera su realización. La idea de justicia en Alfonso de Cartagena, sin embargo, siendo dependiente de Aristóteles, está enriquecida, como jurista y teólogo que es, con la tradición teológico-jurídica del *Digesto*, presente en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino y el *Institutionum seu Elementorum Divi Justiniani*, definiéndola como "firme e perdurable voluntad dante su derecho a cada uno"[38]. Si en un principio resulta novedoso, aunque contextuado, el hecho de establecer al Estagirita como guía fundamental en la exposición moral, es precisamente la inclusión de las otras fuentes las que ayudan a comprender mejor, quizás, el sentido de esta virtud y la utilidad de la propia obra. El hecho de que la conducta moral tenga un reflejo en la persona del gobernante hace que la moralidad posea una permeabilidad con las indicaciones de la racionalidad jurídica y la profundidad teológica. Y esta sana sospecha se confirma inmediatamente cuando el autor vincula la idea de justicia con el derecho. Así entre los diversos enfoques jurídicos (derecho divino, humano, natural, de gentes o civil), Alfonso de Cartagena opta por acercarse al fenómeno de la justicia desde el "Philósopho"[39] y va siguiendo su doctrina, mostrando la distinción entre justicia legal, justicia en relación a las leyes que comprende la totalidad de todas las virtudes, y justicia particular que afecta a las relaciones humanas, que "faze al onbre justo, igual, en las comunicaçiones que se fazen a otro"[40].

Nos encontramos ante una nueva proposición de fundamentación axiológica y práctica de la moral caballeresca en la constitución de la monarquía de la Cristiandad, en base a los principios de renovación humanística y la lectura cristiana y contextualizada de los autores griegos, especialmente Aristóteles.

36 *Ib.* (ed. Campos, 206).

37 *Ib.* (ed. Campos, 211). Cf. ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, 1140b 1-5.

38 *Ib.* (ed. Campos, 222). Cf. la nota 7 de la traducción en la que aparecen estas fuentes jurídico-teológicas: "*Summa Theologica*: «Videtur, quod inconvenienter definiatur a justiperitis (Dig. I, I, *de just. et juer*), quod *justitia est perpetua, et constans voluntas jus suum unicuique tribuens*» (II^{a}-II^{ae}, q. 58, art.1)… *Institutionum ser Elementorum D. Justiniani*: «Iustitia est constans et perpetua voluntas per suum cuique tribuendi» (Liber primus, tit. 1)".

39 ALFONSO DE CARTAGENA, *Memorial de las virtudes* (ed. Campos, 223).

40 *Ib.* (ed. Campos, 223-230). ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, 1130b 15-1131a 10.

Alfonso de Cartagena, como Dom Duarte, responden a las exigencias que nacen de la condición europea que unía caballería y nobleza como una condición de vida, y que en Castilla como en Portugal va a precisar de una respuesta, sobre cuál era la condición que rinde y explica la dignidad de noble y que era fundamental en la condición de caballero. Lo que se presenta como condición fundamental de nobleza estriba en el ejercicio de la virtud, con ello aporta una propuesta racional a los que daban vía libre de acceso a la condición noble –el caso de Diego de Valera (1412-1488)[41] y del discípulo de Cartagena y compañero del Tostado, Rodrigo Sánchez de Arévalo (ca. 1405-1470)[42]– y se sitúa así aparte de los que promulgaban una etiología del linaje en la condición de noble –Gutierre Díaz de Games (ca. 1378-1450)[43] y Hernán o Fernán Mexía (ca. 1424- ca. 1500)[44]–.

Estamos ante un progresivo cambio de paradigma exegético que afecta a la propia exposición de las virtudes, especialmente la justicia, virtud propia de gobierno, refrendando virtudes de la nueva adhesión a la monarquía, especialmente dirigidas a los nobles. Suponen un empeño que afectará a obras académicas más expositivas como las de Alfonso Fernández de Madrigal o Pedro de Osma. Estas obras van desarrollando la virtud aristotélico-tomista como una propuesta que limita la fuerza del Príncipe, desde la concepción de la ley de la naturaleza, para dirigirla en su quehacer como proyecto de futuro. Esta no será quizás tan moderna como la virtud de Maquiavelo nacida de la ley de la fortuna

41 Cf. O. di Camillo, "Las teoría de la nobleza en el pensamiento ético de Mosén Diego de Valera", en V. Roncero – A. Menéndez (eds.), *Nunca fue pena mayor. Estudios de literatura española en homenaje a Brian Dutton*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, 223-238; G. Aguila, "La educación del caballero «Tratado de los rieptos e desafios y ceremonial de príncipes» de Diego de Valera, en M. I. Montoya – M. N. Muñoz (eds.), *Las letras y las ciencias en el medievo hispánico*, Granada, Universidad de Granada, 2006, 299-318; S. Scandellari, "Mosén Diego de Valera y los consejos a los príncipes", en *Res publica: revista de la historia y del presente de los conceptos políticos*, 18 (2007), 141-162; C. Moya, "La producción historiográfica de Mosén Diego de Valera en la época de los Reyes Católicos", en N. Salvador – C. Moya, *La literatura en la época de los Reyes Católicos*, Iberoamericana-Universidad de Navarra, Madrid, 2008, 145-166.

42 L. Velázquez, "Rodrigo Sánchez de Arévalo", en M. Fartos (ed.), *La filosofía española en Castilla y León: de los orígenes al Siglo de Oro*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 1997, 121-136; J. M. Ruiz, "Rodrigo Sánchez de Arévalo. Un hombre del Renacimiento", en *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 65 (2009), 125-138; J. A. Bonachía, "Entre la «ciudad ideal» y la «sociedad real»: consideraciones sobre Rodrigo Sánchez de Arévalo y la «Suma de la política»", en *Studia historica. Historia medieval*, 28 (2010), 23-54; J. Villa, "La ideología goticista en los prehumanistas castellanos, Alonso de Cartagena y Rodrigo Sánchez de Arévalo: Sus consideraciones sobre la unidad hispano-visigoda y el reino astur-leonés", en *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales*, 5 (2010), 123-145.

43 Cf. Su obra Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, ed de R. Beltrán Llavador, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997 especialmente el estudio introductorio (I-XI), 19-202.

44 Cf. M. Morales, *Hernán Mexía, escritor giennense del siglo XV*, Instituto de Estudios Giennenses, Jaén, 1997.

y la toma de decisiones del gobernante en aras a un fin inmediato[45], útil para un proyecto personal, pero totalmente inadecuados para un proyecto colectivo, por lo que al contrario resulta muy adecuado para un gran reino como Castilla o Portugal pugnando por la llamada a capitanear la Cristiandad.

III. EL TRATADO TEOLÓGICO

Por último, cuando vemos el *Pequeno Catecismo* parece que estuviésemos delante de un tratado teológico, como hemos señalado, una especie de *suma* por el carácter de la misma: recordemos el esquema de la *Suma teológica*. Esta tercera forma de tratamiento teológico no es incompatible con las anteriores. Hemos de tener en cuenta que los autores citados antecedentemente, tanto los que escribieron *manuales de penitencia* como los que escriben *los libros doctrinales de la Corte*, eran excelentes teólogos. Así, por ejemplo, Juan Martínez de Almazán era estudiante de Artes y bachiller en Derecho en la Universidad de Salamanca, mejor aún André Dias de Escobar quien era doctor en Teología en la Universidad de Viena y maestro en Teología, qué decir tiene autores como Alfonso de Cartagena o Alfonso de Madrigal "el Tostado", quien también escribió su *Tratado sobre las confesiones*, aunque este se centraba en la parte negativa del pecado y, por lo tanto, en la exposición del mismo y los remedios sacramentales.

Adentrando en este aspecto existe un precedente que es muy interesante en el siglo XIV. Se trata de la obra de Guido de Monte Roterio, el ya citado *Manipulus curatorum*, una obra que se sitúa, como señala Jean Delumeau, entre las *Sumas* y los *manuales*[46]. Su disposición tiene elementos que podemos ver en el *Cathecismo Pequeno*, en el sentido de la extensión conceptual que manifiesta. Efectivamente, la obra se divide en tres partes en la que se tratan de los sacramentos en general, del sacramento de la penitencia en particular y, por último, de la instrucción cristiana, toda vez que se procura la formación del clero. Esta formación exige: la administración sacramental, especialmente la eucaristía, la penitencia, y la información de los artículos de la fe y de los rudimentos de la fe. De ahí que la obra trate de los sacramentos en general, del de la penitencia, en segundo lugar, pero también de la instrucción cristiana.

45 R. CAMPA, *La razón instrumental. El mesianismo nostálgico de la contemporaneidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, 18. Cf. J. ABAD, "La «virtu» según Maquiavelo significados y traducciones", en *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, 15 (2008). Disponible en http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2674800&orden=162250&info=link.

46 J. DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, París, Fayard, 1983, 224.

Precedentes los tenemos, ahora sí, con lo definido por Maria da Silva en la literatura, no tanto catequética, como de formación del clero. Otra vez, el siglo XIV nos muestra una obra precedente, el confesional anónimo *Informatorius simplicium sacerdotum*. Interesante obra, relacionada con los *manuales de penitencia*, pero destinada a la formación del clero en la línea de la obra de Guido, en ella aparecen los tema de la obra de Diego Ortiz, a saber:

> Los siete vicios, con sus ramos, ocupan el grueso de la obra (ff. 34va-38vb). Luego expone más brevemente los mandamientos (ff. 38vb-38*bis*va), los artículos de la fe (ff. 38*bis*va-39rb), los sacramentos (ff. 39rb-40ra), las obras de misericordia (f. 40ra-rb y los pecados de los cinco sentidos (f. 40rb-vb)[47].

A pesar de la similitud, el *Cathecismo Pequeno* tiene una circunstancia importante, una clara separación entre la esfera de instrucción teórica, lo que "ha de creer": los artículos de la fe; y los de instrucción práctica, relativos a las obras, lo que "ha de fazer pera hyr ao paraiso"[48]: mandamientos, virtudes, sacramento… Pero vamos más allá de la simple exposición penitencial pastoral y con una misión más universal que la de las obras doctrinales. Y en su sencillez, sin embargo, no se renuncia a la universalidad científica que proporciona el pensamiento filosófico de Aristóteles como se pone de manifiesto desde la primera línea: "Segundo a doctrina de Aristotiles, todallas cousas desejam alguum been que he seu fim, e os fiins e beens particolares sam ordenados e endereçados em outros fiins e beens mais geeraaes ate cheguar ao fym e bem derradeyro que per sy mesmo he desejado e nom he ordenado nem enderemçado em outro beem y fym. Este se dize fym derradeyro, summo bem e nossa bem'aventurança, que todos desejamos, que he Deos Nosso Senhor", citando el segundo libro de la *Metafísica* y la *Ética a Nicómaco*.

Ya en la segunda parte, el fundamento discriminatorio de nuestras acciones vienen de la ley natural del hombre que sabe que debe escoger le bien y huir del mal. Es una regla que está inscrita en la conciencia humana. La ley natural queda reducida a la regla de oro de forma positiva y negativa: Haz a los demás lo que quieres que te hagan y no hagas lo no quieras que no te hagan[49]. No obstante tenemos una naturaleza en el que existe un lugar ocupado por un elemento que enturbia la conciencia: el señorío de las pasiones[50]. Ahora bien contra esas pasiones existe la posibilidad de mantener la conciencia despierta y pronta para la ley natural. La inteligencia, que es común porque es la que salvaguarda la ley natural sita en la conciencia, es la mejor arma (por esclarecer la conciencia

47 J. M. Soto, "Visión y tratamiento", *o. c.*, 421.
48 D. Ortiz, *O Cathecismo Pequeno*, Prohemio, 133.
49 *Ib*., p. II, c. 2, 169.
50 *Ib*.

y por ser universal) contra las pasiones. Y el mejor testigo de esto es el propio Aristóteles.

Tras hablar de los mandamientos, que como su nombre indican, mandad realizar acciones virtuosas, toca hablar (c. XV) de las virtudes. Los argumentos de autoridad al tratar la virtud son: en primer lugar el Filósofo (*Ética a Nicómaco)*: la virtud como perfección y como hábito electivo determinado por nuestra razón; en segundo lugar, san Agustín (*De libero arbitro*): la virtud como claridad del alma. La división no difiere de lo expuesto en los tratados morales de la época, donde el protagonismo aristotélico configura la racionalidad de las virtudes cristianas, ocupando la prudencia el papel de gobierno. El esquema es:

1. Tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad;
2. Cinco virtudes intelectuales: entendimiento, ciencia, sabiduría, prudencia y arte, de las cuales es moral propiamente la prudencia porque afecta al sujeto;
3. Once virtudes morales. Cuatro cardinales, entre las que destaca la prudencia, (moral en cuanto que opera sobre las pasiones y las operaciones humanas) que serán tratados en los capítulos subsiguientes; y siete ordinales. Y las pasiones sobre las que actúan las potencias son también once (seis del apetito concupiscible y seis del irascible)

La aproximación, división y estructuración de las virtudes es un síntoma claro de la vocación teológico-escolástica del autor. Penetrando en el desorden del pecado, las fuentes bíblicas y especialmente san Agustín toman la iniciativa.

La obra de Diego Ortíz de Villegas, en fin se trata de un catecismo que adopta el reflejo de un tratado más sistemático (parece ser que existió un *Cathecismo Mayor*) y que se trata en parte de una suma teológica abreviada expuesta a mitad de camino entre el manual de penitencia (de la que toma la extensión universal del objeto de comunicación), la literatura doctrinal (se trata de un tratado de virtudes para fundamentar la acción moral y política), el compendio teológico (pues los artículos de la fe) y la teología básica (un esquema pretomista, con referencias a los grandes maestros Aristóteles y san Agustín).

Se trata de una obra muy cercana y muy lejana del que será más tarde referencia en el título *Pequeño Catecismo*, es decir, la obra de Martin Lutero escrita en 1529. Una obra que también es un sencillo manual de instrucción en la fe cristiana, nacida de una desilusión pastoral tras la encomienda de realizar un viaje de inspección llevado a cabo en los dos años anteriores, y donde constara que el clero y el laicado tenía necesidades profundas de formación. Para paliar esta ignorancia elaboró el Catecismo para que fuera una ayuda para la religiosidad familiar. Pero aquí la metodología cambia, se adopta la de preguntas y respuestas, que iba dirigido a la gente más sencilla, en contraposición a su

Catecismo mayor, dirigido para los párrocos y predicadores, que era un tratado teológico sobre todos los aspectos de la fe. El contenido del catecismo luterano también es significativo: los diez mandamientos, los artículos principales de nuestra fe (el credo apostólico) y el padrenuestro.

* * *

La obra *Cathecismo Pequeno* opera un significativo cambio con respecto a la tradición anterior. Si el pensamiento de Alfonso de Cartagena y Dom Duarte realizaban un giro decisivo en la consideración de los valores para la ciudad, en un contexto que apuntaba a la Monarquía católica como el bastión fundamental de la preservación de la virtud cristiana. La obra de Diego Ortiz, ayudado de la tradición catequética y penitencial, apunta al pueblo como el lugar de ejercicio común de los valores supervisados por el ya reconocido Monarca, pero ejercidos por el pueblo. Las virtudes aristotélicas diseñadas para la *polis* griega, superadas las diatribas entre el Príncipe monárquico y el Príncipe del Estado renacentista de Maquiavelo del siglo XV, señalan ya en los inicios del siglo XVI que el centro de la acción virtuosa recae en el pueblo. Pero no en un "pueblo" cualquiera, se trata del "Pueblo de Dios" y no bajo una tutela cualquiera, se trata de la tutela del magisterio pastoral del obispo, y no en un contexto cualquiera, sino en el de la Monarquía Católica:

> "Igitur te, pium lectore, te liberrimum et equissimum emendatorem eligimus, qui rectissime iudicare noueris institutioni tue que uerba consonare aut dissonare uideantur. Et quia regis ad imperium hec doctrinalia legi, illa tibi dedico, arbiter esto, faue".

Ahora bien, asegurar los valores esenciales desde una literatura pastoral-catéquética, pero con el mínimo espesor de una *suma*, nos hace ver la necesaria contrapartida de la apuesta, la legitimación del pensamiento cristiano en los procesos teórico-prácticos que sustentan la monarquía. De ahí que se de una prolongación de los valores universales de la nueva *polis* de la modernidad, en un Estado moderno sustentado en los valores del catolicismo que ha de saber integrarse en el proceso de expansión del universo geográfico y social al que se abre. "El cielo de Salamanca"[51] evocado por el profesor José Luis Fuertes con clarividencia hermenéutica, como "*la sixtina salmantina*"[52], sirve de marco iconográfico al último empeño de una tradición que es gozne de lo que está

51 J. M. Martínez, *El cielo de Salamanca: la bóveda de la antigua biblioteca universitaria*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006.

52 J. L. Fuertes, "Pensamiento y filosofía en la Universidad de Salamanca del siglo XV, y su proyección en el XVI", en L. E. Rodríguez-San Pedro – J. L. Polo (eds.), *Salamanca y su universidad en el Primer Renacimiento: siglo XV*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2011, 240.

llegando. La nueva cosmografía plasmada en pintura que representa en verdad el nuevo orden del mundo, curiosamente lo que dos años antes en 1504 parecía haber realizado de una forma simple, pequeña, este antiguo catedrático de astrología de Salamanca, y consejero en los viajes expedicionarios, al trazar el nuevo mapa conceptual y estructural de la antropología de todo hombre, un escrito que muestra la nueva bóveda celeste, la nueva bóveda intelectual, la ruta cierta del hombre para la salvación, para realizar la expedición cierta en la vida de cada uno.