

# VIVESIANA

---

Vol. II

2017



ASSOCIACIÓ D'AMICS DE LLUÍS VIVES  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA



# **VIVESIANA**

ISSN 2445-236X | Vol. II. 2017

Edita: Associació d'Amics de Lluís Vives – Universitat de València

C./ La Nau, 2

46003 València

URL permanent: <https://ojs.uv.es/index.php/VIVESIANA>

## **Consell científic**

Antonio Ariño (Universitat de València, Espanya)

Francisco Calero (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Espanya)

Karl Kohut (Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Alemanya)

Marina Mestre Zaragoza (École Normale Supérieure, Lyon, França)

Gilbert Tournoy (Katholieke Universiteit Leuven, Bèlgica)

## **Consell editorial**

Marco Antonio Coronel (Universitat de València)

Francesc J. Hernández (Universitat de València)

Helena Rausell (Universitat de València)

**VIVESIANA** és una revista científica anual, que té com a objectiu la publicació d'estudis sobre Joan Lluís Vives i el Renaixement. Es publica en Open Journal System. La secció ARTICLES està sotmesa a avaluació.

# VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. II. 2017

## INDEX

<b>Introducció</b>	<b>5</b>
<b>Obres de Vives</b>	<b>7-16</b>
Lluís Vives. Diàlegs, XXII. Regles del joc	9-16
<b>Articles</b>	<b>17-90</b>
El discurso de la guerra y la paz en el <i>Quijote</i> <i>The discourse of war and peace in Don Quixote</i> Francisco Calero Calero	19-31
La <i>Fabula de homine</i> de Juan Luis Vives en la tradición literaria antigua y renacentista <i>The Fabula de homine by Juan Luis Vives in the ancient and Renaissance literary tradition</i> Luis Fernando Hernández	33-46
Anotaciones al tratamiento de los mitos en los <i>Comentarios a la Ciudad de Dios de San Agustín</i> de Juan Luis Vives <i>Annotations to the treatment of the myths in the Commentaries on Augustine's City of God by Juan Luis Vives</i> Pedro Fernández Requena	47-63

# VIVESIANA

ISSN 2445-236X | Vol. II. 2017

El matrimonio en el pensamiento social de Luis Vives: entre la antropología y la teoría política

*Marriage in the social thought of Luis Vives: between anthropology and political theory*

Pedro García Pilán

65-78

Juan Luis Vives *versus* Martín Lutero. La respuesta del Humanismo vivesiano a la Reforma luterana

*Juan Luis Vives versus Martin Luther. The Response of Vivesian Humanism to the Lutheran Reformation*

Raúl Francisco Sebastián Solanes – Néstor Olucha Feliu

79-90

## **Miscel·lània**

**91-101**

Textos llegits el 6 de maig de 2016,  
a l'acte de commemoració de la mort de Joan Lluís Vives  
Celebrat a La Nau

93-99

Declaració institucional

100

Text llegit a la plaça Margarida Valdaura,  
amb motiu de la reubicació del monument a Vives

101



## ARTICLES

# VIVESIANA

## **El discurso de la guerra y la paz en el *Quijote*** ***The discourse of war and peace in Don Quixote***

Francisco Calero Calero<sup>1</sup>

**E**s claro que la temática de la guerra y de la paz tiene una gran importancia en la magna obra de la literatura española. En mi reciente libro *El verdadero autor de los Quijotes de Cervantes y de Avellaneda* lo he puesto de manifiesto al dedicarle un capítulo. En el presente trabajo me propongo ampliar algunos de los conceptos allí tratados, con la finalidad de confirmar mi tesis bifronte: que Miguel de Cervantes Saavedra no pudo escribir nuestra inmortal obra y que el verdadero autor fue nuestro primer y más universal humanista, Luis Vives. Los aspectos que voy a desarrollar son: la teoría de la guerra justa, el pacifismo, la mala opinión de los soldados y la condena de las armas de fuego.

Al primero ha dedicado recientemente un interesante estudio Christoph Strosetzki «Los discursos del Feudalismo y de la guerra justa en el *Quijote*». Como es natural, Strosetzki hace referencia a Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria, esto es, a cuatro verdaderas luminarias filosóficas en la historia de la humanidad, con las que contrasta llamativamente el «lego» Cervantes. Strosetzki resume el pensamiento de Santo Tomás<sup>2</sup>: «Como condiciones de la guerra justa, santo Tomás de Aquino cita en primer lugar la autoridad de un príncipe legítimo que dé la orden de ir a la guerra. En segundo lugar, la culpabilidad de aquellos contra los que se dirige la guerra y, en tercer lugar, la intención justa, es decir, generar el bien e impedir el mal. El deseo de venganza, la belicosidad y la ira destructora no son, por tanto, intenciones justas. El precepto tomista encuentra una continuación en el escrito de Francisco de Vitoria *Sobre el derecho de la guerra*».

En ese contexto de grandes filósofos, presenta Strosetzki un pasaje del *Quijote*, en el que exponen las condiciones de la guerra justa, Cervantes (2004: 939):

---

<sup>1</sup> Catedrático de la UNED.

<sup>2</sup> Ch. Strosetzki, «Los discursos del Feudalismo y de la guerra justa en el *Quijote*», p. 88.

¡No, no, ni Dios lo permita o quiera! Los varones prudentes, las repúblicas bien concertadas, por cuatro cosas han de tomar las armas y desenvainar las espadas y poner a riesgo sus personas, vidas y haciendas: la primera, por defender la fe católica; la segunda, por defender su vida, que es de ley natural y divina; la tercera, en defensa de su honra, de su familia y hacienda; la cuarta, en servicio de su rey en la guerra justa; y si le quisiéremos añadir la quinta, que se puede contar por segunda, es en defensa de su patria. A estas cinco causas, como capitales, se pueden agregar algunas otras que sean justas y razonables y que obliguen a tomar las armas, pero tomarlas por niñerías y por cosas que antes son de risa y pasatiempo que de afrenta, parece que quien las toma carece de todo razonable discurso; cuanto más que el tomar venganza injusta, que justa no puede haber alguna que lo sea, va derechamente contra la santa ley que profesamos, en la cual se nos manda que hagamos bien a nuestros enemigos y que amemos a los que nos aborrecen, mandamiento que aunque parece algo dificultoso de cumplir, no lo es sino para aquellos que tienen menos de Dios que del mundo y más de carne que de espíritu [...]

En el comentario de la edición de F. Rico se dice: «La casuística de DQ se corresponde con la teología moral de su época». De acuerdo, pero, para conocer la teología moral de la época, había que saber latín y estar interesado en la teología, ambas cosas alejadas de las circunstancias vitales de Cervantes. En la correspondiente nota complementaria de la edición de Rico se cita a Francisco de Vitoria, Martín de Azpilicueta, Santo Tomás, *Las Partidas* y, por supuesto, a Erasmo, como representante del pacifismo. ¡Y no se cita a Vives, autor de *De Europae dissidiis et Republica*, *De pacificatione* y *De concordia et discordia in humano genere*! Esto es, al autor que más y mejor escribió sobre esos temas.

Por su parte, Strosetzki pone de relieve en su comentario del pasaje el conocimiento del discurso de la guerra justa<sup>3</sup>: «Que don Quijote está familiarizado con el discurso de la *guerra lícita* se muestra una y otra vez cuando justifica sus acciones con sus casuísticas. Así, enseña a Sancho que solo se puede tomar por botín de guerra el caballo del vencido cuando se ha perdido el propio en la lucha, “que en tal caso lícito es tomar el del vencido, como ganado en guerra lícita”. Don Quijote resalta también la legitimidad de su acción en el caso del yelmo de Mambrino, “el cual se lo quité yo en buena guerra, y me hice señor dél con lícita y lícita posesión”. Y en su discurso sobre *armas y letras* resalta don Quijote que “la guerra también tiene sus leyes y está sujeta a ellas”. Sancho considera que el derecho a la autodefensa forma parte de estas reglas, cambiando así la lista de prioridades de don Quijote. “Pues las divinas y humanas [leyes] permiten que cada uno se defienda de quien quisiere agraviarle”».

A continuación, comenta Strosetzki otras exigencias<sup>4</sup>, postuladas por Francisco de Vitoria y que tienen su reflejo en el *Quijote*, pero ¿cómo pudo manejar Cervantes las obras latinas de Vitoria, puesto que tantas coincidencias no pueden ser posibles? Por el contrario, son

<sup>3</sup> Ch. Strosetzki, «Los discursos del Feudalismo y de la guerra justa en el *Quijote*», p. 89.

<sup>4</sup> Ch. Strosetzki, «Los discursos del Feudalismo y de la guerra justa en el *Quijote*», p. 89-94.

perfectamente explicables en Vives, porque fue compañero de Vitoria en la universidad de París y, al igual que el dominico, Vives estuvo profundamente interesado en todo lo referente a los indios americanos y, por supuesto, en las condiciones de la guerra justa.

Para completar sus comentarios a la exposición de los requisitos de la guerra justa en el *Quijote*, Strosetzki pone de relieve que se produce una relativización de tales exigencias<sup>5</sup>: «La cuestión es, por tanto, por qué don Quijote utiliza tan consecuentemente los argumentos de Vitoria y Ginés de Sepúlveda a favor de la guerra justa llevándolos de tal modo *ad absurdum*, ridiculizándolos al fin y al cabo». En la solución de esa dificultad recurre Strosetzki a la idea de que en la segunda mitad del siglo XVI se fue produciendo una relativización de las exigencias para que una guerra fuera justa, tendencia que culminó en las conferencias del gran filósofo y teólogo Francisco Suárez celebradas en 1584, pero que no fueron publicadas hasta 1621<sup>6</sup>: «De todo eso es responsable un desarrollo sobre la controversia dilucidada públicamente entre Sepúlveda y Las Casas, en Valladolid en 1550, y que condujo a Francisco Suárez a adoptar, en sus conferencias sobre la teoría de la guerra dadas en roma en el año 1584, una posición mucho más moderada, considerándosele así como representante de una evolución crítica y relativizadora de la ideología acerca de la legitimación de la guerra. Esto no lo pudo impedir ni siquiera el hecho de que sus conferencias no se publicaran como libro por primera vez hasta 1621».

La teoría explicativa de Strosetzki se topa con grandísimas dificultades para poder ser admitida, pues tendría que justificar cómo Cervantes, muy alejado de latines y de teologías, pudo terciar en las profundísimas polémicas protagonizadas por los más grandes intelectuales de la época, y cómo pudo coincidir nada menos que con el gran Francisco Suárez, ya que sus opiniones no fueron publicadas hasta 1621. Tendría que justificar Strosetzki cómo Cervantes pudo compatibilizar sus actividades recaudatorias con el seguimiento de las elevadas disputas filosófico-teológicas, y eso sin libros y sin dominio del latín. En mi opinión, es completamente imposible.

Después de descartar la solución «cervantina», vamos a justificar nuestra teoría con la ayuda de los textos, que también son documentos. Para empezar, es evidente que Vives estaba profundamente interesado en la problemática de las guerras, así como que conocía las condiciones de la guerra justa. ¿Cómo no las iba a conocer el mejor conocedor de San Agustín? Y, ya en concreto, Vives dedicó el tercer libro completo de *De concordia* a los bienes de la paz y a los males de las guerras. Su opinión no puede ser más negativa, Vives (1997: 138):

La guerra, como una tempestad violentísima, derriba todo lo que se le pone delante, no deja nada entero o en pie, todo lo corta y lo abate, como un segador equipado con dos hoces: el hierro y el fuego; los rebaños de ganado menor son dispersados, y los de ganado mayor, puestos en fuga los guardianes, son empujados y degollados. Nadie se atreve a exponerse al apremiante peligro para arar, sembrar o realizar otros trabajos necesarios en el cultivo de los campos; pero, si en alguna ocasión esas operaciones han

---

<sup>5</sup> Ch. Strosetzki, «Los discursos del Feudalismo y de la guerra justa en el *Quijote*», p. 96.

<sup>6</sup> Ch. Strosetzki, «Los discursos del Feudalismo y de la guerra justa en el *Quijote*», p. 96.

sido hechas antes de irrumpir los soldados en la región, al levantarse esa tempestad los campos son pisoteados o segados antes de llegar a la madurez, pues éstas son las particularidades de este latrocinio: vivir al momento, no guardar nada, no pensar siquiera en sus propios intereses, de forma que lo que no puedan someter con la espada lo domeñan con el hambre, igual que a las feroces bestias.

Unos años antes, en 1525, escribió Vives a Enrique VIII, entonces su amigo, una amplia carta «Sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz», en la que, entre otros muchos pensamientos, expresó este, Vives (1992: 45-46):

Sobre ningún otro asunto hay que deliberar más o con más frecuencia que sobre el de la guerra, en el que no está permitido equivocarse dos veces y con la que el príncipe apenas debe condescender incluso presionado por una necesidad inevitable, y sólo después de haber probado primero todas las soluciones y haberlas empleado en vano. No hay ninguna guerra tan favorable a la que no sea preferible una paz injusta, si consideras y tienes en cuenta tanto las preocupaciones como los gastos y peligros.

Por tanto, decline el príncipe en sus derechos antes de arriesgarse a perderlo todo, y evite el tremendo golpe de la fortuna con un ligero movimiento de su costado. Las vicisitudes de la guerra son variadas, y en un pequeño espacio de tiempo hacen rodar la situación más consolidada; por eso los antiguos la llamaron *Mavors*; no está en las manos del mismo el emprender la guerra y el dejarla; el inicio de la guerra depende de los príncipes, la terminación está en manos de la fortuna o, más exactamente, de Dios, cuyo designio para con nosotros con razón lo desconocemos, esto es, no sabemos en qué medida le agradamos.

Por lo que se refiere a la guerra justa y a la relativización de sus exigencias, escribió en *De Europae dissidiis et Republica*, Vives (1992: 19):

Hay algunos hombres doctos, Beatísimo Padre, cercanos a los príncipes y de su confianza, que, gozando de gran autoridad entre ellos, cuando son consultados sobre la guerra disertan sobre la justa y la injusta, de tal forma que con facilidad de sus palabras toman los príncipes, por lo demás inclinados o proclives a sus pasiones, apoyo para pensar que cualquier guerra es justa, con tal que les agrade. Los pretextos y excusas nunca faltan, mientras no falten los recursos y la ocasión. Pero, si pensasen y deliberasen de otra forma, inculcando el sentimiento religioso en los espíritus de los príncipes, reprimirían y contendrían a unos hombres proclives a las armas y movidos por las pasiones.

Así, pues, no hay que esperar hasta Francisco Suárez, porque un siglo antes Vives había escrito que lo de las exigencias de la guerra justa es muy relativo, sobre todo si los reyes proclives a la guerra encuentran en sus consejeros intelectuales comprensión y justificación para sus inclinaciones al sometimiento y dominio sobre otras tierras.

La conclusión que hay que sacar de este apartado es que todas las ideas expuestas en el *Quijote* sobre la guerra están presentes en Vives, incluida la de la relativización de las condiciones exigidas a la guerra justa. Por otra parte, esa temática formaba parte de las reflexiones y discusiones de los más importantes filósofos y teólogos, escritas generalmente en latín y, por tanto, difícilmente accesibles a personas «legas» como era Cervantes.

El segundo aspecto que voy a desarrollar es el de la paz o, con mayor precisión, el del pacifismo. En el «Discurso de las armas y las letras» se afirma que el fin de las armas es la paz, Cervantes (2004: 485):

Fin por cierto generoso y alto y digno de grave alabanza, pero no de tanta como merece aquel a que las armas tienden, las cuales tienen por objeto y fin la paz.

La idea encerrada en la frase «las cuales tienen por objeto y fin la paz» procede de la *Política*, Aristóteles (1999: 1334<sup>a</sup>):

la paz es el fin de la guerra.

La continuación del texto citado encierra una verdadera exaltación de la paz, Cervantes (2004: 485-486):

la paz, que es el mayor bien que los hombres pueden desear en esta vida. Y, así, las primeras buenas nuevas que tuvo el mundo y tuvieron los hombres fueron las que dieron los ángeles la noche que fue nuestro día, cuando cantaron en los aires: «Gloria sea en las alturas, y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad»; y a la salutación que el mejor maestro de la tierra y del cielo enseñó a sus allegados y favoritos fue decirles que cuando entrasen en alguna casa dijese: «Paz sea en esta casa»; y otras muchas veces les dijo: «Mi paz os doy, mi paz os dejo; paz sea con vosotros», bien como joya y prenda dada y dejada de tal mano, joya que sin ella en la tierra ni en el cielo puede haber bien alguno. Esta paz es el verdadero fin de la guerra, que lo mismo es decir armas que guerra. Prosupuesta, pues, esta verdad, que el fin de la guerra es la paz [...]

corroborada con citas evangélicas de San Lucas, San Mateo, San Juan y San Marcos. Ni que decir tiene que esa perfecta conjugación del mundo clásico (Aristóteles) con los ideales cristianos es propia del humanismo nórdico, al que pertenecía Vives. Y eso es, precisamente, lo que hizo el valenciano en toda su extensa producción.

Un nuevo alegato por la paz tiene lugar en el episodio de la pendencia con los cuadrilleros, Cervantes (2004: 581-582):

de tal manera quedaron todos en paz y sosiego, que ya no parecía la venta la discordia del campo de Agramonte, como don Quijote había dicho, sino la misma paz y quietud del tiempo de Octaviano.

La referencia a la paz de Augusto es extraordinariamente significativa, no solo porque supone conocimiento y afición a la historia antigua, sino porque fue especialmente importante para Vives, ya que fue el tiempo elegido para el nacimiento de Cristo, al que

Vives dedicó una obrita entera *De tempore quo natus est Christus*. He aquí una pequeña muestra, Vives (Año: 388-389):

Alcanzada una increíble paz en el orbe todo, en el mar y en la tierra, apagadas tantas teas de guerra como ardieron, cerrose por tercera vez aquella famosa puerta de Jano [...] Reinaba la paz, no ya en Roma solamente, sino en toda la humanidad: paz tan profunda como nunca la hubo en el recuerdo de todos los siglos.

Nótese, por otra parte, que en el texto del *Quijote* aparece la palabra «discordia», utilizada por Vives en el título de *De concordia et discordia in humano genere*, porque, para él, la discordia estaba en el origen de todas las guerras, tanto las domésticas como las exteriores.

El mejor remedio para conseguir la paz es amar a los enemigos, como fue expresado por don Quijote en la continuación de las exigencias de la guerra justa, Cervantes (2004: 939):

cuanto más que el tomar venganza injusta, que justa no puede haber alguna que lo sea, va derechamente contra la santa ley que profesamos, en la cual se nos manda que hagamos bien a nuestros enemigos y que amemos a los que nos aborrecen.

Estas ideas fueron expuestas y defendidas por Vives en *De concordia et discordia*, quien las aplicó incluso a los peores enemigos de la cristiandad y, especialmente, de España, los turcos, Vives (1997: 295):

Hay que amar a los turcos, por ser hombres, y los han de amar aquellos que quieren obedecer las palabras Amad a vuestros enemigos.

El mismo precepto cristiano es utilizado por don Quijote «que hagamos bien a nuestros enemigos y que amemos a los que nos aborrecen» y por Vives «Amad a vuestros enemigos».

Un último aspecto de la paz en el *Quijote*, muy resaltado por José Antonio Maravall, es el de la obtención de la paz por la justicia, de origen agustiniano<sup>7</sup>: «Este sistema bélico, que hace depender el triunfo tan solo de la virtud del caballero, es el único capaz de asegurar la paz por la justicia, cristiana y universalmente entendida –conforme a un planteamiento tradicional–, libre de las injerencias de los intereses políticos particulares, lo que no deja de ser un esquema bien anacrónico en la segunda mitad del XVI, con el que Cervantes se tropieza y cree deber mostrar su inadaptación. Esta paz por la justicia es ideal de fondo agustiniano. En su fundamento está la concepción de la paz como sosiego de los espíritus, como tranquilidad del orden, que San Agustín define en su *Civitas Dei*. Y este entronque agustiniano es también hilo conductor que nos lleva a la interpretación política del *Quijote* como ajeno al espíritu que anima al Estado moderno, mientras que, en cambio, nos permite insistir en nuestra tesis de la inclusión de aquel en el clima humanista, tan directamente heredero de la mentalidad medieval. Ese anhelo de paz y ese afán de justicia que se siente, llevan a la posible representación de un mundo en que aquellas imperen. Cuando Erasmo escribe sus epístolas a Francisco I y a Carlos V, cuando Vives escribe su *De concordia et*

---

<sup>7</sup> J. A. Maravall, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, p. 250.

*discordia in humano genere*, no piensan, como ya de Cervantes lo dijimos, en organizar jerárquicamente otra vez la cristiandad». He reproducido este largo texto del gran especialista en la historia del pensamiento político español porque es de gran importancia para mi tesis. En él destaco tres ideas: 1ª Relación de la paz en el Quijote con San Agustín y, más concretamente, con *De civitate Dei*, a la que Vives dedicó unos eruditísimos comentarios en sus *Commentarii ad libros De civitate Dei*. Hay que citar aquí la tesis doctoral de Angelo J. Disalvo *Reflections of the Theological Tradition of St. Augustine in Cervantes*, si bien creo que Cervantes estaba muy alejado de esa tradición. 2ª Interpretación del pensamiento político reflejado en el *Quijote* como distante del propio del siglo XVII y cercano al humanista en su entronque medieval, que es la tesis fundamental del libro de Maravall. 3ª Relación de esas ideas con las de Erasmo y Vives en *De concordia et discordia*. Aunque Maravall no relaciona la justicia con Vives, es claro que le preocupó mucho y desde muy joven, porque a ella dedicó su obrita *Aedes legum* (1519).

La alta valoración de la paz reflejada en el *Quijote* tiene su correlato en el mal concepto que se tiene del soldado, por ejemplo, Cervantes (2004: 493):

y la condición que tenía de ser liberal y gastador le precedió de haber sido soldado los años de su juventud, que es escuela la soldadesca donde el mezquino se hace franco, y el franco pródigo.

Es también el concepto que tenía Vives, tal como lo expresó en *De Europae dissidiis et Republica*, Vives (1992: 63):

¡Qué clase de hombres, por los dioses! ¡Has nombrado al soldado español! Ciertamente todos los soldados son muy impulsivos, arrogantes y de costumbres muy desarregladas.

En consecuencia, el texto del *Quijote* se adecua mucho mejor a Vives que a Cervantes, que tan orgulloso se sentía de haber sido soldado.

Finalmente, el odio a la guerra y el amor a la paz conducen a la condena de las armas de fuego, muchísimo más mortíferas que las armas tradicionales. Así se refleja en Cervantes (2004: 391):

Bien hayan aquellos benditos siglos que carecieron de la espantable furia de aquestos endemoniados instrumentos de la artillería, a cuyo inventor tengo para mí que en el infierno se le está dando el premio de su diabólica invención, con la cual dio causa que un infame y cobarde brazo quite la vida a un valeroso caballero, y que sin saber cómo o por dónde, en la mitad del coraje y brío que enciende y anima a los valientes pechos, llega una desmandada bala (disparada de quien quizá huyó y se espantó del resplandor que hizo el fuego al disparar de la maldita máquina) y corta y acaba en un instante los pensamientos y vida de quien la merecía gozar luengos siglos.

En este pasaje están presentes las ideas que siguen: 1ª Añoranza de los tiempos en los que no existían tales armas; 2ª Condena de su inventor al infierno; 3ª Posibilidad de que un cobarde quite la vida a muchos valientes soldados, que merecían seguir viviendo en lugar del que disparó el arma.

¿Se encuentran en Vives esas ideas? A pesar de no haber sido aducidas en ninguna de las numerosísimas notas al pasaje, la respuesta es afirmativa. En efecto, en *De Europae dissidiis et Republica* (1526) y, más concretamente, en *De Europae dissidiis et bello turcico* escribió, Vives (1992: 69-70):

*Minos.*— Es preciso que se odien a muerte entre sí quienes nunca ponen fin o medida a la guerra. Nada hay suficientemente jurado, sancionado, seguro, pactado; no hay ninguna paz consistente, ninguna tregua; todo lo hecho se deshace; lo que estaba firme se debilita.

*Tiresias.*— Peor es si vieras cómo hacen la guerra entre ellos, no con espadas, lanzas, catapultas o arcos de forma que con un golpe, cuando es mortal, se elimina a un solo hombre; han inventado una clase de máquina con cuyo disparo es uno derribado de forma más violenta que cuando truena Júpiter, y con uno solo son abatidos veinte, cuarenta o cien.

*Escipión.*— ¡Dioses inmortales, qué locura es ésta? ¿Entonces no hay ya ninguna ocasión, ningún honor para los hombres valientes?

*Tiresias.*— El azar es el que hace ya a los hombres valientes, si sobreviven a muchos combates, y no el espíritu o la fuerza.

*Escipión.*— Pero me acuerdo que se me dijo en Grecia que hubo allí un soldado espartano con experiencia que, al ver la catapulta que había sido llevada hacía poco desde Sicilia, exclamó: «ha desaparecido el valor del soldado»; ¿qué exclamaría ahora si viera aquel invento?

*Tiresias.*— ¿Qué? Ha desaparecido lo más propio del hombre, pues de hombres han degenerado en animales salvajísimos. Y los cristianos no se sirven de este invento en ninguna parte con mayor diligencia que para la destrucción de cristianos. Los turcos han recurrido a estas armas a la fuerza y obligados, para no ser vencidos fácilmente por los cristianos si no las tuvieran en sus campamentos.

Y pocos años más tarde, en *De concordia et discordia in humano genere* (1529), volvió sobre las mismas ideas, Vives (1997: 118-119):

Grandes y crueles indicios de odio son las armas que la antigüedad imaginó para hacer daño, y que ahora son consideradas ligeras y suaves en relación a las que inventaran las sucesivas épocas: la espada, la lanza, el arco y el escorpión, ante el cual, al poco de haber sido llevado desde Sicilia, se dice que exclamó Arquidamo, hijo de Agesilao, en su dialecto dórico: *ha perecido el valor del hombre*. Éstas eran ciertamente las armas del combate, pero en el asedio para destruir las murallas se emplearon la tortuga, el ariete y las restantes máquinas.

Los cristianos, más agudos para la invención, hemos superado a la ruda antigüedad, hemos inventado las bombardas de bronce, no de una sola clase, sino enormes, medianas y muy pequeñas; las que no son capaces de

mover de un lugar diez bueyes, otras más ligeras y las que lleva cada hombre como su lanza; las que disparan un solo bolaño y las que disparan muchos. ¡Oh dioses inmortales! ¿Qué enemigo del género humano ideó algo tan execrable, abominable, funesto? ¿Acaso es la cólera de Dios, que desea ya destruir de raíz la raza humana y poner fin a su mundo? No es un invento de los gentiles, de los agarenos, es de los cristianos. ¿Quién nos ha ayudado en esto? El Espíritu Santo, creo, que para dar a conocer su dulzura se mostró bajo el signo de una paloma.

Se cuenta que en la antigüedad hubo en Grecia un tal Salmoneo que, por haber imitado el sonido de los truenos y el inimitable rayo con el ruido del bronce y de caballos con pies de cuerno, fue herido por el rayo de Júpiter y expía graves castigos en el infierno. ¿Qué rayo sería suficiente para el inventor de tal dispositivo? ¿Qué castigo bastaría para quien no sólo reprodujo el trueno, sino que lo superó con estruendo más horrible? Ojalá, en efecto, la bombardarda tuviese sólo la fuerza y la destrucción del rayo, y que cada una no fuese más dañina que todos los rayos de todo el verano. Un rayo mata a un solo hombre, mientras una sola bombardarda a todos los que en una fila se ofrecen al bolaño que se aproxima, con tanta violencia que ni siquiera los flancos están seguros, ya que son matados incluso los que son alcanzados por los fragmentos esparcidos por los aires de los cuerpos desgarrados. El rey, al mostrarle el escorpión, se quejó de que había perecido el valor de los hombres, por el hecho de que un hombre valerosísimo podía ser eliminado con una flecha antes de llegar a las manos: ¿qué diría ahora cuando no sólo un hombre fuerte sino muchos son desgarrados por un solo golpe de bombardarda?

Así, pues, desde hace ya mucho tiempo no se puede distinguir ni las fuerzas ni el valor de alguien, pues los más valientes caen entre los primeros antes de llegar a las manos los ejércitos, no quedando ningún lugar suficientemente protegido.

Si comparamos las ideas expresadas en el texto del *Quijote* con las expresadas por Vives, llegamos a la siguiente comprobación: de las tres ideas del *Quijote* dos están presentes en Vives. La primera es la relativa al castigo del inventor de las armas de fuego: se dice en el *Quijote* «a cuyo inventor tengo para mí que en el infierno se le está dando el premio de su diabólica invención» y en Vives «¿Qué enemigo del género humano ideó algo tan execrable, abominable, funesto [...] ¿Qué rayo sería suficiente para el inventor de tal dispositivo? ¿Qué castigo bastaría para quien no solo reprodujo el trueno, sino que superó con estruendo más horrible?».

La segunda idea se refiere a la desaparición del valor de los hombres: en el *Quijote* «con la cual dio causa que un infame y cobarde brazo quite la vida a un valeroso caballero», y en Vives «*Escipión*.— ¡Dioses inmortales, qué locura es ésa? ¿Entonces no hay ya ninguna ocasión, ningún honor para los hombres valientes? *Tiresias*.— El azar es el que hace ya a los hombres valientes, si sobreviven a muchos combates, y no el espíritu o la fuerza», y en *De concordia et discordia* «El rey, al mostrarle el escorpión, se quejó de que había perecido el valor

de los hombres, por el hecho de que un hombre valerosísimo podía ser eliminado con una flecha antes de llegar a las manos: ¿qué diría ahora cuando no sólo un hombre fuerte sino muchos son desgarrados por un solo golpe de bombardas? Así, pues, desde hace ya mucho tiempo no se puede distinguir ni las fuerzas ni el valor de alguien, pues los más valientes caen entre los primeros antes de llegar a las manos los ejércitos, no quedando ningún lugar suficientemente protegido».

En contraste con las claras concordancias vivesianas, vamos a examinar someramente los textos aducidos por los grandes comentaristas. Diego Clemencín pone una amplísima y eruditísima nota, en la que cita a Petrarca en *De remediis utriusque fortunae*, a Luis Ariosto en su *Orlando furioso*, a Polidoro Virgilio en *De los inventores de las cosas*, a Juan de la Cueva en el poema que lleva el mismo título que la obra de Polidoro, a Quevedo en el recuerdo del verso de Horacio «Illi rubur et aes triplex», a José Pellicer de Salas en las notas a las *Soledades* de Góngora, e incluso el canon del concilio de Letrán de 1139 que condenaba el uso de los arcos y ballestas en las guerras entre cristianos, así como la legislación española sobre la prohibición del arcabuz en la caza. ¡Pero a esa inmensa erudición escaparon los textos más parecidos a los del *Quijote*!

Francisco Rodríguez Marín también le dedica una amplia nota, en la que añade a los textos aportados por Clemencín: Pedro de Oña en *Las postrimerías del hombre*, Jonatan Swift en los *Viajes de Gulliver*, Baltasar Gracián en *El Criticón* e, incluso, al poeta del siglo XIX Ricardo Gil, para terminar con Alfredo Nobel. Al igual que en Clemencín, ni rastro de Vives.

Sería demasiado largo y poco enriquecedor pasar revista a todas las anotaciones de nuestro pasaje, por lo que me voy a detener en las aportaciones de Francisco Márquez Villanueva, que son, en mi opinión, las más pertinentes. En *Fuentes literarias cervantinas* relaciona el pasaje quijotesco con el poema *Carlo famoso* de Luis Zapata:

¡O mísero ejercicio de la guerra,  
a cuánta desventura has ya venido!  
¡Que una onça de pelota, otra de tierra,  
que así llamar la pólvora he querido,  
todo el ser y el valor ponga por tierra  
con que un gran caballero haya nacido,  
ni haya tan fuerte pecho o braço como  
así un poco de pólvora y de plomo!

Esa concordancia entre *Carlo famoso* y *Quijote* es explicada por Márquez Villanueva como influencia del erasmismo en una interesantísima nota<sup>8</sup>: «El aborrecimiento de las armas de fuego, que han llevado a las guerras de su tiempo al extremo de crueldad más incompatible con la dignidad humana, es una de las razones que Erasmo expone cada vez que roza el tema pacifista. Así, en *Dulce bellum inexpertis*, 954 D, y *Querela Pacis*, 634 A (es increíble que los hombres hayan sido capaces de inventar arma tan malvada como el cañón y que los cristianos lo usen en sus guerras) y 640 F (repite la misma idea y se indigna de que las piezas de artillería se bauticen con nombres de apóstoles). Su forma habitual de mencionar

---

<sup>8</sup> F. Márquez Villanueva, *Fuentes literarias cervantinas*, pp. 172-173, nota 77.

lo que Cervantes llama «diabólica invención» y «maldita máquina», es mediante el epíteto «tartareas machinas». El matemático Tartaglia manifestaba ya en 1537 los escrúpulos de conciencia que le asaltaban al aplicar sus conocimientos al estudio de la balística. Es curioso que tanto J. A. Maravall en *Humanismo de las armas en don Quijote*, Madrid, 1948, páginas 109 y sigs., como J. E. Gillet en *Propalladia and Other Works of Bartolomé de Torres Naharro*, Bryn Mawr, 1961, IV, págs. 310 y sigs., que estudian los detalles de la fobia artillera entre nuestros humanistas, no hayan advertido la fundamental ligazón de este tema con el pacifismo de Erasmo». Por supuesto, me parece muy adecuado relacionar el pacifismo del *Quijote* con el pacifismo de Erasmo, pero ¿cómo pudo un erudito de la talla de Márquez Villanueva no relacionarlo también con el pacifismo de Vives? Si lo hizo él, que, sin duda, conocía a Vives, ¿qué podemos esperar de los no tan eruditos?

Para terminar, no puedo dejar de referirme a las anotaciones de la edición de F. Rico, que recogen la bibliografía anterior, sin hacer, eso sí, una síntesis de lo fundamental. En la nota correspondiente se dice: «La condena de las armas de fuego, contra las que de nada valía el denuedo personal del caballero, es constante de Ariosto a Gracián». Y en la nota complementaria se cita a los grandes comentaristas Bowle, Clemencín y Rodríguez Marín, además de bibliografía reciente. Mención especial se hace de Maquiavelo: «Pero es Maquiavelo el que sigue el modelo romano, aboga por el valor personal no azaroso y abomina del soldado mercenario, recordando *aquellos benditos siglos*; al *Arte della guerra* puede unirse el segundo de los *Discorsi sulla prima Decada*». Pero tampoco aparece ninguna referencia a los textos de Vives, que son los más próximos al del *Quijote*. A Maquiavelo lo que le interesaba era resolver desde el punto de vista técnico de la guerra si los romanos hubieran podido hacer las conquistas que hicieron con la existencia de la artillería. Está presente en él la pérdida del valor, pero no la de la condena del inventor de tales armas, por ejemplo en los *Discorsi*<sup>9</sup>: «Dichono ancora, che mediante questi instrumenti de' fuochi, gli uomini non possono usare nè mostrare la virtù loro, come ei potevano anticamente».

## CONCLUSIONES

1ª Los textos de Vives sobre la paz y la guerra son los más próximos a los del *Quijote*.

2ª Ha existido en los comentaristas del *Quijote* un desconocimiento completo de los textos de Vives, lo que contrasta con el conocimiento de autores extranjeros menos pertinentes, como Ariosto, Erasmo y Maquiavelo.

3ª En mi anterior colaboración en esta misma revista «Los gimnosofistas en el *Quijote*: a propósito de las notas al *Quijote* en la edición de Francisco Rico» aporté otro ejemplo significativo de esa ignorancia. Son solo dos ejemplos, pero son numerosos los que se pueden aducir, como he demostrado en mi libro *El verdadero autor de los Quijotes de Cervantes y*

---

<sup>9</sup> N. Maquiavelo, *Il principe e discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, pág. 374.

de *Avellaneda*. Si mi demostración no convence a algunos estudiosos, por lo menos su lectura les servirá para conocer las ideas de nuestro primer humanista.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1999). *Política*. Traducción de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- Calero, Francisco (2012). “Los gimnosofistas en el *Quijote*: a propósito de las notas al *Quijote* en la edición de Francisco Rico”, *Anales cervantinos*, XLIV, pp. 349-354.
- Calero, Francisco (2015). *El verdadero autor de los Quijotes de Cervantes y de Avellaneda*. Madrid: BAC-UNED.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ediciones citadas de Diego Clemencín (1833-1839). Madrid: Aguado; de Francisco Rodríguez Marín (1947-1949). Madrid: Atlas; de Francisco Rico (2004). Barcelona: Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg (las citas se hacen por esta edición).
- Nota: aunque no estamos de acuerdo con esa autoría, la mantenemos por ahora hasta que se vayan pronunciando los críticos.
- Disalvo, Angelo J. (1981). *Reflections of the Theological Tradition of St. Augustine in Cervantes*. Tesis doctoral defendida en Estados Unidos.
- Maquiavelo, Nicolás (1852). *Il principe e discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Torino: Tipografia economica.
- Maravall, José Antonio (2005). *Utopía y contrautopía en el Quijote*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Márquez Villanueva, J. (1973). *Fuentes literarias cervantinas*. Madrid: Gredos.
- Strosetzki, Christoph (ed.) (2006). *Discursos explícitos e implícitos en el Quijote*. Pamplona: Eunsa.
- Strosetzki, Christoph (2006). “Los discursos del Feudalismo y de la guerra justa en el *Quijote*”, en Strosetzki, Chr. (ed.), pp. 73-98.
- Vives, Juan Luis (1992). *De Europae dissidiis et republica. Sobre las disensiones de Europa y sobre el estado*. Traducción de Francisco Calero y M<sup>a</sup> José Echarte. Valencia: Ayuntamiento.

Vives, Juan Luis (1997). *De concordia et discordia in humano genere. De pacificatione. Quam misera esset vita christianorum sub Turca. Sobre la concordia y la discordia en el género humano. Sobre la pacificación. Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos.* Traducción de Francisco Calero, M<sup>a</sup> Luisa Arribas y Pilar Usábel. Valencia: Ayuntamiento.

Vives, Juan Luis (1947). *De tempore quo natus est Christus. Del tiempo en que nació Cristo,* en *Obras completas de Vives I.* Traducción de Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar.

Vives, Juan Luis (1947). *Aedes legum. Templo de las leyes,* en *Obras completas de Vives I.* Traducción de Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar.

*Data de recepció: 8/10/2016 | Data d'avaluació: 1/12/2016*

