# LA POLÉMICA DE LUIS VIVES CONTRA EL ISLAM

Juan Luis Vives [1] es conocido como uno de los más ilustres representantes, y «la personalidad más europea» [2] del Renacimiento español. Nacido el año de la reconquista de Granada por los Reyes Católicos, salió de España muy joven dirigiéndose a París para proseguir su educación en aquella todavía prestigiosa universidad, «populares suos imitans» según nos dice Gregorio Mayáns en su biografía,[3] o «aguijoneado por el deseo de saber», como dice Bonilla en la suya.[4] Aunque posiblemente nunca regresara a su país de nacimiento,[5] tampoco

[1] Un resumen de este estudio fue presentado, con el título «Juan Luis Vives' Treatment of Islam», en la *Sixteenth Century Studies Conference*, que tuvo lugar en San Louis, Missouri, en octubre de 1989.

[2] Pedro Sainz Rodríguez, «Luis Vives y el Renacimiento Español», en *Homenaje a Luis Vives*. Ponencias leídas en el VI Congreso Internacional de Estudios Clásicos, 1974. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1977, p. 5. En adelante cito esta edición.

[3] *Vita Joannis Ludovici Vives*, scriptore Gregorio Maiansio, 8 vols, Valencia, 1782-1790; repr. Gregg Press, Londres, 1964. La biografía ocupa las páginas 2-219 del volumen VII.

[4] Adolfo Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, Madrid, 1903, red. 1981, p. 43. En adelante cito esta edición.

[5] Mayáns afirma que Vives se encontraba en Valencia en 1523. El mismo Vives comunicaba poco antes de esa fecha en carta a Erasmo su intención de visitar España, pero no es seguro que esta visita se realizara, ver Bonilla, p. 161.

rompió totalmente los lazos con su país nativo, manteniendo estrechas relaciones con los poderosos de su época. Su preocupación e interés por España fueron profundos durante toda su vida, como fue también grande el respeto y la consideración en que le tuvieron sus contemporáneos.[6]

Amigo de Erasmo, abierto a nuevas ideas en educación, pacifista en causas políticas y más inclinado a estudios humanísticos que a la teología según el método escolástico tradicional, más que «dialecticus» o «theologus», «grammaticus» como le designaba uno de sus maestros de París,[7] Vives fue sobre todo profunda y sinceramente católico.[8] Sus ideas sobre religión, sociedad o educación mantienen la más estricta ortodoxia, incluso en sus momentos más innovadores. «Filósofo cristiano, eminentemente cristiano» lo llama Bonilla al analizar sus doctrinas.[9] Para él los valores auténticos de las nuevas ideas, renacentistas, parecen radicar más en su contribución a la ilustración y a una mejor formulación de los sistemas religiosos, morales, filosóficos y teológicos, tradicionales, que a su renuncia radical. Los principios filosóficos que sirven de base a sus formulaciones teológicas, en especial, se mantuvieron claramente enraizados en el escolasticismo tradicional y pudieron así confluir sin problema ni dificultad con la nueva escolástica es-

---

[6] Bonilla, pp. 551ss; Sainz Rodríguez, p. 25s.

[7] Mayáns, o. c.

[8] Sobre el origen judaico de Vives se ha hablado mucho. Pruebas documentales fueron dadas por Miguel de la Pinta Llorente y L. M.ª Palacio, *Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Juan Luis Vives. I. Proceso contra Blanquina March, madre del humanista. Introducción y transcripción paleográfica de...*, Madrid: CSIC, 1964. Menos se ha hablado de los puntos en que este origen influyera en sus actitudes religiosas. En nada parece haber influido en su postura religiosa ni en el intento apologético que aquí estudiamos.

[9] Bonilla, p. 561. Pablo Graff afirma que «la concepción del Cristianismo en Vives es firmemente dogmática y eclesiástica», Pablo Graff, *Luis Vives como apologeta. Contribución a la historia de la apologética*, traducido por José M.ª Millán Vallicrosa, Madrid, 1943, p. 131. En adelante cito esta edición.

pañola. Es notable la comparación que Gregorio Mayáns establece entre las obras de Vives y las del insigne teólogo dominico Melchor Cano (1509-1560), en las que ve una continuación fundamental de principios con sólo una diferencia de estilo.[10]

A Vives se le conoce mejor como educador que como polemista,[11] y es, sin embargo, a este tema al que dedicó su última y una de sus más extensas obras, su DE VERITATE FIDEI CHRISTIANAE. Fue publicada por vez primera en 1543, unos tres años después de su muerte,[12] gracias al interés de su viuda, Margarita Valldaura, y bajo la dirección de su amigo Craneveld, quien de acuerdo «con el deseo muy entrañable» (de Vives) la dedicó al papa Pablo III, según expresa en el prólogo que sirve de presentación. A pesar de sus obvias imperfecciones formales, que Vives no llegó a corregir y Craneveld no pudo, o, por respeto a su autor amigo, no quiso eliminar, la obra adquirió gran importancia y difusión, de lo que dan testimonio las numerosas ediciones que de ella se hicieron en los años si-

---

[10] Mayáns, vol. VII, p. 118. En larga referencia establece la siguiente comparación:

> non pauca quae Canus exaravit iam antea legi apud Vivem; sed dissimili oratione, ac stilo, nam Canus secutus fuit scholasticorum suorum temporum...; Vives usus fuit methodo, in qua resolutio innixa veris probationibus supponit et dissolvit dubitationem breviter et aperte.

[11] Entre los pocos estudios dedicados a la obra polémica de Vives, destaca el ya citado de Paulus Graff. Él estudia la polémica filosófica y doctrinal y así su atención primordial va dirigida a los dos primeros y el último libros, presta menos atención al tercero, contra los judíos, y sólo sumariamente aborda el cuarto, contra los mahometanos.

[12] A pesar de ser la última de sus obras, es posible que respondiera a un propósito concebido años antes; así se podría deducir de sus Comentarios a la Ciudad de Dios, encomendados por Erasmo, y comenzados a principios del año 1521, ver Bonilla, p. 116. Contra ello, al menos en lo que concierne su cuarto libro, podrían hablar las faltas en la composición de la obra y de información sobre el Islam, que parecen encontrarse en el tratado y a las que nos referiremos a lo largo del presente estudio.

guientes;[13] y la atención que le prestaron los polemistas y teólogos desde su publicación.[14] Su inclusión en la colección de escritos anti-islámicos preparada por Theodor Bibliander en 1550 aseguró a Vives además un lugar muy distinguido entre los escritores cristianos campeones de la literatura polémica contra el Islam.[15]

El tratado DE VERITATE está dividido en cinco libros, en los cuales, según el mismo Luis Vives indica en el título, *de religionis nostrae fundamentis contra Ethnicos, Judaeos, Agarenos, sive Mahumetanos et perverse Christianos plurima subtilissime disputantur.*[16] Es decir, se trata, en términos generales, de una exposición de la religión cristiana siguiendo un método

---

[13] Además de su edición *JOHANNIS LUDOVICI VIVES VALENTINI De veritate fidei christianae libri quinque: in quibus de religionis nostrae fundamentis adversus Ethnicos, Judaeos... Mahometanos et perverse Christianos plurima disputantur;* Basileae: Fr. Craneveldii, 1543; hay, con pequeños cambios en el título, las ediciones de J. Oporinus, Basilea 1544; de J. Oporinus y Fr. Craneveldius, Lugduni 1551; opera, Basilea 1555; Petrus Horst, Colonia 1564; I. Maire, Lugduni Batavorum 1639, Ver Bonilla, pp. 812s.

[14] Así dice Mayáns, vol VII, p. 167:

> Quae Ludovicus scripsit in quarto libro de Veritate Fidei Christianae, adversus Muhammedem, valdi arriserunt Caspari Barthio, qui Adversariorum Libri X cap. 6. Et Theophilus Raynandus, Scriptor multijugae lectionis, de Bonis et Malis libris pag. 203. Joannes Franciscus Buddeus summum pretium statuit his libris Vivianis quos late recenset in opere De Veritate Religionis Christianae, p. 543 et seqq.

[15] *CONFUTATIONES LEGIS MAHUMETICAE,* quam vocant Alcoranum, singulari industria ac pietate a doctissimis atque optimis partim Latine partim Graece, ad impiae sectae illius, errorumque eius impugnatione, et nostrae fidei Christianae confirmationem olim scriptae, ac magno studio hinc inde inquisitae inque lucem editae... Adiecta quoque est Ludovici Vivis Valentini, viri doctissimi, de Mahumete et Alchorano eius Censura, Basilea, 1550.

[16] Para ésta y las demás citas latinas sigo el texto de la edición de Basilea, 1544... Para la traducción castellana sigo, con algunos cambios, la de Lorenzo Riber, *Juan Luis Vives. Obras completas,* Madrid: Aguilar, 1948. Los capítulos son de la traducción castellana, ya que la edición latina no los lleva numerados.

argumentativo contra los paganos, los judíos, los musulmanes y los herejes cristianos. El fin que Vives se propuso al concebir este tratado no fue «para enaltecer la fe cristiana, que, venturosamente no necesita de la recomendación ni de la propaganda... sino para confirmar a los hermanos y conducir a los de fuera de casa a la comunión del bien tan grande», y ello según una metodología en que «cualquiera pueda entender los argumentos de que nos valemos» como él mismo indica en el subtítulo dado a la obra.

La preocupación medieval de combatir la religión del Islam, un tanto adormecida en la conciencia europea con la aparente decadencia del imperio musulmán durante el siglo XIV, se agudizó de nuevo durante la segunda mitad del siglo XV a medida que los sultanes otomanos comenzaron su expansión en las provincias cristianas del Imperio de Oriente, llegando a su paroxismo a consecuencia de la caída de Constantinopla en 1542. El poderío político y militar de los Turcos frente a Europa, la situación de los cristianos recientemente subyugados y las masas de nuevos conversos al Islam en los territorios tradicionalmente cristianos, fueron causa de un renovado interés por la composición de obras de polémica antiislámica y por la traducción y publicación de textos compuestos siglos antes.[17] En la nueva polémica intervinieron, entre

---

[17] Entre los más notables se cuentan el judío converso hispano Petrus Alphonsi (s. XI), el dominico Ricoldo (Ricardo) de Monte Croce (s. XII) y Juan Kantakuzenos (m. 1388). Los *Dialogui* de Petrus Alphonsi fueron publicados en Colonia en 1536; aunque dedicados primordialmente a refutar la religión judaica, su Título V está dedicado a la polémica anti-islámica. La obra de Ricoldo, escrita originariamente en latín, había sido traducida al griego por Demetrio Cidonio, discípulo de Kantakuzenos, y traducida de nuevo del griego al latín, con el título *Confutatio Alchorani seu legis Saracenorum*, a fines del siglo XV por Bartolomé Pisano de Montearduo quien dedicó la obra al rey Fernando de Aragón en 1475. Fue incluida también en la colección de Bibliander. Las obras polémicas de Juan Kantakuzenos, emperador y monje, *Contra sectam mahometicam apologiae IV* y *Contra Mahometem Orationes quatuor*, fueron traducidas al latín por Rodolfo Gualterio y publicadas por Bibliander en 1543.

otros escritores, notables teólogos y escritores tales como Dionisio el Cartujano (1402-1471), con su *Contra perfidiam Mahometi libri quatuor,* Nicolás de Cusa (1401-1464), con su *Cribatio Alchorani,* y el Cardenal Juan de Torquemada (1388-1468), que contribuyó con su *Tractatus contra principales errores perfidi Mahomet.*[18]

Luis Vives se unió a esta corriente de preocupación europea con varios escritos. Uno es su *De Europae dissidiis et bello turcico dialogus,* 1520,[19] de un interés más bien religioso-político, con el que quiere llamar la atención de sus contemporáneos a la amenaza del predominio otomano, insistiendo en la necesidad de que los príncipes europeos cristianos se unan para que «toda la cristiandad, tranquila, satisfecha, floreciente en fuerzas y riquezas, unida entre sí viviría mejor y podría oponer al Turco formidables fuerzas»,[20] otro es su tratado *De conditione vitae Christianae sub Turca,* 1529, que muy bien se puede caracterizar por la frase usada en él por el mismo Vives de «pietas in periculo».[21] La postura del, por todo lo demás, pacifista Vives aparece en ambos llena de ecos de la política religiosa medieval, y de aproximaciones al llamamiento de una

---

[18] Cito éstos solamente por ser los más importantes de los que pudiéramos llamar polemistas europeos, para diferenciarlos de los más concretamente hispanos, como Pedro Pascual, Juan Andrés, Juan de Segovia, entre otros, cuyos problemas y metodología son otros muy distintos.

Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image,* Edinburgh, 1960, es todavía esencial para el estudio de la polémica anti-islámica durante la Edad Media. Aunque contiene menos información es también útil para el estudio de las raíces medievales de la polémica posterior. Sobre Nicolás de Cusa, ver Ludwig Hageman, *Der Kur'an in Verstaendnis und Kritik bei Nikolaus von Kues,* Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte, Frankfurt am Main, 1976; sobre Juan de Torquemada, Vicente Cantarino, «Juan de Torquemada's Crusade against Islam», a aparecer en *Religionsgespraeche im Mittelalter,* Wolfenbuetteler Arbeitsgespraeche, Wolfenbuettel.

[19] *Opera,* vol. VI, pp. 452-481.

[20] Citado por Bonilla, p. 547.

[21] *Opera,* II, p. 88.

Cruzada, cual había sido la obsesión política de los Papas durante todo el siglo precedente. Un tercer escrito sobre el mismo tema lo constituye el cuarto libro de su DE VERITATE. Aunque incluido como parte de una «summa» apologética y polémica contra todos los adversarios de la religión cristiana, tanto por el adversario a combatir, como por los temas a tratar, libro primero y segundo *contra ethnicos*, tercero *contra judaeos*, y el quinto contra los herejes, tiene su cuarto, CONTRA SECTAM MAHUMETIS, una autonomía ya reconocida en su inclusión independiente de los otros por Teodoro Bibliander entre los tratados de sus *Confutationes legis Mahumeticae*.

La intención primaria de Luis Vives en la composición del tratado *De Veritate* es la presentación razonada de la religión cristiana, ofrecida con tono y estilo «humanistas», alejada de los tecnicismos y razonamientos secos de los «dialectos» a quienes con frecuencia había demostrado su antagonismo.[22] Aunque Vives en su tratamiento de la religión usa con frecuencia de bases filosóficas y teológicas, lo hace más bien de manera indirecta o como haciendo uso de presupuestos intelectuales, siendo manifiesta su preferencia por los argumentos que se basan en la noción de hombre y de religión en sus aspectos sociales.

El método argumentativo, dialéctico, aunque es general a los cinco libros de la obra, varía en su forma concreta en cada uno de ellos de acuerdo con el tema tratado y con el adversario propuesto cuyas doctrinas se propone combatir. Como se puede observar en otros escritores que combinan el ámbito entero de la polémica, cada adversario impone una técnica y un vocabulario dialéctico distintos, que, a la vez, determina el tratamiento concreto que se da al adversario. Por una parte el que se da a los «gentiles», al ser asociados con la cultura de la Grecia pagana toma por lo general un tono más filosófico, con

---

[22] Gregorio Mayáns, *Vita*, 118. Esta actitud se puede deducir también de escritos tales como su *Contra falsos dialecticos* e *In pseudodialecticos*, ver Bonilla, pp. 53, 591 (n. 26).

frecuentes referencias a sus doctrinas filosóficas y pocas a sus costumbres; el de los judíos es por lo general más personal, lleno de referencias, digamos, a la «raza» ya que el ataque sólo va dirigido a su actitud «pertinaz» e interpretación «errónea» y «corrompida» de la Sagrada Biblia, atribuida más a su mala voluntad que a su ignorancia; el que se aplica a los herejes es semejante, aunque lleva siempre la especial dureza de la mayor gravedad de su fe abandonada. Así también Luis Vives aparenta demostrar en su tratado un cierto respeto dialéctico por el adversario pagano, *philosophi apud ethnicos*; y admite sin duda los textos bíblicos, pero no demuestra respeto alguno por los judíos «esa raza de hombres de la más desvergonzada contumacia que el odio jamás agudizara contra nosotros y contra Jesucristo, el Hijo de Dios».[23] Frente al Islam y los musulmanes, Luis Vives finge respetar a su adversario musulmán en el marco dialogal de la polémica, sentir compasión por la abyecta ignorancia de los musulmanes en general, pero es desmedidamente expresivo en su desprecio por la religión del Islam y Mahoma, su fundador.

Se trata, por lo general, de un *odium theologicum* común a la literatura polémica medieval, y generalmente restringido a un tratamiento abstracto y en referencia directa a la religión, pero en alguna rara ocasión llega Vives a una expresión más concreta de las relaciones humanas y sociales existentes entre los tres grupos, cristianos, judíos y musulmanes:

> Grande y cruel es el odio que existe entre nuestra gente y la vuestra. No nos consideramos hombres los unos a los otros, sino perros. Lo mismo ocurre entre nosotros y los judíos, que entre los judíos y vosotros (musulmanes) (p. 585); IV, 1607).

Como los otros libros que comprenden el tratado, también el cuarto, «Contra la secta de Mahoma», va encabezado por un

---

[23] «genus hominum impudentissimae pervicatiae, quam odium exacuit contra nos et Iesum Christum Dei Filium» (p. 391).

corto prefacio que nos dice tanto del enfoque que Vives piensa dar a la materia a tratar, como de sus sentimientos personales hacia el Islam.

> Tan gran parte del género humano está adicta a la necedad de los sueños de los mahometanos, que para quien lo considera con la debida atención no hay cosa más extraña o de mayor lástima. Están persuadidos de tales aberraciones, que las refuta su solo enunciado, el cual se rebate y quebranta a sí mismo; nosotros no la atacamos tanto como ella se ataca a sí misma. Ojalá quisieran ellos prestar atención tan fácilmente como a nosotros nos es fácil argüir en su contra (p. 565; prólogo, p. 1597).

El tratado aparece dividido en 19 secciones o capítulos de muy varia longitud. Tras un corto *Praefatio* y dos Secciones introductorias, *Christianus, Alfaquinus, Quod sit disputandum de religione,* siguen las secciones argumentativas propiamente dichas, *De Mahumete, De armis, Quod Christum conveniebat venire postremum, De Alchorano, De corruptione utrius testamenti, De historiis Alchorani, de Deo, De Christo, De rerum natura, De iis quibus persuasit sectam suam, De sociis eius, De legibus et vita sarracenorum, De Alchorano, De die judicii, De beatitudine, Quod homines possint in quaque lege servari, Multi Agareni.* Las secciones dan la impresión de ofrecer una división objetiva y temática.[24] En realidad no es así. Una lectura, incluso rápida de las secciones, o capítulos, revela que éstos carecen de estructura conceptual, incluyendo unas veces temas dispares, que fácilmente, y más lógicamente, pudieran haber dado lugar a secciones independientes. En otras ocasiones los mismos temas aparecen repetidos en secciones diversas cuando más lógicamente pudieran haberse reunido en una sección única. Así unos temas, tal como el ataque contra el espíritu de violencia supuestamente inherente a la religión musulmana, aparecen tratados en varias secciones, mientras que dos sec-

[24] Así afirma serlo Graff, p. 102.

ciones, una al principio del libro y otra a su fin, aunque tienen contenido diverso, llevan el mismo título, *De Alchorano*. Su longitud es también muy varia; los más largos son aquellos que incluyen leyendas musulmanas o se extienden en discursos retóricos; mucho más breves son los que se basan en la presentación de los datos históricos o discusión de puntos doctrinales.

Dentro de este orden, los argumentos que se van desarrollando ofrecen una lista coincidente en los más de los casos con los ya usados en la polémica anti-islámica desde la Edad Media. Estos son los que hablan de la vida licenciosa del «legislador», su ignorancia y mala fe en su predicación, la violencia de sus acciones, la corrupción de los escritos bíblicos, unas veces por ignorancia otras por pura conveniencia política o más fácil y relajada moralidad, las falsedades y contradicciones incorporadas al Corán, sensualismo desordenado y materialismo de la doctrina y antropomorfismo de su idea de Dios. Todo ello y la ignorancia de los pueblos sometidos explican su expansión, y la figura de Cristo, los Evangelios y su doctrina resplandecen por su mansedumbre, su verdad y su espiritualidad.

El marco literario del libro entero toma, en un escenario bucólico sin determinación de país o nación, la forma de un diálogo entre un Cristiano y un Alfaquí musulmán. Ambos, educados y cultos en sus respectivas doctrinas y tradiciones, y, al parecer, de rara moderación hasta el punto de una coexistencia amistosa, dan un paseo por un parque, entre flores y junto a un riachuelo. En este ambiente casi pastoril y como inducido a ello inconscientemente por la naturaleza en torno el Cristiano comienza su consideración de la belleza creada: «¿Qué te parecen estos pequeños paseos tan agradables?; ¡cuán placentero es el murmullo de este riachuelo, que fluye tan tranquilo entre los guijarros!» (p. 565; I, 1597). Tal consideración y otras semejantes —el aspecto admirable del cielo, la maravillosa figura del sol— llevan muy pronto al Cristiano a introducir la de la belleza del Creador de todas las cosas, tema del primer capítulo. En este primer acto del diálogo, Vives, con li-

beralidad pacifista, permite que el Alfaquí se nos presente como hombre culto en su tradición y abierto a otras:

> Todas estas nociones me fueron inculcadas desde mi infancia, las recibí de un maestro que tuve, hombre de gran y extensa erudición, no sólo en nuestros dogmas, sino también en los vuestros e incluso en los judaicos. (p. 566; I, 1598).

Es una concesión que no deja escapar sin un tanto de ironía en la respuesta que a ello pone en boca del Cristiano: « ¡Lo cual es de lo más raro entre vosotros! » (ibid.).

A consideraciones generales del Cristiano sobre temas religiosos, el Alfaquí responde: «además nos prohibía a tenor de los mandamientos del mismo Mahoma que disputásemos o hiciéramos inquisiciones sobre la religión (mahometana)» (p. 567-68; I, 1599). A lo que Vives hace que el Cristiano conteste: «Si te creyese ser un hombre de ingenio romo o lento cuales son casi todos en vuestra religión, no añadiría ni una sola palabra más por no perder el tiempo ni el esfuerzo» (p. 568; I, 1599); añadiendo además con una desviación sofística digna del mejor «dialéctico» su intención de respetar el escrúpulo musulmán y no discutir sobre la religión, sino sobre la prohibición de discutir sobre la religión: «No quiero disputar contigo sobre tu secta... sólo te pido que juntamente busquemos la razón por la que os lo prohibió tan rotundamente» (p. 568; II, 1599).

La opinión de que el Islam era opuesto por ley a toda discusión religiosa es uno de los errores mantenidos por los polemistas desde la Edad Media, muy poco de acuerdo con la realidad histórica y usado más frecuentemente por los autores menos conocedores del Islam. Vives, como otros antes que él, la aprovecha para introducir, con la contestación del Cristiano, una interesante apología de todo aprendizaje y estudio como base de la racionalización religiosa. Aunque manteniendo todavía un dogmatismo magisterial, estrictamente tradicional, Vives concede:

> No niego en absoluto que sea peligroso para los rudos e ignorantes discutir sobre los misterios de la religión, pero los educados y más prudentes y constantes, pueden y deben hacerlo (p. 569; II, 1599).

A ello añade Vives una nueva evaluación muy de acuerdo con su propia educación y, en general, con el espíritu humanista de su tiempo, tan culto y al mismo tiempo tan vanidoso: «ningún arte o conocimiento se opone a nuestra religión, en efecto «*eruditissimi in nobis sunt religiosissimi*», «entre vosotros en cambio el que llega a gustar un poco de las letras y de la erudición inmediatamente se aleja de vuestras creencias» (p. 574, II, 1602). Esta actitud, por una parte, de desprecio hacia la ignorancia atribuida a los musulmanes en general, y, por otra, de orgullosa apreciación de la propia cultura es una de las notas características de la polémica contra el Islam desde los comienzos del Renacimiento. No sólo ignora Vives, como otros polemistas, siglos de saber árabe y musulmán, sino que ofrece una representación idealizada del saber cristiano.[25]

La literatura polémica religiosa nunca se caracterizó por su sentido equilibrado o justo, ni su tono amistoso. El tratado de Vives, en realidad, tampoco lo es. Pasadas las líneas introductorias de marcado y amistoso comedimiento, en la discusión que sigue inmediatamente, como en el resto del diálogo, sólo el Cristiano juega un papel, él es quien introduce el tema, lo dirige y, al fin, a voluntad, lo cambia o da por terminada la discusión. El es además quien hace presentación de las doctrinas y tradiciones islámicas, a las que se permite dar su interpretación, o calificar según su juicio. El Alfaquí, por su parte, acepta con frecuencia posturas avanzadas por el Cristiano, que ni son aceptables en su religión, ni pudiera haberse sentido obligado a ello por la lógica de su adversario. Su papel, siempre totalmente subordinado, irá quedando restringido, a lo largo del libro, a uno cada vez menos importante hasta desaparecer casi completamente hacia los últimos capítulos. Tampoco es por igual el tono asignado a cada uno de los dialogantes, ni a la manera de presentar el tema respectivo. Mientras el Alfaquí

---

[25] También lo hace, por ejemplo, Juan de Torquemada en su tratado «Contra principales errores perfidi Mahometi».

nunca se deja llevar de la vehemencia polémica en su referencia al Cristianismo y se muestra siempre respetuoso con el Cristiano, no así éste, que se permite mostrar arrogancia al compararse con los musulmanes, e incluso desprecio insultante al referirse a Mahoma, el Corán o puntos básicos de la religión musulmana. En consecuencia, el tono que Vives concede al Cristiano es irónicamente despectivo, o se convierte sencillamente en una sarta de insultos, contra el Corán mismo, Mahoma o sus seguidores. Así habla del «sin fin de mentiras» *(infinita mendacia)*, que se hallan en el Corán o «de la bienaventuranza propuesta (por Mahoma), que más conviene a un cerdo que a un hombre» o «una de dos o el mismo (Mahoma) fue una bestia o creía que lo eran aquellos a quienes hablaba».

Una lectura atenta del tratado revela fácilmente que Vives usa dos géneros de argumentos, dos clases de temas, incluso dos acercamientos distintos a su polémica contra el Islam. Aunque no están separados ni organizados de una manera lógica independiente, la diferencia es obvia. Unos argumentos consisten en notas y noticias breves referentes a la biografía de Mahoma, a la compilación del Corán, o al contenido doctrinal o ético que tradicionalmente se creía representar aspectos básicos del Islam. El segundo género consiste en la narración por extenso de una serie de fábulas y tradiciones populares del género escatológico y cosmogónico, que, aunque conciernen temas y personajes reconocidos por la religión musulmana, no tienen una relación directa con la doctrina islámica como tal. Estos dos niveles polémicos son causa de la doble actitud usada por Vives. El primero da lugar a las aperturas retóricas que son características de este tratado, el segundo ofrece a Vives la oportunidad de aplicar a su argumentación el ridículo y desprecio típicos ya en la polémica medieval. Ambos, combinados, hacen del tratado una mezcla curiosa de actitudes.

En contra de la metodología mantenida por sus predecesores inmediatos en la polémica, Vives es vago y remiso en la cita de las autoridades en que basa sus argumentos, o de los textos y fuentes de donde saca los temas y los argumentos para

su polémica.[26] Pero aun sin citas bíblicas, eclesiásticas o teológicas es evidente su afiliación escolástica y tomista.[27] De los polemistas anteriores es clara su aproximación a la obra del Cardenal Juan de Torquemada, más todavía a las de Dionisio el Cartujano y Ricoldo de Montecroce, aunque su dependencia es más de detalle informativo y doctrinal que textual, de método polémico o exposición teológica. El uso, no muy frecuente, que Vives hace del texto del Corán es, la más de las veces, en citas atribuidas a Mahoma, otras veces en forma de referencias entrelazadas con su propia argumentación. Las citas mismas, por su longitud y literatural, presuponen un texto usado como base. Este, aunque en ocasiones aparece con variantes de menor importancia, repite la traducción de Roberto de Keeton, todavía en uso común entre los demás polemistas precedentes, y cuya autoridad aumentó con su inclusión entre los tratados de las *CONFUTATIONES* publicadas por Bibliander.

Las fuentes inmediatas de las leyendas y fábulas, tampoco son identificadas y no siempre quedan claras, aunque su dependencia de textos escritos parece ser evidente dada la longitud detallada de algunas narraciones, la repetición de las estructuras documentadas y la inclusión de detalles narrativos tal como son conocidos en la tradición musulmana y habían sido usados por otros escritores. Por otra parte, se advierte también una falta notable de lógica consecuente en las aparentes citas que se hace difícil de explicar. La fuente más extensamente usada, aunque Vives no nombra su título, es la *Doctrina Mahumetis*, un documento anónimo, traducido por Herman-

---

[26] Es notable la diferencia, sobre todo con el tratamiento de fuentes de Ricardo de Montecroce, Dionisio Cartujano y Nicolás de Cusa, quienes en la introducción a sus tratados hablan claramente de las fuentes que usan, y durante la discusión, se esfuerzan por identificar los textos citados. Más vago es, para las citas de textos musulmanes, Juan de Torquemada en el suyo.

[27] La conexión de Vives con la escolástica en general, y con Santo Tomás en particular, se percibe más por razón de su tema, claro está, en los otros libros del *De Veritae;* en éste es sobre todo con la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás. Ver P. Graff, p. 109.

nus Alemanus por encargo de Pedro el Venerable, abad de Cluny a mediados del siglo XII.[28] La traducción latina, popularizada ya durante la Edad Media con la autoridad que le prestaba su origen cluniacense, y sin llegar a perder su autoridad pasada adquirió una mayor al ser incluida en la edición de escritos anti-islámicos de Teodoro Bibliander aparecida en 1543.[29] Luis Vives no usa todos los temas de este escrito, pero en los que toma sigue obviamente el texto latino de Hermannus. Como por descuido, el judío Abdías, interlocutor de Mahoma en la fuente latina, aparece en la adaptación de Vives sin mayor introducción, *dixit judaeus, interrogator erat Abdias judaeus,* incluso como interlocutor con quien arguye (p. 631; XIV, 1630), creando así con su presencia un conflicto narrativo y un rompimiento lógico en la presentación dramática de los participantes en el diálogo, el Alfaquí y el Cristiano. A pesar de la clara dependencia del texto latino, que repite literalmente en largos pasajes, Vives no parece informado de su contenido total, y, en alguna manera, ni de su misma naturaleza. Así al hablar del Corán dice:

> El libro aquél (del Corán) fue comenzado por el monje Sergio, continuado por los judíos, más tarde cambiado por los mis-

---

[28] Sobre esta obra Maurice Steinschneider, *Die europaeischen Uebersetzungen aus dem arabischen, Sitzzungsberichte de. k. u. k. Akademie der Wiss. zu Wien* (Phil. Hist. Kl.) 149, 1904, p. 33; M. Th D'Alverny. *Deux traductions du Coran au Moyen Age,* en *Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du Moyen age,* 1947-1948, p. 82-85.

De manera inexplicable P. Graff parece haber confundido, o mezclado, este escrito con el texto de la *Confutatio Alchorani* de Ricoldo de Montecroce. Millás Vallicrosa mantiene esta equivocación en su traducción castellana.

Sobre la actividad literaria del Abad cluniacense contra el Islam, Mandonnet, P. F.: «Pierre le Venerable et son activité litteraire contre l'Islam», *Revue Thomiste,* I, 1893, pp. 329-342; Hugo Monneret de Villard, Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo, Studi e Testi, 110, Ciudad del Vaticano, 1944.

[29] Fue usada extensamente por Dionisio el Cartujano en sus *Contra perfidiam Mahometi libri quatuor.* Bibliander añade al título la nota: *Hic libellus a Mahomet scriptus non est... Estque a sectatoribus receptus inter authenticos libros.*

> mos judíos bajo Ali hijo de Abutalib. De tal manera está lleno de fábulas semejantes a las talmúdicas y se introduce a un judío en disputa con Mahoma concediéndoselo todo, aún las más insignes majaderías, acerca de Dios, los ángeles, de la naturaleza y, a lo último que Jesús, el hijo de María, es el Mesías, lo cual, aunque es suma verdad, no lo debió conceder el judío (p. 650; XVII, 1640).

La ignorancia que Luis Vives demuestra en este pasaje es grave y su confusión múltiple. En primer lugar su aserción final no es cierta, pues el problema de Jesús-Mesías no aparece en el texto latino, el cual termina con Jesús reconociendo la supremacía de Mahoma como profeta. Queda así en duda si Vives usa de este texto en versión ya corrompida, o lo cambia él mismo para su juego retórico de la desvirtuación del testimonio del judío, el cual, como afirma Vives, si en verdad reconoció que Jesús era el Mesías debió, en efecto, haberse convertido al Cristianismo y no al Islam.[30] En la composición del Corán que nos ofrece aquí queda confuso también el papel jugado por Sergio y los judíos. En opinión de Vives parece ser mucho más importante de lo que expresa generalmente la tradición polémica, dejando al parecer muy poco lugar a una labor reveladora o escritora de Mahoma.[31] La denominación de «talmúdicas» de las fábulas y la dureza con que Vives las califica «una sarta de mentiras» *(infinita mendacia)* en parte del Talmud de los judíos (VIII, 1612) aunque más dura aquí, está concorde con la evaluación de otros polemistas que siguen la tradición cluniacense, para quienes el Talmud es la fuente principal de los errores más ridículos y absurdos del Islam.[32] Más notable es la

---

[30] El cambio de texto en esta ocasión introduce la duda de su autenticidad y de la fidelidad a sus fuentes también en otras citas atribuidas a Mahoma, cuyo sentido religioso musulmán parece de por sí sospechoso.

[31] Vives parece seguir la opinión de Dionisio Cartujano, para quien también a la muerte de Mahoma los judíos recibieron de Ali el texto del Coran y lo cambiaron, «quidquid eis visum aut addiderunt, aut detraxerunt, aut mutaverunt» (*Contra perfidiam*, l. II, art. 2).

[32] N. Daniel, o. c., pp. 84-85, 174-175.

despreocupada confusión que Vives parece demostrar entre el texto de la *Doctrina* y el Corán mismo, pues Sergio está históricamente asociado a la composición del texto del Corán, mientras que la discusión a que Vives se refiere es el contenido de la *Doctrina*. Tanto más notable es esta confusión cuanto que no es parte de la tradición polémica, ni tiene base en los escritores a quienes Vives se aproxima.

Las leyendas citadas en el diálogo con el judío Abdías tratan de cosmogonía popular *(natura rerum)*, la leyenda de los ángeles Harot y Marot y la prohibición del vino, la descripción del día del Juicio final, y, cómo no, la descripción detallada del Paraíso y de los placeres en que consistirá la felicidad de los elegidos. Otra de las fábulas, sobre Noé, el elefante, el cerdo y el ratón en el Arca, va introducida por un ambiguo *inquit* sin mayor determinación, pero pertenece al mismo texto,[33] mientras otra, la de Adán y los colores del barro usado en su formación, aunque mencionada en la *Doctrina*, está tomada, así lo afirma Vives, de otra obra a la que da el título de *Liber Temporum (vestrorum)*, en realidad parece referirse a la llamada *Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum*. Anteriormente menciona la piadosa leyenda de la luz milagrosa que acompaña la descendencia de Eva hasta Mahoma «la cual si estuviera contenida en el Corán la refutaría por extenso, pero como se encuentra en alguno de los (libros) vuestros, lo haré sólo brevemente» (p. 582; V, 1606).[34] La cita parece referirse al *De generatione Machumet et nutritura eius*, el cual, según dice el subtítulo, «quisquis scripsit apud Arabes», fue traducido al latín por Herman el Dálmata y gozó de gran autoridad entre los polemistas, siendo también uno de los tratados incluidos en el *corpus* de escritos anti-islámicos por Theodor Bibliander. Por otra parte la referencia a la silla gestatoria de Dios llevada a hombros de ángeles aparece unida a la aparición

[33] Aunque esta leyenda está citada en la *Doctrina*, Vives usa otra versión más extensa y detallada.

[34] Otra referencia a esta luz en p. 575.

de Dios que toca, con mano helada, el hombro del profeta. Lo cual demuestra la confusión en una de dos tradiciones distintas, cuya primera parte pertenece a la *Doctrina,* y la segunda a la leyenda del *mi'raj,* o leyenda de La Ascensión de Mahoma, o Jornada nocturna, la cual Vives, con excepción de este detalle, parece ignorar por completo.

La falta de distinción entre las leyendas cosmogónicas y las escatológicas, tema del folklore religioso musulmán, y el contenido doctrinal de la religión del Islam, y la falta también de tomar en consideración la muy diversa autoridad religiosa de ambos en el Islam, es un error común entre los polemistas cristianos. Cometido por algunos quizá inconscientemente ya desde la Edad Media, fue usado con especial afición por todos ellos en su deseo de ridiculizar el Islam. En el caso de Vives su preferencia por éstos, con exclusión de puntos de mayor importancia doctrinal o dogmática, tradicionalmente incluidos por otros polemistas, subraya un interés, al parecer, más retórico que teológico.

Todas estas leyendas están así presentadas como parte integrante de la doctrina del Islam, y Vives lo hace sin análisis o argumentación alguna, como respuestas a las preguntas de Abdías, limitándose a añadir, sea en su presentación o como comentario parenético puesto en boca del Cristiano, algunas notas llenas del más abierto desprecio: «Sobre aquellos temas que se refieren a la naturaleza de las cosas, (Mahoma) habla como si no hubiera sido enviado por el Señor de la Creación, sino por los comensales, tras abundante cena, a que se siente junto al fuego a entretener muchachitas con cuentos ridículos» (p. 608; XI 1619). O sobre el día del juicio «Escuchemos, como de costumbre, ese cuentecillo» (p. 634; XV, 1632) y también «Todo aquello del Ángel de la muerte con Moisés es un cuentecillo de lo más apropiado para meter miedo a niños malos» (p. 637; XV, 1633) y «Estas cosas dichas del cielo son de lo más absurdo (absurdissima)» (p. 642; XVI, 1635).

El Paraíso musulmán, con la serie de imágenes sensuales, libre y generosamente ampliada en la tradición popular mu-

sulmana,[35] usado como argumento polémico contra el Islam desde la Edad Media con una persistencia que raya en la obsesión,[36] es introducido por Luis Vives con una frase despectiva digna de la polémica medieval: «Mahoma prometió una bienaventuranza que más conviene a un cerdo que a un hombre» (p. 642; XVI, 1635). A lo que añade una frase más en consonancia con su estilo retórico: «Con cuánta mayor lógica habló Epicuro, quien habiendo situado la felicidad en el deleite físico hizo al alma mortal» (p. 642; XVI, 1636) y un poco más adelante «Incluso vuestros sabios Averroes y Avicena reconocieron que era mejor y más verdadera bienaventuranza la enseñada por el pagano Aristóteles que por vuestro legislador» (p. 645; XV, 1637).[37]

Sobre la vida de Mahoma, muy importantes para Vives, como para los demás polemistas desde la Edad Media, son las referencias a su vida privada, sobre todo a su muy citada proclividad sexual, su nacimiento pobre, su idolatría inicial, su juventud ladrona y, más tarde, su matrimonio con viuda rica y su servicio castrense como mercenario de Heraclio, aunque receloso de toda autoridad y rebelde a su emperador.[38]

> Lo que Mahoma apetece, sencillamente lo atribuye a Dios como su autor y responsable *(jussorem)*, sus guerras, rapiñas, actos libidinosos, incestos, violencias, de manera que parece

---

[35] Sobre todo en torno a las leyendas derivadas de la famosa ascensión nocturna de Mahoma, *mi'raj*, nombrada en el Corán. Ver E. Cerulli, *Il «Libro della Scala»*, Ciudad del Vaticano, 1949, p. 369-490. En adelante cito esta edición.

[36] Ibíd., pp. 370-550.

[37] Comúnmente se incluye sólo la referencia. Así lo hace por ejemplo Nicolás de Cusa con cita a su Metafísica, ***Cribatio Alchoranis***, l. II, c. XVIII.

[38] De manera semejante habla Petrus Alphonsi en el s. XII: «Bonitas vitae in Mahometo violentia erat, qua se prophetam Dei praedicari vi faciebat, furto et rapacitate gaudens, et igne libidinis in tantum fervens, ut et alienum thorum foedare adulterio tamquam Domino praecipiente non erubesceret» (*Dialogi*, tit. V; PL. 157, c. 601). Sus *Dialogi*, publicados en Colonia en 1536, tuvieron gran popularidad entre los polemistas del siglo XVI.

> usar de Dios tan sólo como pretexto para sus vicios y crímenes, como un regente o administrador malvado de un reino abusa de un rey niño o demente (p. 597).

La actividad militar de Mahoma da lugar a un ataque contra su pretendida misión divina. Está fingidamente presentada a los árabes contemporáneos suyos para ganar fácil autoridad sobre un pueblo poco civilizado y rudo en extremo, y, como él mismo, rebelde a su emperador.[39] Comenta el Cristiano al Alfaquí:

> Eso es un truco viejo. Lo usaron antes Minos, Licurgo, Numna, Escipión, Sertorio, y también en nuestros días los rebeldes en Hispania. Sólo que Mahoma tuvo más éxito (p. 575; III, 1602).

Otro paso en la caracterización de la religión islámica es la falta de actividad taumatúrgica por parte de Mahoma. Como premisa, Vives toma la misión de Moisés y de Jesús rechazada, según la tradición musulmana, a pesar de los milagros realizados por ambos. Vives acepta la tradición musulmana de que Dios envió a Mahoma sin milagros, pero tergiversa su sentido para hacer de ello una «justificación musulmana» de que el Islam tuviera que imponerse como castigo a la incredulidad, y por tanto con la violencia.

Dos veces trata Vives de la violencia que acusa, por una parte ser inherente a la religión islámica, por otra adoptada por Mahoma mismo siguiendo su propia inclinación y oportunismo político. En la primera Vives aprovecha la oportunidad para hacer gala de sus tendencias pacifistas. Violencia y poder no justifican la verdad de la causa. «¿No vemos con frecuencia en las armas, que la peor causa derrota a la mejor?» (p. 578; IV, 1604). Para Vives, la violencia, esencial, según él, al Islam, debiera garantizar la victoria militar, pero Mahoma, a las veces, fue derrotado. Además, dice «El mundo llegó a mejor seso

[39] No basta a los polemistas medievales argüir sobre la falsedad de la misión del Mahoma. El argumento se basa sobre el engaño de una misión conscientemente mentida, su «callida simulatio», como la llama Petrus Alphonsi (Dialogi, tit. V; PL 157, c. 599).

con los milagros de Cristo y las obras de los apóstoles que con las victorias de los persas y de los romanos» (p. 577; VI, 1606). «¿Qué tiene Mahoma más que Alejandro, o Julio César u otros muchos caudillos no vencidos, cuya gloria militar y cuyas bravas hazañas jamás igualó?» (p. 577; 1602). Es notable, por insólita, la insistencia de Vives de que en el Corán se predica e inculca paz, misericordia y fe sin violencia, lo cual demuestra con varias citas coránicas: «Fui enviado por Dios a los hombres con piedad y misericordia» (p. 578; IV, 1604). Pero Mahoma no lo cumple, «Si él lo hubiera observado se quedara sin fuerza el reino del profeta y desierto el principado» (p. 578, IV, 1604), por eso Mahoma completa y cambia el Corán a su gusto con otros versos en que inculca la violencia. Algunos de los argumentos usados llevan unas connotaciones retóricas difíciles de apreciar hoy en todo su sentido. Si la violencia es mala en el Islam, su tolerancia sexual es peor. Al menos, prosigue Vives, los resultados del robo se pueden poner a buen uso, como cuando los israelitas usaron su botín para edificar el Tabernáculo:

> Grande es la diferencia que hay entre el robo y el goce venéreo, el cual siempre lleva consigo inmundicia, y si es en mujer de otro, es de lo más obscena... Pero (¿qué efecto bueno pudo tener aquella pasión) especialmente cuando aquella desmedida y desenfrenada lujuria, *inmodica effrenatissima libido*, de Mahoma, no iba a tener otro fruto sino una chicuela? (p. 581; IV, 1605).

Se hace extraña la lógica de Vives, o su argumento: Por una parte, se basa, al parecer, en que, para Vives, si el robo fue cometido con «buena intención», *finis sanctificat media;* o si la intención de hacer con su resultado una «buena obra» es posterior, la acción pierde en gravedad moral. En ambos casos su postura no sería aceptable desde un punto estricto de moral escolástica.[40] Por otra parte, además de mostrar la tra-

[40] Santo Tomás discute este problema en su *Summa Theologica,* Ia, IIae, q. XVIII y XIV. Ver Cathrein, *Philosophia Moralis,* 18 ed., Friburgo, p. 109ss.

dicional actitud hacia toda actividad sexual, parece expresar su sentimento de que la *libido* de Mahoma hubiera sido menos reprensible, o menos vana y fútil, si el fruto de ella hubiera sido, en vez de una *filiola*, un gran varón.

El concepto de la inimitabilidad del Corán ampliamente conocido en Occidente y usado como argumento en la polémica, lo es también por Vives. Con cita al mismo Corán (Q. 17, 88) puesta en boca del Cristiano «que ni un solo capítulo pudiera ser compuesto por el ingenio de todos los hombres y todos los demonios, aunque todos a una se lo propusieran» (p. 648; XII, 1639), Vives continúa «No dudo ser verdad lo que dice, pues nadie pudiera escribir un libro tan insulso, tan falso, tan lleno de contradicciones» (p. 649; XII, 1639). El ataque no es nuevo, como tampoco lo son los argumentos usados en contra del Corán; sí lo es el sarcasmo despectivo en la tergiversación del sentido de la cita coránica.[41] Anteriormente ya había juzgado los dos textos: «Vuestro libro es oscuro, difícil, intrincado y nadie, si no es árabe, es capaz de entenderlo, el texto evangélico es todo llaneza y facilidad, en la lengua que fuere no puede haber cosa más clara» (p. 589; VI, 1609). El juicio de Vives sobre el estilo de ambos textos, es, claro está, a favor de la simplicidad del estilo evangélico, para el que encuentra la justificación de su utilidad:

> ¿Qué provecho pueden sacar los hombres de lo que no entienden? Dime por favor, cuando un sabio habla a los ignorantes, *rudioribus*, y les manda que hagan algo, ¿acaso acomoda lo que dice a su propia inteligencia excelente, o más bien lo hace al poco sentido de aquellos a quienes habla? (p. 589; VI, 1609).

A lo largo del tratado, una serie de argumentos llevan a la presentación de la doctrina cristiana contrapuesta a la musulmana. La argumentación, en semejantes casos, sigue general-

[41] La postura generalmente adoptada por los polemistas cristianos es que el Corán no ofrece en realidad gran calidad o estilo. Algunos por el contrario sin hablar de su «inimitabilidad» se refieren a la inhabilidad de Mahoma de componer semejante obra.

mente una línea claramente escolástica, incluso tomista, aunque dando preferencia a los conceptos sociales sobre los doctrinales y teológicos. Dos puntos son tratados con especial extensión. Uno es el de la unidad e indisolubilidad del matrimonio, que da lugar a una discusión sobre el papel de la mujer en el que Vives arguye sobre su concepto de amistad humana, matrimonio, amor conyugal y obligación hacia los hijos. Aunque sigue fundamentalmente la argumentación de Santo Tomás basando la indisolubilidad del matrimonio único en la naturaleza de las relaciones humanas,[42] la exposición de Vives nada tiene de escolástica, dando la impresión de que no está tanto ofreciendo una oposición a la doctrina del adversario musulmán, como proponiendo la suya propia. Otro, por ejemplo, es su defensa de la doctrina de la Trinidad. Vives comienza con un ataque al concepto que atribuye a la doctrina musulmana que todo proceso generador es fundamentalmente sexual y necesariamente está basado en la función reproductora de una pareja. Hay reproducción sin pareja, como también la hay que no es sexual, ni material. No es una objeción nueva la de Vives, aunque sí su extensa exposición del caso. Aunque es uno de sus mejores argumentos, al concluir que, puesto que se puede dar, de hecho se da una generación divina, Vives cae en uno de sus pocos errores lógicos. Al argüir así Vives no parece ser consciente de que los escolásticos rechazarían su propuesta, pues *de posse ad factum non valet illatio.*

La acusación de que el Islam se opone al concepto trinitario por el temor que Dios pueda tener a que un hijo se rebelara en contra de su poder, ni es lógica, ni está en realidad justificada, pero permite a Vives una referencia a la rebeldía de Mahoma con Heraclio, su señor y a la violencia con que impuso su doctrina a sus compatriotas, tan violentos como él mismo.

Vives usa otra línea de argumentación también con especial cuidado. Esta responde al género llamado por dialécticos escolásticos *argumentum ad hominem.* Por basarse en puntos

[42] Sto. Tomás en su *Summa contra Gentiles,* l. III, c. cxxiii.

aceptados por el adversario, queda eximido el polemista de la responsabilidad de la validez real, o de su propia aceptación de unas premisas que solamente obligan al adversario a quien, a la vez, obligan a aceptar la lógica de sus conclusiones. Así Vives simula aceptar la postura musulmana para usarla como base de su argumentación anti-islámica. En estos casos el conocimiento que Vives demuestra del Islam es superficial, confuso y claramente basado en los malentendidos y prejuicios aceptados comúnmente en Europa como producto de los escritos cluniacenses del *Corpus*. En general, el punto de partida parece ser un acercamiento a las creencias, o a los usos musulmanes, que Vives usa como excusa tan sólo para desarrollar sus propios puntos de vista sobre temas morales o éticos, siendo excusa tan sólo la religión del Islam. Si bien éstas no son las más profundas, son sin embargo sus mejores páginas y, posiblemente, las que le distinguen mejor de otros polemistas anteriores. La elegancia de su estilo retórico y agudeza argumentativa, incluso su método dialéctico socrático que impone al Alfaquí, están usados con refinamiento y para la propia ventaja.

A este género pertenecen, por ejemplo, el reconocimiento de la misión de Jesucristo y su designación «palabra de Dios (Verbum Dei)», tal como se encuentra en el texto coránico: «¿Qué Verbo es Cristo? (p. 604; X, 1617), que Vives desarrolla en largo argumento en favor de la divinidad de Cristo. También la aceptación islámica de los Evangelios como palabra de Dios. Sin citas textuales, aunque sobre las bases de claras referencias al texto coránico, Vives continúa la tradición conocida a los polemistas anteriores de que el Corán acepta, con su alabanza, la persona y la misión de Cristo. Vives la lleva a unos términos extremos más allá de lo que el texto coránico dice y la tradición musulmana admite en realidad. De Cristo dice *Verbum Dei, Messias promissus, semper sanctus, doctor sapientissimus, semper vivens*, etc. Lo mismo hace, pero en contrario, con la persona de Mahoma: *homo merus, ignobilis, aliquando latro, incertus, mortuus et conputrefactus*. Todo lo cual le lleva a una argumentación fácilmente conclusiva. Eso lo admite el mismo

Corán, *ergo*, los musulmanes debieran creer que Jesucristo es más digno que Mahoma. Esta conclusión lleva a Vives a una argumentación política de interés, si bien de poco valor dialéctico. Así como en las embajadas y negociaciones políticas el más importante y digno acude siempre el último, *ergo* Jesús, que fue el más digno de los dos, fue el último y después de él ningún otro profeta pudo ser enviado por Dios. Desde un punto de vista técnico, el argumento, un «sorites», mantiene, a pesar de su presentación dialogada, una forma perfecta.

Pero la presentación no es objetiva y la formulación del argumento va ya tergiversada y permite la inclusión de comentarios negativos. En algunos casos, el argumento coránico es usado para un ataque contra el Islam mismo. Así, si sólo Dios entiende el Corán para qué sirve; si los textos bíblicos están corrompidos, por qué los alaba el mismo Mahoma en el Corán. Un ejemplo interesante de la técnica de Vives es su referencia a la 'shahada' musulmana:

> *Non est Deus nisi Deus.* ¿Quién puede imaginarse cosa más estúpida?, y ¿Quién no sabe eso? ¿Qué judío, cristiano o gentil no diría y confesaría lo mismo? No hay hombre sino el hombre, ni asno sino el asno (597).

La objeción cristiana contra esta fórmula era general y venía desde antiguo, aunque cada vez se vean razones distintas para rechazarla. El ridículo que evidentemente Vives quiere hacer al introducir la palabra asno es consecuente con su estilo. Más difícil de explicar, o aceptar es que al parecer Vives la considera inaceptable «ineptius» tautología. No se puede argüir con Vives su ignorancia del árabe y por tanto no darse cuenta en latín de la falta del artículo presente en la fórmula árabe. Su sofisma comienza al no querer ver que la repetición de las palabras esconde, no mucho, su uso en doble sentido, genérico en uno, concreto y específico en el otro. «Non est (alter) deus nisi deus (vivus), non est (alter) asinus nisi (hic) asinus».

El segundo género es simplemente una *reductio ad absurdum*. Este género de argumentos al ser aplicado a citas coránicas y, con mayor frecuencia, a las tradiciones populares mu-

sulmanas, entendidas y explicadas («ad litteram»), lleva a extremos lógicos absurdos que ridiculizan fácilmente la religión islámica. Con ello desarrolla y aplica una actitud ya vista con frecuencia en otros polemistas, para quienes también puntos doctrinales islámicos, eran «ridiculissima» «stultissima», «insanissimos errores». En ambos casos ironía y sarcasmo son, sin duda, la armas más devastadoras de Vives, que nunca usa con mucha imparcialidad, pero cuyo uso insistente hace sospechar que el ridículo del adversario sea la verdadera finalidad de Vives. Por ello insiste también en que los milagros atribuidos a Mahoma «¿quién puede aguantar la risa al escucharlos»? (p. 588; 1609). «Un día, dice, allí (en el cielo) ser como mil años, un año como cuarenta mil años. ¡Qué proporción entre día y año tan docta y tomada de las reglas de astrónomos, que un año no es más que cuarenta veces más que un día! (p. 641).

Objeción fundamental contra el Islam es su concepción antropomórfica de Dios, materialista según la acusación, que Vives, siguiendo a los polemistas anteriores, demuestra con el mismo género de argumentos. En la creación de Adán, dice el Islam, Dios tomó un puñado de tierra (p. 609), pero Dios no tiene puño.

> Demás de esto, así como Plutarco escribe que Pitágoras, por la proporción del pie de Hércules con los otros pies averiguó cuanto mayor era Hércules que los otros hombres... así también, si Dios tiene mano, por la mano pudiera deducir el tamaño de su cuerpo (p. 1613).

La aparición de Dios a Mahoma sobre un trono a hombros de ángeles (p. 596), da lugar a un retorcimiento retórico muy del gusto de Vives. «Dice (Mahoma) que Dios le tocó con una mano que estaba sumamente fría (p. 596; 1613). A ello Vives arguye: «Más pertinente fuera decir que estaba muy caliente, pues Dios en el cielo, en la luz, en la caridad más bien es caliente que frío, y en las Sagradas Letras se dice 'Dios es fuego consumidor'» (ibíd.).[43]

[43] También Torquemada arguye este punto, y condena el Islam por la misma razón. «Tactus autem non potest nisi corporeum esse»

Es difícil no ver la satisfacción del polemista al argüir de esta manera fácil, *ad litteram y ad absurdum,* contra la visión celestial atribuida al Islam, sobre todo en su elaboración de las consecuencias de un Paraíso «excesivamente» material. El ridículo aumenta con las consecuencias forzadas de la interpretación literal de la leyenda:

> 'El primer plato que se pondrá en la mesa será el hígado del pez Albisburi'. Deduzco que debía ser muy del agrado del paladar de Mahoma, pero no todos tienen el mismo gusto, ni los manjares tienen para todos el mismo sabor. ¿Qué pasará con aquellos que sienten verdadero horror por el pescado? (p. 642; XVI, 1635).[44]... Y ¿nunca habrán de estar hartos ni hastiados; ni sufrirán de empacho, ni estarán enfermos jamás? ¿Cómo digerirán y cómo expulsarán lo digerido? ¿dónde estarán el albañar y dónde la excreta?... 'No faltará allí ningún género de deleite' ¿Qué quiere decir con ello, que jugarán al disco, o a los naipes y habrá allí baños y funámbulos y titiriteros? (p. 642; XVI, 1636).

Es un argumento que Vives lleva al extremo usando del recurso retórico de la reiteración, detallada y por extenso, de los aspectos «absurdos» de esta presentación del Paraíso: si sudan y se enfrían, si no gusta el color del vestido, si habrá tintoreros y tejedores, etc.[45] O con gusto retórico de derivaciones llenas de ironía y sarcasmo:

> Pero se le olvidó la música, cuyo deleite no es el más grosero. Quizá él y los árabes, guerreros y rudos no podían ser cauti-

---

(*Tractatus,* c. XV). Aunque unas páginas más adelante, sin referencia al punto ya hecho, habla de expresiones semejantes en la Revelación cristiana, que justifica como metáforas: «Convenienter in Sacris scripturis traduntur spiritualia nobis sub metaphoris corporalium», con cita a Dionisio Areopagita, *Coelestis Hierarchia* (ibíd.). Ricoldo se limita a afirmar que Mahoma en esa visión atribuye a Dios y a los ángeles «postura en espacio corporal» (*Confutatio,* c. xiv, c. 1123).

[44] Una objeción que los musulmanes habían ya tratado de soslayar en sus mismas leyendas. Ver E. Cerulli, p. 118.

[45] Guillermo de Auvernia, en su *Magisterium divinale,* analiza, mucho más por extenso y siguiendo un método de lógica más estricta, estos problemas del paraíso musulmán, también lo hace Benito de Alignan (citado por Cerulli, p. 407 ss.).

> vados por la música, como aquel rey de los escitas, que prefería oír el relincho de su caballo al tañer la vihuela ante el rey Felipe (p. 644; XVI, 1636).

Sobre el tema del día del Juicio Final, Vives arguye de la misma manera, insistiendo en que si todos reciben un libro con todas sus obras escritas en él, el día del juicio tendría que durar cinco mil años, y, con no poca ironía, añade que si además el examen de las obras de cada uno se lleva a cabo «como se hace en nuestros tribunales, durará, no cinco mil, sino quinientos mil años» (p. 640; XV, 1635).

Otro punto es más sorprendente en su presentación del sofisma irónico que es la tónica del diálogo. La prohibición del vino, como consecuencia de la borrachera de los ángeles Harot y Marot seducidos por los encantos de una mujer. La leyenda, expuesta por el Christiano, lleva a uno de los argumentos retóricos más interesantes de todo el tratado, basado en principio sobre un concepto de responsabilidad tradicional: *quod est causa causae est causa causati.* Por una parte Vives defiende el «uso cristiano», moderado, del vino. Sin moderación todo daña, el pan, la leche, el queso, la carne, las frutas, incluso el agua, así arguye en contra de su prohibición absoluta en el Islam. «Si prohibís el vino porque los ángeles se emborracharon, porque no prohibís, con mayor razón, las mujeres ya que por ella ocurrió todo». La condescendencia final explicativa, no tiene mucho valor argumentativo, ni el argumento es nuevo, pero manifiesta otra vez el tono preferido por Vives en todo el tratado: «Pero Mahoma era mujeriego, no un borracho *(mulierosus erat non vinosus)*, para él y los árabes era más fácil abstenerse del vino que de las mujeres (p. 633; XIV, 1631).

El tratado de Vives sigue la línea general, y a las veces incluso la particular, de los temas que cubre la polémica anterior. Su evidente aproximación a figuras notables de la polémica inmediatamente precedente y, a través de los textos, también a los autores medievales le hace un continuador de la nueva polémica anti-islámica durante el siglo XV. Sin embargo, propio de Vives y, al mismo tiempo, la novedad de su tra-

tado es la forma como evita, incluso cuando usa nociones de teología escolástica o puntos doctrinales, toda cita bíblica, de autoridades de la tradición cristiana, o el desarrollo de toda argumentación teológica. Más todavía, la importancia y la seriedad con que parece argüir, sin distinción, puntos esenciales de la doctrina y otros completamente irrelevantes de las tradiciones musulmanas desde un punto de vista más humano y social que teológico. De este modo Vives vacía la polémica tradicional de su sentido teológico y bíblico, tan importante todavía para los escritores anti-islámicos durante el siglo XV.

El tratado se cierra con un capítulo que se encuentra con frecuencia incluido al fin en otros muchos tratados polémicos. Es el dedicado al problema de la extraordinaria difusión del Islam. La difusión de su doctrina, su aceptación por pueblos numerosos y variados era un argumento ya usado en la teología apologética cristiana como señal de la protección divina al Cristianismo primitivo.[46] En el caso del Islam no cabe, claro está, aceptar el mismo sentido de acción providencial, y además: «*Multitudo non arguit bonitatem*» (p. 653; XIX, 1641). Como para otros polemistas medievales, también para Vives, siguiendo a Santo Tomás,[47] la violencia de sus líderes, la sensualidad fácil que ofrece la religión musulmana, y la ignorancia ruda de los pueblos convertidos son los muros que una vez impuesto el Islam, impiden su disolución.

Es difícil creer que Vives no estuviera consciente de que su dialéctica era con frecuencia defectuosa y sofística; o que muchos de los argumentos que usaba contra el Islam, se pudieran haber usado, también *ad hominem,* con gran facilidad y con el mismo efecto contra el cristianismo; o que no era una discusión abierta la de los dialogantes; o que no mantenía una actitud racionalista, ni seguía una trayectoria lógica objetiva, no pretendiendo siquiera una derrota inteligente de su adver-

[46] Santo Tomás dice en su *Summa contra Gentiles:* «Mirabilis mundi conversio ad fidem Christianam est indicium certissimum praeteritorum signorum (L. I, cap. VI).

[47] (*Summa contra Gentiles,* ibíd.).

sario. Ni adopta una postura pacifista, ni trata de ofrecer un mejor conocimiento del Islam, sino de su derrota y destrucción y ello a base de una retórica simplista e injusta basada en la ridiculización de los puntos más vulnerables del adversario. El tratado, en realidad, explica y aplica el sentido de la expresión, nunca mejor usada, de «hacerse su turco» y usarlo como «cabeza de turco». En este sentido, Vives se mantiene en su tratado, bajo una forma retórica nueva, dentro de una tradición cristiana estrictamente medieval de la polémica anti-islámica. Tampoco es su preocupación el Islam en España, ni los moriscos hispanos, musulmanes o islamizantes, de su tiempo, sino Europa y la amenaza militar del Islam invasor en el Este. En ello sigue los motivos para la polémica de sus predecesores inmediatos, Dionisio el Cartujano, Nicolás de Cusa, y Juan de Torquemada.

V. CANTARINO
Ohio State University