

## El soldado viejo de Francisco Mexía: el camino ético en el *Diálogo del soldado* (1555)

Leonardo Coppola  
(Università degli Studi “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara)

A la hora de enfocar nuestra atención en la figura castrense que Francisco Mexía presenta en el *Diálogo del soldado* (Valencia, 1555), atendemos a una obra que bien se enmarca en el género de los diálogos militares. Sin detenernos en reseñar los numerosos ejemplos que podríamos traer a colación sobre la difusión impresa de este género a lo largo del siglo XVI,<sup>1</sup> es bien sabido cómo muchos de ellos atienden a experiencias profesionales y estratégicas;<sup>2</sup> otros, en cambio, muestran las corrupciones de la vida militar misma; verbigracia, el *Diálogo del soldado* de fray Francisco Mexía.

El perfil de Mexía no se halla vinculado directamente con la actividad profesional de la milicia, de hecho, quien escribe no es un soldado, como en cambio ocurre en los *Diálogos de la vida del soldado* (1552), de Diego Núñez de Alba, sino un fraile dominico que nos aparta de la relación de la gente de guerra, cuyo fin era habitualmente exaltar la vida militar (González Castrillo, 14). Francisco Mexía, “doctor en sacra theología de la orden de Sancto Domingo, morador en el convento de predicadores en Xátiva” (2r)<sup>3</sup> –como reza el incipit de la epístola introductoria– se adhiere al género del diálogo sobre el arte militar que extendieron los autores del Quinientos a partir del modelo platónico, como deja claro desde el prólogo al lector (cfr. González Castrillo: 25, Ynduráin, 441 y Baranda Leturio, 6). La confrontación dialógica “entre un religioso caminante, dicho Fulgencio, con otro soldado llamado Machicao, el cual relata hechos de las guerras pasadas fiel y verdaderamente” (7r), focaliza su atención en la vida militar, como veremos, llena de vicios y defectos, revelando, por su parte, vacíos espirituales tanto en la esfera moral y ética del interlocutor miliciano como en la materia religiosa del mundo eclesiástico. La necesidad de denunciar los abusos y las trasgresiones que los soldados habían sufrido y cometido durante “las guerras pasadas fiel y verdaderamente” (7r) insta a la cristianización de la vida militar, propósito que, como indica González Castrillo (48), brota en la traducción que Diego de Mora hizo del *Soldato christiano* (1569), de Antonio Possevino, con el fin de “enderezar a los Soldados, que algunos con ignorancia de no entender en lo que peccan an llegado a cometer cossas tan en daño de sus almas.” (6r) Por sugerir “cossas tan en daño” de su alma, el soldado Machicao sirve, entonces, como paradigma tanto de la presunción como del defecto humano de la soldadesca.

Siguiendo la tradición de los diálogos militares, las respuestas del asalariado veterano a las preguntas que el eclesiástico le dirige durante el camino que comparten de Barcelona a Valencia son un breve recorrido histórico y fidedigno de su vida militar durante las

<sup>1</sup> Más allá de nuestro texto de interés, destacan el *Tractado de Re militari* (1536), de Diego de Salazar; *el Diálogo llamado Demócratas de como el estado de la caualleria no es ageno de la religión christiana* (1541), de Juan Ginés Sepúlveda; los *Diálogos de la vida del soldado* (1552), de Diego Núñez de Alba; *el Diálogo de las empresas militares y amorosas* (1558), traducción de Alonso de Ulloa del *Dialogo dell’imprese militari e amorese* (1555) de Paolo Giovio; *el Diálogo de la verdadera honra militar* (1566), de Jiménez de Urrea; *el Diálogo militar [...] en el qual se trata del officio del sargento mayor* (1578), de Francisco Valdés; los *Diálogos del arte militar* (1583), de Bernardino de Escalante; los *Diálogos de la phantastica philosophia [...] y de las letras y armas y del honor* (1582), de Francisco Miranda Villafañe; los *Diálogos militares* (1583), de García de Palacio; *el Diálogo de las guerras de Orán* (1593), de Baltasar de Morales, y *el Examen de fortificación* (1599), de Don Diego González de Medina Barba.

<sup>2</sup> Es el caso, por ejemplo, del *Diálogo militar* (1578), de Francisco de Valdés, a cuyo propósito señalamos el reciente trabajo de Bellido (2021), o del *Examen de fortificación* (1599), de González de Medina.

<sup>3</sup> Todas las citas procederán de la única edición valenciana de 1555, haciendo constar el folio en cuestión.

principales batallas campales de Carlos V. A lo largo del diálogo vamos descubriendo cómo el fraile dominico utiliza al que quizás sea un viejo capitán acaudalado, y también un pecador en búsqueda de redención y comunión, no para abordar tácticas y estrategias marciales, sino para exhibir la desconfianza en la que la figura del confesor se hallaba envuelta a lo largo del siglo XVI al igual que una crítica dirigida a la gente de guerra que tan solo aspiraba al dinero y al oficio salarial deshumanizado y vicioso. A raíz de este último aspecto prosaico, abordaremos, de acuerdo con la visión aristotélica, tanto la conducta de la acumulación de riquezas y bienes como su desacertado uso contrario a la religión.

“Historia” y “salvación” en el diálogo de la pareja soldado-religioso

El autor informa desde la portada que va a tratar “diversas y muy provechosas materias, así de historia como de moralidad y theologia,” consignando su obra de inmediato a la producción literaria de carácter militar con implicaciones religiosas que fue tan fecunda en la segunda parte del siglo XVI. No cabe duda, pues, de que la finalidad de este diálogo es atender a los conflictos conductuales de las categorías representadas por los dos interlocutores –un soldado y un eclesiástico– para responder “a un anhelo de integración o unidad (un orden de amor)” (Abellán-García Barrio, 124). Esto lleva a Machicao a desconfiar de la actitud militar pasada y llegar a la “enmienda de vida y cuidado de su salvación” (7r), ofrecida por Fulgencio. Rescatando para nuestro caso concreto las palabras de Maestro (606), quien considera el diálogo como una forma de expresión que presenta una “competición entre los interlocutores” y “también una forma de coalición entre ellos,” nos vamos apartando de los “ecos del más manido debate medieval” (Márquez Villanueva, 104) de la dicotomía histórica de la contienda social soldado-sacristán. La falta de duelo entre los dos dialogantes que comparten camino nos aleja de esa competición de instituciones para dirigirnos, en cambio, a la puesta en común de las inmoralidades que los identifican. Esta vez la pareja soldado-religioso debe interpretarse como el resultado de la reforma erasmista, de manera que quede subrayado el modelo de ejemplaridad que los dos tipos mueven en contraposición a las instituciones (militar y religiosa) que querían a toda costa mantener la firmeza aparente. Por ello, el soldado se convierte en representante de un organismo –la milicia– y de una colectividad –la soldadesca– que muestran su lado más transgresor.

Al tratar temas históricos y morales, tal y como se observa desde la portada, el argumento que antecede la primera estancia interlocutoria entre los dos caminantes presenta a un soldado que relata “hechos de las guerras pasadas fiel y verdaderamente” (7r), en tanto que “el religioso le trae de poco en poco a enmienda de vida y cuidado de su salvación.” Con sus 55 años, en apariencia indigente y agotado físico y moralmente, el viejo soldado Machicao asume los rasgos de casi todos esos protagonistas bélicos tan frecuentes en la literatura siglodoresca –“el capitán, el soldado veterano victorioso, pero también el soldado mísero, el tullido y el desertor” (Borreguero Beltrán, 46)–, informándonos de su participación en los principales frentes de batallas ya desde la primera de las diez estancias –cada una con un argumento– que componen el diálogo. Al igual que en el género autobiográfico, sacamos de la primera estancia las noticias históricas necesarias. El abanico cronológico en el que se mueve el arte de hacer la guerra de Machicao en los ejércitos imperiales de Carlos V va desde la primera de las guerras de Italia<sup>4</sup> (1521) hasta la de Esmalcalda (1547)<sup>5</sup>. Machicao empieza

<sup>4</sup> Tanto el *Diálogo de las empresas militares y amorosas* (1558), de Alonso de Ulloa, como los *Diálogos militares* (1583), de García de Palacio, relatan concretamente las empresas bélicas en el contexto de las guerras de Italia.

<sup>5</sup> Sobre las campañas de Alemania (1546-1547), que terminaron con la victoria de los católicos en la batalla de Mühlberg, versan los hechos históricos relatados por Diego Núñez de Alba en los *Diálogos de la vida del soldado*. Pardo Molero (2006) ofrece un detallado panorama sobre las batallas de esta época.

como bisoño<sup>6</sup> en Italia “en tiempo del papa León [...] para echar del ducado de Milán al rey Francisco de Francia” (10r) y cuando se “puso cerco primeramente sobre Parma” (1521), participando, así pues, “en toda la conquista de Milán y su ducado.” Asimismo, refiere haber pasado a Francia bajo el mando del Condestable de Borbón, asistiendo al sitio de Marsella (1524), en el que “fue desbalijado Borbón.” Tras esto, luchó en la batalla de Pavía (1525), “adonde prendimos al rey de Francia con admirable victoria.” (10r-v) Durante la segunda guerra italiana (1526-1529), vivió tanto el saqueo de Génova como el de Roma (1527), “quando muerto Borbón fue entrada la ciudad, saqueada y harto mal tratada.” (10v)<sup>7</sup> Estuvo en los frentes contra los turcos otomanos, en las jornadas de Túnez (1535), “quando echámos a Barbaroxa,” y en las jornadas de Argel (1541), donde fracasaron debido al mal tiempo. Finalmente, presencié también “las guerras de Alemania, donde tuvimos tantos enemigos y tan osados como el duque de Saxonia, Lanzgrave y Xertel<sup>8</sup>” (11r). No es, desde luego, nuestro interés detenernos en la historia militar que brota del rápido *excursus* comunicado por el soldado al religioso; lo que sí nos importa, en cambio, es la brevedad expositiva de los “hechos de las guerras pasadas fiel y verdaderamente” (7r). Esta nos aparta, efectivamente, de la predilección que los soldados muestran en las autobiografías, donde optan “recrearse en los lances personales y tienden a resumir velozmente las batallas, casi de manera telegráfica” (Sáez, 149). El proceder del soldado de Mexía, lejos de la ostentación de batallas peligrosas que muchos jactanciosos solían hacer en sus vidas soldadescas, se limita a documentar de manera fidedigna los eventos para apartarse del habitual cuento vanaglorioso de los soldados, como manifiesta al comentar que “nunca acabaremos, porque hay tantos trances sobre que blasonar que [...] temería ser achacado de fanfarrón<sup>9</sup>” (9v). El dato se presenta como crítica a la redacción de los “embusteros declarados,” entre ellos soldados y “viajeros que traían noticias disparatadas” (Pedrosa, 182 y 184). La información nos viene a confirmar, claro está, la continua puesta en duda de las historias referidas por la cuestionable figura del soldado. Esta condición se une a la de caminante, cuyos valores son “sinónimo de cuentos de mentiras y diversión” (Pedrosa, 83). Machicao se muestra así en contra de esa imagen soldadesca que Zimic reconocerá a propósito del recluta cervantino de la *Guarda cuidadosa*, cuyas “hazañas heroicas de que alardea son pura mentira, porque pronto se comprende que no hay en él animo soldadesco alguno” (Zimic 1981, 99). Es cierto que su contenido solamente es idóneo para entretener y no para aprender ni dar a conocer (Pedrosa, 178). Rescatando así las palabras de Costa (264) a propósito de la credibilidad de lo narrado, la autobiografía “consiste en hacernos creer lo contado, y si quien lo cuenta adopta el diálogo como vehículo de expresión de sus experiencias, la credibilidad en el esquema propuesto crece.” Si bien Mexía no es un militar que exhibe su vida bélica, al ofrecer el punto de vista de Machicao el dominico prioriza el género del diálogo frente al autobiográfico, concebido *a priori* como ejemplo de desengaño de lo que nos intenta dar como verdadero. En definitiva, la función del interlocutor militar, paradigma de la relación fidedigna de las batallas, no es manifestar su vanidad sino el deseo de redención que los enfrentamientos le han despertado en el camino

<sup>6</sup> Sobre la figura del soldado principiante cfr. González Castrillo (94).

<sup>7</sup> Como explica Chastel (37-38), los tercios españoles destacaban durante esta incursión por el “pillaje y la extorsión, pues el condestable no tenía fondos suficientes para pagar los sueldos prometidos.”

<sup>8</sup> El soldado se refiere concretamente a la guerra de Esmalcalda (1546-1547), en la cual Carlos V se enfrentó con la homónima liga dirigida por los luteranos Juan Federico I de Sajonia, Felipe I de Hesse y el capitán Sebastián Xertel, cabo de los protestantes de Alemania.

<sup>9</sup> Este matiz de la figura del soldado ha sido magistralmente estudiado por Zimic (1981, 102) a propósito de la *Guarda cuidadosa* de Cervantes. El estudioso define al soldado: “fanfarrón insustancial y cobarde, presuntuoso y vanaglorioso hasta un extremo casi inconcebible, mentiroso descarado, entrometido intolerable, fetichista ridículo, poeta chirle, con otras cualidades nada halagadoras.”

espiritual compartido con el eclesiástico. La imagen última de Machicao representaría, según el interés de Mexía, a los soldados “no como fueron, sino como debían ser” (*Quijote*, II, 3). Teniendo como piedra de toque las falsas conductas evidenciadas a lo largo del diálogo caminante, que representarían las historias aristotélicas, la redención final de Machicao simbolizaría la poesía del estagirita, en la línea de la clásica paradoja verdad-mentira que se irá moviendo en el marco de la peregrinación dialógica de los dos interlocutores.

#### La rectitud tras el materialismo militar

Nada más empezar el coloquio, Fulgencio dirige la plática hacia lo prosaico. A pesar de que el manco Machicao destaca que la ganancia más grande de tantas batallas y victorias es precisamente la vida –informando que “hombres y caballos come la guerra” (11v)–, el religioso le pregunta si trae “alguna cosa ganada para descansar en la patria.” A este propósito, al referir el motivo de un encuentro suyo con el rey, el soldado patentiza un hábito de los hombres de guerra:

nos juntamos una compañía de soldados (que antes fuimos desvalijados y harto maltratados) para suplicar a su magestad nos hiziesse alguna merced en recompensa de nuestro peligro en el qual nos pusimos por su servicio y para este efecto vestimonos lo mejor que podimos, de prestado, que no de la tienda, con penachos en las gorras por no llegar tan desnudos en su presencia, por su acatamiento y honra de la nación. Tomé yo la mano por todos manifestando casi extrema necesidad. (11v-12r)

Machicao puede que haga referencia a un levantamiento o motín, práctica común entre los soldados que padecían la falta de pagos o de reconocimientos por la valentía mostrada en las batallas, que se convirtió en motivo tópico de la literatura del Siglo de Oro (Marín Cepeda, 72). En efecto, como recoge Miguel Martínez (85), que propone la visión de Tallett (135), “los motines militares fueron las huelgas más eficientes de la Europa preindustrial, donde la infantería era la más grande fuerza laboral unificada, mayor que cualquier otro ámbito de actividad económica.” Estas revueltas acababan habitualmente con la expedición de las peticiones: “el pago de los atrasos, el perdón frecuente de las acciones criminales realizadas durante el motín, [...] comida barata, sistema judicial justo, hospital, medicinas, cirujano y capellán” (Parker, 112). Sin embargo, en la mayoría de los casos estas concesiones no eran suficientes para mantener honradamente al ejército y a menudo se llegaba al abandono definitivo de los soldados (Pardo Molero 2007, 74). Ahora bien, siendo estas peticiones, así como “la asignación de pagas [...], una competencia habitual de los capitanes” (Pardo Molero 2011, 365), y considerando, además, como capitán “por extensión significa el que es cabeza de gente forajida o amotinada” (cfr. *Aut.*), no descartaríamos el papel de oficial de nuestro soldado. El dato estaría avalado por el hecho de que fue él mismo quien tomó “la mano por todos.”

En todo caso, a la súplica el monarca reaccionó con risa, “como hazer suele con la gente de guerra” (12r), y negó la necesidad: “buenos venís y polidas plumas traéis.” Delante del comportamiento responsable de unos soldados que, a pesar de la indigencia denunciada, con su arreglo vestimentario solo demuestran su virtuoso “acatamiento y honra de la nación”, el fragmento revela un énfasis irónico hacia el rey, el cual esclarece la ingratitud de la España imperial que no recompensa a los que han luchado por su patria y su majestad. A tal ingrata reacción, el soldado le replica con astucia que ya fueron desatendidos (“oxeado”) en un encuentro anterior: “Embionos, vuestra magestad, el otro día para virotos, ¿y no quiere que traigamos plumas?” (12r). Celebrando otra vez con gracia su respuesta, el monarca “me hizo merced en mi propia tierra de un real cada día” (12v) para no volver a ser molestado. El adulador, no obstante, no duda en tomar de nuevo la palabra y le sacó otro real –privilegio

bien merecido según Fulgencio—, “pues no os podéis, señor, valer de entramos braços; os valga vuestra lengua.” De acuerdo con lo aducido, Machicao, como indica su sueldo y su minusvalía, se sumaría entre aquellos “soldados estropeados” a los cuales, como constata Borreguero Beltrán (48), a partir de 1573 se les concedió por ley “la paga total a pesar de estar inactivos.” Sin embargo, al recibir también “una ayuda de costa” (12v),<sup>10</sup> esto es, “un real para comer cada día y en vuestra patria,” Machicao vuelve a picar al rey insolentemente: “mas para cenar, señor, ¿qué terné?”; de donde recibió otro real.<sup>11</sup>

Queda claro cómo este episodio de la primera estancia del *Diálogo* asume una doble interpretación. En primer lugar, por un lado manifiesta la falta de reconocimiento honorífico que el soldado sufría tras haber demostrado su lealtad a la corona en las batallas. Por esta larga fidelidad, pedía gratitud<sup>12</sup> o ayuda por lo perdido, como da a entender al referir “que antes fuimos desvalijados y harto maltratados.”<sup>13</sup> Por el otro lado, el encuentro también descubre la imagen del soldado mísero, a la manera de una fotografía exterior de una España imperial decadente. Esta, por su parte, convierte al leal milicia en símbolo de usurero, obligándole a saqueos y cohechos por las estrecheces y el descuido, como se desprende de los relatos que destacan la bajeza de los tercios españoles en los saqueos de Génova y Roma (Chastel 37-38).<sup>14</sup> En segundo lugar, el encontronazo con el monarca también podría analizarse desde la perspectiva de la ávida acumulación de riquezas. Como en el género autobiográfico, donde el deseo del soldado es en especial la recompensa y la fama (Sáez, 150), las insistentes peticiones de Machicao, que manifiesta “casi extrema necesidad” (12r), son aprovechadas por Mexía para tratar aristotélicamente la adquisición de riquezas en términos de corrupción ética, insinuada ya por el adverbio “casi” que pone en duda la condición de necesidad. A este propósito, Aristóteles (1988, 364-365) declara en la *Política* (1316b 17-18) que

hay sublevaciones y cambian los regímenes si los ciudadanos no participan de los honores o son tratados con injusticia o con insolencia, aunque no hayan derrochado su fortuna por poder hacer lo que quieren; y la causa de ello, según Sócrates, es el exceso de libertad.

Apelándose al humanismo cristiano, cuyo fin es refutar la teoría económica usurera a la que la vida soldadesca ansiaba —la del *auri sacra fama* o del desperdicio—, el fraile dominico fomenta a través de Fulgencio la práctica caritativa que se asentará en el viejo soldado enmendado como deniego de esa acumulación de caudal y de corruptelas.

### *Política y Ética en el Diálogo del soldado*

<sup>10</sup> *ayuda de costa*: “el socorro que se da en dinero, además del salario, o estipendio determinado, a la persona que exerce algun empleo” (*Aut.*).

<sup>11</sup> En los *Dialogos de contención entre la Milicia y la Ciencia*, de Francisco Núñez de Velasco (Valladolid, 1614, 177v *apud* González Castrillo, 59), se hace constar como Carlos V había pensado aceptar las peticiones de la soldadesca, pero desistió porque el cohecho estaba tan enraizado en los soldados que “no dexaria de vsarse aunque el sueldo se creciesse, y que auer de castigar con rigor al que lo hiziese traía otros muchos inconuenientes [...] con lo qual parece, que tácitamente consintió en la costumbre” extorsionista.

<sup>12</sup> García Hernán (289) informa que “las altas recompensas por el valor demostrado en la batalla están a la orden del día en muchas obras.” Sobre la recompensa y premios, cfr. González Castrillo (74 y ss).

<sup>13</sup> Igual se refiere al sitio de Marsella, donde Carlos III de Borbón, como refirió anteriormente, fue desvalijado.

<sup>14</sup> Como señala García Hernán (289-290), que aporta el ejemplo de la *Historia de los vandos de loes zegries y abençerrajes* de Ginés Pérez de Hita, los saqueos incluso llegaban a considerarse como reconocimiento y premio de las empresas militares.

En el *Diálogo del soldado* observamos el tema de las riquezas y su uso en la alusión a la sed remunerativa (estancia 1 y 7), a la inmoderada fuerza de la moneda y a su consumo desenfrenado (estancia 2), y a la avaricia de hacienda a raíz del mayorazgo (estancia 9). Todas ellas conforman la elaboración de una teoría de la riqueza que remite a Aristóteles. Dos son las obras en las que el de Estagira aborda este tema en función de la adquisición (crematística) de las riquezas y del uso (economía) que debe hacerse de ellas: *Política* y *Ética a Nicómaco*. La *Política* define, por un lado, la economía (uso de la riqueza) como algo natural y necesario a la vida de la comunidad, y, por el otro, presenta la crematística (adquisición) como el método innatural en su manera de conseguir los bienes. Se precisa, además, que la crematística o arte de acumular capitales solo es legítima y humana si es concebida en términos indispensables para la vida y la colectividad (Aristóteles 1988, 64-80). La *Ética a Nicómaco*, en cambio, analiza el camino virtuoso que el hombre tiene que tomar frente al gasto perjudicial e impropio de las riquezas o bienes (Aristóteles 1985, 208-215). El diálogo de Mexía vincula estas dos obras aristotélicas mediante los dos interlocutores. En otras palabras, Machicao es vehículo de la *Política* por ser muestra de la adquisición falaz de los caudales (crematística); Fulgencio, a la inversa, es prototipo de la *Ética*, encaminando al soldado hacia la vía virtuosa: el uso de las riquezas (economía) se asimila al final del camino en términos de caridad y limosna. Vamos a analizar ahora en las estancias examinadas los episodios en los que se consignan estas teorías aristotélicas que, a la par, ofrecen una imagen dañada del arte militar.

Empezando por el encuentro con el monarca antes aducido, observamos en el soldado un comportamiento inmoral de adquisición de riquezas que bien podríamos considerar a la luz de la codicia. Se trataría, como subraya García de Palacio en los *Diálogos militares* (1583), de una actitud “rayz y madre de todos los vicios [...] auécindada con los hombres de la guerra” (Palacio 1583, 46v *apud* González Castrillo, 63). Como advertimos, en el episodio con el rey Machicao se hace paradigma de la economía en sus términos necesarios: se ocupa “del abastecimiento y reposición de las partes que componen la riqueza, que con el uso se consumen o se desgastan” (Martínez Chevarría y Ortega, 76). Al pedir recompensa, el soldado de Mexía no hace nada más que pedir lo necesario y natural como forma de provisión en una comitiva, trasunto de la familia para Aristóteles y de la soldadesca en el *Diálogo*. En este caso concreto, la adquisición debe entenderse parte indispensable de la economía: “es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa” (*Pol.* 1256b 13) (Aristóteles 1988, 67). Queda claro que la reclamación de Machicao es legítima y vital, porque las estrecheces de los militares eran muchas y comprobadas. Sin embargo, es la reiteración de la solicitud, personal y casi a modo de extorsión, la que subraya un estado innatural de la adquisición de bienes, enraizados, como se verá, en términos de lucro. A este propósito, hemos también hipotetizado que Machicao, por haber tomado “la mano por todos manifestando casi extrema necesidad” (12r), pudo identificarse con el capitán encargado de pedir remuneraciones para su compañía. La confirmación de tal mando, avalada también por la autoridad que ejercía en materia económica la figura del capitán (cfr. Pardo Molero 2011), viene en palabras de Machicao: este le confirma a Fulgencio que ha sido “señor” (9r) en Italia y en “todos sus tercios”.

Según Borreguero Beltrán (52), que parafrasea a Quatrefages (1980), el tercio “era un cuerpo de élite reclutado ampliamente entre una nobleza que no desdeñaba tomar la pica,”

pues allí se alistaban “segundones” de “familias alcunias.<sup>15</sup>” Desde luego, los segundones y los hidalgos eran en el siglo XVI los que ascendían a cargos oficiales (Parker, 158). Machicao, en efecto, empieza como bisoño y llega a ser “señor” “en Italia y todos sus tercios.” Tampoco puede excluirse que su carrera militar haya estado marcada por la intercesión del tío capitán que aparece en la estancia novena, pues también era muy habitual que los parientes encaminasen hacia el mundo de la soldadesca o, como avala Thompson (35), “se decía que los de la montaña de Valencia con dificultad solían salir de sus casas si no eran atraídos por capitanes que les conocían.” Aunque personas de confianza o los parientes animasen a sus allegados a la vida militar por gloria y honra, Núñez de Alba en su *Diálogo de la vida del soldado* apunta que la gente iba a la guerra no por “ganar honra en ella, sino para recoger algún dinero con que bolverse a sus casas” (7v-8r) (Borreguero Beltrán, 48). Este dato y el de nuestro caso sirven para confirmar la crítica de Aristóteles en la *Ética*: “los soldados van a la guerra aspirando a las riquezas” (*Ét.* 1160a) (Aristóteles 1985, 339). El mismo concepto seguirá reiterándose un siglo después, como sugieren los *Comentarios del desengañado de sí mismo* (1645) del Duque de Estrada: “nadie sirve por amor, sino por interés, al cual jamás satisface que paga, pues no la hay para recompensar la vida que se pierde” (Duque de Estrada, 250-251 *apud* Sáez, 150). En definitiva, como estudia González Castrillo (101), el propósito era el dinero y, por lo tanto, las motivaciones eran más “prosaicas y materiales” (Borreguero Beltrán, 48).

De vuelta al diálogo de Mexía, el fraile hace uso de la ironía cuando Machicao se presenta como pobre: “no le juzgara yo por tan adelante, ni lo muestra” (9v), intervención que sugiere la posible condición acomodada del soldado a pesar de su queja. Por otra parte, Machicao asegura “que me he visto con oro y mozo” (11v) y que había “perdido lo mucho con que me vi.” Siendo pues la *pecunia* o el favor real el móvil de la guerra también de nuestro protagonista, se explicaría la codicia aristotélica mostrada por el capitán Machicao delante del rey al pedirle vanidosa y continuamente dinero. En todo caso, este comportamiento nos vuelve a llevar a Aristóteles (1988, 286):

De estas causas, la influencia que tienen y de qué manera condicionan la soberbia y el lucro, son cosas casi evidentes, pues cuando los que están en los cargos muestran desmesura y ambición se sublevan unos contra otros y contra el régimen que les da el poder, y su codicia unas veces se satisface de los bienes privados y otras de los públicos. (*Pol.* 1302b 3)

En su *Diálogo*, Núñez de Alba se mostraba todavía más directo a propósito del mal ejemplo de los capitanes, pues “unos son los que aprouechanse posición para enriquecerse a costa de los soldados, otros que son los que deberían denunciarlo no lo hacen y lo disimulan para llevarse su parte” (24r). Esto constituía un pecado tanto religioso como moral (González Castrillo, 59), y mostraba al soldado codicioso como el “que no es equitativo” (*Ét.* 1129b) (Aristóteles 1985, 237), igual que Machicao. Para avalar esta mala conducta, Diego de Mora en el *Soldado cristiano* deja constancia que Carlos V “declaró los tales Capitanes ser verdaderísimos ladrones y destruidores de las cosas públicas” (35r), expresando claramente el habitual proceder de los oficiales (González Castrillo, 60). El estudioso justifica esta actitud por las situaciones límite en las que se hallaban también ellos, pues “el soldado no era

---

<sup>15</sup> Como estudia González Castrillo (155) a propósito de la opinión de Scarión de Pavía, el capitán tenía que proceder de la nobleza porque “la ascendencia nobiliaria llevaba aparejada, connaturalmente, la posesión de determinadas virtudes, en especial la fortaleza y la valentía, tan necesarias en un militar.”

un monje y no estaba obligado, por tanto, a un comportamiento ascético ni beatífico” (González Castrillo, 67)<sup>16</sup>.

Está claro que, a través de las palabras de Fulgencio, por el cual “este hombre ha desembolsado y blasonado a la soldadesca de sus guerras y caminos” (16r), el dominico muestra la crítica de los militares codiciosos, que causaban un gran desembolso de dinero para la economía real. Por dichos motivos, según sigue el eclesiástico, “bien sería echarle una mina al alma”, para que el militar vuelva a recuperar esa imagen del soldado “de reputación” (9v). Tal y como Machicao se había presentado al eclesiástico, por “soldado de reputación” se entiende al que sabe “de un poco de latín por imitar a Julio César, que dexava la lança y tomava los libros y péñola” (9v), paralelismo que Fulgencio considera “muy bien dicho, si bien se haze” (9v). Esta figura, además, se alejaría de lo más prosaico; como dirá Contreras en su *Vida del capitán* (1633): “reputación busco, que no dinero” (Contreras, 219). Aprender e interiorizar el código humanístico de las letras y apartarse de lo material permitiría, pues, adquirir esa ética que llevaría a renegar de la faceta codiciosa del estamento militar. La disciplina humanística sirve, en definitiva, para la recuperación de una conducta que, a pesar de pertenecer a los militares, se había ido perdiendo. El camino con el religioso adquiere, por lo tanto, la connotación de rescate de esa disciplina en su línea metafísica.

Con la primera pregunta sobre las ganancias, Fulgencio muestra desde el inicio del diálogo tanto el desinterés de la proeza militar como, sobre todo, su preocupación por una sociedad que había vendido su alma a la potencia crematística innatural, estimando exclusivamente el dinero. El dinero es, de hecho, el protagonista de la segunda estancia “en la qual se trata cómo y quién inventó la moneda y los grandes daños que causa el vino en los que destempladamente usan del” (14r). En ella se aborda, en primer lugar, el tema de la acumulación innatural de dinero bajo el punto de vista de la avaricia. Machicao posee diversas monedas que “no he tenido diligencia para deshacerme [...] quando salía de las provincias donde libremente corren” (14r). Si bien esta acumulación de divisas procedería quizás de las habituales sustracciones que solían hacer los capitanes a los soldados – comportamiento avalado por las palabras que Erasmo pronuncia en el *Utilissima consultatio de bello turcico* (1530): “Malas lenguas dicen que el dinero que se recogió se quedó en las manos de los que lo recaudaron” (Erasmo, 698)–, amontonar monedas significaría, en términos aristotélicos, “permanecer en la mitad de un cambio” sin acabar ese proceso natural de una economía necesaria (Martínez Chevarría y Ortega, 79). El dato muestra la innatural acumulación de riquezas en contraposición a un uso de forma vital y según un proceso de comercio productivo “por medio del cambio, ya que la moneda es el elemento básico y término del cambio” (*Pol.* 1257b 13) (Aristóteles 1988: 71). Este acopio de efectivo como simple acumulación de riquezas, que nos coloca fuera del orden natural de las cosas, representa pues una amenaza para una serena y buena vida comunitaria (Martínez Chevarría y Ortega, 79).

Por todo lo dicho, la *Ética* de Aristóteles se percibe en la visión de Fulgencio al opinar sobre el “doblón de la Mirandula que tiene un sant Francisco estampado” (14r). A la vista de tal moneda, Fulgencio advierte que sería una “buena invención si fuese bien considerada, que así debíamos tener en poco la moneda, como el sancto cuya medalla tiene lo hazía, pues era su profesión extremada pobreza” (14v). Es bien sabido cómo san Francisco renunció a todas

<sup>16</sup> González de León (107-119) analiza estos comportamientos no a raíz de una exclusiva conflictividad de clase dentro del mundo militar en ámbito de actividad económica, como la entendía Tallett (135), sino como aprovechamiento para sus propósitos (cfr. Miguel Martínez, 85 y n. 2); es decir, que el problema no está solo asociado al aspecto salarial mal pagado sino también a “la corrupción de administradores y oficiales” (Miguel Martínez, 91).



herencias, bienes y dinero, consagrándose a una vida austera como medio de camino virtuoso en contraposición al gasto innatural que Aristóteles plantea en la *Ética* (Aristóteles 1985, 208-215). En adición a lo dicho, Fulgencio también menciona otra figura bíblica que usó la moneda como “un aviso y manera de menaza y gran lición en pequeña forma” (15v):

Noé usó moneda de cobre y la mandó correr entre los descendientes suyos [...] estampando en la una parte de la moneda dos caras o rostros y en la otra una barca.<sup>17</sup> Esto hizo por los dos tiempos y dos maneras de gente que tractó antes del diluvio; y después la barca representava a aquella que fabricó por mandado de dios para escapar el peligro de las aguas. ¿Qué quería dezir aquello si no sed buenos, acordaos de los castigos de dios; que si os guardáis de peccados, dios os guardará? (14v-15r)

Por lo visto, Fulgencio iguala el comportamiento avaro del soldado haciéndose vehículo de la *Ética* aristotélica: “son avaros el tacaño, el ruin y el codicioso: el tacaño, en no deshacerse de su dinero; el codicioso, en aceptar cualquier cosa; el ruin, en excitarse violentamente por pequeñas cantidades” (Aristóteles 1985, 480). Pues bien, las tres condiciones se asientan en la conducta soldadesca dada a conocer por Machicao hasta este momento, a pesar de que a partir del coloquio con el religioso va tomando en consideración sus advertencias y aprendiendo el recto uso de las riquezas en términos de economía aristotélica. Efectivamente, esto lo observamos en “quando viene la moneda a la mano no se vaziaría la bolsa en los tableros, ni havría usuras ni cohechos como hay” (15v).

De todos modos, “no se vaziaría la bolsa en los tableros” nos traslada a la segunda parte de la estancia, la de “los grandes daños que causa el vino en los que destempladamente usan del” (14r). El dato confirma el innatural uso que se hace del dinero en una vida disoluta. A pesar de que la moneda, “símbolo y medida de la necesidad común” (Martínez Chevarría y Ortega, 77), fue introducida a raíz de una función vital natural (*Pol.* 1257a 31), también “surgió la otra forma de crematística: el comercio de compra y venta” antinatural (*Pol.* 1257b 9) (Aristóteles 1988, 70).

Ante la desafortunada condición económica presentada por el ruin Machicao – acordémonos que para Aristóteles el ruin es el avaro que se entusiasma “por pequeñas cantidades” (Aristóteles 1985, 480), las mismas que Machicao consiguió con la desfachatez durante el encuentro con el rey–, Fulgencio le pregunta “cómo tan vacía va la bolsa” (8v). A pesar de contravenir a su estado ruinoso, por considerarse “muy rico, pues no vuelvo a España con una caña en la mano como otros muchos soldados venir suelen” (9r), Machicao concluye con una máxima ajustable a la vida de los soldados: “como no mira el hombre adelante atrás se halla” (9r). El soldado, que volverá sobre su desdicha– “huve perdido lo mucho con que me vi” (11v)<sup>18</sup> –, se reprocha de no haberse beneficiado del repetido refrán de su madre: “Quien guarda halla” (9r). Este dato, que por un lado nos dirige otra vez al estado avaro y codicioso de la acumulación de riquezas, por el otro reta al aspecto innatural de la economía; esto es, a la dilapidación del dinero por parte de la soldadesca que, por consiguiente, solo vuelve “con una caña en la mano” (9r). El lamento sobre la depauperación remite una vez más a Aristóteles. Podemos extender a los soldados lo que el estagirita opina sobre los ciudadanos: “por despilfarrar y pagar intereses con usura se vuelven pobres, como

<sup>17</sup> Puede que remita al as republicano romano. La referencia a Jano bifronte, símbolo de la dicotomía guerra-paz, representaría la coartada de una guerra justa dirigida al enemigo y la paz de los ciudadanos de buena voluntad (cfr. Zehnacker, 288-289 y Zanker, 79). El barco, en cambio, representa el perdón a la hora de confesar los pecados para alcanzar la salvación y escapar del peligro del dinero.

<sup>18</sup> La información manifestaría también las consecuencias de la pobreza de algunos directivos ciudadanos que indica Aristóteles en *Pol.* 1305b 39 ss y que bien puede extenderse a los mandos de la soldadesca.

si desde un principio fueran ricos todos o la mayoría” (Aristóteles 1988, 364-365). La ruina ocasiona, así, esa insurrección referida anteriormente a propósito del motivo del encuentro de Machicao con el rey: a los soldados no se les conceden reconocimientos “de los honores o son tratados con injusticia o con insolencia, aunque no hayan derrochado su fortuna por poder hacer lo que quieren; y la causa de ello, según Sócrates, es el exceso de libertad” (*Pol.* 1316b 17-18).

Fijémonos, sin embargo, en este “exceso de libertad”. Según recuerda Martínez Chevarría y Ortega (77), con la moneda surgió “la tentación de apoderarse del tiempo, del puro vivir por vivir, que es una deformación del objeto de la crematística.” A este respecto, es de sobra sabido que, gracias al periodo de paz entre las guerras italianas, a partir de 1535 el servicio militar en Italia “representaba la buena vida con mujeres, vino, sueldos y botín” (Parker, 67). Ya Bandello, en la *novella* IV, 23, informa de la práctica habitual de los ruinosos bisoños, de cuyas filas formaba parte Machicao al empezar su profesión militar:

*Che dirò io di que' spagnuoli plebei che chiamano “bisogni”, che vengono in Italia con le scarpe di corda? Molti di loro non hanno in Ispagna né casa né possessione, e se hanno pane e ravanelli con acqua, trionfano; ma come sono in Italia, tutti sono signori, e vogliono cibi eletti e del migliore vino che trovar si possa.* (Bandello, 2094)

Se va perfilando, claro está, el “*unrestrained licentious behaviour that characterized what Erasmus termed ‘the wicked life of the soldier’*”<sup>19</sup> (Tallett, 145); esto es, el “exceso de libertad” socrático del cual nos habla Aristóteles. A saber, la soldadesca empleaba inútilmente las escuetas cantidades de dinero en el antinatural comercio de compra y venta (*Pol.* 1257b 1). Lo constata Machicao al referir “quán bien empleado es qualquier dinero que por allá [Francia y Flandes] se espende” (15v) en las tabernas y al notar el comportamiento de la contraparte de los huéspedes: “Con qué amor hospedan, con qué solicitud sirven y con qué halagos despiden.” Esta actitud innatural es responsable de más perjuicios. Fulgencio refiere que la ley que prohibía de beber vino a las mujeres en la época patriarcal romana –recogida en los textos de historiadores como Plutarco– originó la costumbre de besar en la boca. Para averiguar si las mujeres violaban semejante ley, el marido –que sentía su aliento al rozar sus labios– aprovechaba para introducir la lengua dentro de la boca de su esposa. Fulgencio, que también reflexiona sobre esta misma técnica –“están ellos capaces para ser jueces habiendo entrado en sus gargueros como en jarro sin suelo” (16v)–, lo extiende a esas tascas en las que “se vaziaría la bolsa en los tableros,” donde eso no solo ocurría entre conyugues sino también entre huéspedes, que incluyen a los soldadescos: “de ahí corrupta la costumbre dábanse a probar a yentes y vinientes.” Esta “*wicked life of the soldier*” (Hale, 127), caracterizada por una forma tan innatural y lujuriosa de gastar la riqueza, provocó más daños, llevando a castigar a las mujeres por adúlteras y prostitutas: “vayan agora con esta prueba a algunas de las huéspedes donde se besan, que según se bebe el vino por allá quizá olerán a las hezes del que es peor.” Delante de semejante actitud, en la que “demasiadamente beven por esas tierras allá los disolutos,” Fulgencio se hace otra vez eco de la *Ética*, pues “Noé mandó a sus descendientes que tuviesen gran templança en el beber del vino, vedando de todo punto a las mugeres el beberle [...] por los grandes desastres que del demasiado beber se han seguido” (16r). Por ello, “la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio” (*Et.* 1104a 22-25) (Aristóteles 1985, 103), pues

<sup>19</sup> Hale (127).

“templados hay de ellos y de ellas con toda modestia” (16v).<sup>20</sup> A tal efecto, el eclesiástico anhela que “los magistrados mirassen mucho por sus repúblicas para evitar tan gran fealdad” (16v). El punto evidencia otra vez lo que Aristóteles predica en la *Ética*. El desempeño de la moderación “viene confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran” (*Et.* 1103b) (Aristóteles 1985, 159).

El mismo comportamiento innatural que se nutre de la codicia y de la avaricia en la acumulación de dinero se registra igualmente con las haciendas. También adquirir propiedades es parte de la economía, por ser necesaria para vivir, pero incluso aquí hay que medirlo con moderación (cfr. *Pol.* 1253b 24). Después de los daños del dinero y de su uso entre los disolutos, nuestra atención pasa al perjuicio de la acumulación de los bienes. Para este objetivo nos trasladamos a la estancia novena, “en la qual trata de qué manera es lícito hacer mayoradgos y cuán mal hazen los que desheredan a sus hijos” (47v). En ella se muestra la voluntad del tío capitán, “rico assí de patrimonio como de gajes que ha llevado de su magestad sirviendo en guerras” (48v), de “hazer mayoradgo: vincular sus bienes como se usa en nuestra España.” El mayorazgo casa otra vez con la acumulación de riquezas, cuya vinculación evita la división de los bienes atesorados, y favorece la concentración y la perpetuación de las riquezas en el seno de unos pocos. En este sentido, el derecho de herencia se entiende, en términos crematísticos, como una acumulación ilimitada de riquezas y propiedades, lo que, en palabras aristotélicas, es más bien un comportamiento innatural. A la verdadera finalidad del dinero, que es la satisfacción de las necesidades básicas del hombre, se privilegia exclusivamente la rentabilización de las inversiones. A la par del “insaciable deseo” (Aristóteles 1988, 71) del rey Midas (*Pol.* 1257b 11) –el cual, teniendo todas las riquezas que pudiera anhelar, no alcanzaba ningún tipo de alimento porque todo lo que tocaba se convertía en oro–, se muestra el innatural lado usurero del hombre, que adquiere dinero o bienes por medio de estos y con el fin de aumentarlos. Esta faceta que Aristóteles atribuye al avaro es, en definitiva, la que muestran tanto la acumulación de dinero de Machicao como la de propiedades del tío capitán enriquecido en guerra por usura, desnaturalizando la condición necesaria y vital de las riquezas al igual que el ejercicio honrado del servicio militar representado por los dos.

Volvamos al derecho de herencia. Fulgencio está a favor del mayorazgo siempre que se entienda en términos naturales; esto es, según una visión humanística de la crematística aristotélica procedente de la *Ética* de Aristóteles, que refleja asimismo la postura crítica de Epicuro acerca de las riquezas en cuanto simple acumulación y obstáculo de la economía, pero no en cuanto medio para la satisfacción de las necesidades primarias: “dexando obligación al que toca el vínculo, o mayoradgo, para que de alimentos a los otros hermanos (según quien son) y les de favor en las cosas que les tocare, como hiziera el padre si bivo fuera, o el fundador del mayoradgo” (49v). Sin embargo, a pesar de que “quitar de los hijos legítimos la parte y legitima que les viene” es un desheredar que la Rota permite (*ius naturale*), Fulgencio, al manifestar otra vez la visión de la *Ética*, desapueba el mayorazgo, aunque vaya dirigido a la iglesia. Esta idea encuentra su justificación en que esto, en contra de una repartición de los bienes indispensable, favorecería la acumulación de riquezas en la institución religiosa que debería vivir en la pobreza y caridad, como el mismo san Agustín explica (49r-v).

<sup>20</sup> El exceso en la bebida, tan habitual en la soldadesca, es de entender tanto como “falta moral (la gula) como física (borrachos)” y era muy habitual en la literatura burlesca (Lobato Yanes, 54).

## Origen del daño del dinero

Una vez mostrada con Machicao la innatural adquisición de las riquezas (crematística) mediante la codicia, la avaricia y el uso licencioso del mismo dinero (economía) por parte de la soldadesca, Mexía revela el origen del comportamiento desviado. A la manera de ejemplo de la corrupción que el dinero había traído a la vida militar tan confirmada según el relato de Machicao, Fulgencio trae a colación la historia de los soldados romanos, que sirve como “contrapunto válido para las corruptelas que minaban la milicia española en ese siglo XVI” (González Castrillo, 56) y como visión de la *Ética* necesaria a la redención del castrense. En la estancia séptima, que “trata quién fueron los primeros soldados que tomaron sueldo y los daños de guerra” (40r), Fulgencio informa cómo los hermanos Gneo y Publio Escipión fueron traicionados por dinero. Durante la batalla del Betis Superior, que tuvo lugar durante la segunda guerra púnica entre Cartago y Roma, los dos romanos asalariaron a soldados celtíberos para que luchasen contra a los cartaginenses. Es bien sabido que tales mercenarios fueron desertores en Albarracín al ser sobornados por parte de Asdrúbal, causando así la derrota y muerte de los Escipiones. A partir de la actitud innatural de los mercenarios celtíberos, que ganaron “más infamia que dineros” (42r) por ser arrastrados por la codicia usurera, la corrupción se perpetuó en la milicia mediante continuos motines, deserciones y robos hasta las épocas modernas. Nos enlazamos, así pues, a la idea de *pecunia nervus belli* que se perpetúa en diversas obras militares (cfr. González Castrillo, 66) que remiten otra vez al *Consultatio de Bello Turcis* erasmiano: “Todas las veces que hemos oído predicar la cruzada [...] el único triunfo alcanzado ha sido el dinero” (Erasmus, vv. 698-705).

La imagen de los soldados que van a la guerra solo tras la retribución podría asociarse al episodio de las navajas de Delfos, referido por Aristóteles (*Pol.* 1252b 1-3) (Aristóteles 1988, 47). Los cuchillos no se producían para aportar idoneidad en su uso y provecho a los que los adquiriesen –lo que representaría el aspecto natural de la economía–, sino simplemente para ser vendidos y para favorecer la acumulación anhelosa de dinero (crematística) a quien los comercializase. Este mirar exclusivamente a la codiciosa y personal adquisición de riquezas, y no a la utilidad de una comunidad, favorece la usura, que, de acuerdo con las palabras de Aristóteles, tiene que ser aborrecida “porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó” (*Pol.* 1258b) (Aristóteles 1988, 74). Extendiendo este discurso a la vida militar, a través de la corrupción que causa el sueldo (moneda) se pierde el verdadero valor al que debería estar destinada la participación bélica de los soldados en la guerra (virtud, honor por la patria). Por tanto, la visión que ofrece Mexía a través del personaje Fulgencio es la misma que nace de la *Ética* aristotélica: “los mejores soldados” son “los que son menos valientes, pero que no poseen ningún otro bien; pues éstos están dispuestos a afrontar los peligros y a arriesgar su vida por poca ganancia” (*Ét.* 1117b) (Aristóteles 1985, 201). Esta enseñanza que Fulgencio intenta transmitirle al soldado parece que se asienta en él a medida que avanza el texto, pues, como vimos antes, asume que, al rechazar el estado innatural de la crematística, “quando viene la moneda a la mano [...] ni habría usuras ni cohechos como hay” (15v). Al escuchar el trágico fin de los Escipiones –matados por la sed de dinero–, Machicao se da cuenta de la verdad: “al saberlo antes, no sé si llevara sueldo” (41v). El dinero, según revela Fulgencio, fue el motivo “de donde pierde algo de su reputación el nombre de soldado” (42v), pues los asalariados por los Escipiones “ganaron más infamia que dineros”. A raíz de esta ilustración del arte militar, Machicao muestra su proceso de alejamiento de la vida campal revelada –“para mí ya acabó” (41r)– no solo por ser ya soldado inactivo, sino también por haber llegado al final de su camino de redención: a través de la conversión reniega del arte bélico para acercarse al ético. Es aquí donde Machicao muestra la visión erasmista de la guerra y la consiguiente interpretación humanitaria de la crematística: “Dejemos la guerra, que yo la dexo para siempre, determinasse de ser muy otro, con el rosario en una mano y la otra en la bolsa para

dar limosnas según mi disponibilidad” (42r-v)<sup>21</sup>. Este recurso, de hecho, confirma la teoría aristotélica; esto es, virtuoso es el que da en proporción a lo poco que dispone (Aristóteles 1985, 443-445). Con esta frase paradigmática con la que determina ser otra persona, Machicao sella la definitiva conversión a la vida caritativa, derrumbando la cara viciosa de la soldadesca y las pretensiones de haciendas y bienes materiales provocadas por las riquezas.

Si bien la costumbre de toma de distancia típica del género del diálogo, que a veces soslaya asuntos comprometidos y espinosos, es avalada por Mexía al declarar que “esta manera de plática [...] tira la piedra y esconde la mano” (5r) (Ynduráin, 342 y Baranda Leturio, 6). Podemos avanzar también una interpretación aristotélica de este enunciado. A este propósito, la mano, entendida como “el símbolo del poder, de la capacidad humana de apropiarse de las cosas,” sería en términos aristotélicos (*De ánima* III, 432a 1-3) el “instrumento de instrumentos, que dispone y ordena los demás instrumentos” (Martínez Chevarría y Ortega, 74), tal y como innaturalmente se ha tratado al adquirir ávidamente las riquezas a lo largo del diálogo. Sin embargo, considerando que la plática “reprende los vicios de la república; anima los virtuosos; da sentencia contra malechores; castiga los traviessos; amenaza los disolutos; honra la vejez; doctina la mocedad” (5r), esa mano cambia radicalmente: de símbolo de poder crematístico –el dinero en la mano– se convierte en símbolo de fe –“el rosario en una mano”– y caridad –“la otra [mano] en la bolsa para dar limosnas”. Aristóteles debe ser recuperado una vez más: no son las riquezas materiales las que dan la felicidad, sino la tranquilidad del alma ganada por la confesión y la caridad. El intercambio de cosas materiales no tiene que entenderse, pues, como una repartición de bienes o riquezas, sino de acciones humanas (Martínez Chevarría y Ortega, 84-85), lo que efectivamente muestra el manejo tanto del rosario como de la donación. En suma, Martínez Chevarría y Ortega (86), parafraseando la idea aristotélica procedente de la *Ética*, avisa de que “no es la moneda la que da la unidad a la ciudad, sino a la inversa, la amistad y el buen hacer de los ciudadanos.” La misma idea es avalada por Mexía en la *Epístola* del autor “en la qual trata algunas excelencias de la buena amistad” (2r), pues éstas sí son inmortales, que no los bienes materiales temporales. Al presentar que “oro, plata, posesiones y averes y favores en quilates sean muy inferiores al precio y grado de la amistad quando es sincera y qual debe” (2v), el dominico confirma las palabras epicúreas de las *Máximas capitales* 27 y 28: “De todos los medios de los que se arma la sabiduría para alcanzar la dicha en la vida el más importante con mucho es el tesoro de la amistad” y “la misma certeza da seguridad de que no hay ninguna cosa de temer eterna ni de larga duración y ve que la seguridad que aporta la amistad se cumple sobre todo en los propios limitados temores de esta vida” (Epicuro, 96).

En definitiva, el diálogo deja claro cómo es preferible invertir en las perdurables adquisiciones de amistad y en la propia magnanimidad y no en la adquisición crematística prosaica de las riquezas, que, en cambio, son efímeras. El camino que los dos interlocutores realizan juntos, al modo socrático del ‘enseñar paseando’, acaba así con la enmienda del viejo militar gracias a la intercesión del religioso. Rechazando el determinismo materialista de la ideología oficial de la España imperial a la que se sometía la vida de muchos milicianos, Machicao comulga y se convierte en soldado ético que reniega de la viciosa vida soldadesca a favor de una teoría crematística de Aristóteles, entendida en términos humanitarios.

<sup>21</sup> Nuestra teoría se ve respaldada por el siguiente fragmento: “Seguir la guerra entretanto que la necesidad lo pide, que es mandado de rey o defensa de la patria, virtud es; pero envejecer en ella, ya caigo que es disoluto vicio” (42v). Sin entrar en el respaldo del precepto vivesiano de la “guerra justa”, abordada en la primera parte del fragmento y confirmada más adelante por Fulgencio al considerar el conflicto bélico como única solución en el proceso de evangelización, la segunda parte de la cita también destaca la visión crítica de Erasmo, el cual se oponía a una guerra que fuese más allá de la defensa.

Pese a que en el diálogo los interlocutores son entes ficticios que intermedian las ideas del autor (cfr. Baranda Leturio 2011, 6), queda por precisar que Machicao asimismo refleja los pasos de algunas figuras reales del panorama militar de la monarquía hispánica en el siglo XVI. Por un lado, notamos cierto parecido con Joan Cervelló. Este capitán, que “había pasado toda su vida activa entre soldados profesionales, y su opinión sobre los cuerpos de milicias no podía ser demasiado buena” (Pardo Molero 2006, 35), finalmente “tuvo buen cuidado de hacer penitencia por los desmanes cometidos en sus largos años de soldado,” dejando limosna para huérfanos y enfermos valencianos (Pardo Molero 2006, 40)<sup>22</sup>. Por el otro lado, Machicao apuntaría a Escalante, inaugurando, así, el cambio de vida de algunos protagonistas del género autobiográfico militar<sup>23</sup>. Como se desprende de sus *Diálogos del Arte Militar* (1583), también “Escalante había elegido la carrera de las armas siguiendo la tradición familiar” –quizás el mismo motivo de Machicao al seguir al tío capitán–, pero dejando la soldadesca para retirarse “a vida más quieta en la orden de Sacerdocio que professo” (2v *apud* González Castrillo, 18) y viviendo “con honestidad y de acuerdo con los más elementales principios éticos” (González Castrillo, 121).

En definitiva, el autor dominico presenta en este breve diálogo la encrucijada en la que podría toparse el militar. Por un lado, el soldado puede escoger el camino terrenal y vicioso, a saber: la remuneración y la fama, según los ejemplos tanto de las historias relatadas por Fulgencio como de las escuetas referencias de Machicao a propósito de su participación personal en las varias guerras y las consecuencias físicas y morales causadas. Por el otro, Mexía ofrece una salvación: el camino de la redención que rechaza lo material a favor de lo humano. A pesar de que quizás Machicao pudo haber sido el profesionalizado capitán adinerado y abusador –en la línea de la opinión de Vives, que en el *De Europae dissidiis et Republica* identifica a los soldados como “muy impulsivos, arrogantes y de costumbres muy desarregladas” (Vives, 63), Machicao llegó a “olvidar buenas costumbres” y a actuar según “malas inclinaciones,” “crueldad sañosa” y como una “fiera” (42v)–, el soldado de Mexía deja paso a la figura ideal que el dominico quería que fuese: un caritativo y comulgado altruista en busca de una abnegación anímica y no de su ego materialista.

Con la intención de cumplir con el objetivo de explorar las obras de las vidas militares como motores de producción de conocimiento, sitios de articulación ideológica o de laboratorios estéticos del presente monográfico, hemos intentado subrayar el valor ascético que surge de las estancias de Francisco Mexía. En suma, este dominico muestra en su *Diálogo del soldado* la exigencia de una vida espiritual entre los militares, bebiendo de la fuente bélica dominada por sus figuras soldadescas que piden, a su vez, un auxilio metafísico y una guía para enmendar sus pecados, mostrando con anterioridad y mediante el diálogo ese “prestigio de la autobiografía espiritual” (Sáez, 149) del género de las memorias militares.

<sup>22</sup> Joan Cervelló presenta otros paralelismos vitales con Machicao: “A lo largo de sus cincuenta y cinco años de vida, Joan de Cervelló conoció la aspereza de los campamentos militares y la suavidad de la vida aristocrática en la cortesana ciudad de Valencia. Estuvo en los más famosos campos de batalla de su tiempo y levantó, como hacían los grandes, fortalezas a la usanza moderna” (Pardo Molero, 2006: 41). Además, a la par del tío capitán de Machicao, el mismo Cervelló hace constar en su testamento la voluntad de mayorazgo, según el estudio (40).

<sup>23</sup> Como señala Sáez (2018, 149) a propósito de las canónicas autobiografías soldadescas, se arriman al mundo religioso Contreras, el Duque de Estrada y Pasamonte.

**Obras citadas**

- Abellán-García Barrio, Álvaro. “De la Dialéctica a la Dialógica.” *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano* 31 (2012): 97-126.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, intro. de Emilio Lledó Iñigo, trad. y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- *Política*, intro., trad. y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.
- Bandello, Matteo. *Le novelle del Bandello*. En Francesco Flora ed. *Tutte le opere di Matteo Bandello*. Milano: Mondadori, 1942.
- Baranda Leturio, Consolación. “Formas del discurso científico en el Renacimiento: tratados y diálogos.” *Studia Aurea* 5 (2001): 1-21.
- Bellido, Sara. “El «diálogo sobre el oficio de sargento mayor» de Francisco de Valdés y los textos de disciplina militar del siglo XVI.” En Pedro Manuel Cátedra García y Juan Miguel Valero Moreno eds. *Patrimonio textual y humanidades digitales, IV, El Renacimiento literario en el mundo hispánico: de la poesía popular a los nuevos géneros del humanismo*. Salamanca: IEMYR, 2021: 75-86.
- Borreguero Beltrán, Cristina. “Los soldados en la literatura española de los siglos XVI y XVII.” *Studi Ispanici* 1 (2005): 45-83.
- Cabo Aseguinolaza, Fernando. *El concepto de género y la literatura picaresca*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 1992.
- Contreras, Alonso de. *Vida de este capitán*. Barcelona: Reino de Redonda, 2008.
- Costa, Angelina. “Hibridismo y convergencia de formas en los *Diálogos de apacible entretenimiento* de G. Lucas de Hidalgo.” En Francisco Cerdán coord. *Hommage à Robert Jammes*. I. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1994: 263- 272.
- Chastel, André. *El Saco de Roma, 1527*. Madrid: Espasa Calpe, 1986.
- Duque de Estrada, Diego. *Comentarios del desengañado de sí mismo*, ed. Henry Ettinghausen. Madrid: Castalia, 1982.
- Epicuro. *Obras completas*, ed. y trad. de José Vara. Madrid: Cátedra, 2012.
- Erasmus, Desiderius. *Utilissima consultatio de bello túrcico*. En *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, 5. 3. Amsterdam: North-Holland, 1986.
- García Hernán, David. “Guerra, propaganda y cultura en la Monarquía hispánica: la narrativa del Siglo de Oro.” *Obradoiro de Historia Moderna* 20 (2011): 281-302.
- González Castrillo, Ricardo. *El arte militar en la España del siglo XVI*. Madrid: Edición Personal, 2000 [1º versión: *El arte militar en la España del siglo XVI: estudio histórico-bibliográfico*. Tesis Doctorales, UCM, 1996].
- González de León, Fernando. *The Road to Rocroi. Class, Culture and Command in the Spanish Army of Flanders 1567-1659*. Leiden: Brill, 2009.
- Hale, John R. *War and Society in Renaissance Europe, 1450-1620*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1998.
- Lobato Yanes, Ana Isabel. “La comicidad lograda por signos escénicos no verbales según las perspectivas dramáticas del siglo XVII.” *Segismundo* 43-44 (1986): 37-61.
- Maestro, Jesús G. “Construcción e interpretación del diálogo en los *Entremeses* de Miguel de Cervantes.” En Antonio Bernat ed. *Actas del Tercer Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas* (Cala Galdana, Menorca, 20-25 de octubre de 1997). Palma: Universitat de les Illes Balears, 1998: 591-610.
- Marín Cepeda, Patricia. “‘Nos, los soldados’: carteles inéditos de soldados españoles en el motín de Diste (1590-1591).” En Abigaíl Castellano López, Adrián J. Sáez eds. *Vidas en armas. Biografías militares en la España del Siglo de Oro*. Huelva: Universidad de

- Huelva. Servicio de Publicaciones (Anejo n.º 4 de *Etiópicas. Revista de letras renacentistas*), 2019: 71-84.
- Márquez Villanueva, Francisco ed. "Tradición y actualidad literaria en *La Guarda cuidadosa*." En *Fuentes literarias cervantinas*. Gredos: Madrid, 1973: 95-108.
- Martínez Echevarría y Ortega, Miguel Alfonso. "Técnica y crematística en Aristóteles.", *Revista empresa y humanismo* XIV 2 (2011): 69-88.
- Martínez, Miguel. "Vidas de soldados: la escritura amotinada." En Abigail Castellano López, Adrián J. Sáez eds. *Vidas en armas. Biografías militares en la España del Siglo de Oro*. Huelva: Universidad de Huelva. Servicio de Publicaciones (Anejo n.º 4 de *Etiópicas. Revista de letras renacentistas*), 2019: pp. 85-100.
- Mexía, Francisco. *Diálogo del soldado*. Valencia: Juan Navarro, 1555.
- Núñez Alba, Diego. *Diálogos de la vida del Soldado*. Cuenca: Juan Alonso de Tapia, 1589.
- Pardo Molero, Juan Francisco. "'Oficio de calidad y de confianza'. La condición de la capitania general en la monarquía hispánica.", *Estudis: Revista de historia moderna* 37 (2011): 361-375.
- "Cultura de guerra y defensa en el Renacimiento: Joan de Cervelló." *Manuscripts* 24 (2006): 19-43.
- "Gente de sueldo. La profesionalización de la defensa en la España mediterránea del siglo XVI (Valencia, 1500-1550)." En Antonio Jiménez Estrella y Francisco Andújar Castrillo eds. *Los nervios de la guerra. Estudios sociales sobre el ejército de la Monarquía Hispánica (s. XVI-XVIII): nuevas perspectivas*. Granada: Comares, 2007: 59-88.
- Parker, Geoffrey. *El ejército de Flandes y el Camino Español. 1567-1659*. Madrid: Alianza, 2006.
- Pedrosa, José Manuel. *El cuento popular en los Siglos de Oro*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2004.
- Possevino, Antonio. *Libro llamado el Soldado christiano*, trad. de Diego de Mora. [Mss. 10527 de la BNE]
- Quatrefages, René. "La elaboración de una nueva tradición militar en la España del Siglo de Oro." *Cuadernos de Investigación Histórica* 5 (1980): 7-16.
- Sáez, Adrián J. "Dos hombres y un destino: pícaros, soldados y la narración autobiográfica En Abigail Castellano López, Adrián J. Sáez eds. *Vidas en armas. Biografías militares en la España del Siglo de Oro*. Huelva: Universidad de Huelva. Servicio de Publicaciones (Anejo n.º 4 de *Etiópicas. Revista de letras renacentistas*), 2019: 143-158.
- Tallett, Frank. "Soldiers in Western Europe, c. 1500-1790." En Erik-Jan Zürcher ed. *Fighting for a Living. A Comparative History of Military Labour, 1500-2000*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013: 135-167.
- Thompson, Irving A.A. "El soldado del Imperio: una aproximación al perfil del recluta español en el Siglo de Oro." *Manuscripts* 21 (2003): 17-38.
- Vives, Juan Luis. *De Europae dissidiis et republica. Sobre las disensiones de Europa y sobre el estado*, trad. de Francisco Calero y M<sup>a</sup> José Echarte. Valencia: Ayuntamiento, 1992.
- Ynduráin, Domingo, "Los diálogos en prosa." *Príncipe de Viana* Anejo 18 (2000): 435-466.
- Zanker, Paul. *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza, 1992.
- Zehnacker, Hubert. "L'iconographie pompéienne et les styles monétaires à la fin de la République Romaine." En *Congresso internazionale di Numismática*. Roma: Ist. Ital. Num, 1965: 283-292. Vol. 2.
- Zimic, Stanislav. "La biografía satírica en la Guarda cuidadosa." *Segismundo* XV (1981): 95-149.
- "La ejemplaridad de los entremeses de Cervantes.", *Bulletin of the Hispanic Society* LXI (1984): 444-453.