

Juan Luis Vives y el *Lazarillo de Tormes*

Marco Antonio Coronel Ramos
Universitat de València/Estudi General

El hispanista J.V. Ricapito (1997) realizó en un trabajo las similitudes existentes entre el *Lazarillo de Tormes* y la obra de J.L. Vives en lo que se refiere a la crítica de la honra, el tratamiento de la fama, la técnica de caricaturizar, la función de la educación, la imagen del pobre, la crítica a los clérigos o la lucha contra la hipocresía. Estas coincidencias —y otras muchas, que aparecen de manera recurrente en Vives— han llevado a F. Calero a atribuir esta novela al valenciano (2006). Todos estos razonamientos coinciden en situar la obra en la órbita ideológica de autores que propugnaban la reforma de la Iglesia desde lo moral y que, por ello, enfatizaban la necesidad de reestructurar el clero fomentando su cultura y su compromiso ministerial. Lo dijo claramente J.I. Tellechea con palabras de H. Jedin (1963: 14):

La reforma católica, tomada en su esencia, estriba exactamente en esto: que los llamados al ministerio apostólico, nuevamente se vuelven a Él [Cristo, Buen Pastor]. Es una orientación que, para la vida interna de la iglesia, tiene una importancia no menor de la que tiene Copérnico en la moderna visión de la estructura del mundo.

El humanismo, ciertamente, supuso un giro copernicano en la percepción de los ministerios eclesiales. Éste es el santo y seña de las reformas católicas que, aunque puedan coincidir con otros movimientos de rehabilitación moral, siempre pondrán el acento en la recuperación del papel de pastor de los sacerdotes. La imitación de Cristo se impuso así como modelo y la recuperación de la *charitas* evangélico-paulina se transformó en una exigencia inseparable de la definición de *ministro de la Iglesia*. El *Lazarillo* ciertamente puede ser interpretado en esta clave y en este sentido sorprenden las conclusiones a las que puede llegarse cuando es comparado con textos como *La instrucción de perlados (Instrucción)* o el *Aviso de curas (Aviso)*, que aparecieron publicados bajo el nombre de Juan Bernal Díaz de Luco (Tejada Herce 1996; Colahan-Masferrer 2007). Esta convergencia ideológica se confirma si la comparación se extiende a fuentes como el *Diálogo de doctrina christiana*, atribuida por sus últimos editores a J.L. Vives (2009), o el *Diálogo de Mercurio y Carón* (1999). Esta última obra también ha sido atribuida al humanista valenciano (Calero 2004a). Todas estas hipótesis de atribución se basan en la misma *comunidad de pensamiento* de que habla Ricapito. El ilustre hispanista, en su edición del *Lazarillo* de 1976, había propuesto a Alfonso de Valdés como autor de la obra. Lo hizo con humildad y reservas, pero con una metodología impecable y una acucia de maestro. Ricapito señalará, además, que, de no ser Alfonso de Valdés el autor, debía atribuirse la autoría a alguien que perteneciera a los mismos círculos intelectuales. Esta atribución la ha apoyado Rosa Navarro Durán (2003), aunque con una metodología menos adecuada (Ramírez López 2006) que la lleva *e.g.* a determinar certeramente las lecturas que debió hacer el autor del *Lazarillo*, pero sin demostrar que Alfonso de Valdés había realizado esas lecturas. Con todo, creemos que fue A. Marasso, un hombre que destacó por su conocimiento de los clásicos, quien de un modo más profundo analizó las fuentes del *Lazarillo* (1955). Ricapito ha vuelto a formular su teoría (2010) tras la divulgación que ésta ha tenido gracias a la difusión alcanzada por los escritos de Navarro Durán (2004; 2005). Nosotros tratamos de mostrar en este artículo que la *comunidad de pensamiento* existente entre todas estas obras debe remitir a un erasmista de formación contrastada, de suficiencia intelectual demostrable y que sí había leído las obras que Rosa Navarro demuestra que el autor del *Lazarillo* había realizado (Calero 2006: 106-111). Creemos que ese autor es J.L. Vives.

Nosotros hemos tratado de profundizar en ello en dos trabajos recientes en los que se procede a hacer una lectura del *Lazarillo* desde el erasmismo (2011a) y desde el

Sermón del Monte (2011b), que Vives siempre consideró la falsilla moral y vital de los cristianos. Éste será otro de los rasgos de los reformadores católicos: centrarse en lo moral y no polemizar sobre lo dogmático. De este modo, la insistencia en la reforma moral del clero y la evitación de debates dogmáticos, en aras a centrar las discusiones en lo que el cristianismo tiene de ética y de proyección socio-política, singularizan a los reformadores católicos. Estos dos principios están presentes en una obra como el *Lazarillo*, donde no se encontrará ataque alguno sobre los principios fundamentales del credo, sino sobre la mala praxis ministerial y el mal ejemplo de caridad que ofrecen los sacerdotes. En definitiva, la primera conclusión que puede extraerse del cotejo de todas estas fuentes mencionadas con el *Lazarillo* es la siguiente: lo que en el *Lazarillo* es representación –fábula o historieta– de la vida inmoral del clero y de la perversión cristiana de la sociedad, en la *Guía*, el *Aviso* o el *Diálogo de doctrina christiana* es exposición de cómo deben comportarse los ministros de Dios; si Lázaro acaba amancebado con la amante del arcipreste, en la *Instrucción* y el *Aviso* se censura la excesiva familiaridad entre sacerdote y feligrés; si en el *Lazarillo* todos los curas utilizan su ministerio para atesorar cosas materiales –en especial, comida–, en la *Instrucción* y el *Aviso* se une la retribución al cumplimiento cabal de las obligaciones eclesiales; si en el *Lazarillo* se muestra la acción mendaz y vil de un buldero, en la *Instrucción* y el *Aviso* se trata de poner coto a la actuación de estos personajes; o, para mayor ejemplificación, si Lázaro sólo recibe formación de unos padres ignorantes, de un ciego trapacero o de unos curas vividores, en la *Instrucción*, el *Aviso* y el *Diálogo de doctrina christiana* se insiste en que el clero debe velar por la formación de los feligreses. Ante esta contradicción entre el deber del clero, expresado en la *Instrucción*, el *Aviso* y el *Diálogo de doctrina christiana*, y la realidad social, visualizada en el *Lazarillo*, exclama Mercurio en el *Diálogo de Mercurio y Carón* (1999: 129):

¡Qué tal debe andar el ganado con tales pastores!

Esta exclamación se sostiene sobre el siguiente silogismo: si el clero estuviera bien formado y viviera moralmente, el pueblo se regiría por los principios cristianos. Los ministros de Dios son considerados responsables de la moralidad pública, ya que tienen ascendencia pragmática sobre el pueblo y tienen la capacidad de actuar sobre él con la autoridad de su enseñanza y de su ejemplo. Esta idea es recurrente en el *Aviso*, donde se califica al cura de pastor, capitán, guía, médico del alma, piloto de la nave de la Iglesia y juez de almas. Ninguno de los curas del *Lazarillo* actúa de esta manera, y por ende con ninguno de ellos casan estos apelativos. Pero su autor no encontró mejor recurso para resaltar esta realidad que el *exemplum* –lo que antes se llamó fábula o historieta–. Vives había indicado que estos tipos de relatos eran los mejores para hacer patente e ilustrar la realidad profunda de las cosas (1997a: III 342):

Por esta razón, para persuadir al que no opone resistencia y a quien libremente se deja guiar, éste es el método de prueba más apropiado, puesto que, más que obligar, enseña y hace ver.

El *exemplum*, para que funcione como herramienta pedagógica y de persuasión, requiere la predisposición de aquel a quien se dirige. Tal vez por ello en el prólogo del *Lazarillo* se diga lo siguiente (2006¹⁹: 3s):

Yo por bien tengo que cosas tan señaladas, y por ventura nunca oídas ni vistas, vengan a noticia de muchos y no se entierren en la sepultura del olvido, pues podría ser que alguno que las lea halle algo que le agrade, y a los que no ahondaren tanto los deleite.

El *prodesse* o *utilidad* que encuentran en el *Lazarillo* aquellos a los que la obra *agrada* son precisamente los que se dejan guiar por el ejemplo y, desde él, por la enseñanza transmitida en el texto. De hecho, el tono de estas palabras confiere al relato un barniz historiográfico que remite a su vez a la utilidad ejemplarizante que desde antiguo se atribuía a la literatura. A los que no lean la obra en esta clave, no les faltarán motivos para gustar de ella, es decir, se *deleitarán* con su argumento y sus peripecias. El agrado parece provenir de reconocer las imágenes escritas, de percibir la semejanza entre lo literario y la realidad, de descifrar la lectura implícita del texto. No estamos de acuerdo, pues, con J.L. Madrigal que entiende como sinónimos los vocablos *agradar* y *deleitar* aduciendo que existe en el texto una confusión voluntaria en el uso del tópico *prodesse aut delectare* (2001: 405). A nuestro juicio, esos dos términos se corresponden con las dos lecturas que puede hacerse del texto dependiendo de las diversas relaciones existentes entre el autor y el lector (Woodward 1965; Deyermond 1965): (1) la de libro moral basado en el contraejemplo y (2) la del libro de aventuras o de historietas jocosas. Más certeros nos parecen Durand (1968: 89-90), Vilanova (1979: 270), Allaire (1999: 5-9) o Ramajo Caño (2001: 355-7), cuando demuestran que esa contraposición entre *agradar* y *deleitar* puede relacionarse con diferentes niveles de lectura. Vilanova, además, la analiza como influencia de la traducción del *Asno de Oro*, obra de Apuleyo que tan presente tuvo el autor del *Lazarillo* (Molino 1965; Ricapito 1978-9; Vilanova 1978, 1979, 1985 y 1990; Hernández-Stevens 1985). El profesor Calero (2009) defiende que dicha traducción fue realizada por el propio J.L. Vives.

La eficacia del *exemplum*, sobre la que reposa el *agradar*, justifica que una obra como el *Lazarillo*, dirigida al público en general, se desarrolle como si de un relato biográfico se tratara, mientras que las dirigidas al propio clero, como la *Instrucción* y el *Aviso* -o incluso el *Diálogo de doctrina christiana* -, sean textos expositivos, aunque no faltos -el último- de una estructura dialógica y de ficción. En definitiva, el *Lazarillo* como relato encierra el valor ejemplarizante de mostrar cómo el reino del mundo está formado por una serie de falsos valores que se contraponen claramente a lo que serían las virtudes auténticas del reino de Cristo o del cielo. Así lo expusimos en los dos trabajos antes mencionados, pero ahora lo importante es destacar que este hecho es coherente con la afirmación vivesiana de que la enseñanza de Jesús puede resumirse en una apelación a huir y refutar los falsos valores (2010: 272):

Ahora bien, comenzando a enseñar, [Cristo] inició su doctrina por la refutación de los errores aceptados acerca de las riquezas, de los placeres, de la honra, de las dignidades, de la fama, del poder, todo lo cual ordenó a los suyos que lo despreciaran y tuvieran por nada como caduco, vano, imaginario, percedero en breve; lo esencial de su sabiduría y el fundamento de toda su religión afirmó que era el amor para con Dios y los hombres; con lo cual mostró al hombre cuál era la finalidad y el término de todos los bienes y cómo había que obtenerlo.

Todo indica que cuando Vives habla del *inicio de su doctrina* se está refiriendo al Sermón de la Montaña que, a nuestro juicio, sirve de columna vertebral de la narración de la novela (2011b). Desde ahí puede establecerse la contradicción entre lo cristiano y lo anticristiano o, si se quiere, entre el reino de Cristo y el reino del mundo explicitada elocuentemente en el *Diálogo de Mercurio y Carón* (1999: 84s):

Y hallé que, donde Cristo mandó no tener respecto sino a las cosas celestiales, estaban comúnmente capuzados en las terrenas; donde Cristo mandó que en él solo pusiesen toda su confianza, hallé que unos la ponen en vestidos, otros en diferencias de manjares, otros en cuentas, otros en peregrinaciones, otros en candelas de cera, otros en edificar iglesias y monesterios, otros en hablar, otros en callar, otros en rezar, otros en disciplinarse, otros en ayunar, otros en andar descalzos; y en todos ellos vi apenas una centella de caridad, de manera que muy

poquitos eran los que en sólo Jesucristo tenían puesta su confianza. Y donde Cristo mandó que, menospreciadas las riquezas deste mundo, tengan solamente por fin enriquecer con virtudes sus ánimas, vilos andar por el mundo robando, salteando, engañando, trafagando, trampeando, hambreado y *a tuerto y a derecho allegando* aquellas riquezas que Cristo les mandó menospreciar, y de aquellas que les mandó buscar vi en ellos muy poco cuidado. (...) Hallaba ser bienaventurado el que, menospreciadas las cosas del mundo, todo su espíritu tiene puesto con Dios, y vi tener entre ellos por bienaventurado al que, allegando muchas cosas mundanas, ningún respecto tiene a Dios.

Los personajes del *Lazarillo* están ciertamente *capuzados* en las cosas del mundo o terrenas. Se constata en esta novela lo explicitado en el *Diálogo de Mercurio y Carón*, y que no es otra cosa que tener *por bienaventurado al que, allegando muchas cosas mundanas, ningún respecto tiene a Dios*. Estas palabras, que también remiten directamente al Sermón de la Montaña, certifican la subversión de palabras y valores en la sociedad del *Lazarillo*. Esta situación alcanza su máxima crudeza en el hecho de que todos huyan de *la pobreza como enemiga* y sigan y adoren *las riquezas, prefiriéndolas a cualquiera otra cosa y haciendo su dios dellas*. Es este un mundo *sin centella de caridad*. A este respecto Vives recordó también que las riquezas premian a los que viven en el reino del mundo. La riqueza es el fruto del mundo como (Vives 1997b: 153):

Vosotros, como hombres, recibiréis la sabiduría que elijáis, ésta será la recompensa de vuestro trabajo; pero para los que obran con espíritu femenino, será el dinero la paga de sus cuidados.

La riqueza es la bienaventuranza del mundo, mientras que la vida eterna lo es del reino de Dios. Cada hombre elige la recompensa que prefiere. Este es un pensamiento esencial en Vives, que explica en cierto modo las coordenadas en las que se mueve Lázaro (Vives 1992a: 51):

Se come, Minos, se bebe copiosamente, muchos fornican, muchos son adúlteros, se juega a los juegos de azar; los ricos comen a placer, los pobres pasan hambre, el que no tiene da, el que tiene recibe, se compra lo más barato posible, se vende lo más caro posible, las mercancías se echan a perder, la lealtad está perturbada, rota.

Esta es la sociedad del *Lazarillo*. Coincide con ella incluso en la precisión de que *el que no tiene da*. ¿Qué otra cosa hace Lázaro con el escudero? En última instancia ésta es una sociedad regida por los valores del vulgo. A esto se refiere Vives en su *Introductio ad sapientiam* con las siguientes máximas (2001: 15):

Por lo cual son perjudiciales las convicciones del vulgo que juzga muy torpemente de las cosas (I,3).
Sin duda el pueblo es un gran maestro de error (I,4).

El error es, por tanto, el resultado de las convicciones del vulgo. Estas convicciones son las que presiden el comportamiento de Lázaro. Vives afirma que hay que mantenerse lo más lejos posible de ellas (2001: 16):

Y en ninguna otra cosa debemos esforzarnos más que en sustraer y preservar al amante de la sabiduría del sentimiento popular (I,5).

Ante todo deben resultarle sospechosas todas las actuaciones que la multitud aprueba con gran asentimiento, si no las somete a la norma de aquellos que valoran cada cosa conforme a la virtud (I,6).

Pero el valenciano da un paso más y explicita claramente qué significa rechazar las opiniones del vulgo (2001: 25-26):

Por lo tanto, rechazando las opiniones del vulgo, debes considerar como mal supremo no la pobreza o el origen humilde, o la cárcel, o la desnudez, la infamia, la deformidad corporal, las enfermedades, la debilidad; sino los vicios y lo más cercano a ellos, la ignorancia, la insensibilidad y la demencia (III,79).

Esto es lo mismo que rechazar las cosas exteriores, a saber, las que están fuera del hombre (2001: 17):

Fuera del hombre están las riquezas, el poder, la nobleza, los honores, la dignidad, la gloria, el favor y sus contrarios: la pobreza, la escasez, el humilde linaje, la vileza, el deshonor, la vida oscura y el odio (II,16).

En el *Lazarillo* los personajes se mueven por estos valores exteriores. Este hecho equivale a afirmar que desconocen el auténtico sentido de la vida, y de ahí que afirme que estos comportamientos son equivalentes a comprar la salud con una grave enfermedad (2001: 26 [III,80]). Es precisamente lo que se produce en el *Lazarillo* cuando Lázaro logra el bienestar a costa de un amancebamiento. Para Vives la única ganancia beneficiosa es la piedad (2001: 26 [III,82]) y por ello aconseja sufrir los males del cuerpo considerando que de ellos puede entresacarse enseñanzas (2001: 26):

Hasta los llamados males del cuerpo o de la fortuna, será posible transformarlos en bien, si los sufres con paciencia y estés tanto más dispuesto a la virtud, y por lo tanto más resuelto, cuanto pero te vaya con ellos (III,86).

A menudo a causa de los males del cuerpo y del exterior se han producido grandes incrementos de virtud (III,87).

Vives identifica lo exterior con lo que depende de la fortuna. En este sentido, cuando Lázaro busca mejorar su fortuna está situando su existencia en los bienes del cuerpo, que, para Vives, carecen de perdurabilidad y no sirven para la salvación. Por eso entiende que luchar para obtenerlos es equivalente a cargarse de bagajes el soldado de infantería (2001: 43):

Ahora bien, estar saciado con los dones de la fortuna ¿qué otra cosa es sino dificultar y abrumar al soldado de a pie con mucha impedimenta? (VI,229).

Estas palabras identifican los bienes por los que Lázaro lucha con cargas, porque no sirven para la salvación ni se sitúan en la línea de flotación de los principios definidores del cristianismo. Por esta razón hablaba antes de buscar salud a través de una enfermedad, y de ahí que explicita la siguiente advertencia (2001: 29):

Trata de no curar las enfermedades del cuerpo con las enfermedades del alma (IV,117).

Esas enfermedades corporales son el hambre, el deseo de fama, la honra y cuantos bienes calificó antes de *exteriores*. Lázaro de Tormes los busca y es así como trata de curar su enfermedad de hambre: con la enfermedad moral. Para Vives es preferible vivir en la pobreza a vivir en la inmoralidad (2001: 26):

Mas si esto no lo podemos conseguir, debemos contentarnos con nuestra buena conciencia y, aunque los sentimientos de los hombres sean tan depravados que consideren muy perversas las acciones que son excelentes, con todo deberemos esforzarnos en hacer agradable sólo a Dios nuestra conducta externa e interna; que esto nos baste en abundancia (III,85).

De este modo el *Lazarillo* puede calificarse de *exemplum* de cómo se curan las enfermedades del cuerpo a través de las enfermedades del alma. A esa actitud Vives contrapone en la cita anterior la *buena conciencia*. De este modo el debate presente en el *Lazarillo* se sitúa dentro del concepto de *conciencia*, entendida por Vives como la salvaguarda de la integridad de los actos humanos (2009:495, 523, *passim*). Tener y regirse por la conciencia es una exigencia de todo aquel que desea vivir tal y como Cristo reclama. Vives explicitó esta conceptualización de la conciencia con las siguientes palabras (2001: 87-8):

La conciencia aporta un testimonio verídico, sólido y duradero que valdrá muchísimo en aquel juicio de Dios; y es gran maestra de la vida, si no se deja corromper interiormente por las pasiones. Como dijo con acierto el célebre poeta es un muro de bronce gracias al cual actuamos protegidos y seguros en medio de los innumerables peligros de la vida; ni existe un terror tan grande que pueda impresionar a quien está cercado por este muro, ya que tiene la mente absorta en Dios y en Él sólo confía, pues conoce que es objeto de la especial solicitud de Aquél al que sabe que obedece el universo (XVI,570).

Lázaro, sin embargo, muestra nula preocupación por el *juicio de Dios* que, como dice Vives, dará muchísimo valor al testimonio que la conciencia dé de uno mismo. Pero, para que la conciencia pueda ofrecer este testimonio *verídico, sólido y duradero*, el individuo debe regirse por valores que posean esas mismas cualidades. El concepto de verdad se sitúa, pues, en la radicalidad del amor de Dios. Sólo de ahí puede surgir la conciencia verdadera que da al hombre cumplido conocimiento de los valores, empezando por los que determinan el respeto a uno mismo (Vives 2001: 88-89):

Esto es amarse a sí mismo: esforzarse, trabajar, pedir y encarecer a Dios con grandes súplicas que la parte más noble de nuestro ser esté adornada y embellecida con el verdadero y genuino ornato, a saber, la religiosidad. No se ama a sí mismo el que se aficiona a las riquezas, los honores, los placeres: en suma, a todo aquello que está fuera de nosotros o en el cuerpo, puesto que la parte más preciada del hombre es el alma (XVI,576).

Estas palabras ilustran la clave de Lázaro, un hombre sin conciencia de sí mismo e ignorante del valor de las cosas. Prueba de ello es su dedicación a la supervivencia. Los humanistas como Vives, sin embargo, concebían la conciencia de uno mismo como el punto de partida en todo *itinerario hacia la sabiduría* (2001: 16). Por decirlo de una manera más práctica: conocerse a sí mismo es tener cumplida conciencia de las cualidades que pertenecen a cada uno, de donde proviene la capacidad de valorar en su justa medida todas las cosas (Vives 1997c: 237):

Conózcase el hombre a sí mismo y conozca sus cualidades y como por una ventana abierta al mediodía entrará la luz, que con la desaparición de las tinieblas mostrará todo con claridad y evidencia.

La claridad que proviene del conocimiento de uno mismo se sitúa para Vives en un proceso muy concreto: el itinerario de la sabiduría. Este itinerario tiene como peldaño

primero el conocimiento de uno mismo y, como último, el conocimiento de Dios (2001: 16, 92):

Así, pues, en el itinerario hacia la sabiduría el primer peldaño es el muy celebrado por los antiguos, *conocerse a sí mismo* (I,11). Este es el decurso de la perfecta sabiduría, cuyo primer grado consiste en *conocerse a sí mismo* y el último en *conocer a Dios* (XVI,600).

Para Vives, perfecto espejo del humanismo cristiano, el camino de la sabiduría es algo tan concreto como un ascenso hasta la auténtica naturaleza del hombre o como un anhelo de la concordia celeste aquí en la tierra. Por ello identifica el conocimiento de uno mismo con el primer paso del conocer a Dios, porque, para llegar a esa meta, el hombre debe curtirse con la razón y la voluntad en los valores verdaderos e interiores. Vives sitúa el conocimiento de uno mismo, como explica el traductor de la *Introductio ad sapientiam* (2001: 92), en la clave ciceroniana de conocer el alma (*Tusc. Disp.* I,52), y el conocer a Dios en alcanzar *la justicia perfecta* de la que habla el *Libro de la Sabiduría* (15,3):

Conocerte a ti es justicia perfecta, y acatar tu poder es la raíz de la inmortalidad.

Lázaro no busca esa inmortalidad de Cristo, sino la supervivencia pura y dura, y de ahí que ni tenga el anhelo de conocerse a sí mismo ni de conocer a Dios. Su lucha es la astucia por sobrevivir; esa astucia que para Vives era indignidad, porque todo lo conseguido con astucia, fraude o dinero es una indignidad, y de ahí el único fin posible para el *Lazarillo* (2001: 23):

Las dignidades ¿quién puede llamarlas con ese nombre cuando recaen en hombres muy indignos? Ciertamente las conseguidas con astucia, con fraude, con cohecho, con dinero, con pésimos procedimientos (III,57),

Vives parece ejemplificar con el *Lazarillo* todas las indignidades que provienen de la astucia dirigida al logro de los bienes externos. En ese sentido es todo un símbolo su oficio de pregonero que, al decir de A. Vilanova, recuerda la *buccinatrix* erasmiana, es decir, la Estulticia que, al principio del *Elogio de la locura*, hace un elogio de sí misma. Lázaro es el *trompetero* de los bienes del mundo (Vilanova 1986: 457). Para Lázaro el conocerse a sí mismo es equivalente al valerse a sí mismo. El itinerario de la sabiduría queda convertido en un itinerario para sobrevivir. Pero el conocerse a uno mismo es sólo uno de aquellos tres preceptos conocidos como *délficos*. Los otros dos son al tiempo complemento y consecuencia del primero: no buscar nunca el exceso y ser coherente con la verdad (Pico della Mirandola 2003: 58-9). Lo contrario a esta conciencia es la soberbia, que no es otra cosa que ignorarse a sí mismo, porque el soberbio desconoce el lugar que ocupa en la sociedad y –más importante aún– ignora el destino último de la existencia humana. Ese destino, como cabe suponerse, se remite para un humanista como Vives incuestionablemente hacia Dios (Vives 1997c: 310):

Vuelve a ti mismo y ama a quien verdaderamente eres tú, pues, si no te desprendes de ti mismo y no te abandonas, con facilidad estarás de acuerdo con la naturaleza y te elevarás a Dios, y de nada te apartarás más que del odio y la discordia, por nada te afanarás tanto como por la concordia y el amor.

Lo contrario al amor es la soberbia que incita al hombre a regirse por lo externo sin reparar en lo interno. Sería comparable a una desubicación con respecto a sí mismo. Por esto la soberbia es principio de todo mal (Vives 2001: 61):

Tan amigo fue de la paz, de la concordia, de la caridad que no persiguió vicio alguno tanto como la soberbia y los que nacen de ella: la arrogancia, la ambición, la rivalidad, las discordias y las enemistades (XI,366).

La soberbia impide, en definitiva, que el hombre se reconozca hijo de Dios, porque le incita a sólo aspirar a ser dueño de cosas que cree le pertenecen. En esa tesitura se encuentran todos los personajes del *Lazarillo*, incapaces de construir una sociedad en la que todos alcancen el bienestar. Es la conciencia, por tanto, la única que puede ayudar a construir una sociedad que responda a las necesidades del nuevo momento histórico, pero sin entrar en contradicción con los principios morales cristianos. Por eso la sociedad en la que vive Lázaro es insolidaria y competitiva y por ello contraria al cristianismo (Vives 1997a: II 22):

Debemos volver a Él por el mismo camino por donde salimos. El amor fue la causa de nuestra creación, porque para que tan gran felicidad se nos comunicara, nos creó, lo cual es la muestra más evidente de su amor. Por el amor nos separamos de Él, es decir, por el amor que sentía por nosotros mismos. Por el amor hemos sido llamados de nuevo y levantados, esto es, por el amor de Cristo por nosotros. Por el amor debemos regresar a nuestro origen (que es al mismo tiempo nuestro fin), a saber, por nuestro amor para con Dios, ya que ninguna otra cosa es capaz de conglutinar lo espiritual, ninguna otra puede formar una sola cosa a partir de muchas, excepto el amor.

Para regresar a la sociedad del amor es necesario priorizar el bien común y, sobre todo, vivir una religión moral basada en *el espíritu recto y la conciencia sin tacha* (Vives 2004: 108):

Pero tus sepulcros, tus altares, tus adornos sagrados, tus misas y tus psalmos son cosa abominable ante Dios, a quien levantas un templo de piedras muertas mientras consientes que sus templos vivos se derrumben y perezcan. Dios no mira las dádivas y los dones magníficos, sino el espíritu recto y la conciencia sin tacha.

El bien común nace justamente de la moral y de la conciencia impecables. Ese bien común empieza por la caridad tenida, como se ha dicho, como sostén de la sociedad cristiana. Lo primordial en esa sociedad es el sostén de los *templos vivos* o de los semejantes. En el *Lazarillo*, sin embargo, el *prójimo* es un competidor, no un hermano, y de ahí que se imponga la autarquía de *valerse por sí mismo*. Es ésta la lección que Lázaro dirige a su destinatario, pero el autor de la novela parece pretender que el destinatario-lector se conciencie de que una sociedad así está abocada a la confrontación y la injusticia. Es esto mismo lo que dice Vives cuando proclama que todos los hombres están necesitados de algo y que, por tanto, todos deben convivir compartiendo y dependiendo unos de otros (2004: 73). También asegura que la ambición y la avaricia son los dos vicios insaciables que perjudican la paz social y la vida religiosa de los hombres (1992: 129). Efecto contrario tendrá la caridad, y de ahí que el sacerdote tenga por misión redistribuir la riqueza y de consolar a todo el que lo necesita. Con la distribución de las riquezas todos ganan en seguridad, tranquilidad, concordia mutua y el amor cristiano (Vives 2004: 177-9). Desde esta perspectiva, el amor de Dios se experimenta desde la ayuda mutua (Vives 2004: 81):

Y en esta vida quiso que unos socorriesen a otros con determinada clase de caridad: en primer lugar para que con ese amor empezasen ya a prepararse para la ciudad celeste, en la que no hay otra cosa que amor perpetuo y concordia indisoluble; además quiso Dios que el hombre, que había de vivir en sociedad y

en comunidad de vida, malo de espíritu y soberbio por la mancilla de su origen, necesitase de la ayuda de los demás, porque, de otra forma, nunca habría entre ellos una sociedad duradera o segura.

Esa sociedad nueva no equivale a la civilización estamental, donde cada uno ocupa resignadamente el nicho que le haya correspondido. No es esa la consecuencia de la religiosidad paulina de Vives, que se resuelve en el dinamismo de la concienciación de lo que cada uno es y, con ello, en la aceptación de que la ayuda mutua es condición imprescindible para vivir en paz. Por ello el que no comparte lo que recibe es considerado por Vives como un ladrón. Lo mismo piensa de los que atesoran con avaricia, de los que despilfarran y, en calidad de ladrones, piensa que serán castigados o por las leyes humanas o por las divinas. Para explicar esto el valenciano recurre entonces a la ya mencionada parábola del rico y del mendigo Lázaro (2004: 114):

El rico derrochador del evangelio no es culpado porque hubiese adquirido su hacienda con robos y malas artes, sino porque la derrochaba de forma immoderada y porque no socorría al mendigo Lázaro. No son tuyas estas posesiones, sino que se han confiado; incluso si fuesen tuyas, ni las leyes divinas ni las humanas permiten que las despilfarres ni que hagas mal uso de ellas.

Véase cómo Vives tenía presente el Lázaro evangélico para censurar el mal uso de las riquezas. No es la posesión del dinero o de las cosas materiales lo censurable, sino el uso que se haga de ese tipo de bienes. Para ello hay que saber valorar las cosas en su justa medida y según el valor profundo que encierran (Vives 2001: 15):

La verdadera sabiduría consiste en juzgar rectamente de las cosas, valorando cada una tal cual es, de modo que no secundemos lo vil como si fuera precioso, ni rechazemos lo precioso como si fuera vil, ni vituperemos lo que es digno, ni enloquezcamos lo que merece vituperio (I,1).

Esta justa valoración impediría que los hombres arriesgaran su vida eterna por amasar riquezas. Esta es, sin embargo, la actitud de Lázaro que, no obstante, le ha llevado al éxito terrenal. Esta victoria no es otra cosa que cinismo. De ella el lector puede entresacar tres consecuencias:

- Todo individuo que conciba el éxito como lucha contra la fortuna, utilizará para triunfar *mañas* que desmienten la moral cristiana.
- Todo el que aspire a la riqueza material se rige por falsos valores.
- Todo el que se afane por el bienestar material desconoce el valor real o de uso de las cosas.

Estas tres enseñanzas coinciden con la visión de las riquezas que Vives muestra en sus obras. A su juicio la riqueza es un don que Dios entrega para que se favorezca el bien común y la piedad (Vives 2004: 113):

Así, pues, que nadie ignore este hecho, que él no ha recibido su cuerpo, su alma, su vida y su dinero para su uso y utilidad exclusivos, sino que es administrador de todos esos bienes y que no los ha recibido de Dios con otro fin.

El que recibe riquezas debe actuar como un administrador de las mismas. Su valor, en realidad, es el de uso. Carecen, por tanto, de valor en sí y, si son excesivas, se transforman en un fardo (Vives 2001: 21):

En efecto, las riquezas y las posesiones se deben adquirir sólo para el uso, al que no ayudan los inmensos recursos, sino que lo oprimen como a una nave las pesadas cargas (III,41).

Este pensamiento es semejante al anterior en el que se comparaban los dones de la fortuna con los bagajes que lastran al soldado. Esto mismo es válido igualmente para la noción de *honor*, tan unida a la de riqueza. Estos términos están vinculados porque habitualmente el ser humano homenajea o *rinde honores* a lo que no merece tal estimación. Todo ello es consecuencia de la soberbia, entendida como vicio que se opone a la conciencia de uno mismo (Vives 1997c: 71, 97). Por ello el ilustre valenciano aclara, como se indicó más arriba, que hay que apartarse de las opiniones del vulgo. Lázaro encarna ese *vulgo*, y por ello huye a lo largo de toda su vida de la pobreza y de la desnudez. La pobreza lo reduce al hambre y la desnudez le priva de honor. Tal vez por esta razón, en cuanto dispone de recursos, se compra ropa y espada, escapando de esa desnudez y, en consecuencia, *arropándose* de honor. Vives, sin embargo, había aclarado que la nobleza tiene que ver más con la conducta que con la estirpe (2001: 20):

La nobleza consiste en ser conocido por una excelente conducta, o habiendo nacido de noble estirpe mostrarse semejante a los padres (III,26).

También aclara que los vestidos pueden ser una manifestación de la vanidad y que, como en el caso del dinero, el valor del vestido es su uso (2001: 22):

Los vestidos preciosos ¿qué otra cosa son sino manifestaciones de la vanidad? (III,45).

El vestido útil lo discurrió la necesidad, el vestido precioso el lujo, el elegante la vanidad (III,46).

Se ha originado una rivalidad acerca del vestido que ha revelado muchas actitudes vanas y nocivas, toda vez que los hombres tratan de conseguir honor incluso de aquello mismo que muestra nuestra debilidad (III,47).

A la luz de las palabras de Vives adquiere todo su simbolismo la compra por parte de Lázaro de ropa y espada, es decir, de símbolos de honor y riqueza. Ese símbolo aparece también en el *Diálogo de Mercurio y Carón* cuando el alma de un obispo dice que no daría de comer al propio Cristo si no viniera bien vestido (1999: 127):

Mercurio.- De manera que si viniera Jesucristo a comer contigo, ¿no lo sentaras a tu mesa porque era pobre?

Ánima.- No, si viniera mal vestido.

Con todo ello Vives seguía la tradición de humanistas como Moro, que defendía que los vestidos debían ser sencillos y resistentes para que protejan el cuerpo, dado que esa es su única utilidad (1986²: 126-127). Pero Lázaro también huirá de la infamia nada más convencerse de que su *integridad* terrena reside en el favor del arcipreste del Salvador. Todo esto es el contraejemplo de lo que Vives sostiene habitualmente: que el hombre debe rechazar principalmente la ignorancia, la insensibilidad y la demencia: la ignorancia que lo condena a desconocerse a sí mismo; la insensibilidad que le aleja de la empatía con el prójimo; la demencia que le hace escoger lo que no sirve para la salvación eterna del alma. Todo hombre que no esté fortificado por estos principios pasará la vida quejándose y lamentándose de que *en esta vida los malos son ricos, gozan de salud y viven contentos, mientras que, por el contrario, los buenos son pobres, sufren enfermedades y no salen de la tristeza* (2000: V 2115). El humanista valenciano entiende que los que así piensan desconocen cuáles son los verdaderos bienes. Y lo que desconocen principalmente es lo ya dicho: el valor de uso de los bienes.

Valorando las riquezas no en sí mismas sino en su uso, pretende nuestro autor que éstas no se adueñen del ánimo humano (2010: 272s), que es precisamente lo que sucede en el *Lazarillo*, donde todos los personajes viven para poseer y conservar lo que poseen.

Los bienes son los que deben servir al hombre en sus necesidades y no al contrario (Vives 1997: 111). Toda educación debe tener como cometido fundamental que los hombres interioricen estos principios. Por ello los humanistas defienden la extensión de la educación a todos los hombres. Lázaro, sin embargo, pervive con las lecciones estragadas que recibe de su madre, del ciego y de sus sucesivos amos. En realidad su vida y su futuro pueden tener que ver con la educación recibida. De hecho para Vives la vida de adulto depende de lo aprendido en la infancia (2001: 16):

Toda la vida restante dependerá de esta educación en la infancia (I,10).

Vives ilustrará estos postulados cuando en unos de sus diálogos hace conversar a Flexíbulo y Glynferantes para demostrar que la educación debe servir para que calen en los niños los valores auténticos (1994b: 137):

Fl.: Entonces, examina con atención y cuidado cada uno de las cosas que voy a decirte. ¿Acaso no es buena una inteligencia penetrante y sutil, un juicio maduro, cabal y sensato, el conocimiento variado de temas elevados y útiles, el conocimiento teórico y práctico de asuntos importantes, el talento y la habilidad en los negocios? ¿Qué opinas de esto?

Gr.: Incluso sus solos nombres me parecen sin duda hermosos y magníficos, cuánto más la realidad que encierran.

Fl.: Continuemos: ¿qué opinas de la sabiduría, la religión, la piedad para con Dios, la patria, los padres y los amigos, la justicia, la templanza, la generosidad, la magnanimidad, el dar poca importancia a los vaivenes de la fortuna humana, la fortaleza de espíritu en la adversidad? ¿Qué te parecen en verdad?

Gr.: Cosas importantísimas también.

Fl.: Son los únicos bienes del hombre, pues todo lo demás que pueda mencionarse se puede aplicar tanto al bien como al mal, y por esta razón no es bueno. Por favor, recuérdalo con cuidado.

Los auténticos valores, por tanto, atañen a la sabiduría y a la religión, a la sociedad representada en la patria, los padres y los amigos, y en valores como *la justicia, la templanza, la generosidad, la magnanimidad, el dar poca importancia a los vaivenes de la fortuna humana, la fortaleza de espíritu en la adversidad* (Vives 2004: 75-9). En este sentido la propia virtud es un beneficio que se comparte y se traslada a los niños con la educación. En consecuencia, la virtud reclama del hombre amar a Dios, tener caridad con los hombres y voluntad de hacer el bien (Vives 2001: 19):

Llamo virtud a la piedad para con Dios y con los hombres, el culto a Dios y el amor a los hombres, el cual lleva aparejada la voluntad de hacer el bien (III,18).

Vives afirmará una y otra vez que la plenitud del cristianismo es el ejercicio de la caridad y que a ese objetivo debe dirigirse toda la educación. Según Vives la ley del amor afecta evangélicamente hasta a los enemigos (2001: 59 [XI,351]). El amor es lo único que puede hacer felices a los hombres y es la raíz de la ventura infinita de los ángeles y del propio Dios (2001: 60):

Nada hay más venturoso que amar; por eso Dios y los ángeles son muy felices, porque aman todos los seres (XI,355).

La consecuencia de lo anterior es que el odio es propio del demonio, y de ahí la desdicha de la maldad (2001: 60):

Nada hay más desventurado que odiar; por este vicio los diablos son muy desdichados (XI,356).

El amor, en definitiva, es la única regla que Cristo dio a sus seguidores (2001: 60):

El maestro sapientísimo y asimismo autor de nuestra vida nos dio un solo precepto para vivir: que amemos; sabedor de que, si amamos, nuestra vida será felicísima y no habrá necesidad de otras leyes (XI,354).

Pero es imposible que Lázaro llegue a esta conclusión, porque todos esos valores aparecen subvertidos en la sociedad descrita en la novela. Lázaro no recibió el beneficio de la virtud en su educación. Por eso su pobreza deriva en riqueza vana, porque la pobreza del bienaventurado exige humildad y no soberbia, moderación y piedad y no mañas y esfuerzos. De ahí la conclusión que extrajo de lo que aprendió junto al ciego (2006¹⁹: 24):

Huelgo de contar a Vuestra Merced estas niñerías para mostrar cuánta virtud sea saber los hombres subir siendo bajos, y dejarse bajar siendo altos cuánto vicio.

De este modo sitúa la virtud y el vicio en coordenadas anticristianas, ya que no se miden con parámetros religiosos, como sería cumplir o contravenir la voluntad de Dios. Lázaro relaciona lo virtuoso con lo que hace triunfar al hombre en el reino del mundo, siendo el vicio lo que produce el efecto contrario. Con estos presupuestos el resultado de esa *virtud*, llamada así porque se identifica con el esfuerzo de sobreponerse a la fortuna, no puede ser más que un amancebamiento contrario al Sermón del Monte, donde Cristo llamó adúltero incluso al que miraba con deseo a la mujer de otro. Contra todo esto se muestra Vives, que, ciertamente, no pretende que los pobres sigan siendo pobres, sino que entiendan que el remedio a su pobreza no es la soberbia y la envidia, ni mucho menos la lucha obsesiva contra la fortuna (2004: 91-4). Reclama esta actitud a los pobres, pero exige de las autoridades civiles que se esfuercen por educar a todos sus ciudadanos no sólo en oficios y profesiones, sino en conceptos y valores (1992: 38). El dinero mejor gastado por la ciudad es por ello el que se dedica a la educación de los niños, y a ello deben contribuir también los ricos (2004: 149-50).

Todas estas ideas, que también aparecen en el *Diálogo de doctrina christiana* (2009: 492), se reflejan en el *Lazarillo* a la manera mencionada de contraejemplo. Así, si Vives muestra en su diálogo *La presentación en la escuela* a un padre que busca el mejor maestro para su hijo, para que *lo transformes de animal en hombre*, a lo que el maestro responde comprometiéndose a que *se convertirá en hombre, de malo en honrado y bueno* (1994b: 8), Lázaro es entregado por su madre a un ciego, y ello tras un ejemplo paterno de robo y materno de amancebamiento. Para Antona Pérez esta decisión es un acto de amor porque la toma cuando llega a la conclusión, tras mudarse a trabajar a un mesón de La Solana, de que ya ha hecho por su hijo todo lo posible. Sin esta idea de base la llegada de Lázaro a la jurisdicción del ciego no sería más que una anécdota. Tampoco surtiría el efecto esperado la teatralidad con que el ciego dice recibir a Lázaro como hijo y no como siervo (2006¹⁹: 21s). Esto es lo mismo que afirmar que lo recibe como educador. Así lo interpretaba el destinatario-lector que encuentra *agrado* en la novela, mientras para *Vuestra Merced* -y para todo aquél que sólo se *deleite* en ella-, no es más que el primer escalón en la evolución de Lázaro. Ese escalón realza la miseria en la que el niño se crió y, con ello, su esfuerzo por salir de ella. Se justificaría de esa manera su conformidad con la amoralidad de la solución y acomodo que encuentra su vida.

Con todo, las palabras del ciego deben ser interpretadas desde la hipocresía entre el hacer y el decir, que sirve de faro para comprobar la radical falta de amor existente entre los personajes. De ahí nace la ironía del texto, porque tanto Antona Pérez como el ciego

justifican sus palabras con el tópico, reiterado incluso en el *Diálogo de doctrina christiana* (2009: 647s), de que la primera obligación del padre es educar a su hijo, pero la motivación para cumplir con esa obligación —y sobre todo el contenido de la educación— no pueden calificarse de cristianas. Este hecho se evidencia en la manera en que la madre se despidió de Lázaro (2006¹⁹: 22):

Hijo, ya sé que no te veré más. Procura de ser bueno, y Dios te guíe. Criado te he y con buen amo te he puesto; válete por ti.

Antona no hace más que reiterar tópicos: es la madre de Lázaro porque lo ha parido y además ha cumplido con su obligación al buscarle un *buen amo* o un buen destino. Además, le pide que sea bueno y que Dios le guíe, consejos que suenan vacíos junto al *válete por ti*. Desde aquí se puede concluir que Antona le dio la vida pero no le enseñó a vivir. La novela reserva esta función al maestro ciego. De esa manera la relevancia de la ceguera del primer amo de Lázaro se incrementa y, sobre todo, desde la perspectiva de Vives, para el que el hombre, como ser, está ciego, porque, aunque tenga la facultad de ver, es incapaz de conocer las intimidades del corazón (2001: 61):

Por ello Dios prohibió al hombre ciego, y desconocedor de las intimidades del corazón, emitir cualquier juicio sobre su semejante, y reservó para sí ser el juez del corazón humano (XI,372).

Sin embargo, el *Lazarillo* es una constelación de juicios y de proyecciones de unos sobre otros. Sobre este peligro también se manifestó Vives en el *Diálogo de doctrina christiana* cuando el cura ve en la religión interior el peligro de no saberse nunca si es sincera o no, porque el hombre no puede observar el corazón de sus semejantes (2009: 487). De este modo el cura defendía una religión *tasada* con ceremonias visibles y medibles. La solución al problema es la que Vives ofrece en el pasaje citado: hay que dejar a Dios que juzgue el corazón del hombre. Por eso insiste en que nadie juzgue a nadie (2001: 61 [XI,371]) y en que no se escudriñen ni se desvelen las torpezas de la vida de los demás (2001: 66 [XI,416]). Es Dios el único que puede penetrar en lo hondo y llamar al hombre a un determinado destino. Sin embargo, en el *Lazarillo* es el *ciego hombre ciego* —ciego físico y ciego moral— el que le dicta a Lázaro las normas de la supervivencia llegando a anunciar taxativamente su destino de *bienaventurado con vino* (2006¹⁹: 43). Desde entonces Lázaro queda marcado en el *reino del mundo* con el bautizo de un ciego, que acierta al calificarlo, porque el vino sanará varias veces sus heridas y le reportará beneficios en el oficio deregonar caldos.

El resultado final de la vida de Lázaro será fruto de su edad, su formación y su experiencia. Vives en el diálogo *El príncipe* había manifestado que el juicio de las cosas se lograba a partir de esos tres pilares (1994b: 104). Pues bien, estos tres pasos son los que aparecen reflejados en la novela: Lázaro aprende de su edad, de la formación que le da el ciego y de la experiencia con el escudero y con el clero al que sirve. Esa formación ha fructificado en un determinado *juicio* que contrasta con los que Vives expone en su diálogo *Los preceptos de la educación*. En esta obra dice que la educación debe servir en primer lugar para *tener una opinión de nosotros no magnificada, sino modesta o, mejor, humilde y en segundo para cultivar el espíritu y adornarlo con el conocimiento de las cosas, y con el conocimiento y la práctica de las virtudes*. Además, afirma que la educación debe llevar al niño a reverenciar a Dios, a ser obediente con los padres, a respetar a los maestros y sacerdotes y en general a todos los que tienen alguna responsabilidad (1994b: 141-2). Nada de esto le aportó a Lázaro su educación, ya que su objetivo vital expreso fue vencer a la fortuna o, si se quiere, lograr los bienes de la fortuna o bienes del cuerpo. No podía ser de otra manera, porque no recibió en herencia de sus padres la virtud, que es lo mejor que los padres pueden dejar a sus hijos según el *Diálogo de doctrina christiana* (2009: 489s; 648), donde se les exige vigilar a aquellos a

los que se encomienda un niño inspeccionando las conversaciones que mantiene con él. El contraejemplo es el ciego del *Lazarillo*. Los mismos ideales se reiteran en *De disciplinis* (1997: II 54):

En efecto, no es necesaria ninguna herencia sino la virtud, pues rápidamente el hombre bueno alcanzará las riquezas y el malo las derrochará. Que el Señor pide cuentas a los padres acerca de la educación de sus hijos, no sólo lo dice la propia naturaleza por sí misma, sino especialmente nos lo enseñan las Sagradas Escrituras con sus ejemplos y preceptos.

Esa virtud es la garantía del comportamiento cristiano. Entonces el lector de la novela comprende que el *caso* puede ser el éxito anticristiano al que está abocado todo el que ha sido educado en falsos valores. El ciego será el primer escalón simbólico en este proceso educativo. El primer falso valor es no anteponer la caridad a cualquier otro principio, porque ella es el signo del cristiano: *es precepto peculiar de Cristo y es paz y herencia suya* (Vives 1997: 139). Es la marca del cristiano (Vives 2004: 118):

Pero ciertamente no veo con qué cara nos atrevemos los cristianos a confesarnos tales, cuando no hacemos ninguna de las cosas que Cristo mandó en primer lugar y casi con exclusividad. Los filósofos paganos tenían su señal por la que eran reconocidos: los pies descalzos, como informa el Nacianceno, o la humildad de su vestimenta; los judíos tienen la circuncisión, los soldados sus enseñas de guerra; las ovejas están marcadas y las mercancías también. ¿Acaso Cristo no tiene ninguna señal con la que marca a los suyos y los separa de los demás? En esto, dice, conocerán todos que sois mis discípulos si os amáis mutuamente, y en seguida: éste es mi precepto que os améis mutuamente. Esto es lo esencial, éste es el primer dogma. La naturaleza del amor consiste en hacer comunes todas las cosas.

Es más, sin misericordia no hay cristianismo posible (Vives 2004: 116):

El señor no se preocupa de sus sacrificios y ceremonias, pero exige del hombre la misericordia y a ella sola promete recompensa.

Sin embargo, para que el ejercicio de la caridad sea señal del cristiano debe practicarse motivado por el amor a Cristo, sabiendo que *nada se da a Cristo con más autenticidad que cuanto se da a los pobres* (Vives 2001: 56). Desde Cristo y a través del amor puede construirse una sociedad estable y pacífica. La sociedad cristiana en la que piensa Vives no es, por tanto, la estamental en la que la paz surge de la resignación, sino la del amor, en la que la paz es fruto de sentirse todos hijos del mismo padre y solidarios por ende en todo (2001: 60):

El amor verdadero lo iguala todo; donde él florece nadie intenta ser preferido a otro; nadie arrebatara los bienes del amado, ya que piensa que son suyos los que están en poder de aquél (XI,357).

Vives afirma paulinamente que sin amor el hombre no es nada (2001: 63):

Ni los ayunos, ni todas las riquezas distribuidas a favor de los pobres hacen al hombre más grato a Dios: esto sólo lo consigue la caridad para con los hombres; así nos lo ha enseñado su Apóstol (XI,383).

Del amor surge la universalidad del cristianismo y de ahí un nuevo concepto de permeabilidad social ajeno al que impone la fuerza y las mañas (Vives 2001: 63):

Este afecto no lo debe aminorar la diferencia de nación, de ciudad, de parentesco, de profesión, de inteligencia: Dios es el único padre de todos, a quien tú, aleccionado por Cristo, invocas como padre todos los días, el cual te reconocerá como hijo, si tú reconoces a sus hijos como hermanos. No vayas a avergonzarte de tener por hermano al que Dios no rehúsa tener por hijo (XI,385).

Eso es lo que debe predicar la Iglesia, pero, ante su negligencia, Vives reivindica el papel de la sociedad civil y de los laicos. Les pide que tomen la iniciativa en la reforma de la Iglesia. Esta idea es especialmente relevante porque no es muy usual en la época. Puede resultar característica de un Vives que se vuelca en el propósito de reformar las costumbres y, con ellas, la propia Iglesia. Curiosamente este pensamiento aparece también en la *Instrucción* (Bernal Díaz de Luco 2007: 2-4) y sobre ello dice Tellechea lo siguiente (1963: 50):

La Reforma, según él, es obra de toda la Iglesia, y a ella han de colaborar todos sus miembros por humildes que sean. Esta asociación activa, llena de entusiasmo y de prudente sencillez, es un elemento que no lo encontramos fácilmente en autores de este tiempo.

Habría, por tanto, una coincidencia total entre Vives y Díaz de Luco que, unido a lo extraño que resulta que un miembro del clero sostenga semejantes opiniones, hace pensar en que Díaz de Luco es un heterónimo de Vives. Parece más propio de un seglar defender el papel activo de los seglares en las costumbres de la Iglesia y la moralidad del clero. Esto, por otro lado, no deja de ser herencia del humanismo erasmista, cuyo propósito confeso es precisamente ese: contribuir a elevar el nivel de instrucción y ético del clero desde una idea moral de la religión. Desde esta perspectiva se entiende la reforma propuesta bajo el nombre de Díaz de Luco consistente en una reformatión de la Iglesia desde arriba –desde el clero-, pero implicando en ella a todo cristiano. Esta coda es precisamente la singularidad presente en la *Instrucción*, porque supone conceder que todo cristiano puede juzgar lo que suceda dentro de la Iglesia y puede proponer modelos de reforma. Un antecedente de todo ello puede ser la idea defendida por L. Valla en su diálogo *De professione religiosorum*, reeditado en 1986, donde pasa revista a los votos monásticos para concluir que el voto fundamental es el que caracteriza a todo bautizado. Desde esta perspectiva, *religioso* no es una palabra propia para definir a los profesos, sino que resulta sinónimo de *cristiano*. Por eso no extraña que en el título del *Diálogo de doctrina christiana* se lea *compuesto por un religioso*, donde religioso quiere decir *cristiano* y máxime cuando poco después se lee lo siguiente (Vives 2009: 486):

Que el christiano, después de aver recebido el agua del baptismo, se funda principalmente en fe y charidad, y luego en aprovechar a todos y no dañar a alguno, y, en fin, en bivar a exemplo de Jesu Christo nuestro Señor pura y sinceramente.

Y poco después, tras esta definición de cristiano explica el *voto bautismal*, desconocido completamente por el cura Antronio que, extrañado, dice *ni aun penssé que avía otros votos sino los que hazen los frayles*, a lo que responde inmediatamente el Arzobispo (Vives 2009: 493):

Antes essos de los frayles son solamente para poder con más aparejo guardar éste, que es el principal, y sin el qual ni por pensamiento somos christianos

Por esta razón Erasmo indica en su *Elogio de la locura* (1984: 109 [54]) que el nombre de religioso aplicado a los profesos es totalmente inadecuado, porque si no se comportan como auténticos cristianos, no son religiosos. Y no lo son porque se guían, como antes se dijo, por los valores del vulgo, que, como se dice en el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, supone concebir la religión como un conjunto de prácticas externas (2001: 79). Por esta misma razón no hay ciudad menos santa –o religiosa- que la propia Roma (2001: 135-136). También en el *Diálogo de Mercurio y Carón* se insiste en la misma idea cuando Mercurio, refiriéndose a los *religiosos*, les acusa de usurpar el nombre de *perfección y santidad* (1999: 257):

Hay entre cristianos un género de gente que tiene usurpado el nombre de perfección y santidad, y están muchos de ellos tan lejos de lo uno y de lo otro como nosotros de subir al cielo, y como éstos ven que alguno con obras o con palabras comienza a mostrar en qué consiste la perfección cristiana y la religión y santidad que los cristianos deben tener, luego aquéllos como lobos se levantan contra él y lo persiguen, interpretándole mal sus palabras, y levantándole que dijo lo que nunca pensó, lo acusan y procuran de condenar por hereje. De manera que apenas hay hombre que ose hablar ni vivir como verdadero cristiano.

De este modo en el humanismo cristiano quedan igualados todos los cristianos por el bautismo y, al mismo tiempo, relativizados los votos monásticos. Así se entiende que todo bautizado pueda mediar en la reforma de la Iglesia (Tellechea 1963: 50):

A unos corresponderá en razón de su condición el ejercitarse en obras de virtud para merecer con sus obras que Dios despierte a sus pastores o les dé otros mejores. Quienes posean mayor doctrina deberán representar a los ojos de los pastores con palabras, sermones o escritos la necesidad que tienen de despertar y velar diligentemente sobre el rebaño, guardando en ello el *amor y acatamiento con que las manos naturales suelen tocar los ojos de la propia cabeza*.

La posible heterodoxia de estos pensamientos queda relegada ante la propia indicación de Cristo para que se pida al Padre que envíe obreros a su mies (Mt 9, 38). Por esta misma razón Vives confiere al poder civil la iniciativa en el tratamiento de la pobreza (2004: 66):

Siendo el origen de todas las ciudades el hecho de que cada una de ellas fuese un lugar en el que creciese el amor y se robusteciese la sociedad de los hombres mediante el intercambio de beneficios y la ayuda mutua, el deber de los administradores de la ciudad debe ser procurar y esforzarse en que unos se auxilien a otros, en que nadie sea oprimido, nadie sea abrumado recibiendo daño injustamente y el que es más poderoso ayude al más débil, a fin de que la concordia de la unión y congregación de ciudadanos aumentos de día en día gracias al amor y dure eternamente.

Sin entrar ahora en los múltiples debates que se producen en la época sobre cómo asistir a los pobres, como es el caso de la polémica entre Fray Domingo de Soto y Fray Juan de Robles o de Medina, Vives, que ve la pobreza desde el Sermón de la Montaña, trata de resolver el problema con eficacia *civil*, planteando la cuestión de distinguir entre los que son pobres de verdad y los holgazanes. Así aparece también en el *Aviso* atribuido a J. Bernal Díaz de Luco (1996: 275s). La propuesta vivesiana consiste en socorrer a los que no tienen otro remedio, pero hacerlo de manera óptima y no subsidiando a los que pueden trabajar (2004: 144-5). La beneficencia, concluye el valenciano, será el último recurso, porque el trabajo es una obligación (2004: 141):

Ante todo hay que poner como decreto lo que el señor impuso al género humano como por castigo del delito: que cada uno coma el pan ganado con su trabajo. Cuando digo comer, alimentarse o sustentarse quiero que se entienda no sólo el alimento sino también el vestido, la vivienda, la iluminación, en una palabra: todo lo que se encierra bajo la subsistencia de este cuerpo.

En coherencia con todo esto la *Instrucción* insiste en convertir el ejercicio de la caridad en la principal obligación de los obispos, ya que ésta es el signo definitorio del buen cristiano y de todo buen pastor. Pero la caridad ha de ser franca, implicando incluso las rentas episcopales. En cualquier caso, debe ejercerse desde la racionalidad. Así explica Tellechea este hecho (1963: 56):

Esta caridad que ha de ser racional y ha de buscar la mayor eficacia, ha de buscar las necesidades reales, impedir la pedigueñería, vigilar la recta administración de los hospitales: de esa suerte realizará el obispo su oficio de *padre de los pobres*.

Todo esto recuerda el ya citado *De subventione pauperum*, donde Vives establece la obligatoriedad de socorrer a los pobres, pero evitando subsidiar a holgazanes. Pero recuerda igualmente la *Utopía* de T. Moro, cuando el inglés contrasta la situación de los habitantes de su isla con lo que sucede en otros lugares. Moro en concreto defiende que todos, hombres y mujeres, trabajen. Todos deben ocuparse de la agricultura y, además, de otro oficio más específico según sus capacidades. Indica igualmente que el tiempo libre han de dedicarlo al estudio (1986²: 121-123). Podría decirse que hay una continuidad entre *De subventione pauperum* y el libro I de la *Utopía* (Herrero 1979: 877) a pesar de las diferencias que pueda haber entre ambos (Bataillon 1952: 148). De este modo se describe el ideal de sociedad humanística: una civilización basada en la concordia de todos surgida del trabajo y del estudio. Moro censurará entonces a toda la masa de holgazanes que pululan por las sociedades europeas. Así, tras explicar que con seis horas de trabajo de todos sería suficiente, añade (1986²: 124):

Ese tiempo no sólo es suficiente sino que sobra para producir no sólo los bienes necesarios, sino también los superfluos. Lo comprenderás en seguida conmigo, si observas atentamente el gran número de gente ociosa que hay en otras naciones. En primer lugar, casi todas las mujeres –que es la mitad de la población– y la mayor parte de los hombres, cuando las mujeres trabajan, roncan a sus anchas durante todo el día. Has de añadir esa turba ociosa de curas y de los llamados religiosos. Poned además todos los ricos, sobre todo los terratenientes a los que vulgarmente llaman señores y nobles. Incluid en este número a la servidumbre, esa chusma de bergantes con librea. Y finalmente, ese ejército de mendigos, robustos y sanos, que esconden su pereza tras una enfermedad fingida.

En el trasfondo del *Lazarillo* están presentes estos pensamientos y así cuando Lázaro fue *licenciado* por el clérigo de Maqueda, recibió la caridad de los habitantes de Toledo mientras eran visibles sus heridas, porque una vez sanadas, la gente le gritaba: «Tú bellaco y gallofero eres. Busca, busca un amo a quien sirvas» (2006¹⁹: 71). Y es lo que Lázaro hará, comprender que su destino no es pedir, sino trabajar sirviendo. Pero la sociedad trazada en la obra no es otra que la censurada por Moro en la cita anterior. El problema para Vives en el *trabajo* que Lázaro busca es que no tiene raíz cristiana, ya que no se inspira en la concordia de Cristo. Así pensaba Vives, para el que la erradicación de la pobreza es también una manera de asentar la paz, porque evita desórdenes sociales y propaga la moral cristiana. Esta es una de las razones principales

de la crítica contra el clero, que ni erradica la pobreza ni siembra dicha paz de Cristo. Por ello el humanista atribuye a su mal ejemplo la corrupción de la sociedad. De esta manera el tema del mal ejemplo del clero, tan habitual en la literatura de la época, vertebra el *Lazarillo* (Wardropper 1961: 441-7). Tal vez por ello la acción principal de la novela son los personajes del clero, como dice A. Rey Hazas (2001: 288):

¿Con qué objeto? Para que se vea que la subida del pícaro va ligada casi exclusivamente a la clerecía, pues tiene lugar sólo cuando sirve a diversos amos eclesiásticos. Y, de este modo, se note que la crítica más dura del relato se proyecta asimismo sobre los religiosos, y no tanto por las acres censuras que se realizan sobre cada uno de ellos, sino, sobre todo, porque el ascenso material y social del protagonista lleva anejo un simultáneo y marcado descenso moral. ¿En qué sentido beneficioso al pícaro, pues, los clérigos?

Esta es precisamente la razón de ser de la novela: el ascenso social va unido al descenso moral y en todo ello el clero sirve de rodrigón o tutor. Esta inversión de valores tantas veces apuntada (Mancing 1975) parece ser el auténtico tema de la novela. Este tipo de censuras contra el clero vienen de muy atrás y es usual en el siglo XV en autores como el mencionado Valla, que apunta al propio papa para decir que el ejemplo del obispo de Roma ha corrompido toda la sociedad (1952: 101s). Los ministros de Dios, en consecuencia, hacen todo lo contrario de lo que predicán: esquilmán cuando predicán no robar, son sacrílegos cuando claman contra la idolatría, exigen respeto para ellos mismos cuando no respetan las leyes de Cristo. Desde el papa hacia abajo todo el clero es censurado por su falta de compromiso con la doctrina de Cristo. En este sentido son ellos los culpables de la subversión de valores de la que venimos hablando a lo largo de este trabajo (Vives 1997c: 131):

Los sacerdotes de Cristo se han apartado mucho de la primera y auténtica doctrina, así como de la integridad de vida, y por causa de ellos el pueblo se ha apartado mucho de la verdadera doctrina e incorrupta piedad.

Surge así una literatura en la que se trata de fijar cuáles son los deberes del clero, empezando nuevamente por los mismos obispos. Un ejemplo esencial es el *Diálogo de Mercurio y Carón* (1999: 126):

¿Quieres que te diga yo qué cosa es ser obispo? Yo te lo diré: tener grandísimo cuidado de aquellas ánimas que le son encomendadas, y si menester fuere, poner la vida por cada una dellas; predicarles ordinariamente, así con buenas palabras y doctrina como con ejemplo de vida muy santa, y para esto saber y entender toda la Sacra Escritura; tener las manos muy limpias de cosas mundanas; orar continuamente por la salud de su pueblo, proveerlo de personas sanctas, de buena doctrina y vida, que les administren los sacramentos; socorrer a los pobres en sus necesidades, dándoles de balde lo que de balde recibieron.

En este fragmento del *Diálogo de Mercurio y Carón* se sistematiza lo que en otras obras se explica por extenso. Predicar, administrar sacramentos y socorrer a los pobres son, en síntesis, las obligaciones del clero (Tellechea 1963). A esta censura habían acudido todos los autores que desde el medievo clamaron por la reforma de la Iglesia, destacando entre ellos Guillermo de Ockham (2001: 29-30):

Por donde se comprueba que pastor no es más que el que guarda sus propias ovejas alimentándolas, ayudándolas y vigilándolas, y el que no busca las cosas terrenas, sino las celestiales. Asimismo, el que no busca sus intereses, sino los de los otros de manera que no desea el episcopado llevado de la codicia del

dinero, sino por el ansia de aumentar la fe del pueblo para recibir con sus fieles y por sus fieles el premio eterno; no para ser señor, sino padre; no para vengar y perseguir, sino para alimentar.

Estos puntos son los que se reiteran también en el siglo XVI, en el que se hace insostenible el fenómeno por el cual los miembros del clero -especialmente el alto clero- se convierten en autoridad política o en señores que no ejercen de servidores o pastores del pueblo cristiano. De aquí la reivindicación de los laicos dentro la Iglesia y, desde luego, del poder civil como fuerza a la que encomienda la reforma interna de la Iglesia (Bernal Díaz de Luco 2007: 2-4). A esto responde el *Diálogo de doctrina christiana* con el vocablo *suficiencia*, explicado en el *Aviso* como la capacidad y la formación y la vocación para cumplir cada sacerdote con su papel (Bernal Díaz de Luco 1996: 160-1):

¡cuán más justo es que los que aceptan oficio de curar ánimas y se ofrecen a lo hacer, tengan la suficiencia necesaria y teman que han de ser justamente condenados ante Dios por los daños que con su ignorancia hicieron en las ánimas de quien se encargaron! Por tanto, mucho debe mirar el sacerdote de no encargarse de semejante oficio sin la doctrina y suficiencia necesarias para ello. (...) Y sobre todo dándose mucho a leer y entender la Escritura Sagrada, que es el fundamento de nuestra sancta fe católica, y donde está encerrada la ley divina que los sacerdotes han de saber y enseñar a sus pueblos, para que Dios no se pueda quejar dellos.

Sin embargo, el clero persigue justo lo contrario de lo que debe, sin ser consciente de que no hay nada más peligroso que un sacerdote que no cumple con su ministerio (Bernal Díaz de Luco 2007: 56). El peligro reside –no puede ser de otro modo entre los humanistas- en que provoca la perversión de los valores de la sociedad (Vives 1997c: 234):

No buscamos la paz, sino la seguridad y el ocio para satisfacer los placeres; no queremos hacer bien a los demás, sino que ellos nos lo hagan a nosotros; no queremos amar a los demás, sino que ellos nos amen a nosotros; y no pedimos, en efecto, aquello que constituye el máximo don para el hombre, esto es, que conceda un buen corazón, que cambie, domeñe o someta las malas pasiones a la razón, sino que ningún temor perturbe de repente los placeres, el lujo y nuestra altanería, a fin de que a los malos deseos les sea posible ejercer libremente su dominio en una seguridad profunda y tranquila. ¿Qué santo pensamos que va a escuchar estos deseos tan vergonzosos? ¿Qué santo no los condenaría y rechazaría? Lo que nos daría vergüenza pronunciar si un hombre fuese juez y el encargado de escuchar pretendemos conseguirlo de Dios inmortal, sapientísimo, cuando por ello de un hombre bueno recibiríamos recriminación y reprensión.

No se vea en estas críticas luteranismo ni ninguna heterodoxia, porque el *Lazarillo* – y Vives- es plenamente católico y ortodoxo (García de la Concha 1993: 174-176). Sus censuras son morales (Jaén 1968) y no dogmáticas. Son, en definitiva, erasmistas (Márquez Villanueva: 1968: 70-82) y, en concreto, parecen depender del concepto de *falso sileno* (Vilanova 1983: 568-569; Coronel Ramos 2011a). En esa sociedad de falsos valores Dios es una mera excusa para justificar la realidad perversa tal y como sucede en el *Lazarillo* con los conceptos de justicia, amor o bondad. La consecuencia de este estado de cosas es de nuevo, como en el tema de la pobreza, la apelación a los laicos. Así aparece incluso en una obra como la *Instrucción* que va dirigida a los obispos (Bernal Díaz de Luco 2007: 61; 64). No se pierda de vista que se atribuyen estas palabras a un obispo, a Díaz de Luco, que opina igual que el obispo del *Diálogo de doctrina christiana* vivesiano (2009: 520s), para el que la perfección era aspiración

propia de todo cristiano. Como en este texto se dice, todos los cristianos están dotados de la *lumbre de entendimiento* en la misma medida. Por tanto, ante la negligencia del clero, sólo queda el remedio de que los laicos asuman su responsabilidad de cristianos por sí mismos al mismo tiempo que rezan, como también se aseveraba en el *Diálogo de doctrina christiana* (Vives 2009: 595), por aquellos sacerdotes que no cumplen con su ministerio. Esta es la religión cívica erasmista, en la que el debate sobre las escrituras no es exclusivo del teólogo, sino obligación de todo creyente.

Sin embargo, analizada esta cuestión desde la perspectiva del *Lazarillo*, la llamada a los laicos parece puramente utópica, porque el grado de extravío de los valores y de degradación en la educación de los niños convierte esta empresa en algo imposible. Por eso las críticas al clero no sólo derivan de su falta de moralidad, sino de su escasa formación, que justifica su incompetencia para enseñar y adoctrinar a los demás, empezando por los niños. Por esta razón se convierte en tema obligado en todas las obras católicas de reforma insistir en que se ha de elevar la preparación de los curas, porque su ignorancia produce grandes perjuicios al común de la Iglesia. El perjuicio fundamental es la tibieza y la banalidad de la fe del pueblo de Dios. Esta evidencia, que se refleja en todo el clero que aparece en el *Lazarillo*, se explica en el *Aviso* como resultado de la acción de unos curas sin vocación que llegan al sacerdocio para garantizarse una vida cómoda (Bernal Díaz de Luco 1996: 109s):

¡Quién puede tolerar el ánimo con que muchos ignorantes se ordenan, con principal pensamiento de vivir curando ánimas ajenas, no sabiendo en qué consiste la salud ni enfermedad de la propia suya! ¡Quién disimulará el poco examen que para encomendar a los sacerdotes un tan alto oficio (que los derechos llaman arte de artes, ciencia de ciencias) como es el regimiento de las ánimas, se suele en estos tiempos hacer, de cuyos yerros los que en ellos se confían, reciben perpetuo daño: y como son secretos, no pueden ser por otros reparados, como aun entre los oficiales mecánicos (cuya ignorancia las más veces en una muy pequeña parte de la hacienda suele ser dañosa y remedio liviano) se ponga gran diligencia en los pueblos donde hay gobernación para que ninguno use de oficio sin ser muy examinado! Aquel tiene el beneficiado por más suficiente clérigo para poner en su lugar, que con menos se contenta y de quien espera mayor cantidad en el arrendamiento, o mejor diligencia en la cobranza del beneficio; y los que en lugar de los preladados lo suelen nombrar, muchas veces eligen el que tuvo más favoritos padrinos, ofreció y trujo mayores dones.

El mismo pensamiento aparece en el *Diálogo de doctrina christiana* y por eso el arzobispo se muestra totalmente decidido a no ordenar a nadie que no esté bien formado reservándose el derecho de examinar a todo aquel que quiera ser sacerdote o religioso en su diócesis (Vives 2009: 656):

Yo os certifico que éssa es una cosa muy rezia que se dé orden sacra a hombre que no sepa entender lo que lee, puesto caso que sea frayle, como si no tuviessen también ellos necesidad de saber como los demás. Aldemenos en mi arçobispado, siendo yo bivo, no se ordenará ninguno sea quien se pagare sin que yo mismo lo examine y muy bien examinado. Y no solamente le examinaré de lo que sabe, pero antes que lo ordene, haré hazer pesquisa y muy de veras sobre él, para ver cómo bive y ha bivido algunos días antes. Si hallare que su vida ha sido y es muy conforme a la religión christiana y que junto con esto es persona de letras y habilidad, darle he órdenes, y, si no, por qualquiera cosa destas que le falte, aunque me importune todo el mundo, no lo ordenaré ni aun de grados.

Todos estos textos, siguiendo la *Regla Pastoral* de Gregorio Magno (2001), exigen conciencia del ministerio en los que aspiren al sacerdocio. Conciencia, como antes se explicó, supone conocimiento de sí mismo y capacidad de responder a la misión que cada uno tenga la certeza de qué oficio le encomienda el espíritu. Así se dice en la *Instrucción* (Bernal Díaz de Luco 2007: 58) e igualmente en el *Aviso*, donde se advierte a los que quieran ser curas que se pregunten si quieren aceptar ese ministerio sabiendo que, de aceptarlo, deben prepararse a conciencia. El autor recurre entonces sin decirlo a la parábola del rico y del pobre Lázaro para explicar que los curas deben vivir de su trabajo padeciendo esfuerzos antes de llegar al cielo (Bernal Díaz de Luco 1996: 149-50):

Piense, pues, el sacerdote cristiano si sería mejor que sudase algunas horas su cuerpo ganando su sustentación en esta breve vida, que no que ardiese para siempre en el infierno, después de su resurrección en la otra que ha de ser eterna; y que sus ojos se fatigasen algunos ratos en un honesto oficio antes que perpetuamente llorasen en el infierno, como a los que a él van les amenaza el Evangelio; que sus dientes antes se atormentasen algo extendiendo los cueros, que no temblasen perpetuamente; que sus pies y manos cobrasen callos trabajando para su mantenimiento, antes que viniesen a ser atados y echados en las tinieblas oscuras. ¡Cuál seso, cuál temeridad u osadía loca causada de poca fe basta para acometer tan grandes, tan claros, tan ciertos peligros! ¿Piensas que ha de faltar la Escritura Sancta, que es de mayor firmeza y perpetuidad que los cielos, que en tantos lugares amenaza con la cuenta que has de dar a Dios de tus ovejas y ánimas? ¿Esperas que ha Dios de perdonarte perdiéndole ánimas, sabiendo o debiendo saber que a su propio Hijo Unigénito no quiso perdonar por la salvación de ellas? ¿Cuál será tu pena, muy culpado sacerdote cristiano en pago de las ánimas que perdieres, pues fue tal y tan cruel la pasión de su preciosísimo e inocentísimo Hijo Jesucristo nuestro Señor para salvarlas?

En este pasaje está otra de las claves del *Lazarillo*. En efecto, los curas que recorren sus páginas han actuado como el rico de la parábola: viviendo a sus anchas con todo lujo y no compartiendo nada con el pobre Lázaro. Y cuando comparten algo es cometiendo un adulterio. El *Aviso* deja constancia entonces de que, al morir, les pasará como al rico de la parábola: cambian la vida terrena llena de placeres por una eternidad de *sed* perpetua. La novela, sin embargo, es aún más cruda que el *Aviso*, porque éste va dirigido sólo a los curas y por tanto les advierte de sus peligros, pero el *Lazarillo* se dirige a todos los cristianos, por lo tanto, al tiempo que refleja la mezquindad de los curas y la infección que ésta provoca en la sociedad, advierte también al pueblo llano de que no se deje llevar por esa lacra y que tienen otra salida más allá de la mundana. El pueblo debe tomar conciencia y decidir si quiere ser el Lázaro de la parábola y hallar consuelo en Dios, o se acomoda a esa situación que, aunque ellos no la hayan creado, sí la comparten por acomodación. Todo esto está presente en el episodio del buldero, que se aprovecha de la ignorancia de los párrocos. Esta incultura se realza aludiendo a que no sabe latín, que es lo mismo que aparece en el *Diálogo de doctrina christiana* en la cita anterior. En el *Lazarillo* también se critica a los que han llegado a su ministerio por *reverendas* o cartas de recomendación (2006¹⁹: 114s). Esa insuficiencia lleva a supersticiones como la narrada del pedrisco del *Diálogo de doctrina christiana* (Vives 2009: 531s). Los mismos postulados están presentes en el *De subventionem pauperum* cuando Vives especifica, citando el Lázaro bíblico, cuáles son las obligaciones del clero (2004: 154-5):

Su deber es enseñar, consolar y corregir (por lo que se refiere al espíritu), luego curar los cuerpos (lo que harían si confiaran tanto en Cristo como quieren ellos que confíen los demás para sus conveniencias; pero esto es un

mal general: cada uno de nosotros exige severamente de los demás la bondad que él mismo no practica), socorrer a los necesitados con lo suyo aunque sea mínimo a ejemplo de Pablo, en una palabra, ser perfectísimo en la caridad para que todas las cosas sean de todos, y para que no desprecie a los humildes sino que se incline ante ellos para serles útiles, ni ceda ante los poderosos, según las palabras de Cristo, para darles buen ejemplo. Éstos, los abades y demás jerarquías eclesiásticas, si quisieran, podrían socorrer a la mayor parte de los necesitados con la gran cantidad de sus rentas: si no quieren, Cristo los castigará. Hay que evitar siempre la perturbación y la discordia entre ciudadanos, que son un mal mayor que retener el dinero de los pobres, pues ningún dinero, por cuantioso que sea, debe ser tan importante para los cristianos que por su causa se tomen las armas. Hay que servir por completo a la tranquilidad pública, que prescribió Cristo y Pablo siguiendo al maestro; y los pobres no deben desear que exista ninguna perturbación con la que saquen beneficio ellos mismos, puesto que les conviene estar muertos para este mundo, dedicándose noche y día al pensamiento del fin de este viaje hacia aquel puerto y aquella patria, donde oigan: *Lázaro recibió males en su vida, por eso ahora es reanimado y restablecido* (Lc 16 25).

Queda con esta larga cita testimoniado cómo en el imaginario de Vives la parábola del rico y Lázaro sirve para explicar la actuación del clero conforme a la caridad. Es precisamente aquí donde se cruza el *Lazarillo* con todas estas obras de reforma eclesial: éstas tratan la cuestión desde la perspectiva del clero, mientras que el *Lazarillo* constata las consecuencias de un clero que no cumple con su ministerio, pero lo hace desde la perspectiva del pueblo que se ve contagiado por sus sacerdotes. Informa, pues, de la subversión de valores, pero con el objetivo final, como se dijo más arriba, de provocar una reacción al mostrar, por vía de contraejemplo, cuáles son los valores de Cristo. Así aparece en el *Aviso* donde su autor trata de aclarar de manera concisa y directa cuáles son los seis oficios de los curas: ser pastor de almas, capitán de hombres, guía de caminantes, médico de enfermos, piloto de barco y juez espiritual (Bernal Díaz de Luco 1996: 114-7). Como *pastor* debe cuidar el rebaño de los hijos de Dios, siendo valeroso y fuerte, no temiendo los trabajos ni huyendo de pasar necesidades; como capitán debe enseñar a los cristianos a combatir contra el mal para que puedan alcanzar el cielo; como guía ha de presidir la senda estrecha por la que han de transitar los peregrinos en el camino hacia la salvación; como médico está obligado a consolar al hombre en todas las muertes que el pecado le impone; como piloto lleva el timón de la nave de la Iglesia; como juez, finalmente, vela por las costumbres de los cristianos para que no se aparten de los preceptos de Cristo. Ninguno de los clérigos de la novela cumple con estas obligaciones, empezando por el de Maqueda, del que Lázaro dice (2006¹⁹: 47):

No digo más, sino que toda la lacería del mundo estaba encerrada en éste. No sé si de su cosecha era o lo había anejado con el hábito de clerecía.

Contra esta utilización del *hábito* se expresa también la *Instrucción*, que deja claro que los curas deben entregarse a servir a sus iglesias y a cuidar sus templos, sin servirse él, a su vez, de ellos (Bernal Díaz de Luco 2007: 82). Nunca deben estar descontentos, por tanto, de sus rentas (Bernal Díaz de Luco 2007: 84). En este punto aclara que su renta debe ser el pago por enseñar la doctrina a los niños y a los ignorantes (Bernal Díaz de Luco 2007: 100; 102), cosa que no cumple el clérigo de Maqueda con el niño que tiene en casa, Lázaro, cuya formación y nutrición descuida. Para verificar todo esto parece que se incluye en el *Lazarillo* la historia del *arcaz* de provisiones. En efecto, este episodio sirve en el esquema narrativo de la obra para que Lázaro describa al clérigo diciendo: *Pues ya que conmigo tenía poca caridad, consigo usaba más*» (2006¹⁹: 49). Esta queja es especialmente destacada porque en la *Instrucción* se indicaba que una de

las obligaciones del clero era cuidar de los pobres distinguiéndolos, como dice Vives en su *De subventione pauperum*, de los holgazanes (Bernal Díaz de Luco 2007: 140; 142). Además, si el *Aviso* decía que el sacerdote debía ser un *arca* de misericordia, el clérigo de Maqueda lo que tiene es un *arca de opulencia*. Con ella contraviene el precepto cristiano básico de la caridad. Para certificar esto el autor del *Lazarillo* explica con diversas frases el comportamiento del clérigo:

- No administra los sacramentos con santidad porque, *Cuando en el ofertorio estábamos, ninguna blanca en la concha caía que no era dél registrada: el un ojo tenía en la gente y el otro en mis manos* (2006¹⁹: 51). No extraña que Lázaro parodie el sacramento de la eucaristía cuando el clérigo al que sirve no le presta la atención que merece.
- Era un simulador incluso en lo más cotidiano: *Mas el lacerado mentía falsamente, porque en cofradías y mortuorios que rezamos, a costa ajena comía como lobo y bebía más que un saludador* (2006¹⁹: 52).
- Es un mal ejemplo para Lázaro que afirma preferir los entierros por la comida que en ellos se servía (2006¹⁹: 53).

La avaricia, la simulación y la mundanidad caracterizan al clérigo de Maqueda y son precisamente estos tres rasgos los que nunca deberían caracterizar a un sacerdote, como se señala en el *Aviso* (Bernal Díaz de Luco 1996: 171-2). En esta obra se explicita, como ya se ha dicho, que el dinero que reciba un sacerdote debe ser en pago por el servicio prestado (Bernal Díaz de Luco 1996: 98, 165). El clérigo de Maqueda, sin embargo, tiene a Lázaro muerto de hambre mientras atesora la comida con avaricia (2006¹⁹: 54):

Pensé muchas veces irme de aquel mezquino amo; mas por dos cosas lo dejaba: la primera, por no me atrever a mis piernas, por temer de la flaqueza que de pura hambre me venía; y la otra, consideraba y decía: “Yo he tenido dos amos: el primero traíame muerto de hambre, y, dejándole, topé con estotro, que me tiene ya con ella en la sepultura; pues si déste desisto y doy en otro más bajo, ¿qué será sino fenecer?” Con esto no me osaba menear, porque tenía por fe que todos los grados había de hallar más ruines. Y a abajar otro punto, no sonara Lázaro ni se oyera en el mundo.

Estas frases marcan el desánimo de una sociedad cristiana ante unos pastores que no cuidan del rebaño. Esta frase marca el *caso* de toda la obra y que pone bien a las claras la motivación terrena de Lázaro. Una motivación que tiene su origen en la negligencia del clero. Probablemente si el clero actuara con motivaciones santas, el pueblo estaría saciado de Cristo y buscaría otros bienes que los puramente terrenales. El ejemplo del clero transforma la vida de todos en una búsqueda de lo más perentorio. Véase que la primera razón para no abandonar al clérigo era no tener fuerzas, es decir, la impotencia ante la situación de degradación social que se vive, y, en segundo lugar, por desconfianza ante el destino, una desconfianza que nace de no confiar en un Dios al que los clérigos no predicán. La actuación del clérigo contraviene todos los principios expuestos: no es un pastor, porque sólo busca su comodidad: él duerme en buena cama mientras Lázaro lo hace de cualquier manera. En este sentido no está vigilante, pasando noches en vela, para asegurar la salvación de sus feligreses. Su vigilancia se limita a aquello que le resta riquezas o que le detrae pan del arcón. Es curiosa a este respecto la alusión que se hace en el *Aviso* a la *ofensa de las víboras* que coincide con la *víbora* que saqueaba el pan del clérigo en el *Lazarillo* (Bernal Díaz de Luco 1996: 118-9):

Si la dureza de la cama que en el suelo ha de tener estando cabe sus ovejas, y el no poder sufrir la interrupción del sueño que en semejante oficio se recibe con el ladrar de los perros y aullidos de lobos y sobresalto de ser ofendido de víboras u otros ponzoñosos animales (que en esta espiritual pastoría son los

malos cristianos detraedores y perseguidores de los buenos pastores), le ha de hacer desamparar sus ovejas en las noches y oscuridad de los pecados y tinieblas de las adversidades, y apartarse a donde duerme sin estos cuidados.

Es esto lo que hace este clérigo: desampara a sus ovejas, a Lázaro, y se ocupa de las *víboras* que le roban el pan. Pero el clérigo no es tampoco un capitán, porque no combate en un mundo espiritual; no es un guía, porque no acompaña a Lázaro, sino que lo despide cuando conoce su sagacidad; no es médico de almas, porque se limita a curar las heridas físicas de Lázaro; no es patrón de barco, porque no administra los sacramentos con pulcritud ni predica la palabra; y, en definitiva, no puede ser juez, porque sus valores no son cristianos. Por tanto, no sólo incumple su obligación de dar ejemplo, sino la de educar a un niño como Lázaro, que es otra de sus funciones (Bernal Díaz de Luco 1996: 210, 216). En consecuencia, Lázaro no ha tenido el privilegio de que su madre o el clérigo se ocupen de su educación. Este incumplimiento es aún más relevante si se tiene presente que es huérfano por la muerte de su padre, por el abandono de su madre y por la huida del ciego, y esto le impone al clérigo la obligación de velar por su alma y socorrerlo en sus necesidades. Esta obligación es específica del clero en el caso de los huérfanos (Bernal Díaz de Luco 1996: 284):

Y a esta causa debe el cura tener memorial de los huérfanos que hobiere en su parroquia, y procurar primeramente que sean doctrinados en las cosas de la fe, pues, estando sin padres, no habrá quien tenga tanto cuidado de su doctrina, y que sean sustentados los que de ellos fueren pobres, porque no mueran de hambre.

Y lo que hace con Lázaro no es más que un ejemplo de su actuación con los demás feligreses. En este sentido es de tener en cuenta que el cura pide a sus vecinas las cortezas de queso para cazar a los *ratones*. Es incapaz por tanto de hacer una limosna, de tener una muestra de afecto con su criado y cae en la ridiculez de una avaricia extrema. La importancia de esto se acrece si se tiene presente que la limosna es una prueba del amor de Dios, porque el que da una limosna lo hace por amor a Dios, un amor que queda sublimado en la entrega al necesitado (Vives 1992: 52). Por Dios se ejerce la caridad, y de ahí que la caridad no deba llevar a nadie a la vanidad o a la jactancia. El clero debe dar sin que sea preciso que nadie lo sepa, porque dar una limosna es devolver lo que Dios ha entregado al que posee suficiente para hacerlo (Vives 2004: 129-30):

Y no nos arroguemos nada, pues no damos de nuestros bienes sino que devolvemos a Dios lo que es suyo. Es más, estemos agradecidos porque nos permitió utilizarlos, y pensemos que ha actuado con nosotros óptimamente para darnos la ocasión para conseguir una recompensa tan grande; no echemos a perder el beneficio con el reproche, la jactancia, el recuerdo o la ostentación; finalmente, no queramos dar a los ojos de los hombres sino a los de Dios: cuanto menos esperemos de los hombres tanto más nos vendrá de Dios; si esperamos recompensa de los hombres quedaremos frustrados con la de Dios y con frecuencia también con la de los hombres. Así, pues, la beneficencia más grata a Dios es la que se manifiesta solamente a sus ojos y en la que no se deja nada a la vanidad humana.

Por esto la caridad es una obligación para el sacerdote, que debe tener buena cuenta de que su limosna sea eficaz y fructífera, y de ahí que sea un deber del cura hacer un memorial de pobres y repartir según las necesidades reales de cada uno (Bernal Díaz de Luco 1996: 277). La obligatoriedad de la limosna obliga a todo aquel que tiene recursos (Bernal Díaz de Luco 1996: 278). Y la Iglesia debe tener esto tan presente que, si es

preciso, debe vender la plata para socorrer a los necesitados (Bernal Díaz de Luco 1996: 282-3), sobre todo cuando el clero es un administrador de la riqueza, no un poseedor. Esta idea también preside el pensamiento de Vives, para el que los recursos de la iglesia son precisamente para los pobres (2004: 154). La misma idea aparece en el *Diálogo de doctrina christiana*, donde se llega a afirmar que los obispos deben socorrer a los pobres con sus rentas (Vives 2009: 607):

Verdaderamente yo no sé cómo no tenemos empacho los eclesiásticos de gastar las rentas que nos dan para remedio de los pobres en cosas profanas y más que mundanas.

Y poco después precisa el arzobispo esta afirmación, identificando la honra del clero con la asistencia a los pobres (Vives 2009: 608):

En que la obedezcamos siempre y en todas las cosas, así que, pues ella nos manda que gastemos nuestras rentas con los pobres y necesitados, es menester que haziéndolo así cumplamos con su honra. ¿No os parece a vos que se honraría mucho Dios y su Yglesia si entre los christianos oviesse tanto amor y charidad que los que algo tienen no dexassen padecer necesidad a los que son pobres?

Este mismo pensamiento aparece en el *Diálogo de Mercurio y Carón* en un episodio en el que se pregunta al alma de un obispo si sentaría en su mesa a un pobre. El obispo dice que no, porque a los pobres se les da lo que sobra fuera de la casa. A este argumento se le replica que Cristo dijo que lo que se hiciera con un pobre se hacía con él. Se llega así al siguiente diálogo (1999: 127):

Ánima.- También a los pobres hacía dar de comer en la calle lo que sobraba a mí y a mis criados.

Carón.- Pero, por cierto, que tenían ellos a tu renta más derecho que tus criados.

Ánima.- ¿Por qué? Sé que los pobres no me servían a mí.

Carón.- Y las rentas de los obispos, sé que no fueron instituidas para sus criados, sino [para] que con ellas mantuviesen a los pobres.

Ánima.- Nunca me dijeron nada deso.

Carón.- Pues ¿por qué no lo leías tú?

Ánima.- ¡A eso me andaba! ¿No tenía hartos que hacer en mis pleitos, con que cobré muchas rentas y preeminencias que tenía perdidas mi iglesia, y en andar a caza y buscar buenos perros, azores y halcones para ella?

Véase cómo el obispo se dedicaba justamente a lo que antes se indicó que jamás debía dedicarse un clérigo: a pleitear y atesorar riquezas. En consecuencia, el desprecio a los pobres y el pleitear por las riquezas son las dos notas definitorias del clero incumplidor de su obligación. En el *Diálogo de Mercurio y Carón* se recuerda a todos que sin caridad nada vale (1999: 177):

Mercurio.- ¿No has leído lo que escribió San Pablo a los Corintios? Que aunque tuviese todas las otras virtudes, si le faltaba caridad, no le valía todo nada.

Ánima.- Así lo decían.

Mercurio.- Pues así te acaece ahora a ti, que todos tus trabajos y todas tus buenas obras no te aprovechan, porque vinieron desnudas y vacías de caridad.

Ánima.- No te puedo creer.

No hay cristianismo sin socorro a los pobres (Vives 2001: 56):

Nada se da a Cristo con más autenticidad que cuanto se da a los pobres (IX,331).

Esto será siempre especialmente relevante para el sacerdote y el clero en general, y de ahí que en *El elogio de la locura* se pregunte Erasmo por la necesidad de las riquezas en los obispos (1984: 120 [58]):

Pero, ¿qué necesidad tienen de dinero unos hombres que hacen las veces de unos apóstoles pobres?

Muchos miembros del clero, sin embargo, creen que cumpliendo con una serie de normas exteriores ya realizan su ministerio. Por ello en el citado *Diálogo de Mercurio y Carón* Mercurio pregunta al alma de un sacerdote, que se vanagloriaba de haber cumplido con todas las prácticas externas de la religión, si tuvo caridad, que, para Mercurio es amar a Dios y al prójimo como a uno mismo. El presbítero en realidad cree que cumple con el deber de la caridad pero Mercurio le demuestra que no es así y que sus valores son tan reversos que el clero se ha convertido en promotor de las supersticiones (1999: 172-174). Estos pensamientos habían sido recurrentes al menos desde la Edad Media. Puede ponerse el ejemplo de Marsilio de Padua, que ya había dicho que el clero no puede reivindicar la propiedad de bien alguno mobiliario o inmobiliario, alegando que Cristo renunció a todos los bienes temporales (2005: 96-8). Partiendo de esta idea, Valla sitúa el voto de pobreza del clero en el mismo nivel de importancia que la pobreza de los demás cristianos (1986: 50-1). La pobreza es así una condición de todo cristiano, porque desde ella, desde la pobreza de espíritu, se llega a la bienaventuranza. Pobreza significa para un humanista cristiano no dar a las cosas más que su valor de uso, no vivir dependiendo de las riquezas y, sobre todo, capacidad de compartir. Por ello Moro elogia en *Utopía* la distribución de las riquezas entre todos que permite que, si todos tienen cubiertas sus necesidades, todos son en realidad *ricos* (1986²: 196-197):

Pero en *Utopía*, como no hay intereses particulares, se toma como interés propio el patrimonio público; con lo cual el provecho es para todos. En otras repúblicas todo el mundo sabe si uno no se preocupa de sí se morirá de hambre, aunque el Estado sea floreciente. Eso le lleva a pensar y obrar de forma que se interese por sus cosas y descuide las cosas del Estado, es decir, de los otros ciudadanos. En *Utopía*, como todo es de todos, nunca faltará nada a nadie mientras todos estén preocupados de que los graneros del Estado estén llenos. Todo se distribuye con equidad, no hay pobres ni mendigos y aunque nadie posee nada todos sin embargo son ricos.

El fruto principal de estos desafueros es la venalidad de todo. Se llega así al tema de las bulas. Ya se ha comentado que sirven para poner narrativamente de relieve la ignorancia del clero. Las bulas eran fuente de despropósitos, de abusos y de corrupción por parte del clero, que a veces se *vende* por una limosna del buldero. Por ello se advierte en el *Aviso* a los párrocos para que no sean venales y que la codicia no les lleve a permitir la infamia de una mentira contra la verdad de la doctrina y la salud del pueblo de Dios (Bernal Díaz de Luco 1996: 299). Contra todo esto se posiciona también la *Instrucción*, donde, además de constatarse todo esto, se dice que las bulas pueden ser contrarias al principio de caridad porque habrá gente que trasladen lo que pueden gastar en limosnas a comprar bulas e impetras (Bernal Díaz de Luco 2007: 152; 154). Con este argumento se cierra el círculo sobre las bulas: no sólo, como antes se dijo, favorecen la superstición, sino que dificultan ser y vivir como cristiano, porque alejan al hombre de la principal señal de Cristo: el amor o la caridad. La razón es que el que puede comprar el perdón de Dios, no confía en la gracia ni profundiza en la fe viva de la caridad. Por

todo ello en el citado *Aviso* se reclama también de los párrocos toda la formación necesaria para vigilar que la doctrina que enseñan los bulderos no sea errada, es decir, no transformen la gracia en un acto comercial (Bernal Díaz de Luco 1996: 298). Esta encomienda sitúa esta obra dentro de los reformadores católicos, porque no niega la eficacia de las bulas, sino que denuncia sus abusos. Y el principal no es otro que la confusión doctrinal que siembran y la vaciedad que promueven en la vivencia de la fe. Por eso de nuevo pueden contraponerse el *Lazarillo* con el *Aviso*. Mientras en el *Lazarillo* el buldero campa a sus anchas y logra todo lo que se propone, en el *Aviso* se presenta un protocolo de actuación contra los bulderos, que va desde amonestarlos en privado a aplicar a rajatabla cuantas normas diocesanas se provean para evitar exageraciones y excesos (Bernal Díaz de Luco 1996: 300-1).

El tema de las bulas puede relacionarse con el de la predicación, dado que la subida al púlpito del buldero representa también una aberración de la dignidad del templo y del lugar de la predicación: el lugar donde se debe proclamar la palabra de Dios se convierte en un escenario blasfemo y de utilización espuria de los sentimientos religiosos para sacar provecho personal. La actitud del buldero es idéntica a la del predicador del *Diálogo de Mercurio y Carón* que describe su profesión del siguiente modo (1999: 97):

Fingía en público sanctidad por ganar crédito con el pueblo y cuando subía en el púlpito procuraba de enderezar mis reprehensiones de manera que no tocasen a los que estaban presentes, porque como sabes, ninguno huelga que le digan las verdades.

Fingir santidad es una corrupción de la santidad y subir al púlpito con la intención de regalar los oídos en vez de para explicar la palabra de Dios y de exponer los principios morales del cristianismo es una degeneración de la predicación. Esta perversión llega a desvarío si el púlpito es el estrado de un comercio. Por eso en la segunda redacción del *Diálogo de Mercurio y Carón*, en la llamada segunda parte, aparece un buen predicador que esclarece en positivo cuál es el oficio correcto del predicador (1999: 253):

Al principio antes que comenzase a hablar, amonestaba y rogaba a todos que, hincadas las rodillas en el suelo y levantados los espíritus a Dios, le pidiesen gracia para que sus ánimas se convirtiesen y edificasen con lo que allí habían de oír y los vicios y malas inclinaciones se desterrasen, de manera que saliesen de allí nuevos hombres.

Tras ese exordio explicaba la palabra sagrada (1999: 254):

Si el Evangelio era pequeño y la epístola no grande, dividía mi sermón en tres partes: en la primera declaraba la epístola y en la segunda el Evangelio, no curándome de tratar allí sutilezas ni de mover dificultades, mas solamente declarando el sentido literal y alguna cosa que manifestase la grandeza y bondad de Dios, con que arrebatase en su amor las ánimas de los oyentes. Si la epístola o el Evangelio era muy largo, tomaba, para declarar lo uno o lo otro los lugares donde me parecía haber más doctrina, y de las dos partes hacía una.

Ninguno de los miembros del clero del *Lazarillo* tienen presente estos principios, sino más bien los contrapuestos. Todo ello deriva en mofa de lo sagrado, que para Vives es el mayor gesto de impiedad (2001: 53):

Es una impiedad mofarse de las cosas sagradas o convertir las sentencias de la Sagrada Escritura en juegos, impertinencias, cuentos de vieja o burlas, de

modo similar al que esparce el cieno sobre la medicina preparada para la curación. Mas aplicarlas a un uso obsceno es, en verdad, impío y abominable (VIII,302).

Esta es, sin embargo, una de las características del *Lazarillo*, en el que abundan los pasajes de mofa religiosa (Lieb 1960) o simplemente de ecos bíblicos (Baena 2005). Volvemos así a defender la hipótesis del *Lazarillo* como metáfora del destino al que se aboca una sociedad carente de valores morales. Vives, al mismo tiempo que previene del mal uso de lo sagrado, insiste en que lo más importante es atender con la mayor corrección todo lo que tiene que ver con la religión (2001: 53):

Procura asistir a los oficios sagrados con atención y piedad, sin olvidar que cuanto allí ves y oyes es purísimo y sacrosanto, y que se dirige a aquella infinita majestad de Dios que es tan fácil de adorar como imposible de comprender (VIII,304).

Para Vives todo esto es sinónimo de vivir la religión desde el interior o desde el corazón (2001: 54):

Puesto que todo sentimiento religioso radica en lo íntimo del corazón, esfuérzate en entender tus plegarias evitando musitar sólo palabras; antes bien cuando oras concéntrate totalmente en lo que haces con el alma, con la mente, con el pensamiento y con el semblante, a fin de que todo ello concuerde entre sí y responda a una acción tan excelente (VIII,314).

De hecho para Vives pende una maldición para todos aquellos que atienden lo sagrado con negligencia (2001: 54):

Los celestes oráculos maldicen a quien realiza la obra de Dios con negligencia (VIII,315).

En definitiva no hay correcta práctica religiosa si el alma y la boca no van a la par (2001: 54 [VIII,316]). La corrección de la fe se demuestra cuando el hombre evita todo tipo de peticiones necias y superficiales (2001: 54):

Nuestras peticiones deben ser moderadas y dignas de elevarlas a Dios, y que Él las escuche, no sea que, por necias e impertinentes, le ofenda (VIII,317).

Ciertamente el *Lazarillo* es un muestrario de comportamientos contradictorios con los principios expuestos: (1) la atención a los pobres como principal obligación ministerial del clero y (2) diligencia, pulcritud y profundidad en las prácticas religiosas. Por estas razones puede calificarse el providencialismo de Lázaro de oportunista (Jojima 2001: 315). El responsable final de estos incumplimientos es la ambición y la avaricia, que incitan al clero a fomentar todo lo externo porque han hecho de la religión un negocio. De nuevo es Mercurio el que pone el acento sobre esta situación con contundencia y, ante el alma del consejero real que ha gastado una fortuna en bulas y otras prácticas religiosas externas, proclama lo siguiente (1999: 111):

A los clérigos aprovecharán los dineros que para ello dejaste, que a ti poco fruto pueden hacer acá, viniendo como vienes al infierno.

La solución de todo ello tal vez sería la que Mercurio ofrece en el *Diálogo* que mantiene con Carón y que no es otra más que los sacerdotes trabajen en algo productivo para no depender de sus fieles (1999: 174-175):

Mercurio.- ¿No fuera mejor guardar tu hacienda y vivir de ella, o si ya no querías tenerla, ganar de comer con el trabajo de tus manos, que no dejarla para venir después a ofender a Dios buscando de comer?

Ánima.- No era honesto, que siendo yo sacerdote, trabajase.

Mercurio.- San Pablo, ¿no era sacerdote?

Ánima.- Sí.

Mercurio.- Pues él mismo, ¿no dice que trabajaba de noche con sus manos para ganar de comer por no ser molesto al próximo?

Ánima.- Así lo he oído.

Mercurio.- Pues, haciéndolo San Pablo, ¿parécete que no te fuera honesto hacerlo tú?

Ánima.- No tuviera tiempo para decir mis horas y rezar mis devociones.

Mercurio.- Por cierto que te valiera mucho más no rezarlas que por rezarlas ponerte en peligro de pecar, porque pecando como dices que pecabas, poco te aprovechaban tus misas, tus ayunos, tus disciplinas, ni tus oraciones.

Otra solución más drástica había sido el saco de Roma según opina Lactancio en el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*. En concreto, se afirma que las pérdidas patrimoniales de la Iglesia como consecuencia del saco son beneficiosas (2001: 174):

Porque ha muchos años que todo el dinero de la cristiandad se iba y consumía en Roma, y agora tórnase a derramar.

Y más tarde matiza cómo se produce esa corrupción de los capitales (2001: 174-175):

El dinero que había de pleitos, de revueltas, de trampas, de beneficios, de pensiones, de espolios, de anatas, de expediciones, de bulas, de indulgencias, de confesionarios, de composiciones, de dispensaciones, de excomuniones, de anatematizaciones, de fulminaciones, de agravaciones, de reagravaciones, y aun de canonizaciones y de otras semejantes exacciones, hanlo ahora tomado los soldados, como labradores, para sembrarlo por toda la tierra.

Y lo peor es que las mayores ganancias de la Iglesia proviene del engaño y de la promoción, como se indicó antes, de las supersticiones (2001: 177):

Mirad, señor: esa es una cosa tan fea y tan mala que a ninguno puede parecer sino mal, pero, si bien miráis en ello, hay en estas cosas a Dios dedicadas tanta superstición y recibe la gente tanto engaño, que no me maravillo que Dios permita eso y mucho más, porque en estas cosas haya alguna moderación.

Pero no es sólo la riqueza lo que mueve al clero. Su segundo gran pecado es la concupiscencia. Así es el caso del fraile al que llega Lázaro después del escudero incitado por las vecinas que le llamaban *pariente* (2006¹⁹: 110) contra el consejo del *Aviso* para que el clero evite la excesiva familiaridad con sus feligreses (Bernal Díaz de Luco 1996: 167). En definitiva, también el fraile hará lo contrario de lo que debe y rehúye la vida de consagrado. Más allá de esto se puede especular mucho sobre las *cosillas* que Lázaro no dice (2006¹⁹: 111), incluso pensar que son relaciones sodomitas con el fraile, pero lo importante es de nuevo el papel simbólico del personaje, un fraile de la merced que tenía como carisma el rescate de prisioneros. En cierto modo cumple su función con Lázaro, porque es un hecho que nuestro personaje es un *prisionero* de la pobreza y también que su resurgir comienza a partir de este amo. En efecto, el fraile es un prototipo de lo censurado por Vives: vive fuera del convento buscando cosas

materiales y despreocupándose de las espirituales y de la predicación, pero es él el que entrega a Lázaro su primer par de zapatos y es el primero que lo sitúa en el camino de medrar a la sombra de la Iglesia. Después Lázaro se comprará los vestidos que lo conviertan en *hombre de bien* (2006¹⁹: 127).

Esta realidad de falta de caridad y lujuria se repetirá con el arcipreste del Salvador, recordando aquellas palabras que pronuncia Mercurio en el *Diálogo de Mercurio y Carón* (1999: 81s):

Acaesció un desastre muy grande: que yendo una noche Júpiter a dormir con una mujer de concierto, halló a la puerta de la cámara los hábitos de un fraile que estaba encerrado con ella y, pensando burlarse dél y della, se los vistió. Y llegando a la sazón el marido, por tomar al fraile que estaba encerrado con ella, salió Júpiter vestido con sus hábitos, y descargó tantos palos en él que lo dejó medio muerto. Y desde entonces, porque ni los hombres tuviesen causa de maltratarnos ni nosotros de recibir tales afrentas dellos, fue determinado que nunca más ninguno de nosotros tenga que hacer con mujer humana; y porque ellas no se quejasen, quesimos que sucediesen en nuestro lugar los sacerdotes.

No cabe mayor ironía: la lujuria se ha convertido en moneda de cambio entre los sacerdotes, que han tomado el relevo de los dioses paganos en todo tipo de aventuras y fantasías sexuales. Pero no sólo se critica la rijosidad del clero, sino su paganismo y su apartamiento de los principios cristianos. De este modo la lujuria y el adulterio se convierten en un símbolo de la increencia y del paganismo. Con ello el arcipreste incumple todas las advertencias de los reformadores católicos contra el concubinato y el adulterio. Es más, si en la *Instrucción* se dice que el cura debe vigilar para que entre sus parroquianos no haya amancebados (Bernal Díaz de Luco 2007: 138), el arcipreste vela para que no se hable de su propio concubinato, convenciendo a Lázaro para que mire a otro lado; si en el *Aviso* se aconseja a todo cura que se aleje no ya del concubinato, sino de toda sospecha de concubinato, el arcipreste lo que intenta es negar la evidencia y anticiparse a los rumores, sin preocuparle el efecto nocivo que esta situación provoca contra su autoridad ministerial, contra la sociedad en general y contra la propia Iglesia (Bernal Díaz de Luco 1996: 176):

Y también porque cualquier sospecha o mal ejemplo que dellos se tome o reciba es muy dañoso a las ánimas que tienen a cargo; porque dello se seguirá, o que menosprecien su doctrina, como de quien piensan que vive mal, o les sigan e imiten en la mala vida que creen que hace. Y no puede ser mayor inconveniente, que del que ha de salir la medicina para las ánimas de sus parroquianos, proceda la ponzoña con que mueran.

Sin esa autoridad el clero no puede servir de guía de la comunidad para transmitir a todos la fe y la piedad, así como las obras de caridad que definen al cristiano (Bernal Díaz de Luco 1996: 220). Además, sin esa autoridad no puede corregir los pecados de los demás, los públicos y los privados (Bernal Díaz de Luco 1996: 222-3). El arcipreste no sólo no corrige pecados, sino que fomenta el de Lázaro. Tiene una excusa para ello, que no deja de ser más que otra perversión en el significado de las siguientes palabras del *Aviso* (Bernal Díaz de Luco 1996: 272):

Los pastores espirituales no sólo deben dar a sus ovejas mantenimiento para el ánima como hemos tractado hasta aquí, pero aun son obligados a hacer de su parte la diligencia posible por remediar sus necesidades corporales (...). Por tanto los curas deben trabajar que ninguno padezca extrema necesidad en su parroquia, ni muera por ella.

De este modo parece que el arcipreste cumple con su obligación con respecto a Lázaro, porque le ha forjado un destino para su *vejez* con todo lo necesario para su mantenimiento corporal. Recuérdese lo dicho al principio de este trabajo cuando Vives prevenía de curar una enfermedad del cuerpo –el hambre– con una del alma, como es el adulterio. Téngase presente que el adulterio es una de las peores ofensas que se puede cometer en la isla de Utopía (1986²: 165) y que este hecho estaba tan propagado entre el clero que al Carón del *Diálogo de Mercurio y Carón* no le importa pasar en su barca gratis a los sacerdotes castos, porque la pérdida iba a ser escasa ante el escaso número de sacerdotes que respeten el celibato (1999: 78). El adulterio en los sacerdotes resulta más nefando cuanto más impune suele quedar, siendo esta la principal diferencia que encuentran Rodríguez y Cornejo-Patterson entre el adulterio de Zaide, el padrastro de Lázaro, y el del arcipreste (1992). El clero, en definitiva, mezcla el adulterio con la hipocresía, como se deduce de las palabras del alma de un sacerdote en el *Diálogo de Mercurio y Carón* (1999: 174):

Mercurio.- Y, ¿cómo? ¿Tenías tú que hacer con mujeres?

Ánima.- Pocas veces, cuando la carne mucho me vencía, mas procuraba de hacerlo muy secretamente.

El secreto es lo que busca en el *Lazarillo* el arcipreste del Salvador. Ante la evidente falta de respeto por el celibato, Lactancio en el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* afirma que sería mejor permitir el matrimonio del clero antes la pujanza del amancebamiento (2001: 144):

Pues estando vosotros en pecado con vuestras mancebas, ¿no os parece que muy inominiosamente sois esclavos del pecado, y que os quita dél el que procura que os caséis y viváis honestamente con vuestras mujeres?

El arcediano interlocutor de Lactancio introduce una razón que conjuga los dos grandes pecados mencionados hasta ahora y que son los que se ponen de relieve en el *Lazarillo*: la avaricia y la lujuria. A su juicio si un clérigo se casa pierde autoridad, a lo que replica Lactancio con que la mayor pérdida de autoridad se produce, como resultaba cierto, por la contradicción entre sus obligaciones ministeriales y su realidad sacerdotal (2001: 145):

¿Y no parece peor que estén amancebados y pierdan en ello mucha más auctoridad? Si yo viese que los clérigos vivían castamente y que no admitían ninguno a aquella dignidad hasta que hobiese, por lo menos, cincuenta años, así Dios me salve que me parecería muy bien que no se casasen; pero en tanta multitud de clérigos mancebos, que toman las órdenes más por avaricia que por amor de Dios, en quien no veis una señal de modestia cristiana, no sé si sería mejor casarse.

Pero, como se acaba de decir, el problema mezcla la lujuria con la avaricia y el arcediano acaba situando el problema en la cuestión de las herencias y en la contradicción que existiría entre unos hijos de un sacerdote que no podrían recibir la herencia de sus padres. Entonces Lactancio, igual que en el texto antes mencionado del *Diálogo de Mercurio y Carón* se aconsejaba que los sacerdotes trabajaran en algo productivo, responde que lo importante es que se dé a esos hijos un oficio del que puedan vivir y no una herencia (2001: 145):

Esos inconvenientes muy fácilmente se podrían quitar si los clérigos trabajasen de imitar la pobreza de aquellos cuyos sucesores se llaman, y entonces no

habrían vergüenza de hacer aprender a sus hijos con diligencia oficios con que honestamente pudiesen ganar de comer, y serían muy mejor criados y enseñados en las cosas de la fe, de que se seguiría mucho bien a la república. Y, así Dios me valga, que esto, a mi parecer, vosotros mismos lo deberíais desear.

A todo esto el arcediano responde con un gran desparpajo que lo mejor es no casarse y disfrutar de muchas mujeres sin tener que soportar los inconvenientes del matrimonio (2001: 146):

Mirad, señor (aquí todo puede pasar): si yo me casase, sería menester que viviese con mi mujer, mala o buena, fea o hermosa, todos los días de mi vida o de la suya; ahora, si la que tengo no me contenta esta noche, déjola mañana y tomo otra. Allende de esto, si no quiero tener mujer propia, cuantas mujeres hay en el mundo hermosas son más o, por mejor decir, en el lugar donde estoy. Manteneislas vosotros y gozamos nosotros de ellas.

Lactancio entonces le pregunta por el alma y por la moral, a lo que el arcediano responde poniendo su confianza en que la salvación pende del cumplimiento de una serie de preceptos religiosos externos (2001: 146):

Dejaos de eso, que Dios es misericordioso. Yo rezo mis Horas y me confieso a Dios cuando me acuesto y cuando me levanto, no tomo a nadie lo suyo, no doy a logro, no salteo camino, no mato a ninguno, ayuno todos los días que me manda la Iglesia, no se me pasa día que no oigo misa. ¿No os parece que basta esto para ser cristiano? Esotro de las mujeres..., a la fin nosotros somos hombres y Dios es misericordioso.

Así queda de manifiesto que la degradación de la moral fluye de una concepción externa de la divino y sobre todo de una vulgarización del amor y de la misericordia de Dios. A esto responde ciertamente el providencialismo vulgar de Lázaro en el que la lucha por la subsistencia deriva en un descuido total del alma. Pero, a estas alturas de la novela, el alma y el reino de Cristo no son más que palabras descontextualizadas y usadas metafóricamente para describir algo muy distinto: el reino del mundo. Se llega así al colmo de la desvergüenza, a saber, utilizar el precepto del socorro al pobre como excusa para justificar y mantener situaciones totalmente anticristianas. Todo esto se evidencia cuando el arcipreste dice a Lázaro que se ocupe de su interés (2006¹⁹: 132s):

Lázaro de Tormes, quien ha de mirar a dichos de malas lenguas nunca medrará; digo esto porque no me maravillaría alguno, viendo entrar en mi casa a tu mujer y salir della. Ella entra muy a tu honra y suya. Y esto te lo prometo. Por tanto, no mires a lo que puedan decir, sino a lo que te toca: digo a tu provecho.

El arcipreste trastoca el sentido de los términos *honra* y *provecho*, porque los aparta de su sentido cristiano y, por ende, desatiende la *honra* verdadera de Lázaro, aquella que nace de los principios del reino del cielo, y confunde su conciencia situándola ante su propia historia de necesidades y su presente de holgura. No se puede decir que el arcipreste no cumpla con su misión de *formar conciencias*, porque las forma, pero desde los principios del mundo. Así, si en la *Instrucción*, abundando en estas ideas del *Aviso*, se dice que el sacerdote es la conciencia de los cristianos (Bernal Díaz de Luco 2007: 32-40), Lázaro, apoyado y protegido por un sacerdote, acalla su conciencia cambiándola por la prosperidad que disfruta gracias al arcipreste.

En consecuencia, el *Lazarillo*, visto a la luz de todas las obras comentadas de J.L. Vives y de aquellas que aparecieron bajo la autoría de Juan Bernal Díaz de Luco, que también presentan una comunidad intelectual con Vives, parece un *exemplum* de cómo se sobrevive desde los valores del mundo en una sociedad que, aunque se llame cristiana, sólo utiliza a Cristo para justificar una degeneración total de los principios cristianos. Como *exemplum* utiliza todos los recursos que pone a su disposición la literatura popular y los temas folclóricos (Lázaro Carreter 1969; Frenk Alatorre 1983). También se sirve de los materiales que le provee el imaginario caballeresco preponderante en aquel momento, y de ahí la presencia de lo caballeresco y lo paródico (Sicroff 1957; Kruse 1959). Y es que el *Lazarillo* no es una novela *realista* al uso decimonónico. No se puede perder de vista que es un relato de ficción (González Palencia 1946: 10-16), en el que están presentes las obsesiones, como no puede ser de otra manera, de la sociedad española del momento (Friedmann 2010: 17). Esto no convierte el texto en un espejo de la realidad, sino en una recreación de la realidad. La mejor manera de explicarlo es partiendo del concepto aristotélico de verosimilitud como hizo Martínez Mata (1984-5: 109-110). Lo que se escenifica en la obra es totalmente verosímil dadas las condiciones morales de la sociedad. Pero en lo fundamental es una urdimbre de ficción que, según explicó hace tiempo Baumans (1959), resulta un ejercicio de *travestismo* de la confesión agustiniana. Esto mismo lo han sostenido Jauss (1957: 299) y más recientemente Carey (1979: 39). Demostrar *e.g.* que en la obra hay evidencias que remiten a los decretos contra la mendicidad (Morreale 1954) o que el personaje protagonista es explicable desde una noción de evolución y cambio completamente moderna (Davey 1977: 602), no invalida la afirmación de que el *Lazarillo* es un *exemplum*, y de ahí su finalidad moral.

No estamos de acuerdo, por tanto, con quienes opinan que la lectura moral de la obra es anacrónica (Wright 1984). Desde el momento en que el éxito de Lázaro no es real, se está poniendo a prueba la moral y la religión del lector a través de las acciones noveladas (Woods 1979: 580). Lázaro sería el niño pervertido por una realidad, como se ha dicho (Wardropper 1961: 447), pero lo sería por haber carecido de auténticos modelos morales. Así se pone de manifiesto desde su propia infancia, en la que careció de padres y educadores que moldearan su conducta. Éste es el principal papel que Vives concede a padres y preceptores considerados por él como *vicarios* de Cristo (2001: 80):

Próximos a ellos están los preceptores, los educadores, los tutores, en suma, aquellos a quienes está encomendado el cuidado de tu conducta, el bien más apreciable y más noble que hay en el hombre (XV,517).

Lázaro no aprendió de ellos la principal lección: que la libertad no consiste en buscar cosas que no están al alcance de uno, sino en tener lo posible (Vives 2001: 43):

Es libre aquel que sólo ambiciona las cosas que están a su alcance; esclavo el que obra al contrario (VI,228).

Este trastorno moral no deriva en la obra en posiciones heterodoxas (Wardropper 1961: 441), aunque el autor es consciente de la culpabilidad del clero en esta situación. Esta culpabilidad nace de haber abandonado su misión de ser buen pastor, por lo que se ha convertido en parásito y mercenario. No vemos en la obra ninguna postura a favor de posiciones luteranas ni siquiera de manera indirecta como sostiene Redondo ni, como este mismo autor afirma, tampoco creemos que se trate de una *redención por el trabajo* como norma de una sociedad pre-capitalista (1993: 108-109). En la obra se refleja esta redención por el trabajo pero situada en unas coordenadas y, sobre todo, en un punto final que remiten a una sociedad sin valores morales. La depravación de la moral y el situar la responsabilidad de ello en el clero son los dos elementos fundamentales de la

novela. En este sentido escribe Vives a Alfonso Manrique desde Brujas lo siguiente (1978: 444s):

Añade a todas estas consideraciones la dignidad del arzobispado, esto es, tu dignidad de vicario y mediador de aquel Cristo, a quien una misión de paz trajo del cielo a la tierra, por manera que no le es lícito al obispo mirar con otros ojos a su pueblo, que el pastor a sus ovejas, pues con esta semejanza expresó esa función y obligación vuestra Cristo, Señor y Rey de todas las ovejas: *Me amas –dijo– más que estos? Apacienta mis ovejas*. En eso de apacentar como conviene la grey cristiana, exítese un amor especial de Cristo, amor que redundará copiosamente en favor de su rebaño, como de la cabeza sobre todos los miembros del cuerpo.

Ser pastor de ovejas, ejercer de mediador de Cristo y apacentar a la grey cristiana. Estos son en resumen los deberes del clero para el humanista valenciano. Obsérvese desde esta óptica cómo el *Lazarillo* es muestra de las consecuencias perniciosas que tiene sobre la sociedad la postergación de los deberes ministeriales de los ministros de la Iglesia. Este pensamiento, como se ha tratado de mostrar en el trabajo, es esencialmente humanístico, apareciendo diáfano en un autor como Erasmo de Rotterdam. El holandés había identificado la razón de los problemas de la cristiandad en la corrupción y la ambición del episcopado. Por *corrupción* debe entenderse todas las prácticas perversas en la elección de los ministros que derivaba en un deficiente cumplimiento de sus cometidos; por *ambición*, priorizar la tenencia y atesoramiento inútil de bienes materiales (Tellechea 1963: 14). Queda así resumida la auténtica dimensión del problema: la perversión de valores sociales, los abusos de autoridad y la degradación intelectual y espiritual habían convertido a los cristianos en una civilización sin Cristo. Los comportamientos más habituales son totalmente ajenos a la predicación apostólica y a la literalidad evangélica, y es esto lo que testimonian los personajes del *Lazarillo* a pesar de las llamadas a una reforma generalizada de la Iglesia propugnada por los humanistas. Si Vives defiende en numerosas obras esta reforma, parece que en *Lazarillo* quiso mostrar vívida y tangiblemente las consecuencias que la falta de reforma tiene para la sociedad. Es aquí donde entra en juego el tema recurrente de que el mal ejemplo del clero ha causado los males que aherrojan a la sociedad, y de ahí, la opción de los humanistas (Tellechea 1963: 26):

Y, sin embargo, en la renovación evangélica de los ministros de Dios ve Erasmo la única fuente posible de restauración cristiana; más explícitamente, de los príncipes eclesiásticos y seculares depende la profunda recristianización del pueblo.

En consecuencia, la autoridad bien ejercida es para los humanistas ejemplarizante, y en esto se incluye, como no podía ser de otro modo en la tradición occidental, la autoridad secular y la eclesiástica que, mano con mano, debían recristianizar al pueblo. A este objetivo se supedita cualquier otra consideración. Las consecuencias de no hacerlo se expresan gráficamente en el *Lazarillo*, donde el clero entiende que representar a Cristo es sinónimo de usar su autoridad máxima en interés y provecho propio, cuando representar a Cristo es imitarlo y transmitirlo. Por tanto, el sacerdote no es sólo el que ejerce un ministerio y el que practica la caridad, sino el que vive esa misión desde un ideal espiritual profundo y desde un compromiso vital inquebrantable. Por ello la caridad no es sólo un aditamento del pastor, sino el ejercicio más visible, necesario e identificador de su ministerio. Es la caridad lo que purifica toda intención y convierte todo lo mundano en instrumento de salvación. La realidad parece contradecir este principio y este puede ser considerado el tema fundamental del *Lazarillo de Tormes*.

La novela es sin duda una obra maestra en la que lo verosímil está al servicio de la comicidad y, todo junto, al servicio de la moral (Truman 1975). En este sentido podría incluso hablarse de una influencia de Maquiavelo en el *Lazarillo* (Marasso 1955; Ricapito 1971), ya que Lázaro es un personaje que se impone a la fortuna o, al menos, lucha contra ella para alcanzar un estado de bienestar y de reconocimiento social. Lo que sucede es que mientras Maquiavelo diferencia los ámbitos de lo ético y de lo político (Maravall 1984²: 57), los humanistas cristianos como Vives hacen depender lo político de lo ético. Por ello Vives no quiere engaños en las artes políticas (Maravall 1984²: 44). Lo mismo puede decirse de su amigo Moro (Campillo Meseguer 1984). Vives, como Moro y Erasmo, sitúan la moralidad en lo personal, en lo que le acontece al individuo y desde esa óptica analizan lo político. Por eso el valenciano habla más de la concordia que de la paz, más del hombre que de la humanidad, más del hambre que de la hambruna, más del abandonado que del abandono, más del rico y de la posesión de las riquezas que de las riquezas, más del niño que de la infancia. La perspectiva de Vives es lo personal y esto equivale a decir que su perspectiva es moral. A esto se subordina la política, porque lo político está destinado a hacer posible la maduración moral del individuo. Maquiavelo, sin embargo, separa la moral de la política, y podrá entonces convertir la virtud en la capacidad de embridar la fortuna, siempre empeñada en malograr los propósitos personales (1978²: 178-179 [25,2-3]). La convivencia pasa a ser en Maquiavelo un ámbito político, mientras que para Vives lo es moral. Mientras Maquiavelo trata de enseñar a enfrentarse a la fortuna, Vives considera exteriores o corporales los bienes de fortuna y, por tanto, el objetivo de su enseñanza es valorar lo externo como externo. La fortuna no se la combate, se la desdeña.

En definitiva, todos comparten la necesidad de dar una solución a la crisis de valores morales y religiosos que el renacimiento exige, pero Maquiavelo lo hace construyendo una sociedad civil como constelación de intereses en la que la religión es una herramienta útil (2009⁴: 67-68 [I,11]), mientras que Vives considera que la sociedad civil debe ser el reflejo de la concordia cristiana. Así, Maquiavelo y Vives concuerdan en el daño que hace el mal ejemplo del clero, pero a Maquiavelo le preocupan los efectos políticos de ese ejemplo (2009⁴: 33-39 [I,2]), mientras que Vives se interesa por el efecto moral. El italiano analiza los efectos de ese mal ejemplo en el equilibrio de poder de los pueblos de Europa; el español se preocupa por las consecuencias que reporta al individuo y, desde el individuo, a la moral. Sin individuos morales no puede haber una sociedad moral para el valenciano. Ambos hablan de la renovación de la religión, pero, si Maquiavelo señala a los franciscanos y dominicos como los reformadores de una Iglesia decadente y sitúa esa reforma en lo que tiene de provecho para la larga vida de la república (2009⁴: 309-310 [III,1]), Vives busca individuos que con esa renovación y reforma sigan con mayor profundidad y conciencia los pasos de Cristo.

Por eso Maquiavelo afirma que la humildad no vence a la soberbia (2009⁴: 232-233 [II,14]) o que se pasa de lo pequeño a lo grande más por astucia que por fuerza (2009⁴: 225-230 [II,12]). Estos son dos principios claros en la actuación de Lázaro, pero el resultado final de su *proeza* remite más bien a un Vives para el que sociedad no se equilibra con individuos soberbios y astutos, sino con cristianos responsables y capaces de compartir. En definitiva, la acción y la actuación no pueden tener el mismo resultado desde el universalismo moral vivesiano que desde el particularismo interesado de la política de Maquiavelo (1978²: 178-179 [25]). En el *Lazarillo* hay un personaje que se rige por el interés adaptando la moral a esos intereses, pero ese personaje ancla su éxito en una situación insostenible para una moral cristiana comprometida. Quienes lean la novela con deleite disfrutarán de las luchas *caballescascas* de Lázaro contra la fortuna, e incluso se divertirán reconociendo en los personajes del clero descritos en la novela a sus vecinos y a sus párrocos; quienes encuentren en ella agrado comprenderán que ese éxito es banal y frágil y que desde luego no sirve para la salvación del alma. Este tema, el desarrollo narrativo de la obra y la recurrencia ideológica y estilística existente entre

el pensamiento del humanista J.L. Vives y el *Lazarillo* nos llevan a concluir con F. Calero (2006) que el valenciano fue el autor de la novela española.

Obras citadas

Obras de Juan Luis Vives

- Vives, Juan Luis. José Jiménez Delgado ed. *Epistolario*. Madrid: Editora Nacional, 1978.
- . “Sobre el gobierno, sobre la guerra y sobre la paz”. En Juan Luis Vives. Francisco Calero & M^a. José Echarte trads. & eds. *De Europae dissidiis et republica/Sobre las disensiones de Europa, y sobre el estado*. Valencia: Ajuntament de València, 1992. 33-48.
- . Francisco Calero & M^a. José Echarte trads. & eds. *Linguae latinae exercitatio/Ejercicios de lengua latina*. Valencia: Ajuntament de València, 1994.
- . Marco Antonio Coronel Ramos, Luis Pomer Monferrer, José Casorrán Sanz & Ismael Roca Meliá trads. & eds. *De Disciplinis/Las disciplinas*. 3 volúmenes. Valencia: Ajuntament de València, 1997a.
- . José Esteve Forriol ed. *Interpretación de las bucólicas de Virgilio, principalmente alegórica*. Valencia: Ajuntament de València, 1997b.
- . Francisco Calero, María Luisa Arribas & Pilar Usábel trads. & eds. *De concordia et discordia in humano genere/Sobre la concordia y la discordia en el género humano. De pacificatione/Sobre la pacificación. Quam misera esset vita Christianorum sub Turca/Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos*. Valencia: Ajuntament de València, 1997c.
- . Rafael Cabrera Petit trad. & ed. *Commentarii in Libros de Civitate Dei Divi A. Augustini /Los comentarios de J.L. Vives a la Ciudad de Dios de san Agustín*. Valencia: Ajuntament de València, 2000. 5 vols.
- . Ismael Roca Meliá & Ángel Gómez-Hortigüela Amillo trads. & eds. *Introducción a la sabiduría/Introductio ad sapientiam*. Valencia: Ajuntament de València, 2001.
- . Francisco Calero trad. & ed. *De subventione pauperum/Sobre el socorro de los pobres. De communione rerum/Sobre la comunión de bienes*. Valencia: Ajuntament de València, 2004.
- . Francisco Calero Calero & Marco Antonio Coronel Ramos trads. & eds. *Diálogo de doctrina christiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos/Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2009.
- . Ismael Roca & Joaquín Beltrán trads. & eds. *De veritate fidei Christianae/La verdad de la fe cristiana en cinco libros*. Valencia: Ajuntament de València, 2010.

Bibliografía

- Allaigre, C. “Me mostró geringonza: une clef de la leçon de Lazare.” *Bulletin Hispanique (Hommage a Maxime Chevalier)* 92 (1990): 5-28.
- Asensio, Manuel J. (1959): “La intención religiosa del *Lazarillo de Tormes* y Juan de Valdés”. *Hispanic Review* 27 (1959): 78-102.
- Baena, J. “Lazarillo de Tormes y el Levítico: la piedra de escándalo de la utopía infame.” *Dissidences: Hispanic Journal of Theory and Criticism* 1.1. (2005). <http://www.dissidences.org/files/Lazarillo.pdf>.
- Baranda, Consolación. “El apólogo y el estatuto de la ficción en el Renacimiento”. *Studia Aurea* 1 (2007). <http://www.studiaaurea.com/articulo.php?id=45>.
- Bataillon, Marcel. Antonio Alatorre trad. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950
- . “J.L. Vivès reformateur de la bienfaisance” *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 14 (1952): 141-158.

- Baumanns, P. "Der Lazarillo de Tormes *eine Travestie der Augustinischen Confessiones*". *Romanistisches Jahrbuch* 10 (1959): 285-291.
- Biblia de Jerusalén*. Dirigida por José Ángel Urbieto. Edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1981.
- Calero, F. Juan Luis Vives. *Juan Luis Vives, autor del Diálogo de Mercurio y Carón*. Valencia: Ajuntament de València, 2004a.
- Juan Luis Vives. *Juan Luis Vives, autor del Diálogo de las cosas acaecidas en Roma y del Diálogo de la lengua*. Valencia: Ajuntament de València, 2004b.
- . *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes*. Valencia: Ajuntament de València, 2006.
- . "En contra de Roland Labarre: a propósito de la autoría del *Lazarillo de Tormes*". *Espéculo. Revista de Estudios Literarios* 39 (2008). <http://www.ucm.es/info/especulo/numero39/flabarre.html>.
- . "El *Asno de Oro* de Apuleyo, el *Lazarillo* y Vives: reconocimiento a Antonio Vilanova". *Espéculo. Revista de Estudios Literarios* 43 (2009). <http://www.ucm.es/info/especulo/numero43/apuvives.html>.
- Campillo Meseguer, A. "Moro, Maquiavelo, La Boétie. Una lectura comparada". *Anales de Filosofía* 2 (1984): 27-59.
- Carey, D.M. "Lazarillo de Tormes and the Quest for Authority". *Publications of the Modern Language Association* 94.1 (1979): 36-46.
- Cilveti Lucumberri, Ángel. "Lorenzo Valla y el nuevo paradigma intelectual". En Manuel Revuelta Sañudo & C. Morón Arroyo eds. *El erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1986. 53-72.
- Coronel Ramos, Marco Antonio. "Estructuras satíricas en los relatos picarescos". En Carlos Vaíllo & Ramón Valdés eds. *Estudios sobre la sátira española en el Siglo de Oro*. Madrid: Castalia, 2006. 35-58.
- . "Los [Anti]silenos de Erasmo y el *Lazarillo de Tormes*". *Iberoromania* (2011a). En prensa.
- . "El Sermón de la Montaña y el *Lazarillo de Tormes*: un episodio erasmista". *eHumanista* 18 (2011b): 336-365.
- Davey, E.R. "The Concept of Man in *Lazarillo de Tormes*". En *The Modern Language Review* 72.3 (1977): 597-604.
- Delgado, Buenaventura. "Vives, Comenio y Sarmiento". *Sarmiento. Anuario Galego de Historia da Educación* 8 (2004): 91-102.
- Delgado Cerviño, Juan Antonio. "Ley, justicia y paz en Juan Luis Vives". *Cuadernos Hispanoamericanos* 557 (1996): 111-122.
- Deyermond, A. "The Corrupted Vision: Further Thoughts on *Lazarillo de Tormes*". *Forum for Modern Language Studies* 1.3 (1965): 246-249.
- Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*. Rosa Navarro Durán ed. Madrid: Cátedra, 2001.
- Diálogo de Mercurio y Carón*. Rosa Navarro Durán ed. Madrid: Cátedra, 1999.
- Díaz de Luco, Juan Bernal. José Luis Tejada Herce intr. & ed. *Aviso de curas*. Madrid/Salamanca: Fundación Universitaria Española/Universidad Pontificia de Salamanca, 1996.
- . Clark Colahan & Roberto Masferrer intr. & ed. *Díaz de Luco's Guide for Bishops. Spanish Reform and the Lazarillo*. Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2007.
- Durand, F. "The Author and Lázaro: Levels of comic meaning". *Bulletin of Hispanic Studies* 45.2. (1968): 89-101.
- Erasmo de Rotterdam. P. Rodríguez Santidrián intr. *Elogio de la locura*. Madrid: Alianza, 1984.
- Fernández Santamaría, José Antonio. *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.

- Frank Alatorre, M. "La ley de tres en el Lazarillo de Tormes". En *Homenaje a José Manuel Blecuá, ofrecido por sus discípulos, colegas y amigos*. Madrid: Gredos, 1983. 193-202.
- Friedman, E.H. "Coming to Terms with Lázaro's Prosperity. Framing Success in 'Lazarillo de Tormes'". *Crítica Hispánica* 19.1-2 (1997): 41-56.
- . "From the inside out: The poetics of *Lazarillo de Tormes*". *Philological Quarterly* 89.1 (2010) (Special Issue: *Transnational Picaresque* edited by J.A.G. Ardila): 13-30.
- García de la Concha, Víctor. "La intención religiosa del Lazarillo". *Revista de Filología Española* 55.3-4 (1972): 243-278.
- . *Nueva lectura del Lazarillo*. Madrid: Castalia, 1993.
- González Palencia, A. *Del Lazarillo a Quevedo. Estudios histórico-literarios. Cuarta serie*. Madrid: CSIC, 1946.
- Gregorio Magno. A. Holgado & J. Rico trads. *Regla pastoral*. Madrid: Ciudad Nueva, 2011.
- Guillermo de Ockham. Pedro Rodríguez Santidrián intr. & ed. *Sobre el gobierno tiránico del papa*. Madrid: Tecnos, 2011.
- Hernández-Stevens, G. 'Lazarillo de Tormes and Apuleius Metamorphoses. A comparative Inquiry.' Tesis Doctoral Inédita. University of California, Berkeley, 1985.
- Herrero, J. "Renaissance poverty and Lazarillo's family: The birth of the picaresque genre". *Publications of the Modern Language Association* 94.5 (1979): 876-886.
- Jauss, H.R. "Ursprung und Bedeutung der Ich-Form im Lazarillo de Tormes". *Romanistisches Jahrbuch* 8 (1957): 290-311.
- Jaén, Didier T. "La ambigüedad moral del *Lazarillo de Tormes*". *Publications of the Modern Language Association of America*, 83 (1968): 130-134.
- Jedin, Hubert. *Il tipo ideale de vescovo secondo la riforma cattolica*. Roma: Morcelliana, 1985.
- Jojima, P. "La pobreza en El Lazarillo de Tormes como metonimia de una crisis de valores". En J. Martínez Millán ed. *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*. Madrid: Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001. III, 311-340.
- Kruse, M. "Die parodistischen Elemente im Lazarillo de Tormes". En: *Romanistische Jahrbuch* 10 (1959): 292-304.
- La Biblia de nuestro pueblo*. L.A. Schökel ed. Bilbao: Mensajero, 2009.
- Labrador Herráiz, Carmen. "Luis Vives y el primer programa de educación social de la modernidad". *Historia de la Educación. Revista Interuniversitaria* 18 (1999): 13-31.
- Lázaro Carreter, F. "Construcción y sentido del *Lazarillo de Tormes*". En: *Ábaco* 1 (1969): 45-134. [Reimpresión en *Lazarillo de Tormes en la picaresca*. Barcelona: Ariel, 1972].
- Lazarillo de Tormes*. Francisco Rico ed. Madrid: Cátedra, 2006.
- Lieb, R. "Religiöser Humor im Lazarillo de Tormes". En: *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* 9 (1960): 53-57.
- Madrigal, J.L. "Algunas observaciones sobre la intención en el *Prólogo* del Lazarillo de Tormes". En I. Lozano Rieblas & J. C. Mercado coords. *Silva. Studia philologica in honorem Isaías Lerner*. Madrid: Castalia, 2001. 403-410.
- Maestre Sánchez, Alfonso. "La ética y el problema de Dios en Juan Luis Vives (1492-1540)". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 20 (2003): 181-245.
- Mancing, H. "The Deceptiveness of Lazarillo de Tormes." *Publications of the Modern Language Association* 90.3 (1975): 426-432.
- Maquiavelo, N. Á. Cardona de Gibert intr. & trad. *El príncipe*. Barcelona: Bruguera, 1978.

- . A. Martínez Arancón intr.. & trad. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza, 2004.
- Marasso, A. *Estudios de literatura castellana*. Buenos Aires: Kapelusz, 1955. 157-186.
- Maravall, J.A. "De la misericordia a la justicia social en la economía del trabajo: la obra de Fray Juan de Robles". *Moneda y Crédito* 148 (1979): 57-88.
- "Maquiavelo y el maquiavelismo en España". En *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Tercera: El siglo del Barroco*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1984. 39-72.
- Márquez Villanueva, Francisco. "La actitud espiritual del Lazarillo". En *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*. Madrid: Alfaguara, 1968. 69-137.
- Martín Martín, Victoriano (1988): "El socorro a los pobres. Los opúsculos de Vives y Soto". *Información Comercial Española. Revista de Economía* 656 (1988): 7-20.
- Martínez Mata, E. "Notas sobre el realismo y verosimilitud literaria en la *Lazarillo de Tormes*." *Archivum* 34-35 (1984-1985): 105-118.
- Molino, J. "*Lazarillo de Tormes et les Métamorphoses d'Apulée*". *Bulletin Hispanique* 67 (1965): 322-333.
- Moro, T. P. Rodríguez Santidrián intr.. & ed. *Utopía*. Madrid: Alianza, 1986.
- Morreale, M. "Reflejos de la vida española en el 'Lazarillo'". *Clavileño* 5 (1954): 28-31.
- Navarro Durán, Rosa. *Alfonso de Valdés, autor del Lazarillo de Tormes*. Madrid, Gredos, 2003.
- . *Lazarillo de Tormes y las lecturas de Alfonso de Valdés*. Cuenca. Diputación, 2004.
- . "Invención y doctrina en la *Vida de Lazarillo de Tormes*". En P.M. Piñero Ramírez coord. *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, Sevilla, Universidad de Sevilla. Secretariado de Publicaciones, 2005. I, 549-570.
- . *La verdad sobre el caso del Lazarillo de Tormes*. Berriozar: Cenlit, 2010.
- Perrotta, Cosimo. "La disputa sobre los pobres en los siglos XVI y XVII. España entre desarrollo y regresión". *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, 37 (2010): 95-120.
- Pico della Mirandola, Giovanni. Antonio Tulián intr.. & trad. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Buenos Aires: Longseller., 2003
- Ramajo Caño, A. "El perfil ciceroniano en el prólogo del *Lazarillo*". En: *Revista de filología española* 81 (2001): 353-367.
- Ramírez López, M.A. "Fortunas y adversidades de la autoría del *Lazarillo de Tormes* y la postura de Rosa Navarro Durán". *Signos literarios* 4 (2006): 9-43.
- Redondo, A. "Texto literario y contexto histórico-social del *Lazarillo* al *Quijote*". En M. García Martín(coord. *Estado actual de los estudios sobre el siglo de Oro. Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca., 1993. I, 95-116.
- Redondo García, Emilio, & Concepción Cárceles Laborde. "Aspectos generales de la pedagogía de Vives". *Revista Española de Pedagogía* 193 (1992): 481-491.
- Rey Hazas, A. "El caso del Lázaro de tormes, todo problemas". En J. Martínez Millán ed. *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*. Madrid: Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001. III, 277-300.
- Ricapito, J.V. "*Lazarillo de Tormes* and Machiavelli: Two Facets of Renaissance Perspective". *Romanische Forschungen* 83 (1971): 151-172.
- , ed. *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*. Madrid, Cátedra, 1976.
- . "The Golden Ass of Apuleius and the Spanish Picaresque Novel". *Revista Hispánica Moderna* 40.3-4 (1978-1979): 77-85.
- . *Bibliografía razonada y anotada de las obras maestras de la novela picaresca española*. Madrid: Castalia, 1980.

- . "Commonality of Thought: Juan Luis Vives and *Lazarillo de Tormes*". *Crítica Hispánica* 19.1-2 (1997): 24-40.
- . "Further Comments on Alfonso de Valdés as Author of *Lazarillo de Tormes*". *Philological Quarterly* (Special Issue: *Transnational Picaresque* edited by J.A.G. Ardila) 89.1 (2010): 95-107.
- Rivera García, Antonio. "La amenaza latente del vagabundo en la literatura política del siglo XVI". *Daimon. Revista de Filosofía* 10 (1995): 127-142.
- Roca Meliá, Ismael. "Juan Luis Vives, humanista cristiano". *Serie Filológica. Real Academia de Cultura Valenciana* 10 (1993): 115-124.
- Rodríguez, A. & D. Cornejo-Patterson. "Una nota sobre el padrastro del *Lazarillo*". *Revista de literatura* 54.108 (1992): 641-645.
- Rodríguez Adrados, Francisco. "La *Vida de Esopo* y *La vida de Lazarillo de Tormes*". *Revista de filología española* 58 (1976): 35-45.
- Santonja, Pedro. "Juan Luis Vives y el espíritu de su tiempo". *Cuadernos para la investigación de la Literatura Hispánica* 31 (2006): 337-403.
- Sicroff, A. "Sobre el estilo del *Lazarillo de Tormes*". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 11 (1957): 157-170.
- Soria, Carlos. "Vives, el soñador de la paz". *Torre de los Lujanes* 21 (1992): 35-44.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio. *El obispo ideal en el siglo de la reforma*. Roma: Iglesia Nacional Española, 1963
- Truman, R.W. "*Lazarillo de Tormes*, Petrarch's *De remediis adversae fortunae*, and Erasmus's *Praise of Folly*". *Bulletin of Hispanic Studies* 52 (1975): 33-53.
- Uzzi, Jeannine/Colahan, Clark. "False Honor and Fortune's Peak in 1503: 'Lazarillo de Tormes' in Context". *Hispanófila* 140 (2004): 21-36.
- Valla, Lorenzo. *La falsa donazione di Costantino (Contro il potere temporale dei papi)*. A cura di G. Pepe. Milán: Universale Economica, 1952.
- . Translated by A. Kent Hieatt and Maristella Lorch. Introduction by Maristella de Panizza *On Pleasure/De voluptate* [edición bilingüe]. Lorch. New York: Abaris Books, 1977.
- . Edidit M. Cortesi. *De professione religiosorum*. Padua: Antenore, 1986.
- Vilanova, A. "Un episodio del *Lazarillo* y *El Asno de Oro* de Apuleyo". *1616. Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*. 1 (1978): 189-197.
- . "*L'Âne d'Or* d'Apulée, source et modèle du *Lazarillo de Tormes*". En Agustín Redondo ed. *L'Humanisme dans les Lettres Espagnoles*. París: Vrin, 1979. 267-285.
- . "Fuentes erasmianas del escudero del *Lazarillo*". En *Serta philologica F. Lázaro Carreter natalem diem sexagesimum celebranti dicata*. Madrid: Cátedra, 1983. II, 557-587.
- . "El tema del hambre en el *Lazarillo* y el falso convite de Apuleyo". *Patio de Letras* 3 (Homenaje a J. M. Blecua) (1985): 5-27.
- . "Lázaro de Tormes, pregonero y biógrafo de sí mismo." En *Symposium in honorem Prof. Martín de Riquer*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1986. 417-461.
- . "Reminiscencias del *Asno de oro* en la casa donde nunca comen ni beben del *Lazarillo*". *Bulletin Hispanique* 92.1. (1990): 627-653.
- Wailles, Stephen L. *The Rich Man and Lazarus on the Reformation Stage. A Contribution to the Social History of German Drama*. Selinsgrove, Pa.: Susquehanna University Press, Associated University Presses, 1997.
- Wardropper, Bruce W. "El trastorno de la moral en el *Lazarillo*". En: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 15 (1961): 441-447.
- Woods, M.J. "Pitfalls for the Moralizer in *Lazarillo de Tormes*". *The Modern Language Review* 74 (1979): 580-598.
- Woodward, L.J. "Author-Reader Relationship in *Lazarillo de Tormes*". *Forum for Modern Language Studies* 1.1 (1965): 43-53.

Wright, R. "Lazaro's Success". *Neophilologus* 68 (1984): 529-533.