

Arias Montano, entre la cruz y la pluma

E. SÁNCHEZ SALOR.

Universidad de Extremadura

Muchos fueron los humanistas que, a lo largo del siglo XVI, tuvieron problemas al encontrarse entre estos dos polos: la religión por una parte y la cultura o ciencias humanas por otra. Religión y humanismo no siempre corrieron caminos paralelos; la mayoría de las veces fueron caminos encontrados.

Una de las manifestaciones más relevantes de la cultura humanista es el estudio y el cultivo de la Retórica. No voy a entrar aquí ahora en una exposición de las corrientes retóricas durante el Renacimiento¹.

Ello sale con mucho de las pretensiones de este trabajo. Sí voy a recordar, porque viene al caso, que, en general, la Retórica es, durante el Renacimiento, una doctrina profana: trata de enseñar cuáles son las normas del bien hablar, trayendo hasta el siglo XV y XVI los principios de los autores clásicos al respecto, y de enseñar a intepretar a los autores clásicos latinos, Virgilio, Cicerón etc., a través de la luz de los principios de la Retórica o de la Poética. Es, pues, una disciplina fundamentalmente profana.

Ahora bien, la religión se mete en algún momento en la Retórica. Y no pretendo hablar aquí de las persecuciones que contra algunos humanistas se hacen desde algunos estamentos de la Iglesia. Pretendo hablar de la influencia que la contrarreforma, a través del Concilio de Trento, tiene en la Retórica, y, más concretametne, en la Retórica de Arias Montano.

Ya María V. Pérez Custodio² ha puesto de manifiesto que la época que dura la composición de los *Rhetoricorum libri quatuor* de Benito Arias Montano viene a coincidir, más o menos, con el periodo de sesiones del Concilio de Trento,

¹ Cf. a este respecto, el monumental trabajo de M. Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève 1980.

² M.V. Pérez Custodio, *Los Rhetoricorum libri quatuor de Benito Arias Montano*, Badajoz 1994, p. XXIX ss.

y los presupuestos básicos de la obra de Montano se identifican con el movimiento renovador de la Retórica y del clero que emanó del Concilio. Como bien apunta Martí³, la Retórica de Arias Montano está imbuida de espíritu tridentino.

De ello vamos a hablar, pero no afirmándolo apriorísticamente, sino analizándolo desde el interior de la propia obra.

I. LAS RETÓRICAS TRIDENTINAS.

Charles Dejob⁴, dice Fumaroli⁵, parece haber sido el primero en haber propuesto la necesidad de estudios profundos sobre las Retóricas eclesiásticas que, a partir de la segunda y última sesión del Concilio de Trento, se multiplican en la Europa católica.

Todavía en 1562, un año antes de la clausura del Concilio, el hermano Lucas Baglione publicaba en Venecia un *Arte del predicare*⁶, en el que aún se atreve a refutar las opiniones agustinianas del *De doctrina christiana* contrarias a Cicerón y al *De oratore*⁷. Se indigna, por ejemplo, de que se pueda afirmar que el aprendizaje de la Retórica desde niño no es indispensable para el orador cristiano. Son los últimos ecos venecianos del primer Renacimiento.

En esta misma época, en Roma, el cardenal Carlos Borromeo se dispone a hacer del *De doctrina christiana* de Agustín la clave de toda la elocuencia cristiana. Sobrino el Papa Pio IV (1559-1565), el joven cardenal había desempeñado un papel importante en la reapertura del Concilio. Antes de 1563, cuando todavía no había sido ordenado sacerdote, Carlos Borromeo había reunido alrededor de él en Roma una *Academia de Noches Vaticanas* donde, bajo el nombre alegórico de *Caos*, presidía justas oratorias entre sus amigos. En 1563, tras su ordenación y tras la clausura del Concilio, los temas de la Academia cambian: los discursos ya no tienen como modelo a Cicerón, Tito Livio, Lucrecio etc., sino a las *Beatitudes* y a las Virtudes teológicas. Carlos Borromeo mira ya sobre todo hacia los padres de la Iglesia.

³ A. Martí, *La preceptiva retórica española en el siglo de oro*, Madrid 1972, p. 112 ss.

⁴ Ch. Dejob, *De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux arts chez les peuples catholiques, essai d'introduction à l'histoire littéraire du siècle de Luis XIV*, Paris, 1884, p. 109 ss.

⁵ p. 135.

⁶ Fra Luca Baglione, *Arte del predicare contenta in tre libri*, Vinegia, Andrea Trevisano, 1562.

⁷ Así, en el fol. 7 habla de Cicerón como *principe di tutti li Oratori latini*; y en el fol. 13v aparecen críticas dirigidas al gran padre Agotino.

En 1566, instalado ya como cardenal en la sede de Milán, convierte a su diócesis en el modelo de administración episcopal reformada de acuerdo con el Concilio. En el vasto *corpus* de instrucciones diocesanas que su sobrino y sucesor Federico publicará en 1587, se encuentra una colección de reglas para uso de los predicadores. Estas reglas no hacen sino parafrasear el *Decretum de lectoribus et praedicatoribus Sacrae Scripturae*, votado por la Congregación general del Concilio el 7 de Mayo de 1546 y confirmado el 11 de Noviembre de 1563. El cardenal no se contentó con esta actividad legislativa. Para el uso de Seminarios o del público letrado en general, encargó o hizo publicar obras de Retórica eclesiástica. Directamente bajo su influencia o indirectamente bajo el efecto de las conclusiones del Concilio, se abre en Italia y en España un verdadero taller de “Retórica plus prolifique, en palabras de Fumaroli⁸, qu'aucune école de sophistes antiques ou qu'aucune Académie humaniste”.

Estos tratados tienen en común el rasgo de apoyarse en el libro IV del *De doctrina christiana* de Agustín y, tácitamente, en el *Eclesiastes* de Erasmo. Y se esfuerzan por seguir una vía intermedia entre el extremismo de Lorenzo de Villavicencio y el ciceronianismo cristianizado de un Marco Antonio Natta y del Baglione.

Fumaroli cita varias Retóricas que se mueven en esta línea. Pero no cita para nada los *Rhetoricorum libri IV* de Benito Arias Montano.

De ellos, en relación con este contexto, vamos a hablar ahora.

II. LA RETÓRICA DE ARIAS MONTANO Y TRENTO.

A este respecto, son varios los rasgos que se pueden analizar en los *Rhetoricorum libri IV* de Arias Montano, rasgos que vienen a poner de manifiesto el compromiso que, en un difícil y peligroso equilibrio, mantiene nuestro autor entre religión y humanismo; es decir, entre el compromiso con su posición ministerial y, consiguientemente, con Trento y con la ortodoxia católica, y su compromiso con los principios de respeto y admiración a la cultura clásica, propio de todo buen humanista.

Y tengo que dejar clara desde el principio mi impresión, tras haber leído detenidamente los cuatro libros de la Retórica de Montano. Mi impresión es que las concesiones a lo clásico y a lo profano están mucho más disimuladas que la influencia de la religión, que es evidente.

⁸ p. 138.

Veamos una y otra cosa.

1. Lo profano.

Es evidente que Montano presenta, a lo largo de su obra, doctrinas y principios que están en las Retóricas de los clásicos y también en las Retóricas de los humanistas. Basta con ver el resumen del contenido que Violeta Pérez Custodio hace en su Introducción⁹ para comprobar que, aparentemente, estamos ante una Retórica con todos los ingredientes típicos de una Retórica clásica o humanista; los temas tratados son: Retórica y Lógica y tipos de discurso - demostrativo, deliberativo y judicial - (libro I). Invención: Definición; invención en cada uno de los tipos de discurso: demostrativo - los temas se toman de las personas y de los hechos -; deliberativo - lo honesto, lo útil, lo posible -; judicial - tipos de cuestiones, conjetural, definitiva, cualitativa, y lugares de donde se toman los argumentos -; invención común; el recurso a lo patético (libro II). Disposición: exordio, narración, proposición, confirmación, refutación y peroración; entre la confirmación y la refutación trata de la elocución (libro III). Y memoria y acción (Libro IV).

Todo ello responde aparentemente al contenido normal de una Retórica clásica o humanista. Ahora bien, si se lee con detenimiento la obra, se podrá comprobar que lo profano está en general bastante disimulado y, a veces, hábilmente disimulado. De ello son prueba los siguientes hechos:

A. La definición de Retórica.

Frente a las definiciones clásicas y de otros humanistas, que hablan siempre de *ars o de scientia*¹⁰ del bien hablar, Montano, la mayoría de la veces que define a la Retórica lo hace con el término *uia*, camino. Así, la primera definición que encontramos es

uiam, qua mente tenere
rhetoricam possis formam et praecepta loquendi (I.41-42).

Y un poco más adelante:

Hoc igitur, formare **uiam** qua incedere possis, .
Rhetorica est, non nempe pedes gressusue carenti (I. 66-67).

⁹ pp. XL-XLVIII.

¹⁰ No voy a entrar aquí en la distinción entre una cosa y otra.

Al tratar de los tipos de causas dice que, ante todo hay que trazar un plan con una meta; es decir, hay que seguir un camino hacia una meta clara:

quidquid id est quod uoce tibi proponis agendum,
 unius formam statues ante omnia finis :
 fingendum excelso fuerit tibi uertice signum
 quo tendas, quod saepe queas repetendo uidere,
 ne uagus erranti collustrans omnia cursu,
 nil tandem lassusque **uia** fessusque labore
 efficias, iterumque petens iterumque recursans,
 indigna et populo exhibeas spectacula, qui te
 exigat et turpis tota explodaris arena (I. 228-236).

Tras criticar a los clérigos que aburren y sólo producen chanza, dice:

Ast tibi tu certos praescribere discito fines,
 quos saepe obserues dicens possisque tueri
 conficias quantumne **uiae**, quam plurima restent
 tendenti spacia, et ducas spectantia tecum
 agmina, dum fixis oculis dumque auribus haerent (I. 250-254)

No debe ser casual esta frecuente utilización del término *uia* para referirse a la Retórica y a alguno de los procedimientos retóricos. *Via* es un término mucho más cristiano y bíblico - Cristo dijo que él era el camino, la *uia* - que *ars o scientia*. Esto no hace falta demostrarlo. Y si Montano utiliza el término *uia* en lugar de los otros, es evidente que está escondiendo unos términos profanos para utilizar un término de sabor mucho más moralizante y religioso.

Hay un pasaje en el libro III que es enormemente significativo al respecto. Está defendiendo la utilidad de la lectura de los libros sagrados; pues bien, de esta lectura dice que proporciona una luz

qua tendere gressus
 et uitae peragraré **uias** possisque labores
 uincere, difficiles casus atque ardua cuncta,
 in superas donec sedes patriamque piorum
 contingat tolli aeternamque habitare quietem (III. 1441-1445)

Es significativo el hecho de que en este texto, en el que se habla de que el estudio de los textos sagrados es la *uia* que se debe seguir, aparezcan otros términos que estaban ya en los anteriormente aducidos en relación con la definición de Retórica: aquí encontramos, por supuesto, el término *uia*, que

estaba en los textos anteriores; pero también el término *gressus*, que estaba, junto a *uia*, en I, 67; y *labor*, que estaba también junto a *uia* en I.233.

¿Quiere ello decir que lo que subyace bajo todo esto es que la auténtica Retórica es aquella que, a través del camino (*uia*) de la virtud y de la religión, lleva a la patria de los bienaventurados y a la paz eterna? De ello hablaremos más adelante. Pero lo que es cierto es que Montano mantiene un difícil equilibrio entre su posición como humanista, desde la que habla de los preceptos clásicos de la Retórica, y su posición de predicador de la ortodoxia católica, desde la que mantiene principios de auténtico predicador católico. Por ello, para él la Retórica es una *uia*, y no un *ars*.

Ello se hace también evidente en las duras críticas que hace a la Retórica que se queda en pura palabrería y no tiene contenido. En este sentido se nos muestra como profundamente antiramista y aboga por un profundo compromiso entre Retórica y Lógica, entre palabra y contenido. Pero antes de ver cómo defiende la unión entre Retórica y Dialéctica, merece la pena recordar el pasaje con que comienza la obra; es el inicio mismo del libro I de los *Rhetoricorum libri IV*: comienza con el famoso ejemplo de la estatua de una muchacha bella, todo lo bella que se quiera, pero que no le produce ningún sentimiento, ni cuita, ni interés, porque le falta el habla, la elocuencia:

At mihi non ullo pectus succenditur igni,
nulla tenet mentem cura et nihil usque laboro;
iam satis est: uidi, cedo, transferre licebit.
Nec sequar absentis nec erit mihi cura petendae.
Unde hoc? Nam uerba hic desunt suauisque loquendi
usus et his multo mentis formosior index
naturaeque decus diuumque ab imagine sermo
redditus, humanae pulcherrima munera uitae (I. 19-26).

Da la impresión, tras leer esto, de que comienza haciendo un encendido elogio de la Retórica. Después veremos que inmediatamente dirá que el conocimiento de la Retórica no es suficiente; es necesario también el conocimiento de la *res*. Pero es que, además, este encendido elogio del comienzo del libro I es sospechoso. Y lo es porque comienza con el ejemplo de la muchacha bella, cuya belleza es el resultado de la unión de diferentes bellezas: la belleza de la rosa en las mejillas; la belleza del brillo del piropo¹¹ en los ojos; la belleza

¹¹ El piropo es un metal, cuyo brillo recuerda el resplandor de la llama.

de las Gracias en los labios; la de Venus en la nariz; la del mármol de Paros en el cuello; y así sucesivamente. Es un hecho conocido que muchos humanistas, para definir su labor, recurrían al ejemplo del pintor griego Zeuxis, quien hizo el retrato de Helena tomando diferentes rasgos, los más relevantes de cada una de ellas, de las cinco jóvenes más bellas de Crotona. El Brocense, por ejemplo, defiende la diversidad de modelos clásicos recurriendo a este ejemplo: El pintor Zeuxis, cuando se puso a pintar a Helena de Crotona, sabía que no podía encontrar en una sola persona todos los atributos de la belleza que buscaba, porque comprendía, como dijo Flaco, que nada hay que sea perfecto en todas sus partes. Por eso eligió cinco doncellas de entre otras muchas sobresalientes por su belleza y de todas ellas pintó una sola Helena¹². Arias Montano habla también, al comienzo de su Retórica, de una muchacha bella que consigue su belleza cogiendo partes bellas de diferente procedencia. Pero esa muchacha bella, termina diciendo, no significa nada, si no tiene palabra. ¿Está recordando a la bella muchacha pintada por Zeuxis, y que es el modelo de los humanistas, en el sentido de que reúne cualidades de diferentes procedencia, como los humanistas dicen reunir cualidades de diferentes autores clásicos? Si es así, la bella muchacha de Zeuxis es un ser inerte y frío, como inerte y frío sería el arte de la imitación de los humanistas. Es decir, de nada vale saber componer bien en latín, si no se tiene algo más. Puede que este inicio de los *Rhetoricorum libri* tenga esta escondida intención de criticar al humanismo exclusivamente profano. Se está, al menos, ridiculizando un ejemplo parecido al famoso ejemplo de los humanistas de la muchacha bella que es el resultado de la unión de bellezas de diferente procedencia.

Tras el ejemplo anterior, y tras decir que esa muchacha bella es inerte, si no tiene palabra -lo cual, como hemos señalado, parece en principio un encendido elogio de la Retórica-, pasa inmediatamente a defender que el conocimiento de la Retórica no es suficiente; hay que conocer la materia: La Retórica es

..... uiam, qua mente tenere
rhetoricam possis formam et praecepta loquendi, (I. 42-43).

pero una vía que sólo es útil cuando la generosa naturaleza y la continua labor de lectura y el estudio te hayan ofrecido montones de vocablos y de temas:

¹² Francisco Sánchez de las Brozas, *Obras I: Escritos Retóricos. El arte de hablar* (Introducción, edición crítica, traducción y notas de E. Sánchez Salor), Cáceres, 1984, p.37.

cum uerborum cumulos rerumque redundans
 obtulerit natura tibi assiduusque legendi
 et labor et studium (I. 44-46).

lo cual viene a recordar el famoso *rem tene, uerba sequentur* de Catón. Un poco más adelante dirá que la Retórica tiene una hermana gemela sin la cual no puede vivir; se trata de la Dialéctica. Se mueve, pues, Montano en la línea de los rétores del XVI que defienden que el orador debe saber no sólo elocuencia, sino también argumentación. Lo dice claramente con las siguientes palabras:

Huic (Retórica) soror est uentre ex uno concepta gemella
 (Praecipuo logicen dixerunt nomine Graii),
 quae rationis opes, uires neruosque ministrat
 dicenti, uiuos adhibet germana colores.
 Haec uincit, uictum illa sequi parereque suadet (I. 68-72)

Y más adelante sentenciará que la Retórica hueca, sin razón, sin la Dialéctica, está coja. Y se burla de aquellos que se saben frases grandilocuentes, pero que, cuando se les acaba la frase, no saben pronunciar una palabra más. Así esos jóvenes que apenas saben decir *Patres conscripti* (¡Oh senadores!) o *docta iuuentus, etsi mille mihi linguae et facundia Tulli, mille inquam, si sint linguae et facundia Tulli* (¡Oh docta juventud, aunque yo tuviera mil lenguas y la elocuencia de Cicerón, mil lenguas, repito, y la elocuencia de Cicerón!) (I.88-90). Pero no saben decir nada más; tras ese “repito”, no pueden pronunciar pala-bra de más. Se quedan mudos, porque lo suyo es palabrería. De éstos dice en concreto

O gens uana, inquam, o uanissima Rhetoricorum
 temporibus nostris omni nudata lepore,
 imbellis nullis et praedita uiribus, atro
 errore immersi caeca et caligine rerum,
 tanta nihil uos ut moueat iactura dierum,
 hic usus patientis erit uiridisque iuuentae? (I. 92-98).

Esos versos merecen un pequeño comentario. Cuando el lector lee ¡Pandilla de inútiles, digo, de completos inútiles que sois los retóricos, sin gracia, sin coraje, sin fuerzas, inmersos en el ciego error y en la ignorancia de conocimientos, está leyendo eso que lee, porque no hay en el texto ninguna excepción: que los rétores de su tiempo son una pandilla de inútiles sin fuerza, sin vigor y sin conocimientos. Y aunque Violeta Pérez, en una nota, dice que Montano está criticando el sistema educativo medieval, la verdad es que Montano dice lo que

dice, y es lo que acabamos de recoger en latín y en su traducción castellana. Se puede hacer una exégesis y decir que se está refiriendo a tales rétores u oradores; pero él no dice a quién se está refiriendo, de manera que la referencia puede ser interpretada por cada lector como quiera. Lo que dice, repito, es “¡Pandilla de inútiles, digo, de completos inútiles que sois los retóricos”. ¿Qué retóricos? La verdad es que no pueden ser otros que aquellos que puedan leerle, es decir, los de su tiempo, porque la expresión está en vocativo, salvo que pensemos en que está utilizando una prosopopeya.

Duros ataques lanza también contra los clérigos jóvenes que con su pura palabrería creen que se van a comer el mundo.

En el libro I dice a este respecto:

Vidimus in templis multos, cum numina diuum
 laudare instituunt praeceptaque sancta docere,
 rumpere clamosa constantes uoce columnas
 et tamen in cumulum uolentes omnia caecum,
 dum uarias fingunt species tentantque remota
 semina miscere et toto distantia caelo,
 nil praeter somnos tandem aut fastidia suadent,
 indigni sacro ascensu natiq; sinistro
 Mercurio atque ausis uiolantes sancta prophanis (I. 237-45).

Aquí hay un duro ataque contra los clérigos que pretenden romper con sus voces las firmes columnas de los templos, pero que no hacen sino mezclarlo todo, decir cosas oscuras, aburrir y dormir al auditorio y, sobre todo, son indignos clérigos; es decir, no honestos.

Tras hablar, entre los versos I. 286-389, de los tres tipos de discurso, dice, sin transición alguna:

heu, mihi non unquam contingat quod quis iniquo
 iudicio est ausus: sibi dum praeconia captat
 et nomen docti nimium facilisque magistri,
 conspicuus solet is conscendere pulpita saepe
 dicturus promissa deum obsequiumque fidemque,
 non ullo prius arrepto sibi tempore tantis
 cogendi in formam rebus sacrasque uidendi,
 argumenta parat caussae dum commoda, chartas.
 Turpius id multo, quod sese ante omnia iactant,
 nil legisse prius, nil contulisse deorum
 arcana et nec sacra patrum commenta piorum (I.390-400).

Y sigue criticando a los clérigos que son malos oradores. Lo cual, que un clérigo sea mal orador, es grave; gravísimo; es un sacrilegio irreverente. Por ello, inmediatamente después, cuenta el episodio de Uzzá, quien por tocar el arca de la alianza - y la tocó para colocarla mejor en el carro - fue fulminado inmediatamente por la ira de Dios muriendo de repente (vv. 420-472). Y ¿qué clérigos son malos oradores? Como veremos más adelante, no aquellos que no saben hablar bien, sino aquellos que, aun hablando bien, no enseñan la virtud y la religión; es decir, aquellos que se quedan en la pura palabrería y no son virtuosos ni honestos.

La Retórica es inútil, vana, vacía en muchos casos; sobre todo cuando no va acompañada de conocimientos y de contenido. Pero un contenido que es fundamentalmente virtud y religión.

Es significativo a este respecto el lugar que ocupa, dentro de su esquema doctrinal, la *elocutio*, es decir, la parte de la Retórica que se ocupa de la forma, de las figuras, de la belleza formal en definitiva. En todos los tratados de Retórica, la *elocutio* es normalmente considerada como una de las funciones del orador, que son la *inuentio*, la *dispositio*, la *elocutio*, y la *actio*. Sin embargo, Arias Montano trata de la elocución en III. 798-1925 como parte de la *confirmatio*, es decir como una de las partes del discurso; no tiene, pues, el *status* de función del orador, sino el *status* de una parte del discurso. Después, tratará de la *elocutio*, recogiendo ideas de las Retóricas profanas. Pero ya la ha colocado en un lugar en el que no la colocan las Retóricas profanas. Por otro lado, al hablar de los constituyentes de la *elocutio*, si bien recoge ideas de las Retóricas profanas, con frecuencia introduce elementos típicamente religiosos o tridentinos. Efectivamente, las normas de la *elocutio* son:

- La pureza de la lengua (selección de vocabulario). Pero esa pureza no se refiere exclusivamente a la lengua latina - como mantienen la mayoría de las Retóricas del XVI -, sino que, dice, esa pureza debe buscarse, ya se hable en latín, griego, español, francés, etrusco, o alemán. En esto ya se está alejando de las Retóricas más famosas del XVI: en ellas se habla fundamentalmente de la pureza del latín. Pero lo que nos interesa resaltar es que, al hablar de pureza, habla de la pureza del alemán, reconociendo que la pureza puede conseguirse incluso en lenguas bárbaras como el alemán, y aprovecha que habla del alemán para arremeter, en una disgresión, contra Lutero (III. 860-886). Un constituyente de la *elocutio* le da pie para introducir una pequeña pieza aislada contra Lutero. De esas piezas aisladas - que tienen una función fundamental en los *Rhetoricorum libri* de Montano - hablaremos más adelante.

-La composición (III. 1127-1249). Primero trata de la corrección sintáctica y en este sentido se mueve en la línea tradicional: La sintaxis es

..... optima uerborum series ordoque (III. 1129).

Acepta incluso, aunque muy de pasada, la figuras sintácticas o de composición¹³:

interdum admittit uel schemata uel quas
ordinis appellat illi uocumque figuras,
quales syllepsis uarias uel zeugmata dicunt
atque alias quibus utuntur persaepe poetae (III. 1132-1135).

Pero pasa inmediatamente al *numerus*. Y en este sentido trata de la *qualitas sonorum*, que comprende *sonum uocumque nitorem* (III. 1150), y la *compositio*, en relación con la cual dice que hay que evitar lo áspero (unión del mismo sonido consonántico) y lo hiulco (unión de sonidos vocálicos); y lo hace con estas palabras:

curat (el que se preocupa de esto) ne se collidere uoces
asperiore modo iunctae, ne ofendere linguam
dicentis possint auresque ingratus usque
tentare, ut quando se consona litera duro
multiplicat nexu neque fit sociabilis ipso
consursu; exemplis hoc fiet clarius ipsis, si dicam:
“Praesens uenias praestesque petenti
auxilium magnum magnisque huc uiribus adsis”.
Neue etiam crebris frangatur hiatibus ulla

¹³ Es bien sabido que en el siglo XVI hay que tener en cuenta que existe una clara distinción entre las figuras de composición, que son figuras gramaticales, y que aparecen en casi todos los tratados de Gramática, y las figuras de elocución, que son figuras retóricas y que aparecen en todos los tratados de Retórica. Las primeras son los recursos que utiliza la lengua para explicar ciertos usos que se salen de la norma lingüística: la elipsis, por ejemplo, explica que una frase como *puer dormit somnum* pueda aparecer, a nivel de uso, como *puer dormit*; hay una asimetría entre la frase completa, desde el punto de vista del su esquema sintáctico, y la frase que aparece a nivel de uso; esa asimetría se explica porque ha intervenido una figura de composición sintáctica o gramatical, que en este caso es la elipsis. Las figuras de elocución son aquellas que se utilizan para hacer más elegante y bello el discurso. Las primeras pertenecen, pues, al arte de la corrección gramatical, las segundas al arte de la elegancia de la lengua.

formula dicendi, multi uocalibus ora
 multiplici rictu diducat et hiscere cogat:
 "Omni ego te officio atque omni tu amplectere amore,
 me ut reames simili affectu, ingenue atque rependas".
 Et crebro repetita tibi sit litera nulla ut
 Tanta tenet totum tristem turbatio mundum (III. 1151-1165).

Hay que evitar también la repetición de la misma palabra y pone el ejemplo "*quod ratione nequit rationi ostendier, illa/nec ratio dicenda quidem aut ratione probanda* (III. 1168-1169). Hay que evitar el homoteleuton, y pone el ejemplo *colentes,gaudentes, flentes, amentes, forte et amantes*" (III.1177-78).

En toda esta doctrina sobre lo hiulco, sobre lo áspero etc., se está moviendo en una línea que podríamos considerar como la menos innovadora dentro de la Retórica y Poética del s. XVI; los más innovadores defienden que la utilización de hiulco y de lo áspero puede, muchas veces, ser un recurso utilísimo para producir determinadas sensaciones estéticas; la línea más conservadora rechaza, porque la tradición gramatical también lo había rechazado, lo hiulco y lo áspero¹⁴. En este sentido, Arias Motano se mueve, pues, más en una línea de pureza gramatical que en una línea de elegancia del discurso. Y ello es significativo: prefiere la pureza a la elegancia.

- Las figuras. Trata de las figuras de palabra y de las figuras de pensamiento. Pero tanto en un caso como en otro, al recoger ejemplos, aprovecha la ocasión, o bien para criticar la pura palabrería vana, o bien para introducir una pieza aislada de circunstancias: un ataque a Lutero, un elogio a algún amigo etc. De ello hablaremos más adelante. Pero conviene recordar de nuevo que el precepto de la Retórica que es ejemplificado con una pieza contra Lutero es un precepto que está teñido de un barniz religioso de circunstancias.

La Retórica es, pues, inútil, vana, vacía en muchos casos; sobre todo cuando no va acompañada de conocimientos. Ahora bien, ¿qué conocimientos? Aunque con frecuencia defiende, a este respecto, principios que son de la Retórica profana, con mucha más frecuencia habla de la virtud y de temas

¹⁴ Cf. E. Sánchez Salor, «El *numerus naturalis* en la estética del XVI», en *Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum*, Salamanca 1991, pp. 297-308.

religiosos, cuando habla del contenido de los discursos. Pero de ello hablaremos cuando hablemos de lo religioso.

B. Los ejemplos.

Toda Retórica humanista que se precie recurre e incluso abusa del recurso a ejemplos de autores clásicos latinos; cada precepto, cada norma retórica va seguida inmediatamente de uno, dos o más ejemplos tomados de autores clásicos o de los tratados de Retórica más conocidos. Así, por ejemplo, en el caso del *Ars dicendi* del Brocense, cuya primera edición es de 1556 -es decir, de la misma época en que Montano está componiendo su obra retórica- los preceptos retóricos son un pretexto para aducir constantemente ejemplos de autores, prosistas o poetas, clásicos: Virgilio, Horacio, Cicerón, Persio etc. Este es un principio típicamente humanista y producto del trabajo humanista, que se basa en la lectura y anotación de los clásicos.

Pues bien, nada de esto en Arias Montano. Arias Montano no cumple con este principio humanista. No cita, en la práctica, ningún ejemplo de autores clásicos. Está rompiendo con uno de los principios fundamentales de las Artes del XVI: la Gramática, la Retórica, la Poética son Artes que recogen principios técnicos que se basan en ejemplos de autores clásicos latinos. Montano recoge los principios de la Retórica clásica, pero no los demuestra con ejemplos de autores clásicos.

En muy raras ocasiones podemos encontrar ejemplos de autores clásicos, fenómeno que en otras Retóricas del momento es muy frecuente e incluso abusivo. Cuando trata de las figuras de palabra (III. 1259-1428), las enumera y pone, al menos, un ejemplo de cada una de ellas; pero se trata generalmente de ejemplos inventados. Violeta Pérez no recoge referencia alguna a autor clásico en el aparato de fuentes. Sólo en el caso de la paranomasia recoge el famoso ejemplo de Terencio (Andr.218), *nam inceptio est amentium, haud amantium*, con estas palabras: *sic etiam amantes Dauus compellat amantes* (III. 1329). Y en el caso de las figuras de pensamiento, cuando habla de la *insultatio*, pone un ejemplo de Virgilio. En la última figura de pensamiento que trata, la *commoratio*, que consiste en repetir con frecuencia a lo largo del discurso la misma idea, pone un ejemplo de Cicerón, citándole además (III.1916), en el *pro Milone*, donde repite la idea de que es lícito *uim ui propellere* (III.1919); pero cita también los salmos de David, donde se repite la idea de la clemencia del corazón de Dios (III.1920-1925). Quizás el hecho de escribir la Retórica en hexámetros -si es que no ocurre lo contrario, que escribe en poesía, y de ello hablaremos más adelante, para no tener que hacer una Retórica al modo de los demás humanistas- le impida

aducir ejemplos de un Cicerón, de un Quintiliano etc.; tendría que haberlos adaptado al hexámetro; es lo que hace con la cita de Terencio, según hemos podido ver: no recoge la cita al pie de la letra, sino que la parafrasea.

En definitiva, esos tres o cuatro ejemplos de citas de autores clásicos no son motivo suficiente para dejar de pensar que Montano no se comporta como un humanista a la hora de explicar con ejemplos clásicos los principios o reglas de la Retórica.

En general, el lugar de los ejemplos que explican los principios retóricos está ocupado por alguno de los dos siguientes elementos:

- a) Ejemplos inventados, que generalmente tienen una finalidad paródica y crítica.
- b) Ejemplos que son pequeñas piezas poéticas de ocasión.

a) *Ejemplos inventados, que generalmente tienen una finalidad paródica y crítica.*

A veces los ejemplos aducidos parecen estar, en efecto, aducidos con un escondido valor paródico. Así, por ejemplo, cuando habla de lo patético en el libro II. Lo patético es, dice, lo típico de la Retórica. Pero de los recursos a lo patético, que son muchos, sólo alude a uno: la elección de un vocabulario altisonante y conmovedor, recurso que evidentemente parodia y critica. Da la impresión de que en el fondo se burla del recurso a lo patético, y consiguientemente se está burlando de uno de los pilares de la tradición retórica. Algunos de los ejemplos de palabras o giros altisonantes que pone en el libro II son muy parecidos a los que criticó en el libro I, cuando hablaba de los oradores vanos e ignorantes: allí dijo que muchos oradores jóvenes sólo saben empezar de forma grandilocuente diciendo cosas como *Patres conscripti o docta iuuentus, etsi mille mihi linguae et facundia Tulli, mille inquam, si sint linguae et facundia Tulli* (I.88-90). Pero ahí se paran y no saben decir más. Se trataba, evidentemente, de una dura crítica a la Retórica vana y vacía. Ahora dice que es muy efectista decir cosas como *praeceptoris sanctique parentis; nati, sponsi frater sororque; templeaque sacra deum; uiolatae numinis arae; diuinas iras contemptaque fulmina, caelum infensum, terras pollutas* (II. 972-976). Da toda la impresión de que se está burlando; son frases sin contexto, que los aprendices de orador repetirían, sin ton ni son, cual ignorantes loros. El primer ejemplo, *praeceptoris sanctique parentis*, recuerda una cita de Ulpiano, en el Digesto: *Dii praeceptorem sancti uoluerunt parentisque esse in loco* (Dig. 50.13.1); se trataría, quizás, de un ejemplo que probablemente apareciera en pequeños manuales al uso de aboga-

dos. En los demás casos, da toda la impresión de que se trata igualmente de sintagmas más o menos exclamativos que probablemente aparecerían en los manuales con los que se enseñaba a los muchachos a iniciarse en la Retórica. De todas formas, son expresiones que recuerdan, repito, a aquellas otras que criticó como vanas y vacías y de las que se burló en el libro I.

Igualmente paródico y burlesco es el tono en el libro III cuando aduce ejemplos de exordios. Tras hablar de la función de las ideas y de los sentimientos en el exordio y de la brevedad del mismo, aduce ejemplos de exordios vanos, que, al empezar parecen prometer el parto de un monte y después resultan ser un espectáculo absolutamente ridículo. Así, un ejemplo de exordio de este tipo sería

“Unde, parens Latii, tantumque furorem in illos
diffudisse animos? Tam saeuaque uulnera nostris
urbibus et populis ferro grassante Latinum
imperium uertisse feres? Celebrataque quondam
Roma caput mundi trunco iacet inque sepulto” (III, 250-254)

Tras este exordio grandilocuente, nos podemos encontrar después, dice, con un discurso mediocre que no se corresponde con aquel inicio aparentemente grande. Ha aducido, pues, un ejemplo de exordio vano e inútil; hace, en definitiva, una dura crítica de la Retórica por la Retórica.

Pero también critica la falta de elocuencia en aquellos casos en que hay que ser grandilocuente. Y esto lo hace criticando también determinados ejemplos. Cuando habla de la pureza de la lengua, al tratar del vocabulario, defiende claramente el principio del *decorum*, mezclando aquí la cuestión de los tres estilos (III.887 ss.); así, si se habla de la nobleza de reyes y caudillos, de sus hazañas y de sus heridas no se debe decir: “este huye, aquél corre, le alcanza y le golpea, le pone encima las manos y le hiera con el pie”; he aquí un ejemplo; posiblemente inventado o tomado de algún contemporáneo. Pero aduce el ejemplo de nuevo para criticarlo. Y sigue diciendo que hay que evitar los extranjerismos y el ejemplo que pone es el de los jóvenes que, tras pasar un tiempo en Italia, vienen en plan chulo con una palabrería extraña; y hace una dura e irónica crítica de ellos.

Al hablar del *numerus* aduce con frecuencia ejemplos vitandos: de nuevo inventados. Así, dice, entre otras cosas, que hay que evitar la repetición de la misma palabra; y pone de nuevo un ejemplo vitando:

“quod ratione nequit rationi ostendier, illa
nec ratio dicenda quidem aut ratione probanda (III. 1168-1169).

Hay que evitar el homoioteleuton, y pone el ejemplo

..... colentes,
gaudentes, flentes, amentes, forte et amantes (III.1177-78).

En todos estos casos que hemos aducido se trata de ejemplos con los que critica duramente la simple palabrería y, ¿por qué no decirlo?, los recursos propios de la elocuencia como son las figuras de palabra y de pensamiento. Él ha aducido, claro está, ejemplos exagerados, porque ello le interesa para la crítica y la parodia, pero son en definitiva ejemplos que se basan en alguna figura de pensamiento o de palabra.

b) Ejemplos que son pequeñas piezas poéticas de ocasión.

Cuando habla del exordio, hemos visto anteriormente cómo pone un ejemplo de exordio vano e inútil; se trata de pura palabrería. Pero frente a este ejemplo de exordio vano e inútil, aduce el ejemplo de otro exordio muy digno. Y ¿de qué ejemplo se trata? Pues bien, no es el ejemplo de un exordio ciceroniano, como cabría de esperar en el caso de un humanista, sino que es el ejemplo de un contemporáneo suyo: el de Quirós, poeta sevillano. La necesidad de poner ejemplos de exordios le proporciona, por un lado, la posibilidad de criticar los comienzos vacíos e ineficaces y, por otro, la ocasión de alabar un contemporáneo suyo. En este último caso se trata, sin más, de un ejemplo de ocasión.

Poema de ocasión es el que aparece al final del libro II: termina, efectivamente, el libro II con un lamento a la muerte de Luis de la Cadena (II. 985-1034), donde lo que abundan son las interrogaciones, a las que no ha aludido al hablar de lo patético, y otros recursos propios de lo patético. He aquí unos versos a modo de ejemplo:

Sed mea nunc tristi torquentur uiscera luctu
et subito lachrymae exundant; suspiria pectus
ecce cuncta penitusque artus tremor occupat omnes.
Ad solitos mea Musa elegos miserabile carmen
prouocat: infelix uenit modo nuncius. Ergo,
ergo erit ut, quantum uitae mihi fata pararint,
luctibus impendam miseris? (II. 985-990)

Y así continúa con sucesivas interrogaciones de lamento. El canto es el canto de un personaje de tragedia: comenzar la alocución poniendo de manifiesto

los estragos que una desgracia produce en el cuerpo del afectado- vísceras, corazón, lágrimas, temblor de miembros - es un ingrediente claramente trágico; como ingrediente típico de la tragedia es la llegada del mensajero trayendo la fatal noticia y que recoge también aquí Montano (*infelix uenit modo nuncius*); igualmente trágica es la acumulación de términos que indican eso, tragedia: *tristi, luctu, lachrymae, suspiria, tremor, elegos, miserabile, infelix, fata, luctibus, miseris*. Es evidente que este final del libro II tiene vida independiente por sí mismo. Es un canto ocasional a la muerte de un amigo. La Retórica sólo le ha servido de excusa para introducir este canto ocasional. Esto sólo se entiende aceptando que no estamos ante una Retórica al uso, sino ante una Retórica que, aprovechando la explicación de los principios retóricos, introduce piezas, más o menos extensas, que son piezas de ocasión.

Como de ocasión van a ser, y en este caso ocasión aprovechada sistemáticamente, los ejemplos que pone cuando habla de las figuras de pensamiento; se trata de ejemplos que son pequeñas piezas de oratoria, ocasionales, de durísimo ataque contra Lutero. Pero de ello hablaremos enseguida. La exposición de los principios retóricos se convierte en una oportunidad para construir una pieza de ocasión.

Otro caso típico de ello lo volvemos a encontrar cuando habla de la división como parte de un discurso (III. 498-553). Tras decir que ella es absolutamente necesaria, sobre todo en la oratoria sagrada, ya que una división clara proporciona claridad en la mente del oyente, que en el caso de la oratoria sagrada no suele ser muy despierto, pone un ejemplo de ello. Y el ejemplo que pone es el de la pintura de Villegas¹⁵, pintura que el pueblo admira, no porque se fije en los detalles, sino porque ve las grandes líneas de conjunto. Pero el ejemplo es, en realidad, una pequeña pieza oratoria o poética en honor de Villegas:

Non omnes, Villega, tuum qui nomen et artem
 mirantur, quando magni sacraria templi
 ingressi sacrum prospectant fornice laeuo
 munus et erectas in cultum Virginis aras
 et templi effigies, quod Dorica sustinet Ancon,
 singula non omnes operis perpendere norunt
 momenta et partes cunctas connexaque membra

¹⁵ Se trata de Pedro de Villegas Marmolejo (1519-1596), pintor sevillano especializado en temas religiosos, amigo, por lo que se ve, de Arias Montano.

artis et minimis nunquam fallentia rebus,
 naturaeque parem curam similemque decorem.
 Attamen in superos pietas concepta tuique
 et studium et laudes spectantum in fronte leguntur,
 quandoquidem cuius facile est cognoscere uium
 Virginis os Puerique Sacri salientia membra (III. 515-527)

Es de nuevo un caso claro en el que aprovecha el lugar en que debería ir un ejemplo tomado de los autores clásicos o de los tratados de Retórica para colocar ahí una pequeña pieza de ocasión. En este caso se trata de la división, parte del discurso de la que se habla en todos los tratados de Retórica. Pues bien, el ejemplo que pone de división es la pintura de Villegas: es una pintura con detalles minuciosos, que el pueblo no es capaz de descubrir, pero es también una pintura con líneas generales muy bien marcadas que el pueblo sí ve con claridad. Como debe ser la división oratoria.

Cuando habla de la pureza de la lengua, dice, entre otras cosas, que hay que evitar en la medida en que se pueda los neologismos; que los arcaísmos, sin embargo, suelen tener su gracia; que en los compuestos hay que ser mesurados. Y pone como ejemplo a imitar, a este respecto, a Pedro Vélez de Guevara¹⁶. Y de nuevo aprovecha la oportunidad para hacer una pequeña pieza de ocasión:

Magnus in hoc genere est nostro quoque tempore Petrus
 Veleius claro, Gaspar, tibi sanguine iunctus
 et mihi amicitia, quo nunquam charior alter
 Montano, cui Montano non charior ullus;
 constamus paribusque animis paribusque elementis,
 corporis imparibus modulis, tamen una uoluntas
 inque bonis una est sententia nec male quicquam
 annuat is, quamuis male quid me uelle putarit;
 ingenio quantum ualeat cognouimus omnes,
 cum docto sermone libros componat, ubi omne
 et rerum decus eximium ueneremque loquendi
 exhibet. Exposuit nuper sanctissima dicta
 et uitae praecepta, quibus sapientia sese
 insinuat, dulci eloquio blandoque lepore (III.1079-1092)

¹⁶ Filósofo y juriconsulto sevillano.

El lugar en que debía poner un ejemplo de pureza de lengua le da la oportunidad para componer de nuevo una pequeña pieza de ocasión: una pieza de alabanza a Pedro Vélez de Guevara, del cual recuerda incluso su parentesco con Gaspar Vélez, el destinatario de los *Rhetoricorum libri quatuor*, y el cariño que él mismo siente hacia él, cariño que es correspondido, así como las afinidades que tiene con él. Es una pieza claramente de ocasión.

No todas las piezas de ocasión, introducidas en el lugar del ejemplo, son de alabanza. También las hay de crítica; y a veces durísima, como es el caso de Lutero, del que hablaremos enseguida. Pero hay otros casos. Así al hablar del homioteleuton, figura que antes ha criticado, si se usa en exceso, dice que es aceptable, si es mesurado; y pone un ejemplo de un homioteleuton aceptable:

Commendas hominem tantum mihi laudis egentem,
quantum ego cognoui sceleratae hunc fraudis habentem (III.1293-94).

Pero a propósito de esta figura, dice, insisto, que hay que utilizarla con mesura; si se repite con frecuencia, debilita la fuerza de la elocución y su pesadez deja de gustar a los oídos cultos. Y aprovecha la ocasión para criticar a Fray Antonio de Guevara, obispo de Mondoñedo:

hanc (figura) nostro repetentes saepius aeuo
auctore grauitate carent, ut Epistola multa
Mondanidae ostendit tibi Praesulis Aureliusque (III. 1303-1305).

Son claramente piezas de ocasión aquellas que aduce como ejemplo de determinados preceptos retóricos, pero que aluden a casos que están en relación con la situación de la iglesia del momento. Con mucha frecuencia, en efecto, los ejemplos están referidos a situaciones relacionadas con la situación de la Iglesia europea en el siglo XVI. Hay, por ejemplo, todo una larga parte de la obra en la que prácticamente todos los ejemplos aducidos son de su propia cosecha y están en relación con Lutero. Se trata de todo el largo pasaje del libro III dedicado a las figuras de pensamiento. En la exclamación, pone un ejemplo arremetiendo contra Lutero:

“O superi, quorum numen terraeque marisque
infernique tremunt reges, auertite, quaeso,
tantum immane nefas, nostris auertite regnis!
Sit satis, heu miseros tantis erroribus actos
germanos, dum Martini praecepta sequuuntur,
deseruisse uiam uirtutis certaue iustae
praemia militiae, aeternas perdidisse coronas!

O superi, reuocate, precor, miserosque docete
certum iter et longe meliorem reddite mentem" (III. 1481-1489).

Este es el ejemplo que pone para la figura de la exclamación. Es evidente que se trata de un ejemplo de su propia cosecha y de enorme actualidad: es uno de los muchos duros ataques que a lo largo de la Retórica hace contra Lutero. Nótese cómo en este ataque a Lutero aparecen sintagmas como *uia uirtutis* y *certum iter*, que hemos visto anteriormente en la definición de Retórica: ello quiere decir que seguir la palabra de Lutero no es el buen camino. En este sentido, la Retórica de Montano se convierte, en ocasiones, en un alegato contra Lutero.

En el ejemplo de la *dubitatio* de nuevo arremete contra Lutero:

Qui populos turbat dictis, qui relligionem
 peruertit superosque uis in sedibus audet
 solicitare nouas faciesque inducere mundo
 nititur inque homines discordia semine miscet,
 sacrilegusque mihi dicetur? An impius? Anne
 filius Eumenidum? Quo tandem nomine possim
 compellare mihi incertum, nam cuncta minora
 sunt scelere et furiis hominis, quae nomina cumque
 nota mihi extremas etiam signantia pestes (III.1532-1540).

En la permisión, otro ejemplo contra Lutero:

Ut "Quantum foret o satius, cum serpere coepit
 haec inimica lues populos quae perdidit omnes
 theutonicos, tantis obsisteret ante malis qui
 missus ad hoc fuerat feruentem ut sisteret ignem!
 Dicite uos, pia turba, patres, perpendite quantum
 tunc melius foret, hanc penitus restinguete flammam,
 unde ortum tanta cepere incendia, uos iam
 dicite, non etenim hic sum dicere plura paratus". (III. 1563-1570).

Y en la licentia:

Ut priscos uates olim patresque ducesque
 et sacris quaecumque leguntur nomina libris,
 discipulosque nouae legis teque, optime Christe,
 bacchantis Martini infandos aduoco in ausus.
 Vos benefacta simul docuistis iuncta fidemque

et penitus partem dictis sociastis utramque.
 Nec nisi promissis diuinis crediderit quis
 et dictis quaecumque liber proponit uterque,
 efficiat quaecumque uolet, quemcumque laborem
 expleat; at pereunt quae non coniuncta fide sunt.
 Mox credat ualeatque fide et transmitters montes
 et lunam claro possit deducere caelo,
 sed sterilis nullisque decens uirtutibus, omni
 cassus ope ornatuque operum, damnatus abibit
 iudicio superum aeternas habitare tenebras.
 Et tamen ausus eras, Martine insane, docendo
 ignauos fecisse homines, dum praemia nulla
 esse doces recte factis. Quid defuit ergo,
 ut superos humana etiam curare negares? (III. 1607-1625)

Y en la *occupatio*:

Quidnam commemorem luxus? Quid prandia, coenas,
 tanta uoluptatum commenta et munera tanta
 luxuriae, quibus a puero corruptus agebas
 infamem uitam, quam moribus usque malignis
 ad summam mortis tandem perduxeris horam?
 Turpe tuum uolumus fatum, Martine, tacere,
 ut nimio oppressum uino meritoria uidit,
 quod sanus conuiuia bibis, caupona iacentem;
 scilicet, hic hominis fuerat sanctique piique
 exitus, ut superas ascenderet ebrius oras (III. 1635-1644)

Y así sucesivamente (III. 1653 ss.): como ejemplo de las demás figuras de pensamiento suele poner uno de su propia cosecha en contra de Martín Lutero, aunque de vez en cuando introduce ejemplos que no se refieren al protestante. De manera que toda esta parte dedicada a las figuras de pensamiento se convierte en realidad, no en un tratado de Retórica, sino en un conjunto de pequeñas piezas oratorias construidas contra Lutero. O, mejor, la Retórica se convierte en una excusa para producir una pequeña pieza oratoria ocasional: en este caso una pequeña pieza contra el enemigo principal de la fe católica en el siglo XVI. He recogido ejemplos de ello. Y en todos los casos que he aducido, he traído a colación el texto completo del ejemplo, y lo he hecho con una finalidad determinada: la de que se pueda ver que no se trata de ejemplos como los aducidos por los rétores del momento, que suelen ser ejemplos cortos y didácticos.

Estos utilizados por Montano contra Lutero no son ejemplos cortos ni didácticos; son auténticas pequeñas piezas oratorias contra Lutero. Su extensión así lo viene a demostrar. En este sentido, la parte de la Retórica de Montano dedicada a las figuras de pensamiento tiene como objetivo fundamental, no enseñar Retórica, sino atacar a Lutero. Es decir, la Retórica es una excusa para meterse en la lucha ideológica, teológica y moral que la Iglesia católica mantiene en este momento contra los protestantes.

En otros casos, los ejemplos aducidos no son pequeñas piezas contra Lutero, pero sí son pequeñas piezas que tratan algún tema religioso. De nuevo la Retórica se convierte en una excusa para componer una pequeña pieza de ocasión.

Así, al hablar de la invención común, es decir, la invención que vale para todas las causas y *status* (II 825-927), aprovecha la ocasión para meter una idea religiosa. Dice, como principio general, que, tras utilizar los *topoi* propios del *status* en cuestión, se puede recurrir a esos lugares comunes para amplificar; y pone un ejemplo; pues bien, en ese ejemplo, en los argumentos relacionados con la situación concreta, mezcla filosofía y religión:

ut si Socraticae menti suadere ferendam
 esse cupis mortem, populus quam durus et ipse
 discipulus tentat corruptus et arbiter¹⁷, hic tu
 non satis esse putes ostendere quae modo soli
 apta uiro huic¹⁸ fuerint: fugienda ut taedia uitae
 tam longae, haud huius ciues tales talesque ferendos
 discipulos, indigna uiris haec tempora sanctis
 aspernanda; Dei consortia nempe petenda
 artificis mundi et caeli quo cuncta tenentur,
 qui res humanas curat, qui praemia iustis
 seruat, in iniustos molitur fulmen et iras
 conficit, ast differt, sed nil tamen effugit altum
 consilium et certas leges quibus omnia tractat,
 pro quo se uinculis ultro dat proque tuenda
 religione grauis pedibus non uincula ferri
 extimuit; quare timeat de carcere solui (II. 845-860)

¹⁷ En la edición de V. Pérez, aquí aparece un punto; creo que sería mejor puntuar con una coma.

¹⁸ En su traducción V. Pérez interpreta este *huic* como "para un único varón"; podría referirse sencillamente a Sócrates, que es del que está hablando.

Si se trata de convencer a alguien, dice, de que hay que soportar la muerte con dignidad, se deben sacar argumentos de la filosofía socrática; así argumentos como el tedio que supone una vida excesivamente larga, o las dificultades que conlleva la vida en compañía de los demás hombres, o la vida en unos tiempos indignos de gente buena; pero no basta sólo con esos argumentos sacados de la filosofía socrática; hay que sacar también argumentos de la religión católica; así, que debemos buscar la compañía de Dios, artífice del mundo y del cielo; y esa compañía sólo se alcanza, deja suponer Montano, con la muerte. Y aprovecha la ocasión para hacer un canto al Dios hacedor del mundo: canta, en efecto, al Dios artífice del mundo, en el que están contenidas todas las cosas del cielo, el que cuida de las cosas humanas, el que promete premio a los justos y prepara su rayo y sus iras para los malvados, el que no lanza esos rayos al instante, sino que es paciente, aunque nadie al final se libra de sus designios y de la leyes con las que tiene todo regido. Es un canto ocasional, metido aquí a propósito de la invención general, en lugar de un ejemplo tomado de cualquiera de la Retóricas clásicas.

En conclusión, en lo que se refiere a la utilización de los ejemplos, no recurre normalmente a ejemplos tomados de los autores clásicos. En esto se aparta claramente de la línea de cualquier autor de Retórica del siglo XVI. En este sentido, su Retórica no es una Retórica humanista. Cuando aduce algún ejemplo puntual y corto, suele tratarse de ejemplos que son presumiblemente inventados y, sin duda, paródicos y burlescos; con ellos critica sobre todo la palabrería vana e inútil. Y sí recurre con frecuencia a ejemplos que son pequeñas piezas de ocasión, ya referidas a amigos o conocidos suyos, ya referidas al problema fundamental que tiene la Iglesia católica en la Europa del momento: el protestantismo y su líder, Lutero.

No es, pues, en el uso de ejemplos, un humanista de su tiempo; al menos no se comporta como cualquier otro autor de Retórica del siglo S. XVI; lo normal es, repito, que en un tratado de Retórica del XVI aparezcan, junto con las reglas, multitud de ejemplos de autores clásicos. En Montano, lo acabamos de ver, nada de eso. Los ejemplos tienen otra función: o bien criticar la palabrería por la palabrería, o bien producir pequeñas piezas de ocasión y que tienen sentido en la España y en la Europa del XVI.

C. ¿Por qué en poesía?

¿Por qué escribe Arias Montano su Retórica en poesía? No es normal que un *ars* sea escrita en poesía en el s. XVI. Lo normal es más bien lo contrario: que esté escrita en prosa. Son tratados técnicos y, como tales, tiene su expresión más normal en prosa. Arias Montano, sin embargo, escribe en hexámetros.

Violeta Pérez, en su Introducción a la edición de la Retórica de Montano¹⁹, ha señalado, dejándose llevar, yo creo, demasiado por la enorme autoridad de Menéndez Pelayo, que la razón de escribir en verso es la influencia de Marco Jerónimo Vida, quien en 1527 publicó en verso sus *Poeticorum libri tres*. La reciente editora de los *Rhetoricorum libri* da, pienso, excesiva importancia a la influencia de Vida en Montano. A esta influencia atribuye la forma versificada de los *Rhetoricorum libri quatuor*

Yo creo que son varias las razones que podrían justificar el hecho de que la obra esté en poesía; algunas de ellas están en conexión con el título de este trabajo; es el hecho de encontrarse entre dos extremos - su condición de humanista y su condición de hombre sometido a la fe católica - el que le empuja a escribir en poesía. Las causas de por qué escribe en hexámetros, que se pueden aducir, son:

- a) Por razones didácticas.
- b) Porque no se trata de una Retórica al uso.
- c) El prestigio del poeta.

- a) Por razones didácticas.

La razón pedagógica fundamental que se puede aducir para escribir un tratado técnico en poesía es que la poesía tiene ciertos recursos nemotécnicos que no tiene la prosa; es decir, la poesía es más fácil de aprender que la prosa. Ello explica, por ejemplo, que la Gramática latina de Nebrija haya ido engordando, en sucesivas ediciones que se hicieron a lo largo del siglo XVI, con versos, cartas y pequeños comentarios y tratados gramaticales, formándose así un *corpus* gramatical considerable de grandes dimensiones, interesante quizás para los maestros, pero desproporcionado y farragoso para los alumnos. Pero lo que nos interesa resaltar es que engorda con versos nemotécnicos. Sin duda estos versos no tienen otra finalidad que la de facilitar el aprendizaje de la Gramática; los versos se aprenden de memoria mejor que la prosa.

Pero ello tiene a su vez un inconveniente. Si un *ars* se escribe en verso para que sea fácilmente aprendida por los alumnos, ello quiere decir que no tiene

¹⁹ p. LI.

grandes pretensiones científicas. Su pretensión fundamental es didáctica y no científica. De manera que habría que concluir que sus pretensiones científicas no son muchas.

Ahora bien, ¿Arias Montano escribe su Retórica en poesía para que sea más fácil su aprendizaje? es decir, ¿la escribe en hexámetros para se aprenda mejor?

Violeta Pérez ha señalado, en efecto, en la Introducción de su edición, que la obra de Arias Montano aparece como una guía para la formación de buenos oradores. Su pretensión es enseñar los fundamentos del arte tanto a los laicos a quienes su virtud espiritual les permita el desempeño de tan importante oficio, como a los sacerdotes, que deben mantener unas actitudes morales cual les exige su elevado ministerio. Según esto, la finalidad de la obra es específicamente docente y su interés no es científico, como afirma Menéndez Pelayo²⁰, ya que no pretende polemizar, como ocurre con otras retóricas contemporáneas -recuérdense las obras de Vives o Furió Ceriol -, sino recopilar la tradición retórica clásica y ofrecerla al aprendiz de orador del modo más asequible y placentero posible.

Yo no estoy tan de acuerdo en que la Retórica de Arias tenga como finalidad fundamental la didáctica. Yo creo que tiene otras mucho más trascendentes, que ya hemos ido apuntado a lo largo de este trabajo y que seguiremos viendo aflorar: introducir pequeñas piezas de ocasión, algunas de ellas durísimos ataques a Lutero; defender la regeneración moral y cultural de la oratoria sagrada; criticar a los charlatanes sin fondo; defender la doctrina tridentina en lo que se refiere a predicación. Por otro lado, si el hecho de escribirla en verso se debe a una finalidad didáctica, la verdad es que podría haber escogido otros procedimientos métricos y rítmicos: el hexámetro puro y duro no es el mejor recurso nemotécnico para un muchacho del XVI; otra cosa hubiera sido si hubiera recurrido a la rima y al acento, como ocurre con los versos de la Gramática de Nebrija; pero Montano no lo hace; de manera que el hexámetro, tal como está en la Retórica de Arias Montano, de nemotécnico tiene muy poco; más bien todo lo contrario.

Así pues, aunque las razones nemotécnicas pudieran ser una excusa, y el propio Montano lo reconoce en algún momento, debe haber otras razones más importantes por las que escribe en poesía su Retórica.

²⁰ M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, en *Obras Completas*, Madrid 1962, t. II, p. 170.

b) Porque no se trata de una Retórica al uso.

No se trata, en efecto, de una Retórica como la mayoría de las Retóricas del XVI. Éstas, según hemos señalado, entran con frecuencia en polémicas científicas. Nada de esto en Montano.

Las Retóricas y Poéticas del XVI se basan fundamentalmente en el latín de los clásicos: Virgilio, Cicerón, Horacio, Persio etc. Es decir, los ejemplos que aducen como ilustración de los preceptos retóricos son ejemplos tomados de aquellos autores clásicos. Nada de esto en Arias Montano, según hemos visto. Nada hay tampoco en Montano sobre la polémica de los autores latinos a imitar; por supuesto nada del debatido problema del ciceronianismo; y este fue uno de los problemas teóricos más importantes del XVI desde el punto de vista de la Retórica.

Montano aprovecha la presentación de los preceptos retóricos, no para aducir ejemplos de autores latinos clásicos, sino para introducir, como hemos visto, pequeñas piezas de ocasión - alabanzas al pintor sevillano Villegas; al poeta, también sevillano, Quirós; a Pedro Vélez de Guevara; críticas a Fray Antonio de Guevara, obispo de Mondoñedo; y sobre todo, críticas repetidísimas y durísimas a Lutero -. Todo esto no podría haberlo hecho si hubiera escrito una Retórica como son las Retóricas del XVI. Solución: escribir en poesía, porque, de acuerdo con el precepto horaciano *pictoribus atque poetis quidlibet audendi semper fuit aequa potestas* (A. P. 9), ese atrevimiento permitido a los poetas, al que alude Horacio y que recoge Montano, le permite a éste, al escribir su Retórica en poesía, construir una Retórica con ingredientes que no le estarían permitidos si la hubiera escrito en prosa.

Esta es, creo, una de las razones profundas que explican el hecho de que esté en verso. En prosa no podría haber introducido con tanta frecuencia, por ejemplo, esas pequeñas piezas contra Lutero - críticas y ataques que le vienen impuestos, por otro lado, por el hecho de querer hacer una Retórica dentro de la normativa tridentina -, o esas otras piezas poéticas en alabanza de amigos suyos sevillanos. Sólo la poesía se lo permite.

c) El prestigio del poeta.

Esta sería otra razón seria que le empujaría a escribir en poesía su tratado de Retórica. No hace falta insistir en el hecho de que Arias Montano tenía pretensiones de conseguir prestigio mediante la poesía. Pero conviene dejar claro desde ahora que, si bien la gloria de la poesía es una gloria humana, y si era esa gloria humana lo que buscaba Montano, éste, quizás para justificarse, no se olvida de decir en un momento determinado de los *Rhetoricorum libri* que los

poetas están inspirados por Dios: cuando habla de la cronología en la parte narrativa de un discurso dice que la fijación del momento y del tiempo en que ocurrieron los hechos es una ley que debe observar el historiador, pero también el orador; sólo a los poetas les está permitido romperla, de los que dice *ducuntur stimulante Deo* (III.354); y con un *Deo* en singular, para que no haya dudas de que se trata del único Dios ²¹. Ha metido aquí, sin venir a cuento, esta frase: los poetas están inspirados por Dios. ¿Se trata de una justificación de su propia actividad? Al menos, ahí está la frase. No debería estar muy convencido de la bondad de escribir una Retórica en verso.

Por ello, aparente y programáticamente, hace con frecuencia en los *Rhetoricorum libri* confesiones de no importarle la poesía; pero la verdad es que es evidente que sí le interesa el prestigio de la misma. Confesiones programáticas de que no le importa el valor que pueda tener su poesía en los *Rhetoricorum libri* tenemos varias:

Dirigiéndose a Gaspar le dice que no debe importarle si él es buen poeta; él deja los honores de las musas y sólo le preocupa no aburrirle:

Nec tibi curandum qualisnam Musa canenti
 assonet aut quales modulos properemus; ad Artem
 accingor. Prodesse tibi quam maxime, Gaspar,
 optamus; quam mente uelim te posse tenere!...
 ...haec dum meditor, nullis mea tempora lauribus
 ornantur, uirides myrtos hederasque sequaces
 atque omnem interdum patimur pendere coronam
 Musarum ante tholos. Sint nunc mea praemia, Gaspar,
 maxima te nostros non fastidisse labores (I. 158-170).

Confiesa aquí abiertamente que no importa la Musa que le inspira, ni el metro que utilice; ni le importa el laurel, ni el mirto, ni la hiedra, ni, en definitiva, la corona de la gloria poética; sólo le importa no aburrir a Gaspar. Pero nadie le ha pedido estas excusas. ¿A qué viene decir que no le importa la gloria poética? Evidentemente, porque está escribiendo en poesía; pero, si no le importa la gloria poética, ¿por qué escribe en poesía? ¿sólo para ser útil a Gaspar - *tibi prodesse* -, para que éste pueda recordar mejor los preceptos - *mente te posse tenere* -, y para

²¹ Digo esto, porque, como veremos, en el punto siguiente, Arias Montano con frecuencia recurre al plural *Dii*.

no aburrirle - *te non fastidisse* -? Ya hemos dicho anteriormente que si ha querido componer un Arte en poesía para que fuera mejor aprendida de memoria, se ha equivocado de verso y de procedimientos: hubieran sido más útiles, para un hombre del XVI, procedimientos rítmicos basados en el acento y en la rima y no en la cantidad silábica del hexámetro clásico. Escribe en poesía porque, en el fondo, busca la gloria poética ante el auditorio competente. En esto está haciendo una concesión a su calidad de humanista. Si en los ataques a Lutero y en otros muchos detalles que veremos al hablar de lo religioso hace concesiones a los principios teológicos de predicación emanados de Trento, en el hecho de buscar la gloria de la poesía está haciendo una concesión a su carácter de humanista. Está evidentemente haciendo equilibrios entre la pluma y la cruz.

Más adelante vuelve a decir que no le importa la gloria de la poesía en esta obra:

Interea nobis, Gaspar, patientibus adsis
auribus, et si quid tibi uox non grata Camoenae
peccarit, latices si non de fonte petitos
obtulerit semper, nimium diuersa docenti
Aonidum lucis ignoscas; tradere namque
instituit praecepta tibi et quae nomina quaeque
sit ratio ipsorum numerandi disque serendi,
ne tibi inauditas dum tendit fingere uoces,
mulcentes dulci sitientia pectora fluxu,
bis tibi sudandum duplici et quaerenda labore
ars et nomina sint possis quo scripta soluto
sermone et uulgi notulis signata tenere. (I. 205-215).

Reconoce que le puede salir una *uox non grata Camoenae*, es decir una composición no excesivamente poética; que le pueden salir cosas muy alejadas de los bosques sagrados e inspirados de las Musas (*nimum diuersa Aonidum lucis*). Y ello parece no importarle, porque lo que pretende con su poesía es transmitir preceptos de Retórica. Ahora bien, no se olvida de añadir que lo hace para que el que lo lea no tenga que sudar dos veces (*bis tibi sudandum*), ni estudiar la retórica con esfuerzo (*quaerenda labore ars*); es decir, alude claramente a la facilidad de aprendizaje que proporciona la poesía. Pero de nuevo tenemos que repetir aquí que el hexámetro puro y duro no es el mejor procedimiento nemotécnico para un hombre del XVI. Y además el contexto que hemos citado le delata al final: evita la prosa porque las cosas escritas en prosa están marcadas por la vulgaridad (*signata notulis uulgi*). En definitiva, trata de huir de la vulgaridad de la prosa y busca la gloria y la elevación de la poesía.

A comienzos del libro III, tras haber cantado al final del II la muerte de Cadena, dice que difícilmente le saldrán los versos, pero amistad obliga:

Inuitae ueniunt ad carmina nostra sorores
 Pierides, Gaspar, mentem nam Musa quietam
 postulat et stabiles sedes et gaudia longa,
 sollicitos tristesque animos atque anxia uitat
 pectora curarum uariis districta catenis;
 sed uocat officium, promissa et debita tantis
 temporibus studiumque tui lex sanctaque nostrae,
 Gaspar, amicitiae et quae te cura intima uersat
 discendi (III. 9-18).

Y más adelante:

quos igitur nunc Musa negat mihi, cura tui det
 incepto numeros operi; tibi grata futura
 carmina et eximios usus paritura legenti (III.30-32).

Se trata de una evidente *recusatio*: no se siente con fuerzas para escribir en verso; las circunstancias no lo favorecen, pero lo hace. Y de nuevo alude a que los versos no tienen otra finalidad que transmitir de una forma agradable (*grata*) y útil (*usus eximios*) los preceptos retóricos. Y de nuevo habría que decir lo que venimos repitiendo: que con la poesía busca más lo grato y la gloria que lo útil.

Prueba de todo esto que venimos diciendo son los siguientes hechos:

En primer lugar, que sabemos que en la fiestas del *Corpus Christi* de 1552 fue coronado como poeta *laureatus*, al resultar ganador del certamen convocado por la Universidad de Alcalá, probablemente, según ha demostrado Violeta Pérez²², con un poema en estrofas sáficas cuyo tema era la Eucaristía y la terrible muerte del sacerdote judío Uzzá. Es evidente que, si participó en el concurso poético, lo hizo porque estaba buscando expresamente la gloria poética.

Como busca la gloria de poeta *christianus*, al estilo de Prudencio, cuando anuncia en los *Rhetoricorum libri* que va a componer un poema épico cristiano. Aquí anuncia ya, en efecto, que se propone componer una obra épica; de épica religiosa; se refiere a los *Humanae salutis monumenta* (Amberes, 1571)²³:

²² V. Pérez Custodio, "Un episodio bíblico como fuente de creación poética épica y lírica en Arias Montano", *Excerpta Philologica Antonio Holgado Redondo sacra*, I. 2, Cádiz, 1992, pp. 615-635.

²³ Una edición reciente de esta colección de poemas es la realizada por J. Navarro López, *Los Humanae salutis monumenta de Benito Arias Montano. Introducción, edición crítica, traducción anotada e índices* (tesis doctoral inédita), Cádiz, 1990.

Forsitan et magnis aderunt Mia numina uotis
 et fuerit cum gesta deum heroumque canenti
 tempora perpetua repetita et fronde nitescant.
 Ipse sacra feram diuumque altaribus ignem
 et delecta iugis incendam thura Sabaeis,
 interea dulci socians pia munera cantu
 et longam texam historiam, quae maxima diuum
 munera, quid societ pariterque hominesque deosque,
 quae uia caelicolas nostras deducat in oras
 quodque iter ad superos pateat mortalibus aegris. (I. 171-180).

Si estos versos se están refiriendo a los *Humanae salutis Monumenta*, es evidente que él considera a estos poemas como un poema épico bíblico. Basta con resaltar el léxico que utiliza en los versos anteriores (*numina, gesta deum hominumque canenti, diuum, cantu, diuum munera, hominesque deosque*), para darnos cuenta de que pretende hacer un poema épico de la alianza entre Dios y los hombres²⁴, poema gracias al cual sus sienes brillarán con abundante y frondosa corona (*tempora perpetua repetita et fronde nitescant*). Con este último verso quedan claras sus aspiraciones: él tiene pretensiones de alcanzar la gloria del poeta. En el caso de los *Humanae salutis monumenta*, de poeta épico cristiano; en el caso de los *Rhetoricorum libri*, de poeta culto y defensor de la moral tridentina.

En definitiva, el hecho de escribir en poesía, tiene, como una de sus motivaciones fundamentales, el deseo de aparecer como un poeta culto. Es una concesión a su condición de humanista. Aunque, como ya decíamos al principio de este epígrafe, no se olvida, en un momento de su obra, de recordar que la inspiración poética es cosa divina: los poetas, dice, *ducuntur stimulante Deo* (III.354); no deja de ser una justificación de por qué escribe en poesía: en definitiva escribe inspirado por Dios; y aquí utiliza el singular *Deus*, cuando, como veremos en el punto siguiente, con frecuencia recurre al profano plural *Dii*.

²⁴ Juan F. Alcina ("Erasmismo y poesía en España", *Erasmus in Hispania Viues in Belgio*, Louanii, 1986, pp. 197-214) sitúa a Montano en el último eslabón de una cadena de poesía erasmista en España que arranca de Alvar Gómez de Castro y culmina en el humanista extremeño. Una de las razones por las que defiende la adscripción erasmista de Montano es el hecho de que la poesía montaniana es esencialmente biblista. Joaquín Navarro (p. CXXXV) añade otro rasgo erasmista en los *Humanae salutis Monumenta*: son las alusiones, esparcidas a lo largo y ancho de toda la obra, a una religiosidad interior. Algo de ello hay también en los *Rhetoricorum libri*.

Pero al mismo tiempo que escribe en poesía, en los *Rhetoricorum libri* es un claro defensor de la moral tridentina. Y ello es una concesión a su condición de teólogo católico y a su compromiso con la ortodoxia católica. He aquí, de nuevo, a Montano entre la pluma y la cruz.

D. La alusión a cosas divinas con términos profanos.

Un dato muy claro que viene a corroborar lo que hemos dicho en el punto anterior es el de que las libertades que le concede el hecho de escribir en poesía le permiten licencias profanas que serían inaceptables en prosa; concretamente, la alusión a cosas divinas con términos profanos. Si hubiera escrito en prosa, esta licencia de aludir a cosas divinas con términos claramente profanos e incluso paganos no le hubiera estado permitida; sin embargo, al escribir en poesía, él considera - aunque quizás ello le acarreará problemas - que tiene licencia para hablar de dioses (en plural), de vates (referido a los profetas) etc. Y, desde luego, desde la perspectiva de un humanista, sólo el hecho de escribir en poesía - y, más concretamente, en el verso épico por excelencia, como es el hexámetro - le permite esas alusiones.

Son muchas. Veamos algunas de ellas:

La utilización del plural *dii*:

Forsitan et magnis aderunt pia numina uotis
et fuerit cum gesta **deum** heroumque canenti (I.171-2)

Ipse sacra feram **diuum**que altaribus ignem (I.174)

et longam texam historiam, quae maxima **diuum**
munera, quid societ pariterque hominesque **deosque** (I. 177-78).

precesque
votaque sacra **deum** (II.224-25)

quos (los hombres grandes) mage purgatos uirtute et munere caeli
dii faciles et multa dedit perceptio rerum (II. 329-330).

et causas agites hominum causasque **deorum** (II. 381).

et dices pro numine **diuum**
proque fide proque obsequio (II. 384-5)

dicere de cultu **dium**, de relligione (III. 147)

ni portenta canat uiresque **deorum** (III. 395)

magna sacerdotum pars est (quod et ipse negare
non poteris) quibus officii est non infima cura,
qui sancte pureque colunt mysteria **dium** (III. 697-699)

La alusión a los dioses con el término *caelicolae*, en plural, es de un rancio sabor épico clásico:

quae uia **caelicolas** nostras deducat in oras (I.179)²⁵.

La alusión a los dioses con el término *superi*, es también frecuente en la poesía épica clásica:

quodque iter ad **superos** pateat mortalibus aegrís (I. 180)

de **superum** donis dicentes (III. 509)

O **superi**, quorum numen (III. 1481).

O **superi**, reuocate, precor (III. 1488)

La designación de la voluntad divina con el término *numen* y de la divinidad misma con el plural *numina* se mueve también en la misma línea que las anteriores designaciones:

Forsitan et magnis aderunt pia **numina** uotis (I. 170)

quaecumque oret quis **numina** supplex (II.226)

et dices pro **numine** diuum
proque fide proque obsequio (II. 384-5)

²⁵ Yo creo que la interpretación que da V. Pérez a este verso no es correcta; ella traduce “el camino que nos conduce a las regiones del cielo”. Yo creo que debe ser “qué camino trae a los celícolas a nuestras tierras”, con lo que *caelicolas* se refiere claramente a los dioses del cielo. Prueba de que esta interpretación es la correcta es que en el verso siguiente habla de lo contrario, del “camino que lleva a los hombres a los cielos”; con ello se completa lo se decía en el verso anterior: en él se habla de la alianza entre hombres y dioses. La alianza entre hombres y dioses se entiende si se supone que los dioses bajan a la tierra y los hombres suben al cielo.

iamque etiam diuinus honor, iam **numina** caeli
relligioque patrum nobis sucepta docentur (III. 123-124)

priusquam **numina** supplex
exores (III. 1430)

O superi, quorum **numen** terraeque marisque
infernique tremunt reges (III. 1481-2.)

La utilización del término *mysterium* para referirse a la liturgia:

qui sancte pureque colunt **mysteria** diuum (III. 699).

La designación de los profetas con el término *uates*, de rancio sabor pagano:

nulla uoluminibus sacris repetita figura
est magis, ut **uatum** libri testantur et illa (III.1421-22)

La de los libros sagrados con el término *carmen*, también de rancio sabor pagano:

carmina Iessidae²⁶ plectro modulata poetae (III. 1423)

La designación de Cristo con un término, *Nazaride*, de formación claramente épica por su terminación en *-ida*, como *Atrida* y similares:

non satis hoc tibi, **Nazaride** (III. 1499).

Todos estos términos paganos y otros muchos que podríamos aducir, utilizados por Montano para referirse a la divinidad o a cosas divinas, no serían posibles, si la Retórica estuviera escrita en prosa. Sólo la licencia que da la poesía le permite utilizarlos. ¿No será entonces el hecho de escribir en poesía una excusa para tratar el tema con procedimientos profanos? Lo que es evidentemente cierto

²⁶ Descendiente de Jesé; se trata de David y con el sintagma *carmina Iessidae* se refiere, evidentemente, a los salmos.

es que la poesía le permite la utilización de términos que sólo se explican desde el contexto humanista. De nuevo, pues, la utilización de estos términos profanos es una concesión a su condición de humanista. Y aquí sí camina Montano por un sendero peligrosísimo: hablar de Dios con los términos dioses o celícolas o *superi* era evidentemente peligroso en el momento religioso que se está viviendo. De nuevo Montano entre la cruz y la pluma; y en este caso con un grave compromiso en favor de la pluma y en detrimento de la cruz. Sólo el hecho de escribir en hexámetros pudo justificarle desde el punto de vista de la cultura humanista.

Concluimos ya esta primera parte referida a la utilización de lo profano por parte de Montano. La Retórica de Montano tiene de profano lo siguiente: la exposición de principios y reglas que están en todas las Retóricas clásicas; eso es evidente. Pero para él la Retórica no es un *ars*, sino una *uia*; eso tiene, como vimos, más un cierto carácter religioso y moral que profano y culto. Y tampoco es propio de las Retóricas profanas el escaso o, mejor, nulo uso que hace de los ejemplos de autores clásicos (Cicerón, Virgilio, Quintiliano etc.), ejemplos que aparecen en todas las Retóricas del momento; en lugar de esos ejemplos, utiliza otros que son o bien ejemplos que ridiculizan determinados vicios de la Retórica profana (por ejemplo, la palabrería por la palabrería; la Retórica sin contenido no tiene sentido, y el contenido, como veremos en el punto siguiente, será para Montano, en la mayoría de los casos, la virtud y la religión), o bien pequeñas piezas de carácter ocasional, y que son ya alabanzas a amigos suyos, ya duras críticas a Lutero. Aquí hay ya un claro compromiso entre el humanista y el teólogo comprometido con la situación de la fe católica del momento. Profano es también el hecho de escribir en poesía; ahora bien, como hemos visto, el hecho de escribir en poesía es el que le permite andar por ese difícil alambre que es el límite entre lo profano y lo religioso: el hecho de escribir en poesía es el que le permite introducir esas pequeñas piezas de ocasión a las que hemos aludido; el que le permite utilizar términos profanos y paganos para designar cosas divinas - que ya es un equilibrio difícil -; el que le permite, en definitiva, hacerse a sí mismo una concesión como humanista. La Retórica de Montano es un difícil equilibrio entre el humanismo y la religión, entre la cruz y la pluma.

2. Lo religioso.

Ya decíamos al principio que el periodo en que se realizó la composición de la obra (1546-1561 aproximadamente) coincide en líneas generales con el de la duración de las sesiones conciliares de Trento (1545-1563), y los presupuestos básicos de ésta se identifican con el movimiento renovador de la retórica y el

clero que emanó del Concilio. Como bien apunta Martí²⁷, la Retórica de Arias Montano está imbuida de espíritu tridentino. Violeta Pérez Custodio, al hablar de la finalidad de la obra²⁸ señala que el panorama de la oratoria era desolador en el momento y que no sólo afectaba a la juventud, sino que se extiende al púlpito: los sacerdotes descuidan el estudio de las Sagradas Escrituras; no prestan atención a la preparación de sus sermones; buscan sólo la popularidad portándose como pantomimos y su único interés es la abundancia de regalos que sus fieles les envían. Es más el desconocimiento de la retórica es la causa de tantos oscuros y contradictorios comentarios de la palabra divina que siembran la confusión entre los cristianos (cf. I. 383 ss.).

Es un doble problema, por tanto, el que afecta a la oratoria, según V. Pérez: de un lado, un sistema pedagógico inútil, que merma la fuerza de los jóvenes y les hace malgastar el tiempo; de otro, una pérdida de valores morales. En consecuencia, la renovación pedagógica de Arias Montano se encuaza por dos caminos distintos, pero que han de confluir necesariamente en su modelo de orador.

Yo creo que la obra de Montano tiene, fundamentalmente, un solo camino: el de la renovación de la oratoria sagrada y el de la defensa de la doctrina tridentina sobre la oratoria. Ese es el camino principal. Ya hemos visto lo que de profano hay en la obra. Y ese elemento profano, en la mayoría de los casos, no es sino una concesión a su condición de humanista, pero no a una condición de formador de oradores profanos. La finalidad principal de los *Rhetoricorum libri* es de carácter religioso. De ello pretendemos hablar en este segundo punto.

Lo religioso en los *Rhetoricorum libri* se manifiesta en lo siguiente:

a) La aparición de la *uirtus*.

Es constante en la obra la alusión a la *uirtus*; pero no se trata de la vieja *uirtus* romana; se trata de la *uirtus* cristiana

El tratamiento de la *uirtus* en Montano tiene un doble aspecto: por un lado, como materia de los discursos; por otro, como cualidad que debe tener el orador.

²⁷ A. Martí, *La preceptiva retórica española en el siglo de oro*, Madrid 1972, p. 112 y ss.

²⁸ p. LXXXI ss.

- Como materia de los discursos.

Ya en el libro I, cuando dice que compañera de la Retórica es sólo la Lógica, añade que también son compañeros de la Retórica el *amor uirtutis* y el *usus diuae doctrinae*, que son sin duda hermosos adornos de los hombres y que sólo se consiguen con sudor y esfuerzo:

At te alia ingressum sacro sapientia templo
excipit et gaudens reserat penetralia, Gaspar,
utqui non leuiter cures **uirtutis amorem**
et **diuae doctrinae usum**, pulcherrima certe
ornamenta hominum multo et sudore petenda (I.101-106).

Al tratar de la invención en el género deliberativo, tras decir que aquí tienen cabida temas religiosos, sigue una alabanza de la virtud (vv. 240-268): de ella dice, recordando viejos fantasmas de la poesía épica clásica, como los rayos, el mar embravecido y el cielo tormentoso y amenazante, que no se asusta ante ellos:

non fulmina terrent
uirtutem, non assiduis agitata procellis
aequora, non magno concussum murmure caelum (II.262-265);
ella proporciona materia al discurso deliberativo:
Haec tibi, cum suades, dicenti prima locabit
fundamenta dabisque operam quo munus honesti
praeponas, ipsum celebres et pectora uulgi
concutias sacro affectu et uirtutis amore (II. 266-269).

Aquí está identificando a la *uirtus* con lo *honestum* de la Retórica profana (*quo munus honesti praeponas*). Lo *honestum* de la Retórica profana es la *uirtus* para Montano. Está sustituyendo por un constituyente religioso un constituyente profano de la Retórica clásica. Este es un dato interesante que viene a demostrar cómo el elemento religioso se introduce en la Retórica de Montano: lo *honestum* es un ingrediente de las Retóricas profanas; para él, lo *honestum* es la *uirtus* cristiana.

El constituyente paralelo a lo *honestum*, en la Retórica clásica, es lo *utile*. Y Montano acepta lo *utile*, que ha de ir mezclado con lo *honestum*:

dicentis studijum fuerit coniungere **honestis**
utilia et uulgo forma percellere utraque (II.299-300).

Acepta, pues, el principio clásico: hay que mezclar lo útil con lo honesto. Arias Montano asegura que mezclar lo útil con lo honesto es propio

de los hombres grandes; sólo pueden mezclarlo aquellos hombres grandes tocados por la *uirtus* y la gracia del cielo (*munere caeli*)

quos mage purgatos **uirtute** et **munere caeli**
dii faciles et multa dedit perceptio rerum (II. 329-330).

Es decir, aquellos hombres tocados por la virtud y por la gracia divina.

Cuando en el libro II habla del conflicto entre leyes, dice, entre otras cosas qué leyes deben prevalecer. De ello hablaremos más adelante. Pero defiende también que en este conflicto debe primar lo honesto, lo justo y la virtud. De nuevo identifica *honestum* con *uirtus*:

Hoc statuas...!...!

si tamen a **iusto** discedunt (las leyes), pondera **recti**
abiiciunt, rationis opusque uiamque relinquunt,
si quid personis tribuunt priuataque tantum
commoda et affectus priuataque sensa sequuntur.
Namque una est **recti** facies simplexque figura
nescia mutari, flecti quoque nescia, cunctos
conditione pari tractans nec regibus illa
cedere nec minimos didicit pessumdare, namque
ianua **uirtutis** simplex, hac excipit omnes
quotquot sancta deae penetrare sacraria curant (II. 634-649).

Se trata de una clarísima identificación de lo honesto y de lo justo con la *uirtus* cristiana.

He quí, pues, cómo un constituyente religioso sustituye en la Retórica de Montano a un constituyente profano: la *uirtus* cristiana sustituye a lo *honestum* de la Retórica clásica.

- Como cualidad del orador.

Con frecuencia arremete Montano contra los malos oradores. Pero sobre todo contra los oradores que no son buenos; es decir, contra los oradores que no son de costumbres íntegras y que, consiguientemente, no pueden llevar al pueblo, con su palabra, hacia la virtud. Al hablar del recurso retórico de la confirmación en el libro III (vv. 554-797), trata de la importancia de la misma, de acuerdo con los principios de la Retórica clásica; de las partes de la misma, siguiendo también la doctrina de la Retórica clásica; de la práctica de la misma, donde dice que en las Escuelas y Universidades se puede adquirir, porque en ellas se hacen

ejercicios dialécticos que ejercitan la mente y que quitan el miedo a la intervención en público; añade además que la confirmación debe ser sólida en argumentos, bella en la forma y partir de personas que puedan, por su dignidad, convencer. Tras esto último dice de algunos oradores sagrados, jóvenes sabios:

hinc doctos iuuenes uideas qui plurima passim
de rebus didicere sacris, de moribusque
plurima, sed tenui ac dura sub imagine uocum
haec didicere **nec integris sunt moribus ipsi**
nec populos sermone queunt perducere in altae
moenia uirtutis uel uitae exempla probare (III. 648-653).

Se trata de un duro ataque contra los oradores jóvenes que, por muy bien que hablen, no son buenos (*nec integris sunt moribus ipsi*) y no pueden, consiguientemente, conducir a los demás hacia la virtud ni mostrarles ejemplos de vida (*nec populos sermone queunt perducere in altae moenia uirtutis uel uitae exempla probare*).

b) Doctrina sobre discursos religiosos.

Con frecuencia, en lugares en los que en las Retóricas profanas se enseña sobre tipos de discurso de carácter profano, Montano enseña, en esos mismos lugares, sobre discursos de carácter religioso.

Así, cuando habla de los tipos de causas, incluye, entre los discursos deliberativos y los demostrativos, también los discursos religiosos:

Principio quaecumque tibi dicenda parantur,
siue fori strepitus agites, ciuilia iura,
seu grauis intentes penitus discrimina causae (**discursos judiciales**)
seu populos pietate uelis constringere, sanctis
legibus obsequio addictos diuumque timori,
seu pacem seu bella cupis suadere, uel ortos
in uulgo tentes dictis sedare tumultus, (**discursos deliberativos**)
uel monimenta deum recolis festosque dierum
cultus ac meritis extollere laudibus ipsos
est animus ciuemque bonumque sanctumque,
quodcumque aut celebrare decus, uirtutis amorem
inicere et sceleris turpes proponere uultus (**demostrativos**) (I. 216-227).

En los tres primeros versos de este texto habla de los discursos judiciales: en ellos no alude a ningún tema de carácter religioso; habla simplemente de

ciuilia iura y de *discrimina grauis causae*; más adelante veremos que también los temas religiosos pueden ser objeto de discursos judiciales. En los cuatro versos siguientes, en los que habla de los discursos deliberativos, sí habla de discursos de tema religioso: mover a los hombres con la piedad (*populos constringere pietate*), someter a los oyentes a la reverencia y temor a Dios a través de la observancia de la ley (*sanctis legibus obsequio addictos diuumque timori*). Y en los cinco últimos versos - nótese que construye en tres, cuatro y cinco versos -, en los que trata de los discursos demostrativos, también introduce temas religiosos: cantos a los monumentos divinos (*monimenta deum recolis*), homilías en los días de fiesta (*festosque dierum cultus*), panegíricos de santos (*meritis extollere laudibus ipsos*), alabanza de la *uirtus* y rechazo del pecado (*uirtutis amorem inicere et sceleris turpes proponere uultus*); son todos temas religiosos. Hay un evidente gradación en un doble sentido: en primer lugar, porque dedica tres, cuatro y cinco versos respectivamente a los géneros judicial, deliberativo y demostrativo respectivamente; en segundo lugar, porque en el género judicial no habla de temas religiosos; en el deliberativo mezcla temas religiosos y profanos; y en el demostrativo, sólo habla de temas religiosos.

De nuevo, cuando en el libro II habla de la invención en el género deliberativo, habla de temas religiosos

Multa quidem ex rebus pars haec (el género deliberativo) sibi uendicat, inde est quod petimus quod et aduersi persaepe negamus, quod dubium incertumque uiae compellimus ire aut audium instantemque operi reuocamus amicam.

Solamenque mali praestabitur inde **precesque vota** que **sacra deum** et quecumque **negotia nobis cum caelo**, quaeque **oret quis numina** supplex, omnia quaeque **pie** tibi sunt suadenda coronae, siue animos pulses **pauidos diuumque timorem** incutias, **errata hominum** seu carpere cures et penitus detestandis auertere factis. hinc **fas** hincque **nefas**, hinc **certa piacula** suade, siue **fidem** seu **spem diuam** certaeque **salutis pignus** et in cunctis **solatia dia** periclis (II. 220-233).

Los temas, pues, de un discurso deliberativo se mueven, casi exclusivamente, en el terreno de la religión: el *Solamen mali*, las *preces* y *vota sacra deum*, todos los *negotia cum caelo*, el *diuum timor*, los *errata hominum*, lo *fas* y lo *nefas*, los *piacula*, la *fides*, la *spes* etc.

Más arriba veíamos, al hablar de los temas en los distintos tipos de discurso, que en los de carácter judicial no apuntaba ningún tema religioso. Sí los apuntaba en el caso de los discursos deliberativos y demostrativos. Al hablar, sin embargo, de la invención en el género judicial sí introduce ya lugares (*topoi*) de los que se pueden sacar temas religiosos. Efectivamente, al hablar de la invención en los discursos judiciales, comienza con un elogio de aquellos que se dedican a este tipo de oratoria, ya que se trata de defender al desgraciado, lo cual es una labor ingrata; es más ingrata que la oratoria deliberativa o demostrativa. Se trata de defender algo o a alguien. ¿A quién? También a la religión. Lo dice así:

Ergo tibi, Gaspar, fuerit sanctissima pars haec
dicendi: ut praesens aliena pericula cures
et causas agites hominum **causasque deorum**
namque etiam se saepe tibi commendat agendam
relligio saepe et dices pro numine diuum
proque fide proque obsequio, pro **legibus altis** (II. 380-385).

Temas, pues, de la invención en el género judicial son las *causas deorum*²⁹, la *relligio*, el *numen diuum*, la *fides*, el *obsequium* (obediencia a Dios), y las *leges altae* que no son otras que las leyes de la Antigua Alianza y, en segundo, lugar, las leyes que emanan de los escritos de los padres de la Iglesia y de los Concilios, como tendremos ocasión de comprobar.

Ya veíamos en el capítulo dedicado a lo profano que, al tratar de la invención común en el libro II, aprovechaba la ocasión para introducir un canto de ocasión en el que cantaba al Dios hacedor y señor del mundo (II. 845-860). Pues bien, siguiendo dentro de la invención común, al proponer temas concretos de carácter general que pueden dar materia en esta parte del discurso, alude a éstos:

sed et utile multum
hinc capiunt populi sermones atque theatrum
plurima saepe capit rerum documenta suarum.
Namque obiter uel **curae domus** sanctaeque docentur
coniugii lex atque fides seruandaque magna
foedera amicitiae, iam de uirtutibus altis
fit sermo, iam quae curet **prudencia mundum**
atque regat, **populus de relligione loquentem**
audit et in superos animumque et pectora flectit (II. 879-887).

²⁹ Cf. más arriba el significado del uso del plural *deorum* para referirse a Dios.

De los lugares o tópicos propios de la invención común toman con frecuencia ideas y temas los dichos populares y los textos teatrales. ¿Por qué? Porque son temas que atañen a lo humano y a una de las facetas más típicas del hombre, lo religioso; y es que, efectivamente, entre esos temas se encuentran la preocupación por la familia, el compromiso y la fidelidad matrimonial, la obligación de mantener la amistad, las virtudes importantes, la providencia que rige el mundo, la religión. De nuevo temas que andan a medio camino entre la condición humana y la condición religiosa del hombre. La Retórica clásica hablaba de la religión como uno de los *topoi* de la invención común; pero desde luego, no con la concreción con que lo hace Arias Montano aquí.

Y pasamos a las partes del discurso o Disposición. Esas partes del discurso son, en Montano, las de las Retóricas clásicas: exordio, narración, proposición, división, confirmación, refutación, peroración. Entre la confirmación y la refutación trata de la elocución.

Al tratar del exordio (III.97-292), comienza con la doctrina tradicional: se trata de una *captatio benevolentiae*. Esta *captatio* se consigue a partir de la persona del orador y a partir de la persona del oyente. Ahora bien, al hablar de la persona del orador, dice que hay que exponer cuál es la causa que le anima a tomar la palabra; y esa causa es:

communia commoda nempe
nos agitant, **sanctae leges Astraeaeque diua** (III. 117-118).

De nuevo la religión introducida como elemento fundamental entre los ingredientes que pueden, desde el punto de vista de la persona del orador, contribuir a la *captatio benevolentiae* en el exordio de un discurso; el bien común (*communia commoda*); las leyes divinas (*sanctae leges*) y la Justicia (*Astraea diua*). Y más adelante sigue diciendo:

iamque etiam diuinus honor, iam numina caeli
religioque patrum nobis suscepta docentur,
pro quibus haud dubitas dulcis discrimina uitae,
exilium gladiosque truces et cuncta subire (III. 123-126).

Decir que uno defiende el honor divino, la voluntad del cielo, la religión de nuestros padres, cosas todas por las cuales está dispuesto a afrontar incluso la muerte, es un buen procedimiento de *captatio benevolentiae* en el exordio. **Y son** todas ellas, como se puede comprobar, cosas que atañen a la religión.

En lo que se refiere a la persona del oyente o juez, se puede captar su benevolencia apelando a su sentido de la justicia. Esto está tomado claramente

de la Retórica profana. Pero inmediatamente después vuelve a insistir en la persona del orador y en que es muy útil que éste diga que está dispuesto a defender el interés del pueblo, la verdad y la justicia, el amor y el culto a Dios, la religión, las virtudes, y a hablar del premio que espera a los buenos y el castigo que amenaza a los malos en la otra vida:

Te **studio populi uerum** cupientis et **aequum**
 noscere et **ardentis diuum pietate**, parare
 suscipienda tibi **durissima munera onusque**:
 dicere **de cultu diuum, de religione,**
de magnis uoluisse etiam uirtutibus et quae
praemia sint iustis certa et qui sontibus ignes,
 quae **superum regna et quae sint inferna, docere** (III. 144-150).

Aquí aparecen ya, aparte de la religión, el culto divino y la virtud, el cielo y el infierno; los buenos y los malos. Temas estos últimos típicos de la predicación medieval.

Cuando habla de la narración como parte del discurso (III. 293-462), se mueve, en general, dentro de la normativa de la Retórica clásica; dice que debe tenerse en cuenta en ella lo siguiente: lo conveniente; cada orador la hará como mejor le vaya a sus intereses (el acusador narrará un crimen de forma distinta a como la narrará el defensor). La cronología (esto recuerda las leyes de la historia de Cicerón)³⁰: es una ley, dice, que debe observar el historiador, pero también el orador; sólo a los poetas les está permitido romperla, de los que dice *ducuntur stimulante Deo* (III.354). La geografía: los lugares en los que ocurren los hechos; también esto es propio de la historia³¹ y lo dice, asegurando además que ello da credibilidad a lo narrado; cada cosa en su lugar y

nemo haec - ni portenta canat uiresque deorum
 mutatasque uices rerum, signa aedita caelo
 humanum doctura genus - peruertere debet (III.395-397).

Hace, a este respecto, una dura crítica de los libros de caballería, que se saltan las normas del tiempo y del lugar; y una alabanza de las descripciones y

³⁰ Cic., *De orat.* 2.63: *Rerum ratio* (el contenido de la Historia) *ordinem temporum desiderat, regionum descriptionem.*

³¹ Cf. nota anterior.

excursus geográficos de los antiguos. Y es que Dios hizo la naturaleza y los seres que la pueblan para que el hombre los dominara; pero, por su pecado, le ha privado de esa posesión, pero no de su conocimiento (III. 436-450). Termina diciendo que la narración ha de ser breve, y ha de dejar claro el tiempo y el lugar, y el orden de los hechos. Defiende, pues, en lo que se refiere a la narración principios genuinamente clásicos. Pero de vez en cuando introduce, como siempre, el elemento religioso.

Al tratar de la proposición (III.463-497) se mueve dentro de los parámetros profanos.

Propositum dicta est logicis pars scilicet illa
quam sibi proposuit dicendo quisque probare (III. 467-8).

Todo lo que dice es de la Retórica tradicional.

División (III. 498-553). Con ella se busca la claridad. Aquí sí habla de la oratoria sagrada; defiende concretamente la necesidad de que los oradores sagrados prediquen en los templos con claridad; y una de las formas de conseguir esa claridad es hacer divisiones y clasificaciones claras de los temas que se van a tratar en el discurso:

hoc (división) meus in templis nolim desideret unquam
auditor, sed, cum nos de pietate colenda,
de superum donis dicentes audiat, ante
praeuideat quam multa sibi quam commoda rerum
tractentur; si uerba tamen non singula mente,
at capita et partes saltem certasque figuras
contineat secumque ferat tacitusque reuoluat (III. 507-513).

Esto lo demuestra, como ya hemos visto, con el ejemplo de la pintura de Villegas, pintura que el pueblo admira, no porque se fije en los detalles, sino porque ve las grandes líneas. Y explica después brevemente en qué consiste la división, en términos de Retórica clásica.

Al tratar de la confirmación aprovechará para lanzar durísimos ataques contra ciertos oradores sagrados que llevan una vida no excesivamente digna y, sobre todo contra Lutero. Es una cuestión religiosa. Pero de ella trataremos más adelante.

Y al hablar de la peroración (III. 1991-2133), trata de su importancia; de las partes de que consta: fundamentalmente de dos cosas, una reconciliación de lo más importante y una apelación a los sentimientos. Y en lo que se refiere a los

sentimientos, no hay nada mejor que tomar el asunto como propio; y si se trata de defender la **religión**, no sólo hay que tomar el asunto como propio, sino que hay que considerarlo más que si fuera propio. De nuevo introduce el tema religioso como ingrediente de su Retórica. En todo caso hay que aparentar ser honrado; de nuevo la *uirtus*.

c) Los tópicos.

Cuando Arias Montano habla de los lugares, es decir de las fuentes en las que se pueden beber para conseguir ideas, argumentos y temas para un discurso, con frecuencia encontramos con que sus lugares preferidos son: en primer lugar, Las Sagradas Escrituras; y, en segundo lugar, los Concilios y escritos de los Padres de la Iglesia.

- Las Sagradas Escrituras.

Efectivamente, Montano insiste en que de las Sagradas Escrituras se puede sacar materia para hablar de la virtud:

Plurima ad hoc dederint sacrae tibi munera chartae
 quaeque olim hebraeis patribus dictata leguntur
 aut Arabum celsis in montibus aut Iebusaeis
 arcibus intra aditus Solymique oracula templi (A. T.),
 quaeque per aeternam subolem Deus ipse stupentes
 edocuit populos quondam Gnatumque loquentem
 uisibus humanis et nostro praestitit orbi (Evangelios),
 et quae per caros comites sociosque laborum
 sanctarum interpres legum Deus ipse, supremo
 patre satus populi que salus certusque magister,
 tradidit inque pios post se uulganda reliquit (resto del N. T.) (II. 271-280).

Aquí se alude claramente al Antiguo Testamento, cuando alude a los preceptos dictados en los montes de Arabia, en Jerusalén y en el templo de Salomón; a los Evangelios, cuando habla del *gnatum loquentem*; y al resto del Nuevo Testamento, cuando habla de lo que transmitió el propio Dios a través de sus *comites* y *socios*. De todos esos textos se pueden sacar tópicos para defender la virtud en los discursos.

Cuando en el mismo libro II trata de los tres tipos de cuestiones que se pueden plantear en una causa judicial (conjetural, definitoria, jurídica), Montano es breve y tradicional. Y al hablar de los *topoi* de cada una de estas causas judiciales sigue siendo tradicional, es decir, sigue trayendo ideas de los tratados

de Retórica tradicionales. Pero cuando llega a la calificación del hecho, es decir, al tercer tipo de *status* judicial, y se plantea la cuestión de su calificación en virtud de la aplicación de las leyes al hecho, se plantea también la cuestión de qué leyes deben prevalecer; y empieza con lo que dicen todas las Retóricas: pero inmediatamente vuelve la vista a los textos Sagrados; en primer lugar a la Biblia; comienza, en efecto, diciendo así:

iamque aliis alias praefer sacrasque profanis
anteferes, ut quaeque sui maiora tenebit
principia et fines, assertor, pone probaque.

Hasta aquí, lo tradicional de las Retóricas: a unas leyes hay que darles más importancia que a otras; en general, las sagradas están por encima de las profanas, y las que buscan el bien común y el bien general están por encima de las que buscan un bien particular o individual. Pero sigue diciendo que el mayor respeto debe guardarse para las leyes divinas, sobre todo para la ley de leyes, que fue la que Dios entregó en doce tablas Moisés en el Sinaí:

Maxima diuinis cedat reuerentiae chartis,
nam Deus humanumque genus miseratus et alta
uulnera Tartareos nob' s inflicta per l osteres,
unde tot erroris nebulae mortalibus aegris
exortae, intonuit Sineis in montibus atque,
dum populis fulgur trepidis, dum flamma coruscans
buccinaque ex alto discidens aera Olympo
dant signum uenisse Deum pavidumque timorem
pectoribus populi incutiunt, uox clara Tonantis
humanas aures tentat diuinaque uulgus
uerba omnis capiunt toto resonantia caelo (II. 559-572).

Y sigue hablando de la ley de Moisés para terminar insistiendo en que ésta es la ley primera y la que proporciona más ideas a la hora de hablar:

has igitur primum leges diuinaque uerba haec
consule, dicenti magna adiumenta futura (II. 582-3)

y compara estas leyes con el sol: ellas dan más luz y más claridad que da el sol tras auyentar las nubes, recordando el lema humanista *post nubila sol* (II. 584-598).

Discute después largamente la misma cuestión: ¿qué ocurre cuando hay conflicto entre leyes? Defiende que debe primar lo honesto, lo justo y la Virtud.

De nuevo identifica *honestum* con *uirtus* y de nuevo nos encontramos con un Montano que defiende en su Retórica el elemento religioso por encima de cualquier otro. Y prueba de ello es que termina de nuevo haciendo una larga defensa de la ley divina.

- Los Concilios y escritos de los Padres de la Iglesia.

Tras las Escrituras, también proporcionan materia para un discurso los escritos de los santos padres y las actas conciliares:

..... post hoc tibi prisca loquantur
scripta uirum, leges aequae sanctumque secutae
 lumen et a sacris manantia iura loquelis,
 uirtutum scriptas formas uerosque **colores**
 et totam pulchri effigiem unde unde petitam (II. 285-289).

Hay que hacer notar aquí algo que es interesante desde el punto de vista léxico: *color* es generalmente el término técnico utilizado en los tratados de Retórica para designar a las figuras retóricas; aquí dice Arias Montano que los *ueri colores* están en los escritos de los santos padres. No debe estar sin sentido el uso que hace Montano del sintagma *ueri colores*: Los verdaderos *colores* - y los *colores* son, repito, las figuras de los tratados de Retórica, -están en los escritos de los Padres. La verdadera Retórica, querrá decir, es la que se basa en los escritos de los Padres de la Iglesia.

En el mismo libro II, cuando habla de la cuestión jurídica en las causas judiciales, y se plantea qué leyes deben prevalecer, dice, como ya hemos visto, que en primer lugar deben prevalecer las leyes divinas. Tras la leyes divinas, están las leyes humanas, pero aquí mezcla las humanas propiamente dichas y las de los hombres de la Iglesia:

Sunt etiam leges aliae pietate colendae:
 iura magistratusque omnes te quidquid ab aequo
 ducitur te pacem et communia commoda adornat.
 Haec ut quaeque locum fuerint sortita priorem,
 sic primum uenerare pius, sic consule primum
 pontificum monitus sacros decretaque sancta,
 diuinis quae sunt manantia et eruta uerbis
 atque agitata uiris doctis famaue uerundis.
 Haec nos humanis aliis paeponimus hisque
 parendum est nec fas quemquam contendere contra.(II. 599-608).

Tras ello y en último lugar, están las leyes civiles y, por último, los documentos privados.

El orden de prelación establecido por Montano a la hora de aplicar las leyes no ofrece dudas acerca del carácter su tratado de Retórica: primero está la ley de Dios, ley de Dios que es la que se encuentra en el mensaje dado a Moisés en el Sinaí y en las Sagradas Escrituras; después están las Actas conciliares y los escritos de los Padres de la Iglesia; y por último las leyes de los hombres. Este orden de prelación viene a ser una prueba clara de que estamos ante una Retórica en la que prima lo religioso por encima de lo profano.

d) Pequeñas piezas contra Lutero.

Ya hemos visto más arriba cómo muchos de los preceptos de la Retórica van seguidos de un ejemplo. Y ese ejemplo, con mucha frecuencia, no es sino una pequeña pieza de ocasión. Pues bien, entre las piezas de ocasión, ocupan un lugar predominante en los *Rhetoricorum libri IV* pequeños discursos contra Lutero. Ya hemos visto más arriba cómo el ejemplo que pone para ilustrar la definición de muchas de las figuras de pensamiento es una pequeña pieza contra Lutero. En este sentido Montano se nos presenta claramente como un rétor de tendencias tridentinas y, además, fogoso.

El primer ataque contra Lutero aparece en el libro III, al hablar de la confirmación como parte de un discurso. La confirmación, dice, debe tener *fides*, *pondus* (que es la *auctoritas ciceroniana*), y *firmamentum*; ello es ciceroniano todo.

Pero a propósito de estas tres cualidades de la *confirmatio* (III.667-686) y, encerrado entre ellas, ya que volverá a resumirlas en III.732-735, lanza un durísimo ataque contra Lutero, que, en principio no parece tener mucha relación con la *confirmatio*; se trata, pues, de una pieza aislada; el principio retórico que está tratando sólo es una excusa para introducir esta pequeña pieza oratoria. En ella dirige diferentes y durísimas críticas contra Lutero:

La primera crítica a Lutero es que lo confunde todo³²; Lutero, dice, se queja de la corrupción que invade a ciertos sectores de la Iglesia; eso es cierto, pero la corrupción sólo afecta a un reducido grupo de sacerdotes o jerarquías eclesiásti-

³² La idea de la confusión y la turbación de todo es una idea muy arraigada entre los autores cristianos, desde los primeros siglos, para referirse a los herejes: los herejes lo confunden y turban todo. Lo primero que hace Montano es atribuir a Lutero esta propiedad: la de confundirlo todo.

cas; la mayoría son buenos; no conviene, pues, confundir, y Lutero lo confunde todo:

Ut si se uitiiis offensum saepe queratur
 Lutherus et quaedam non dissimulanda uideri
 chisticolum populis, confingere qualia multa
 ipse solet, causas praetexens turpibus ausis
 carminibusque suis, dicens quod scilicet illum
 uita sacerdotum quorundam offendit auara,
 accusator ego contendam: Crimine turpi
 non careas, Martine, tamen; namque omnia legum
 iuraque fasque uetant paucorum crimina multis
 obiicere et nullo discrimine perdere cunctos.
 Magna sacerdotum pars est (quod et ipse negare
 haud poteris) quibus officii est non infima cura,
 qui sancte pureque colunt mysteria diuum.
 Unde nefas tantum, confundere protinus omne?

La segunda es que hay otros jueces de más autoridad que Lutero. ¿Quién eres tu, Lutero, - le dice Montano - para criticar a nadie? La Iglesia ya tiene sus padres y su senado, aludiendo claramente a los obispos y posiblemente al Concilio de Trento. Y de nada le servirán a Lutero sus pleitos: con ellos no conseguirá desviar la mirada inquisidora que se dirige contra él. Y termina de nuevo acusándole de que lo que pretende es confundirlo todo:

Esto igitur: non iusta quidem sit uita malorum,
 nempe sacerdotum; sed quis tu, Luthere, uindex?
 Num desunt sacrique patres sanctusque senatus?
 Num Supremus abest iudex? Num denique iura
 non sunt quae iubeant diros punire nocentes?
 Horum nempe fuit cunctos quos uindice poena
 nouissent dignos compescere, praemia dignis
 reddere: cuique suum ius et seruare decebat.
 Stulte, quibus causis aut quo, uesane, colore
 criminis euites aciem scelerisque notari
 effugas, si cuncta deum tu iura hominumque
 confundis, si iudicibus patribusque relictis
 seditione graui conturbas omnia? Nec uis
 pontifici parere sacro nec legibus ullis
 exemploque tuo ac uerbo uis cogere uulgas

imperiumque auersari et contemnere cuncta
iura hominum, diuina etiam, sanctumque timorem
spreuisse et laxas uitiis effundere habenas.

La tercera es que Lutero no tiene autoridad para arrastar a la gente, ya que desobedece al Pontífice:

Scilicet hoc pietas fuit et prudentia magna
atque sacerdotum compscere crimina: nullos
esse sacerdotes, nullum uoluisse senatum,
pontificem nullum, praetorem denique nullum,
uindicibus populum priuare et relligionis
uincula discutere ac mundum sine legibus esse?
quod nec in infernis saeui penetralibus Orci
posse manere putem nam, quamuis confusio caeca
illic sit, sua iura tamen seruantur et illic
nec temere quisquam tenebrosi in carceris antro
aut patitur poenas saeuas aut tristia damna:
Omnia sunt firmata suis iam legibus absque
legibus ipsa etiam Plutonia regna perirent (III. 687-732).

He recogido en su totalidad esta pieza, para que pueda verse hasta qué punto ella tiene vida independiente. Se trata de un verdadero discurso contra Lutero; con todos los recursos propios de un discurso y con todas las partes propias de un discurso. Comienza, en efecto, con una narración de los hechos (vv. 687-692): Lutero ha criticado la relajación de costumbres dentro de la Iglesia. Sigue el planteamiento de la causa (vv. 692-699): Lutero no tiene autoridad para hacer esa crítica, porque no se ha mantenido en la obediencia a la autoridad eclesiástica. Sigue la confirmación y argumentación (vv. 700-723), donde abundan los recursos propios de la *elocutio* (interrogaciones, concesiones, anáforas, paralelismos, antítesis etc.). Y termina con una conclusión (vv. 723-732): incluso en el infierno, con todo lo caótico que es, rigen unas leyes; la conclusión que de ahí se sigue es que Lutero debe someterse a las leyes.

Es la primera alusión y el primer discurso contra Lutero.

Un poco más adelante, al hablar de la pureza de la lengua como parte de la *elocutio* aprovecha para arremeter, en una digresión, de nuevo contra Lutero:

Barbara theutonicis lingua est collisaeque multis
partibus et nostris omnino dissona uerbis;

sed tamen inuenit dicendo uerba modosque
 Lutherus, heu dirum nostro quoque tempore monstrum,
 relligionis onus sanctae et teterrima pestis
 quemquem giganteo conceptum semine tellus
 saeua pariturum in sanctos molimina diuos
 aedit, anguineo perfundens ora ueneno !
 Hic ergo inuenit dicendo uerba modosque
 quis falsum suadere nefas, corrumpere Christi
 ius potuit populosque suis erroribus actos
 praecipiti Stygios cursu propellere in amnes:
 tantum igitur studium linguae patrique leporis
 contulit huic, quamuis uocum sit barbarus usus,
 ut non uera, tamen turpi temerarius ausu
 suaserit et multis populis persuaerit usque
 ad gladios ignesque rogi et discrimina mortis
 maxima quae nostro perpressos cernimus aeuo.
 O superum ueneranda cohors, auertite uestris
 e populis immane nefas dirumque furorem,
 ne serpat contacta lues atque impleat Orci
 non exoratas undas Stygiamque paludem,
 inque ipsum sceleris tanti fraudisque nefandae
 auctorem extremo conclusum carceris antro
 fulmina, tela, aces saeuas ignesque perennes
 et uolucres Furiasque omnes atque omnia tandem
 tormenta et tristes cunctas immittite poenas.
 Sed redeo... (III,860-886).

Que esto es una digresión, conscientemente introducida por Montano, viene a demostrarlo el hecho de que al terminar con ella utiliza una de las fórmulas literarias típicas para volver al tema que había dejado apartado: *Sed redeo*. Y que es una pequeña pieza oratoria contra Lutero viene a demostrarlo su estructura; comienza con una pequeña transición: está hablando de la pureza de la lengua y, aprovechando que habla de la lengua, se acuerda de que el alemán es una lengua enrevesada y difícil (vv. 860-861). Tras esta transición vienen los hechos: pero ello no le ha impedido a Lutero servirse de esta lengua para propagar la herejía utilizando el alemán; este monstruo concebido de la simiente de un gigante ha extendido por toda Alemania y por todo el centro de Europa la peste y ha llevado a los que le siguen por el camino del infierno (vv. 862-877). Y tras los hechos, la peroración: Dioses, destruid a este monstruo (vv. 878-886). Se trata de un pequeño discurso contra Lutero.

III. C Al hablar de las figuras de pensamiento, hemos visto ya cómo el ejemplo que pone para ilustrar la definición de muchas de ellas es una pequeña pieza contra Lutero. De manera que no vamos a insistir ya más en el análisis de estos ataques contra el hereje alemán. Sí voy a recordar que hay partes de los *Rhetoricorum libri* de Montano en las que, más que ante un tratado de Retórica, estamos ante unos preceptos de la Retórica que sirven como excusa para hacer pequeños discursos religiosos, fundamentalmente contra Lutero. Ya decíamos más arriba que los ejemplos utilizados por Montano contra Lutero no son ejemplos cortos ni didácticos; son auténticas pequeñas piezas oratorias contra Lutero. Su extensión así lo viene a demostrar. En este sentido, la parte de la Retórica de Montano dedicada a las figuras de pensamiento tiene como objetivo fundamental, no enseñar Retórica, sino atacar a Lutero. Es decir, la Retórica es una excusa para meterse en la lucha ideológica, teológica y moral que la Iglesia católica mantiene en este momento contra los protestantes.

e) Otras piezas religiosas.

En otros casos, los ejemplos aducidos no son pequeñas piezas contra Lutero, pero sí son pequeñas piezas que tratan algún tema religioso. De nuevo la Retórica se convierte en una excusa para componer una pequeña pieza de ocasión. De esta forma, el ejemplo que ilustra la definición de un precepto retórico o de una figura retórica es otra pequeña pieza religiosa. Así, metida en medio de las piezas que contra Lutero introduce al hablar de las figuras de pensamiento, de las cuales ya hemos hablado, introduce una pieza de alabanza a Cristo. En la exclamación, según vimos, pone un ejemplo arremetiendo contra Lutero; en el ejemplo de la *dubitatio* de nuevo arremete contra Lutero; en la permisión, otro ejemplo contra Lutero; y en la *licentia*; y en la *occupatio*; y así sucesivamente (III. 1653 ss.): como ejemplo de las demás figuras de pensamiento suele poner uno de su propia cosecha en contra de Martín Lutero, aunque de vez en cuando introduce ejemplos que no se refieren al protestante. Pues bien, entre la exclamación y la *dubitatio* trata de la aclamación y, claro, como ejemplo de aclamación no va a poner una de Lutero; lo que pone es una aclamación de Cristo:

Superas sede liquisse atque aetheris alti
regna beata nimis nullisque obnoxia curis
et terras mortali olim coluisse figura
et celasse Deum uilis sub imaginè serui,
non satis hoc tibi, Nazaride? Et tot adisse labores
totque homines sanasse aegros et faucibus Orci

tot rapuisse uiros, placidae quoque praemia uitae
 insigni pietate illis tam multa dedisse
 dumque doces praecepta homines diuina (quis unquam
 pondere curarum atque opera maiore docendo
 perfunctus uigil et satagens noctu diuque?)
 non satis hoc, sed deformem post omnia mortem
 infamesque cruces, culparum opprobia cuncta
 non dubitas perferre nec inde subire sepulchrum
 atque Erebi pallentem umbram noctemque profundam
 uisere funestasque Stygis peragrare tenebras.
 Tantus amor nostri scelerisque piamina tanta! (III.1495-1511).

En esta aclamación a Cristo lo que hace es aclamar su encarnación en cuerpo humano, tras abandonar la felicidad del cielo; su actuación en la tierra; y su terrible muerte. Es de nuevo una pequeña pieza oratoria con recursos oratorios como las interrogaciones, tanto las dirigidas al propio Cristo (*non satis hoc tibi, Nazaride?*), como la retórica indefinida mediante la que insiste en que nadie ha hecho lo que Cristo (*quis unquam pondere curarum atque opera maiore docendo perfunctus uigil et satagens noctu diuque?*); la exclamación que a forma de peroración cierra la pieza (*Tantus amor nostri scelerisque piamina tanta!*); la anáfora (*tot.../ tot....*); el uso del gentilicio *Nazaride*, con el que da a Cristo una cierta aureola de héroe épico, sólo permisible, según ya hemos visto, porque está escribiendo en poesía. Son todos ellos recursos oratorios que dan a la pieza entidad por sí misma; es, como otras muchas veces, un ejemplo que tiene vida propia e independiente.

Al hablar de la figura de la commoración no pone un ejemplo de tema religioso; pero sí recuerda que en los salmos esta figura es frecuente:

Et sacra Iessidae si uoluas carmina uatis,
 inuenias dum saepe Deum supplex precatur
 auxiliumque petit ueniamque et numina placat,
 saepius una illi totis clementia libris
 et miserata malis nostris mitissima patris
 uiscera: saepe illi haec pleno uersantur in ore (III.1920-1925),

donde de nuevo el hecho de escribir en poesía le permite hablar de David como el *uates Iessida*, con un sintagma de evidente sabor épico, y de la divinidad como *numina*, con un término de sabor claramente pagano. Pero se trata, en definitiva, de introducir un tema religioso tomando como excusa el hecho de estar hablando de una figura retórica como la commoración.

III. CONCLUSIÓN

La Retórica de Montano tiene el esqueleto de las Retóricas profanas del siglo XVI: trata de los mismos temas que tratan las Retóricas profanas. Ahora bien, ese esqueleto está relleno de un contenido que ya no se parece tanto al de las Retóricas profanas; se trata, como hemos tenido ocasión de ver a lo largo de todo este trabajo, de un contenido propio de un hombre metido en los problemas que tiene planteada la Iglesia católica europea, liderada en estos momentos por el monarca español, a lo largo de la Europa del Siglo XVI; son dos los problemas fundamentales que tiene planteados la Iglesia del momento en lo que a oratoria se refiere: por un lado, la conducta moral y los conocimientos de los clérigos y oradores sagrados; y, por otro, el problema del protestantismo liderado por Lutero quien con su palabra -la primera alusión que hace Montano a Lutero se refiere, como hemos visto, a su dominio de la palabra- está confundiendo a todos aquellos que le siguen en Centroeuropa. Por ello, el relleno con que llena Montano el esqueleto tomado de la Retórica profana gira fundamentalmente en torno a esos dos problemas. De manera que, tras el análisis que acabamos de hacer, podemos decir ya que aquella impresión que anunciábamos al comienzo se ha confirmado: en el compromiso que, en un difícil y peligroso equilibrio, mantiene nuestro autor entre religión y humanismo, es decir, en el compromiso con su posición ministerial y, consiguientemente, con Trento y con la ortodoxia católica, y su compromiso con los principios de respeto y admiración a la cultura clásica, propio de todo buen humanista, las concesiones a lo clásico y a lo profano están mucho más disimuladas que la influencia de la religión, que es evidente. Ha podido más el teólogo que el humanista. Sólo -y en esto fue muy hábil Montano- el hecho de componer su Retórica en hexámetros le ha permitido introducir elementos de la cultura humanística y hacer una concesión a su condición de humanista europeo.